

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz – 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 Redakcyjne

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

prof. Geoffrey D. Dunn (zastępca redaktora naczelnego)

dr Dawid Mielnik (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni:

prof. dr Ilaria Ramelli (filozofia starożytna i wczesnochrześcijańska)

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

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (patrologia)

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka)

dr hab. Oleksandr Kashchuk (historia Kościoła)

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

dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (przekłady)

mgr inż. Wojciech Stawiszyński (bibliografie)

Redakcja „Vox Patrum”

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin

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

76
2020

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online 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
eISSN 2719-3586

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

Dokumenty Kościoła

List apostolski Papieża Franciszka *Scripturae Sacrae affectus* w XVI stulecie śmierci św. Hieronima

1. W XVI stulecie śmierci św. Hieronima

Umiłowanie Pisma świętego, żywa i głęboka miłość spisanego słowa Bożego, to dziedzictwo, jakie św. Hieronim pozostawił Kościołowi poprzez swoje życie i dzieła. Szesnaście wieków od śmierci świętego, te wyrażenia zaczerpnięte z jego liturgicznego wspomnienia¹ dają nam klucz niezbędny do zrozumienia jego wybitnej postaci w dziejach Kościoła i jego wielkiego umiłowania Chrystusa. Ta miłość rozlewa się, jak rzeka w wielu potokach, w jego dziele niestrudzonego uczonego, tłumacza, egzegety, głębokiego znawcy i namiętnego propagatora Pisma świętego; wyśmienitego interpretatora tekstów biblijnych; żarliwego i niekiedy porywczego obrońcy prawdy chrześcijańskiej; ascetycznego i bezkompromisowego eremity, jak również doświadczonego przewodnika duchowego, w jego wielkoduszności i czułości. Dziś, dla nas, chrześcijan dwudziestego pierwszego wieku, żyjących tysiąc sześćset lat później, jego postać jest nadal bardzo aktualna.

2. Wprowadzenie

Hieronim zakończył bieg swego życia ziemskiego 30 września 420 roku w Betlejem, w założonej przez siebie wspólnotce przy Grocie Narodzenia Pańskiego. W ten sposób powierzył siebie temu Panu, którego zawsze poszukiwał i poznawał w Piśmie świętym, temu samemu, którego jako Sędziego już spotkał, rozgorączkowany, w pewnej wizji, być może w Wielkim Poście 375 roku. W tym wydarzeniu, które stanowiło decydujący punkt zwrotny w jego

¹ „Boże, Ty dałeś świętemu Hieronimowi żywe i głębokie umiłowanie Pisma świętego, spraw, aby Twój lud obficie karmił się Twoim słowem i znajdował w nim źródło życia”, Kolekta Mszy św., wspomnienie św. Hieronima: Mszał rzymski, Poznań 1986.

życiu, moment nawrócenia i zmiany perspektywy, poczuł się postawiony przed trybunałem Sędziego: „Zapytany o stan swój, odpowiedziałem, że jestem chrześcijaninem. A ów, który siedział na przedzie, rzekł: «Kłamiesz! Jesteś cyceronianinem, nie chrześcijaninem»”². Istotnie, od najmłodszych lat Hieronim miłował czyste piękno klasycznych tekstów łacińskich, w porównaniu z którymi pisma biblijne zdawały się mu początkowo surowe i niegrammatyczne, zbyt szorstkie jak na jego wyrafinowany gust literacki.

Ten epizod jego życia sprzyja decyzji, by całkowicie oddać się Chrystusowi i Jego słowu, poświęcając swoje życie na czynienie Bożych pism bardziej dostępnymi dla innych, poprzez swą niestrudzoną pracę tłumacza i komentatora. To wydarzenie nadaje jego życiu nowy, bardziej zdecydowany kierunek: stawać się sługą słowa Bożego, zakochanym w „ciele Pisma świętego”. Tak więc, w nieustannym poszukiwaniu charakteryzującym jego życie, udoskonala swoje młodzieńcze studia i formację otrzymaną w Rzymie, na nowo porządkując swoją wiedzę w najbardziej dojrzałej służbie Bogu i wspólnocie kościelnej.

Z tego względu św. Hieronim staje się jedną z wielkich postaci starożytnego Kościoła, w okresie nazywanym złotym wiekiem patrystyki, prawdziwym mostem między Wschodem a Zachodem: jest przyjacielem z młodości Rufina z Akwilei, spotyka Ambrożego i prowadzi bogatą korespondencję z Augustynem. Na Wschodzie zna Grzegorza z Nazjanzu, Dydyma Aleksandryjskiego, Epifaniusza z Salaminy. Chrześcijańska tradycja ikonograficzna czyni go świętym, ukazując go wraz z Augustynem, Ambrożym i Grzegorzem Wielkim, wśród czterech wielkich doktorów Kościoła Zachodniego.

Już moi poprzednicy zechcieli w różnych okolicznościach przypomnieć jego postać. Sto lat temu, w piętnaste stulecie jego śmierci, Benedykt XV poświęcił mu encyklikę *Spiritus Paraclitus* (15 września 1920 r.), przedstawiając go światu jako *doctor maximus explanandis Scripturis*³. W ostatnich latach Benedykt XVI ukazał w dwóch kolejnych katechezach jego osobowość i twórczość⁴. Obecnie, w szesnaste stulecie jego śmierci, ja również pragnę przypomnieć św. Hieronima i aktualność jego przesłania i nauki, zaczynając od jego wielkiego umiłowania Pisma świętego.

Zatem można go przedstawić w doskonałym powiązaniu, jako pewnego przewodnika i uprzywilejowanego świadka, z XII Zgromadzeniem

² Hieronymus, *Ep.* 22, 30, CSEL 54, 190.

³ AAS 12 (1920) s. 385-423.

⁴ Por. Audiencje Generalne z 7 i 14 listopada 2007, „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 299 (2008) s. 50-52.

Synodu Biskupów, poświęconym słowu Bożemu⁵, oraz z adhortacją apostołską *Verbum Domini* (VD) mojego poprzednika Benedykta XVI, wydaną właśnie we wspomnienie Świętego, 30 września 2010 roku⁶.

3. Z Rzymu do Betlejem

Życie i osobisty szlak św. Hieronima przebiegają drogami Cesarstwa Rzymskiego, między Europą a Wschodem. Urodzony około 345 roku w Strydonie, na granicy Panonii z Dalmacją, na terenie dzisiejszej Chorwacji lub Słowenii, otrzymuje solidne wykształcenie w rodzinie chrześcijańskiej. Według ówczesnego zwyczaju zostaje ochrzczony jako dorosły, będąc studentem retoryki w Rzymie, w latach 358-364. To właśnie w tym okresie staje się nienasyconym czytelnikiem klasyki łacińskiej, studiującym pod okiem najwybitniejszych mistrzów ówczesnej retoryki.

Po ukończeniu studiów odbywa długą podróż do Galii, która prowadzi go do cesarskiego miasta Trewir, znajdującego się obecnie w Niemczech. To właśnie tam po raz pierwszy spotyka się ze wschodnim doświadczeniem monastycznym, szerzonym przez św. Atanazego. W ten sposób dojrzewa głębokie pragnienie, które towarzyszy mu w Aquilei, gdzie wraz z kilkoma przyjaciółmi inicjuje „chór błogosławionych”⁷, okres życia wspólnego.

Około roku 374, przemierzając Antiochię, postanawia udać się na pustynię Chalkis, aby praktykować w coraz bardziej radykalny sposób życie ascetyczne, w którym wiele miejsca przeznacza na naukę języków biblijnych, najpierw greckiego, a następnie hebrajskiego. Powierza się pewnemu bratu pochodzenia żydowskiego, który został chrześcijaninem i wprowadza go w poznanie nowego języka hebrajskiego i dźwięków, które nazywa „syczącymi i przydechowymi”⁸.

Wraz z późniejszym życiem eremity, Hieronim wybiera pustynię w jej najgłębszym znaczeniu: jako miejsce fundamentalnych wyborów egzystencjalnych, intymności i spotkania z Bogiem, gdzie poprzez kontemplację, doświadczenia wewnętrzne, walkę duchową dochodzi do poznania kruchości, z większą świadomością ograniczeń własnych i innych ludzi,

⁵ Synod Biskupów, *Orędzie do Ludu Bożego XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (4 października 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 309 (2009) s. 24 nn.

⁶ Por. AAS 102 (2010) s. 681-787.

⁷ Hieronimus, *Chronicum* 374, PL 27, 697-698.

⁸ Hieronimus, *Ep.* 125, 12, CSEL 56, 131.

doceniając znaczenie łez⁹. Tak na pustyni dostrzega konkretną obecność Boga, konieczność relacji człowieka z Nim, Jego miłosierne pocieszenie. W tym kontekście chciałbym przypomnieć anegdotę z tradycji apokryficznej. Hieronim pyta Pana Boga: „Czego chcesz ode mnie?” — On odpowiada: „Jeszcze nie dałeś mi wszystkiego”. — „Ale Panie, dałem ci to, i to i tamto...” — „Czegoś brakuje”. — „Czego?” — „Daj mi twoje grzechy, abym mógł mieć radość przebaczenia ich na nowo”¹⁰.

Odnajdujemy go w Antiochii, gdzie został wyświęcony na kapłana przez biskupa Paulina, następnie w Konstantynopolu, około 379 roku, gdzie poznaje Grzegorza z Nazjanzu i gdzie kontynuuje studia, poświęca się tłumaczeniu z języka greckiego na łacinę ważnych dzieł (*Homilie Orygenesesa* i *Kronikę* Euzebiusza z Cezarei), oddycha atmosferą Soboru, który odbywał się w tym mieście w 381 roku. W tych latach, to właśnie w studium ujawniają się jego pasja i szczodrość. To błogosławiony niepokój, który prowadzi go i sprawia, że jest niestrudzony i pełen pasji w swoich badaniach: „Ile razy zwątpiłem, ile razy ustawałem i z gorącego pragnienia, żeby się nauczyć, znów zaczynałem”, prowadzony przez „gorzkie nasienie” takich studiów do zbierania „słodkich owoców”¹¹.

W 382 roku Hieronim powraca do Rzymu, oddając się do dyspozycji papieża Damazego, który docenia jego wielkie zalety i czyni go swoim bliskim współpracownikiem. Hieronim prowadzi tu nieustanną działalność, nie zapominając o wymiarze duchowym: na Awentynie, dzięki wsparciu rzymskich arystokratek, takich jak Marcella, Paula i jej córka Eustochium, pragnących radykalnych wyborów ewangelicznych, tworzy krąg oparty na lekturze i dokładnym studiowaniu Pisma świętego. Hieronim jest egzegetą, nauczycielem, przewodnikiem duchowym. W tym okresie podejmuje się rewizji wcześniejszych łacińskich tłumaczeń Ewangelii, być może także innych części Nowego Testamentu; kontynuuje pracę jako tłumacz homilii i komentarzy biblijnych Orygenesesa, prowadzi niezwykle żywą działalność epistolarną, toczy publiczne spory z autorami heretyckimi, czasami dopuszczając się przesady i nieumiarkowania, ale zawsze szczerze poruszony pragnieniem obrony prawdziwej wiary i depozytu Pisma świętego.

Ten intensywny i owocny okres zostaje przerwany przez śmierć papieża Damazego. Hieronim, zmuszony do opuszczenia Rzymu, w towarzystwie idących za nim przyjaciół i niektórych kobiet, pragnących konty-

⁹ Por. Hieronimus, *Ep.* 122, 3, CSEL 56, 63.

¹⁰ Por. Homilia w Domu Św. Marty (10 grudnia 2015). Anegdota jest cytowana w: A. Louf, *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano 1990, s. 154-155.

¹¹ Por. Hieronimus, *Ep.* 125, 12, CSEL 56, 131.

nuować rozpoczęte przez niego doświadczenia duchowe i studia biblijne, wyjeżdża wprawdzie do Egiptu — gdzie spotyka wielkiego teologa Dydyka Aleksandryjskiego — a następnie do Palestyny, aby ostatecznie osiedlić się w Betlejem w 386 roku. Podejmuje na nowo studia filologiczne, zakotwiczone w konkretnych miejscach, które były scenerią studiowanych opowiadań.

Znaczenie przypisywane miejscom świętym jest podkreślone nie tylko przez jego wybór życia w Palestynie, od 386 roku aż do śmierci, ale także przez posługę dla pielgrzymek. Właśnie w Betlejem, miejscu dla niego uprzywilejowanym, w pobliżu Groty Narodzenia Pańskiego, zakłada dwa „bliźniacze” klasztory, męski i żeński, z hospicjami dla pielgrzymów, którzy przybywają do miejsc świętych i okazuje tym samym swoją wielkoduszność w goszczeniu tych, którzy odwiedzali tę ziemię, by zobaczyć i dotknąć miejsc historii zbawienia, łącząc w ten sposób poszukiwania kulturowe i duchowe¹².

To właśnie wsłuchując się w Pismo święte, Hieronim odnajduje samego siebie, oblicze Boga i oblicze swoich braci, oraz udoskonala swoje upodobanie do życia wspólnotowego. Stąd jego pragnienie, by żyć z przyjaciółmi, jak za czasów Akwilei, i zakładać wspólnoty monastyczne, realizując cenobityczny ideał życia zakonnego, gdzie klasztor postrzega się jako „siłownię”, w której kształtuje się ludzi, „którzy ze wszystkich byli najmniejsi, aby mogli być ze wszystkich pierwszymi”, szczęśliwych w ubóstwie i zdolnych do nauczania swoim sposobem życia. Uważa, że życie „poddane kierownictwu jednego ojca w towarzystwie wielu”, ma znaczenie formacyjne, aby nauczyć się pokory, cierpliwości, milczenia i łagodności, świadomości, że „prawda nie lubi kątów i nie szuka zauszników”¹³. Wyznaje też, że „tęskni za celami klasztoru, [...] pragnie naśladować gorliwość tych mrówek, gdzie pracuje się wspólnie i gdzie nie istnieje nic, co byłoby czyjąkolwiek własnością, lecz wszystko należy do wszystkich”¹⁴.

Hieronim nie szuka w studium przelotnego zadowolenia jako celu samego w sobie, ale traktuje je jako ćwiczenie życia duchowego, środek dotarcia do Boga. Zatem również jego formacja klasyczna zostaje podporządkowana bardziej dojrzałej służbie dla wspólnoty kościelnej. Pomyślmy o pomocy udzielonej papieżowi Damazemu, o nauczaniu, które głosił kobietom, zwłaszcza w języku hebrajskim, od pierwszego kręgu na

¹² Por. VD 89, AAS 102 (2010) s. 761-762.

¹³ Por. Hieronimus, *Ep.* 125, 9.15.19, CSEL 56, 128.133-134.139; Św. Hieronim, *Żywoty Mnichów*, przekł. B. Degórski, Kraków-Tyniec 1995, s. 190.

¹⁴ Hieronimus, *Vita Malchi monachi captivi* 7, 3: PL 23, 59-60; *Opere storiche e agiografiche*, a cura di B. Degórski, *Opere di Girolamo* XV, Roma 2014, s. 196-199.

Awentynie, do tego stopnia, że Paula i Eustochia weszły w „zmagania tłumaczy”¹⁵ i, co było wówczas niesłychane — miały zapewnione możliwości czytania i śpiewania Psalmów w języku oryginału¹⁶.

Jego kultura zostaje oddana na służbę i jest przywoływana jako niezbędna dla każdego ewangelizatora. Tak oto przypomina swojemu przyjacielowi Nepocjanowi: „Mowa kapłanów niech się opiera na czytaniu Pisma świętego. Chcę, żebyś był nie deklamatozem, krzykaczem plotącym bez sensu, ale świadomym tajemnicy (*mysterii*) i w sakramentach (*sacramentorum*) Boskich bardzo wykształconym. Potokiem słów i szybkością mowy wywoływać podziw u niedoświadczonego pospólstwa jest oznaką ludzi nieuczonych. Człowiek bezczelny tłumaczy często to, czego sam nie wie, a przekonawszy innych, sobie również przypisuje wiedzę”¹⁷.

W Betlejem, aż do swej śmierci w 420 roku, Hieronim przeżywa najbardziej owocny i intensywny okres swego życia, całkowicie oddany studium Pisma świętego, zaangażowany w monumentalne dzieło przekładu całego Starego Testamentu z oryginału hebrajskiego. Jednocześnie komentuje księgi prorockie, Psalmy, dzieła św. Pawła i pisze podręczniki do studiowania Biblii. Cenna praca zespolona w jego dziełach, jest owocem konfrontacji i współpracy, od kopiowania i zestawiania ze sobą manuskryptów, po refleksję i dyskusję: „Nigdy nie ufałem własnym siłom, by studiować tomy Boże, [...] mam w zwyczaju zadawać pytania, nawet odnośnie do tego, co, jak sądziłem, wiedziałem, a tym bardziej odnośnie do tego, czego nie byłem pewien”¹⁸. Zdając sobie zatem sprawę z własnych ograniczeń, prosi o nieustanne wsparcie w modlitwie wstawienniczej w intencji powodzenia jego przekładu tekstów świętych „w tym samym Duchu, w którym zostały napisane”¹⁹, nie zapominając również o przekładaniu dzieł autorów niezbędnych dla pracy egzegetycznej, takich jak Orygenes, aby „dostarczyć materiału tym, którzy pragną czynić postępy w poznaniu rzeczy”²⁰.

Studium Hieronima ukazuje się jako wysiłek podejmowany we wspólnocie i w służbie dla wspólnoty, będąc wzorcem synodalności również dla nas, dla naszych czasów i dla różnych instytucji kulturalnych Kościoła, tak aby zawsze były „miejscem, gdzie wiedza staje się służbą, gdyż bez wiedzy, która rodzi się ze współpracy i prowadzi do współdziałania, nie ma praw-

¹⁵ Hieronymus, *Pref. Esther* 2, PL 28, 1505.

¹⁶ Por. Hieronymus, *Ep.* 108, 26, CSEL 55, 344-345.

¹⁷ Hieronymus, *Ep.* 52, 8: CSEL 54, 428-429. Por. VD 60, AAS 102 (2010) s. 739.

¹⁸ Hieronymus, *Pref. Paralipomenon LXX*, 1.10-15, SCh 592, 340.

¹⁹ Hieronymus, *Pref. in Pentateuchum*, PL 28, 184.

²⁰ Hieronymus, *Ep.* 80, 3, CSEL 55, 105.

dziwego i integralnego rozwoju ludzkiego”²¹. Fundamentem tej komunii jest Pismo święte, którego nie możemy czytać sami: „Biblia została napisana przez lud Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego. Jedyne w tej komunii z ludem Bożym możemy rzeczywiście dotrzeć z naszym «my» do istoty prawdy, którą Bóg chce nam przekazać”²².

Solidne doświadczenie życia, karmione słowem Bożym, sprawia, że Hieronim, za sprawą obszernej wymiany korespondencji, staje się przewodnikiem duchowym. Staje się towarzyszem w drodze, przekonany, że „nie ma takiej sztuki, której można by się nauczyć bez mistrza”, jak pisze do Rustyka: „wszystko to pragnę ci wpoić, trzymając cię za rękę, podobnie jak doświadczony marynarz po wielu zatonięciach usiłuje pouczyć niedoświadczonego żeglarsza”²³. Z tego spokojnego zakątka świata śledzi ludzkość w epoce wielkich wstrząsów, naznaczonej wydarzeniami takimi jak złupienie Rzymu w 410 roku, które głęboko go poruszyło.

W listach prowadzi spory doktrynalne, zawsze broniąc prawdziwej wiary, okazując się człowiekiem relacji przeżywanych z mocą i łagodnością, z pełnym zaangażowaniem, bez form przesłodzonych, doświadczając, że „umiłowanie nie ma ceny”²⁴. W ten sposób przeżywa on swoje uczucia z ożywieniem i szczerością. To zaangażowanie w sytuacje, w których żyje i pracuje, przejawia się również w tym, że ofiaruje swoją pracę tłumacza i komentatora jako *munus amicitiae* [posługę przyjaźni]. Jest to przede wszystkim dar dla przyjaciół, odbiorców i adresatów jego dzieł, których prosi, by czytali je raczej przyjaznym niż krytycznym okiem, a następnie dla czytelników, jemu współczesnych i wszystkich czasów²⁵.

Ostatnie lata życia spędza na osobistej i wspólnotowej modlitewnej lekturze Pisma świętego, na kontemplacji, w służbie braciom poprzez swoje dzieła. Wszystko to w Betlejem, obok groty, w której Dziewica zrodziła Słowo, ze świadomością, że „szczęśliwy, kto w swoim sercu nosi krzyż, zmartwychwstanie, miejsce narodzenia Chrystusa i miejsce Jego wniebowstąpienia! Szczęśliwy, kto w swoim sercu ma Betlejem i w którym sercu Chrystus rodzi się każdego dnia!”²⁶.

²¹ Franciszek, *Messaggio in occasione della XXIV solenne Seduta pubblica delle Pontificie Accademie* (4 grudnia 2019), „L'Osservatore Romano”, 6 grudnia 2019, s. 8.

²² VD 30, AAS 102 (2010) s. 709.

²³ Hieronymus, *Ep.* 125, 15.2, CSEL 56, 133.120.

²⁴ Hieronymus, *Ep.* 3, 6, CSEL 54, 18.

²⁵ Hieronymus, *Pref. Josue*, 1, 9-12, SCh 592, 316.

²⁶ Hieronymus, *Homilia in Psalmum* 95, PL 26, 1181. Por. Orygenes - Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, przekł. S. Kalinkowski, Kraków 2004, s. 155.

4. Klucz mądrościowy do jego portretu

Dla pełnego zrozumienia osobowości św. Hieronima konieczne jest połączenie dwóch charakterystycznych wymiarów jego egzystencji jako człowieka wierzącego: z jednej strony absolutne i bezwzględne poświęcenie się Bogu, z wyrzeczeniem się wszelkich przyjemności ludzkich dla miłości Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1Kor 2,2; Flp 3,8.10); z drugiej zaś strony, trud wytrwałego studiowania, ukierunkowanego wyłącznie na coraz pełniejsze rozumienie tajemnicy Pana. I właśnie to podwójne świadectwo, składane po mistrzowsku przez Hieronima, jest proponowane jako wzór: przede wszystkim dla mnichów, by ci, którzy żyją ascezą i modlitwą, byli zachęceni do oddania się żmudnej pracy badawczej i intelektualnej; potem dla uczonych, którzy muszą pamiętać, że wiedza jest wartościowa pod względem religijnym tylko wówczas, gdy opiera się na wyłącznym umiłowaniu Boga, na ogołoceniu z wszelkich ambicji ludzkich i wszelkich dążeń światowych.

Wymiary takie znalazły wyraz w historii sztuki, w której św. Hieronim jest często obecny: wielcy mistrzowie malarstwa zachodniego pozostawili nam jego podobizny. Możemy wyodrębnić gatunki ikonograficzne według dwóch odrębnych sposobów przedstawiania go. Jeden przedstawia go przede wszystkim jako mnicha i pokutnika, z ciałem wyrzeźbionym postem, ukrytego na terenach pustynnych, klęczącego lub leżącego krzyżem na ziemi, w wielu przypadkach ściskającego w prawej ręce kamień, żeby bić się w pierś, i z oczami zwróconymi ku Ukrzyżowanemu. W tę linię wpisuje się wzruszające arcydzieło Leonarda da Vinci zachowane w Pinakotece Watykańskiej. Inny sposób przedstawienia Hieronima, to ukazanie go jako uczonego, siedzącego przy biurku, zamierzającego tłumaczyć i komentować Pismo święte, otoczonego woluminami i zwojami, zaangażowanego w misję obrony wiary poprzez myśl i pismo. W tej postawie — by zacytować inny znakomity przykład — przedstawiał go niejednokrotnie Albrecht Dürer.

Dwa przywołane wyżej aspekty można znaleźć złączone ze sobą na płótnie Caravaggia, w Gallerii Borghese w Rzymie: w tej samej scenie jest bowiem przedstawiony stary asceta, niedbale okryty czerwoną tkaniną, który trzyma na stole czaszkę, symbol próżności spraw doczesnych; ale jednocześnie mocno ukazany jest także charakter uczonego, którego oczy utkwione są w księdze, podczas gdy jego ręka zanurza pióro w kałamarzu, w geście charakterystycznym dla pisarza.

W podobny sposób — który nazwałbym mądrościowym — musimy rozumieć podwójny profil drogi życiowej Hieronima. Kiedy jako prawdzi-

wy „Lew Betlejemski” przesadzał w tonie swoich wypowiedzi, czynił to w poszukiwaniu prawdy, której był gotów stać się bezwarunkowym sługą. I jak sam to wyjaśnia w pierwszym ze swoich pism pt. *Żywot św. Pawła tebańskiego, pustelnika*, lwy są zdolne do „potężnych ryków”, ale także do łez²⁷. Z tego powodu to, co pojawia się w jego postaci jako dwie przeciwstawne cechy, to w istocie elementy, z pomocą których Duch Święty pozwolił mu na dojrzwanie w wewnętrznej jedności.

5. Umiłowanie Pisma świętego

Szczególną cechą osobowości duchowej św. Hieronima pozostaje bez wątpienia jego żarliwe umiłowanie słowa Bożego, przekazanego Kościołowi w Piśmie świętym. O ile wszyscy doktorzy Kościoła — a w szczególności ci z pierwszych wieków chrześcijaństwa — wyraźnie czerpali treść swego nauczania z Biblii, to Hieronim czynił to w sposób bardziej systematyczny i w pewnym sensie wyjątkowy.

W ostatnich czasach egzegeci odkryli narracyjny i poetycki geniusz Biblii, podkreślany właśnie ze względu na jej wyrazistość. Natomiast Hieronim podkreślił w Piśmie świętym raczej pokorny charakter objawiania się Boga, wyrażony w surowej i niemal prymitywnej naturze języka hebrajskiego, w porównaniu z wyrafinowaniem łaciny cyceroniańskiej. Poświęcił się więc Pismu świętemu nie ze względu na gust estetyczny, ale — jak dobrze wiadomo — tylko dlatego, że prowadziło go ono do poznania Chrystusa, ponieważ nieznajomość Pisma świętego jest nieznajomością Chrystusa²⁸.

Hieronim uczy nas, że nie tylko Ewangelie powinny być studiowane, i nie tylko tradycja apostolska, obecna w *Dziejach Apostolskich* i *Listach*, powinna być komentowana, ponieważ cały Stary Testament jest niezbędny do wnikięcia w prawdę i bogactwo Chrystusa²⁹. Świadczą o tym same karty Ewangelii: mówią nam o Jezusie jako Nauczycielu, który, aby wyjaśnić swoją tajemnicę, odwołuje się do Mojżesza, proroków i Psalmów (por. Łk 4,16-21; 24,27.45-47). Także przepowiadanie Piotra i Pawła w *Dziejach Apostolskich* jest również znacząco zakorzenione w Piśmie

²⁷ Por. Hieronymus, *Vita S. Pauli primi eremita* 16, 2, PL 23, 28; *Opere storiche e agiografiche*, dz. cyt., s. 111.

²⁸ Por. Hieronymus, *In Isaiam Prol.*, PL 24, 17; Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza. Prolog*, CCL 73, Turnholti 1963, s. 1: „Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est”, tłum. według: *Liturgia Godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 1226.

²⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 14.

świętym Starego Testamentu; bez nich nie można w pełni zrozumieć postaci Syna Bożego, Mesjasza Zbawiciela. Starego Testamentu nie należy uważać za obszerny wykaz cytatów, które udowadniają wypełnienie się proroctw w osobie Jezusa z Nazaretu. Natomiast — bardziej radykalnie — jedynie w świetle postaci starotestamentalnych można w pełni poznać sens wydarzenia Chrystusa, dokonanego w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Stąd potrzeba ponownego odkrycia w praktyce katechetycznej i kaznodziejskiej, a także w traktatach teologicznych, niezbędnego wkładu Starego Testamentu, który należy odczytywać i przyswajać jako cenny pokarm (por. Ez 3,1-11; Ap 10,8-11)³⁰.

Całkowite poświęcenie się Hieronima Pismu świętemu przejawia się w żarliwej formie wyrazu, podobnej do starożytnych proroków. To od nich nasz Doktor czerpie wewnętrzny ogień, który staje się słowem żywiołowym i wstrząsającym (por. Jr 5,14; 20,9; 23,29; Ml 3,2; Syr 48,1; Mt 3,11; Łk 12,49), koniecznym do wyrażenia żarliwej gorliwości sługi dla sprawy Bożej. W ślad za Eliaszem, Janem Chrzcicielem, a także Apostołem Pawłem, oburzenie kłamstwem, obłudą i fałszywymi doktrynami rozpala dyskurs Hieronima, czyniąc go prowokacyjnym i pozornie srogim. Polemiczny wymiar jego pism jest lepiej rozumiany, gdy czyta się je jako rodzaj zapożyczenia i urzeczywistnienia najbardziej autentycznej tradycji prorockiej. Hieronim jest zatem wzorcem nieustępliwego świadectwa prawdy, które sięga po surowość wyrzutów, by doprowadzić do nawrócenia. W intensywności wyrażen i obrazów przejawia się odwaga sługi, który nie chce się przypodobać ludziom, ale wyłącznie swojemu Panu (por. Ga 1,10), dla którego strawił całą energię duchową.

6. Studium Pisma świętego

Namiętna miłość św. Hieronima do Pisma świętego przepojona jest posłuszeństwem. Przede wszystkim wobec Boga, który wyraził Siebie słowami wymagającymi słuchania pełnego czci³¹, a w konsekwencji posłuszeństwa również wobec tych, którzy w Kościele reprezentują żywą tradycję interpretacji orędzia objawionego. „Posłuszeństwo wierze” (Rz 1,5; 16,26) nie jest jednak jedynie biernym odbiorem tego, co jest znane. Wręcz przeciwnie, wymaga ono czynnego zaangażowania w osobiste poszukiwanie.

³⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 14.

³¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 7.

Można uznać św. Hieronima za wiernego i pracowitego „sługę” Słowa, całkowicie oddanego krzewieniu wśród swoich braci w wierze bardziej adekwatnego rozumienia powierzonego im świętego „depozytu” (por. 1Tm 6,20; 2Tm 1,14). Bez zrozumienia tego, co zostało napisane przez natchnionych autorów, samo słowo Boże pozbawione jest skuteczności (por. Mt 13,19), i nie może wypływać zeń miłość do Boga.

Jednakże karty biblijne nie zawsze są bezpośrednio dostępne. Jak mówi Księga Izajasza (29,11), nawet dla tych, którzy potrafią „czytać” — to znaczy, którzy mają wystarczającą formację intelektualną — święta księga wydaje się „zapięczętowana”, hermetycznie zamknięta dla interpretacji. Trzeba zatem, aby wkroczył kompetentny świadek i przyniósł uwalniający klucz, klucz Chrystusa Pana, jedyne, który może złamać pieczęcie i otworzyć księgę (por. Ap 5,1-10), aby odsłonić cudowne wylanie łaski (por. Łk 4,17-21). Wielu, nawet wśród praktykujących chrześcijan, otwarcie deklaruje, że nie umie czytać (por. Iz 29,12), nie z powodu analfabetyzmu, lecz dlatego, że nie są przygotowani do rozumienia języka biblijnego, jego sposobów wyrażania i starożytnych tradycji kulturowych, wobec czego tekst biblijny okazuje się nieczytelny, jakby był napisany w nieznanym alfabecie i w niezrozumiałym języku.

Konieczne jest zatem pośrednictwo tłumacza, który wypełniałby swoją funkcję „diakonalną”, oddając się na służbę tym, którzy nie mogą zrozumieć znaczenia tego, co zostało proroczo napisane. Można w tym względzie przywołać obraz diakona Filipa, którego Pan pobudził do spotkania z eunuchem, który czytał Izajasza (53,7-8) na swoim rydwanie, ale nie miał możliwości zrozumienia sensu tego tekstu. „Czy ty rozumiesz, co czytasz?”, zapytał Filip, a eunuch odpowiedział: „Jakżeż mogę [rozumieć], jeśli mi nikt nie wyjaśni?” (Dz 8,30-31)³².

Hieronim jest naszym przewodnikiem ponieważ, podobnie jak Filip (por. Dz 8,35), prowadzi każdego czytelnika do tajemnicy Jezusa, jak i dlatego, że w sposób odpowiedzialny i systematyczny podejmuje pośrednictwo egzegetyczne i kulturowe niezbędne do poprawnego i owocnego odczytywania Pisma świętego³³. Kompetencje w dziedzinie języków, w których zostało przekazane słowo Boże, uważna analiza i ocena rękopisów, systematyczne badania archeologiczne, jak również znajomość historii interpretacji, jednym słowem wszystkie narzędzia metodologiczne, które były dostępne w jego epoce historycznej, były przez niego wykorzysty-

³² Por. Hieronymus, *Ep.* 53, 5, CSEL 54, 451: *Le lettere*, red. S. Cola, II, Roma 1997, s. 54.

³³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 12.

wane stosownie i mądrze, by zwrócić się ku właściwemu zrozumieniu natchnionego Pisma.

Taki wzorcowy wymiar działalności św. Hieronima jest niezwykle ważny także w Kościele dnia dzisiejszego. Jeśli, jak naucza nas *Dei Verbum*, Biblia jest „niejako duszą świętej teologii”³⁴ i jakby duchową kwintesencją chrześcijańskiej praktyki religijnej³⁵, konieczne jest, aby interpretowanie Biblii było wsparte specyficznymi umiejętnościami.

Temu celowi służą z pewnością ośrodki doskonalenia badań biblijnych (jak Papieski Instytut Biblijny w Rzymie, a w Jerozolimie École Biblique i Studium Biblicum Franciscanum) oraz patrystycznych (jak Augustinianum w Rzymie), ale również każdy wydział teologiczny musi się starać, żeby nauczanie Pisma świętego było zaprogramowane w taki sposób, żeby zapewnić studentom kompetentne umiejętności interpretacji, zarówno w egzegezie tekstów, jak i w syntezie teologii biblijnej. Bogactwo Pisma świętego jest niestety przez wielu nieznane lub pomniejszane, ponieważ nie zapewniono im niezbędnych podstaw wiedzy. Dlatego też, oprócz zwiększenia liczby studiów kościelnych dla kapłanów i katechetów, które lepiej wykorzystywałyby kompetencje w zakresie rozumienia Pisma świętego, należy promować formację obejmującą wszystkich chrześcijan, tak aby każdy z nich mógł otworzyć świętą księgę i czerpać z niej bezcenne owoce mądrości, nadziei i życia³⁶.

W tym miejscu chciałbym przypomnieć to, co mój Poprzednik wyraził w adhortacji apostoelskiej *Verbum Domini*: „Sakramentalność słowa staje się zatem zrozumiała przez analogię do rzeczywistej obecności Chrystusa pod konsekrowanymi postaciami chleba i wina. [...] Na temat sposobu, w jaki należy odnosić się zarówno do Eucharystii, jak i słowa Bożego, św. Hieronim pisze: «Czytamy Pisma święte. Myślę, że Ewangelia jest ciałem Chrystusa; myślę, że Pisma święte to Jego nauczanie. A kiedy On mówi: Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego (J 6,53), to chociaż te słowa można rozumieć w odniesieniu do Tajemnicy [eucharystycznej], niemniej jednak ciało Chrystusa i Jego krew są prawdziwie słowem Pisma, są nauczaniem Bożym»”³⁷.

Niestety, w wielu rodzinach chrześcijańskich nikt nie czuje się zdolny — jak to zostało natomiast zapisane w *Torze* (por. Pwt 6,6) — do przeka-

³⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 24.

³⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 25.

³⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* 21.

³⁷ Nr 56. Por. Hieronimus, *In Psalmum* 147, CCL 78, 337-338; S. Girolamo, 59 *Omelie sui Salmi (119-149)*, red. A. Capone, *Opere di Girolamo* IX/2, Roma 2018, s. 171.

zania swoim dzieciom słowa Bożego, z całym jego pięknem, z całą jego mocą duchową. Z tego powodu ustanowiłem Niedzielę Słowa Bożego³⁸, zachęcając do modlitewnego czytania Biblii i poznawania słowa Bożego³⁹. Każdy inny wyraz religijności będzie dzięki temu ubogacony sensem, będzie umiejscowiony w hierarchii wartości i będzie ukierunkowany na to, co stanowi szczyt wiary: pełne przyłgnięcie do tajemnicy Chrystusa.

7. Wulgata

„Najsłodszy owocem żmudnego siewu”⁴⁰ studiowania języka greckiego i hebrajskiego, dokonanego przez Hieronima, jest tłumaczenie Starego Testamentu na język łaciński, na podstawie oryginału hebrajskiego. Do tego czasu chrześcijanie Cesarstwa Rzymskiego mogli czytać całą Biblię jedynie w języku greckim. Podczas gdy księgi Nowego Testamentu zostały napisane w języku greckim, dla ksiąg starotestamentowych istniała pełna wersja, tak zwana *Septuaginta* (czyli wersja siedemdziesięciu), opracowana przez wspólnotę żydowską Aleksandrii ok. II w. przed Chrystusem. Dla czytelników posługujących się łaciną, w ich języku nie było jednak pełnej wersji Biblii, a jedynie kilka częściowych i niepełnych tłumaczeń z języka greckiego. Zaslugą Hieronima, a następnie jego spadkobierców, jest podjęcie rewizji i nowego przekładu całego Pisma świętego. Po rozpoczęciu w Rzymie, za zachętą papieża Damazego, poprawiania tłumaczenia Ewangelii i Psalmów, Hieronim podjął w swojej samotni w Betlejem tłumaczenie wszystkich ksiąg starotestamentowych, bezpośrednio z języka hebrajskiego: dzieło, które trwało latami.

Do wykonania tej pracy tłumaczeniowej Hieronim wykorzystał swoją znajomość języka greckiego i hebrajskiego, a także solidne wykształcenie łacińskie, oraz posłużył się narzędziami filologicznymi, jakimi dysponował, w szczególności *Hexapla* Orygenesza. Ostateczny tekst łączył w sobie kontynuację formuł, które weszły już do powszechnego użytku, z większą wiernością oryginałowi hebrajskiemu, nie rezygnując z elegancji języka łacińskiego. W rezultacie powstał prawdziwy pomnik, który naznaczył historię kultury Zachodu, kształtując jego język teologiczny. Tłumaczenie

³⁸ Por. Franciszek, List apostolski w formie *Motu proprio Aperuit illis* (30 września 2019).

³⁹ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* 152.175, AAS 105 (2013) s. 1083-1084.1093.

⁴⁰ Por. Hieronymus, *Ep.* 52, 3, CSEL 54, 417.

Hieronima, po przezwyciężeniu pewnych początkowych odrzuceń, od razu stało się wspólnym dziedzictwem zarówno uczonych, jak i ludu chrześcijańskiego, stąd jego nazwa *Wulgata*⁴¹. Europa w średniowieczu nauczyła się czytać, modlić się i rozumować, korzystając ze stron Biblii przetłumaczonej przez Hieronima. „Pismo święte stało się zatem swego rodzaju «ogromnym słownikiem» (P. Claudel) i «atlasem ikonograficznym» (M. Chagall), z którego czerpała chrześcijańska kultura i sztuka”⁴². Literatura, sztuka, a nawet język potoczny nieustannie czerpały z Hieronimowej wersji Biblii, pozostawiając nam kolejne skarby piękna i pobożności.

To właśnie z uwagi na ten niepodważalny fakt Sobór Trydencki określił w dekrete *Insuper* „autentyczny” charakter Wulgaty, oddając hołd wielowiekowemu wykorzystywaniu jej przez Kościół, i potwierdzając jej wartość jako narzędzia do studiowania, kaznodziejstwa i publicznych dysput⁴³. Nie oznaczało to jednak umniejszania znaczenia języków oryginalnych, ponieważ Hieronim nie tylko nie zakazywał podejmowania w przyszłości nowych przedsięwzięć w zakresie pełnego tłumaczenia, ale też nieustannie o nich przypominał. Św. Paweł VI, z upoważnienia Ojców Soboru Watykańskiego II, chciał, aby prace nad rewizją tłumaczenia Wulgaty zostały zakończone i udostępnione całemu Kościołowi. I tak oto św. Jan Paweł II w Konstytucji apostolskiej *Scripturum thesaurus*⁴⁴ ogłosił w 1979 roku wydanie typiczne zwane *Neowulgatą*.

8. Tłumaczenie jako inkulturacja

Poprzez to tłumaczenie Hieronimowi udało się „inkulturować” Biblię do języka i kultury łacińskiej, a ta jego praca stała się trwałym wzorcem dla działania misyjnego Kościoła. Istotnie, „gdy jakaś wspólnota przyjmuje orędzie zbawienia, Duch Święty zapładnia jej kulturę przemieniającą mocą Ewangelii”⁴⁵ i w ten sposób powstaje swego rodzaju obieg zamknięty: tak jak tłumaczenie Hieronima jest dłużnikiem języka i kultury klasyków łacińskich, których ślady są wyraźnie widoczne, tak i ono, wraz ze swoim językiem i swoją treścią symboliczną i wyobraźnią, stało się z kolei twórczym elementem kultury.

⁴¹ Por. VD 72, AAS 102 (2010) s. 746-747.

⁴² Św. Jan Paweł II, *List do artystów* (4 kwietnia 1999) 5, AAS 91 (1999) s. 1159-116.

⁴³ Por. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 1506.

⁴⁴ 25 kwietnia 1979, AAS LXXI (1979) s. 557-559.

⁴⁵ Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium* 116, AAS 105 (2013) s. 1068.

Dzieło translatorskie Hieronima uczy nas, że pozytywne wartości i formy każdej kultury stanowią ubogacenie dla całego Kościoła. Różne sposoby, w jakie słowo Boże jest głoszone, rozumiane i przeżywane w każdym nowym tłumaczeniu, ubogacają samo Pismo święte, ponieważ według znanego wyrażenia Grzegorza Wielkiego wzrasta ono wraz z czytelnikiem⁴⁶, otrzymując na przestrzeni wieków nowe akcenty i nowe brzmienia. Włączenie Biblii i Ewangelii do różnych kultur sprawia, że Kościół coraz częściej jawi się jako *sponsa ornata monilibus suis* (Iz 61,10) [oblubienica strojna w swe klejnoty]. I jednocześnie zaświadcza, że Biblia musi być stale przekładana na język i mentalność każdej kultury i każdego pokolenia, także na globalną zsekularyzowaną kulturę naszych czasów⁴⁷.

Słusznie przypominano, że możliwe jest wskazanie analogii między tłumaczeniem, jako aktem otwartości językowej, a innymi formami gościnności⁴⁸. Z tego powodu tłumaczenie nie jest pracą, która dotyczy jedynie języka, lecz odpowiada w istocie szerszej decyzji etycznej, która wiąże się z całą wizją życia. Bez tłumaczenia różne wspólnoty językowe nie byłyby w stanie porozumieć się ze sobą; zamknęlibyśmy jedni przed drugimi bramy historii i zaprzeczylibyśmy możliwości budowania kultury spotkania⁴⁹. Bez tłumaczenia bowiem, nie udziela się gościnności, a wręcz przeciwnie, umacniają się praktyki wrogości. Tłumacz jest budowniczym mostów. Ileż pochopnych sądów, ile potępień i konfliktów wynika z tego, że nie znamy języka innych i nie przykładamy się, z wytrwałą nadzieją, do tej niekończącej się próby miłości, jaką jest tłumaczenie!

Także Hieronim musiał przeciwstawić się dominującej myśli swoich czasów. Podczas gdy u zarania Cesarstwa Rzymskiego znajomość języka greckiego była stosunkowo powszechna, w jego czasach była już ona rzadkością. On jednak stał się jednym z najlepszych znawców języka greckiego i chrześcijańskiej literatury greckiej, a podjął jeszcze bardziej żmudną, samotną podróż, kiedy poświęcił się studium języka hebrajskiego. Jeśli, jak zostało napisane, „granice mego języka wskazują granice mego świata”⁵⁰, to możemy powiedzieć, że wielojęzyczności św. Hieronima zawdzięczamy

⁴⁶ Gregorius Magnus, *Homilia in Ezechielem* I 7, PL 76, 843D.

⁴⁷ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* 116, AAS 105 (2013) s. 1068.

⁴⁸ Por. P. Ricoeur, *O tłumaczeniu*, Gdańsk 2008.

⁴⁹ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* 24, AAS 105 (2013) s. 1029-1030.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 5.6, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

bardziej powszechne rozumienie chrześcijaństwa, a jednocześnie bardziej spójne z jego źródłami.

Wraz z obchodami kolejnego stulecia śmierci św. Hieronima, nasze spojrzenie zwraca się ku niezwyklej żywotności misyjnej wyrażonej przez tłumaczenie słowa Bożego na ponad trzy tysiące języków. Wielu misjonarzom zawdzięczamy cenne dzieło, polegające na publikowaniu gramatyk, słowników i innych narzędzi językowych, które dają podstawy ludzkiej komunikacji i są nośnikiem „misyjnego marzenia o dotarciu do wszystkich”⁵¹. Należy docenić całą tę pracę i w nią zainwestować, przyczyniając się do przewyciężenia granic niekomunikatywności i braku spotkania. Jest jeszcze wiele do zrobienia. Jak już powiedziano, nie ma zrozumienia bez tłumaczenia⁵²: nie rozumielibyśmy ani siebie samych, ani też innych.

9. Hieronim a Stolica Piotrowa

Hieronim miał zawsze szczególny stosunek do Rzymu: Rzym był duchowym portem, do którego nieustannie powracał; w Rzymie uformował się jako humanista i ukształtował jako chrześcijanin; jest *homo romanus*. Ta więź odzwierciedla się w bardzo szczególny sposób, w języku tego Miasta, łacinie, której był mistrzem i miłośnikiem, ale przede wszystkim jest związana z Kościołem Rzymskim, a w szczególności ze Stolicą Piotrową. Tradycja ikonograficzna, w sposób anachroniczny przedstawia go w purpurze kardynalskiej, aby wskazać jego przynależność do prezbiterium Rzymu u boku papieża Damazego. To właśnie w Rzymie rozpoczęła się rewizja tłumaczenia przygotowanego przez Hieronima. I nawet kiedy zazdrość i niezrozumienie zmusiły go do opuszczenia miasta, zawsze pozostawał mocno związany ze Stolicą Piotrową.

Dla Hieronima Kościół Rzymski jest żyzną glebą, na której ziarno Chrystusa przynosi obfite owoce⁵³. W burzliwych czasach, w których niepodzielną tunikę Kościoła często rozdierały podziały między chrześcijanami, Hieronim spoglądał na Stolicę Piotrową jako na pewny punkt odniesienia: „Ja postępując tylko za Chrystusem, łączę się w komunii ze Stolicą Piotra. Wiem, że na tej Opoce zbudowany jest Kościół”. W pełni sporów z arianami napisał do Damazego: „Ktokolwiek nie gromadzi z Tobą, rozprasza, kto nie

⁵¹ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* 31, AAS 105 (2013) s. 1033.

⁵² Por. G. Steiner, *Po wieży Babel: problemy języka i przekładu*, przekł. O. i W. Kubińscy, Warszawa 2018.

⁵³ Por. Hieronimus, *Ep.* 15, 1, CSEL 54, 63.

należy do Chrystusa, należy do Antychrysta”⁵⁴. Dlatego też może również powiedzieć: „Z tym trzymam, kto jednoczy się ze stolicą Piotra”⁵⁵.

Hieronim często angażował się w ostre spory z powodu wiary. Jego umiłowanie prawdy i jego żarliwa obrona Chrystusa być może doprowadziły go do przesady w słownej gwałtowności w jego listach i pismach. Był on jednak nastawiony pokojowo: „Chcę pokoju i nie tylko chcę, lecz o niego proszę, ale o pokój Chrystusowy, pokój prawdziwy, pokój bez nieprzyjaźni, pokój, w którym by nie było ukrytej wojny, pokój który by nie ujarzmił ludzi jako przeciwników, lecz łączył jako przyjaciół”⁵⁶.

Nasz świat potrzebuje bardziej niż kiedykolwiek lekarstwa, jakim jest miłosierdzie i jedność. Pozwólcie, że powtórzę raz jeszcze: dawajmy świadectwo braterskiej komunii, które stanie się pociągające i oświecające⁵⁷. „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35). O to właśnie Jezus prosił Ojca w przejmującej modlitwie: „aby wszyscy stanowili jedno [...] w nas [...], aby świat uwierzył” (J 17,21).

10. Umiłować to, co miłował Hieronim

Na zakończenie tego listu chciałbym jeszcze raz skierować apel do wszystkich. Wśród wielu pochwał składanych św. Hieronimowi przez potomnych jest i ta, że nie był on uważany tylko za jednego z największych miłośników owej „biblioteki”, którą karmi się przez cały czas chrześcijaństwo, poczynając od skarbu Pisma świętego. Można do niego odnieść to, co on sam napisał o Nepocjanie: „Przez ciągłe czytanie i długotrwałe rozmyślanie uczynił serce swe biblioteką Chrystusową”⁵⁸. Hieronim nie szczędził wysiłków, aby wzbogacić swoją bibliotekę, w której zawsze widział laboratorium niezbędne dla zrozumienia wiary i życia duchowego. Także i w tym jest godnym podziwu przykładem dla współczesności. On jednak poszedł dalej. Dla niego studia nie ograniczały się do lat młodości jego formacji; były stałym zaangażowaniem, priorytetem każdego dnia jego życia. Krótko mówiąc, możemy powiedzieć, że przy-

⁵⁴ Hieronymus, *Ep.* 15, 2, CSEL 54, 62-64.

⁵⁵ Hieronymus, *Ep.* 16, 2, CSEL 54, 69.

⁵⁶ Hieronymus, *Ep.* 82, 2, CSEL 55, 109.

⁵⁷ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* 99, AAS 105 (2013) s. 1061.

⁵⁸ Hieronymus, *Ep.* 60, 10, CSEL 54, 561.

swoił on całą bibliotekę i stał się szafarzem wiedzy dla wielu innych. Postumian, który w IV wieku podróżował po Wschodzie, aby odkryć ruchy monastyczne, był naocznym świadkiem stylu życia Hieronima, z którym przebywał kilka miesięcy, i tak go opisał: „Pozostaje zawsze zajęty lekturą, cały pogrążony w książkach. Nie spoczywa ani za dnia, ani w nocy; wciąż albo coś czyta albo pisze”⁵⁹.

W związku z tym, często myślę o doświadczeniu, jakie może mieć dziś młody człowiek, wchodząc do księgarni w swoim mieście lub na stronę internetową i szukając tam książek religijnych. Jest to dział, który, jeśli istnieje, w większości przypadków jest nie tylko marginalny, ale brakuje w nim znaczących dzieł. Patrząc na te półki, albo na te strony w sieci, trudno młodemu człowiekowi zrozumieć, że poszukiwania religijne mogą być ekscytującą przygodą, która łączy myśl i serce; że pragnienie Boga rozpałało wielkie umysły na przestrzeni wieków aż do dnia dzisiejszego; że dojrzewanie życia duchowego udzielało się teologom i filozofom, artystom i poetom, historykom i naukowcom. Jednym z dzisiejszych problemów, nie tylko religijnych, jest analfabetyzm: brakuje nam umiejętności hermeneutycznych, które uczyniłyby nas wiarygodnymi tłumaczami naszej własnej tradycji kulturowej. W szczególności chcę rzucić wyzwanie ludziom młodym: wyjdźcie na poszukiwanie waszego dziedzictwa. Chrześcijaństwo czyni was spadkobiercami niezrównanego dziedzictwa kulturowego, które musicie objąć w posiadanie. Bądźcie pasjonatami tej historii, która jest waszą. Ośmielcie się spojrzeć na tego niespokojnego młodzieńca Hieronima, który, jak postać z przypowieści Jezusa, sprzedał wszystko, co posiadał, aby nabyć „drogocenną perłę” (Mt 13,46).

Istotnie, Hieronim jest „Biblioteką Chrystusa”, niewyczerpaną biblioteką, która szesnaście wieków później nadal nas uczy, co oznacza miłość Chrystusa, miłość, która jest nierozzerwalnie związana ze spotkaniem z Jego słowem. Z tego powodu obecna rocznica stanowi wezwanie do umiłowania tego, co miłował Hieronim, do ponownego odkrycia jego pism i do tego, by dać się poruszyć wpływem duchowości, którą można opisać w jej najistotniejszym rdzeniu jako niespokojne i pełne pasji pragnienie pełniejszego poznania Boga Objawienia. Jakże nie słuchać w naszych czasach tego, do czego Hieronim nieustannie namawiał swoich współczesnych: „Pismo Boże często czytaj; a raczej świętej lektury nigdy z rąk swych nie wypuszczaj”⁶⁰?

⁵⁹ Sulpicius Severus, *Dialogus* I, 9, 5, SCh 510, 136-138; Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, Kraków 1995, s. 119.

⁶⁰ Hieronimus, *Ep.* 52, 7, CSEL 54, 426.

Jaśniejącym przykładem jest Dziewica Maryja, przywoływana przez Hieronima, zwłaszcza w jej dziewiczym macierzyństwie, ale także w Jej postawie rozmodlonej czytelniczki Pisma świętego. Maryja rozważała w swoim sercu (por. Łk 2,19.51), „ponieważ jako święta czytała Pismo święte i znała proroków, porównywała to, co Jej powiedział anioł Gabriel, z tym, co przepowiedzieli prorocy [...]. Widziała nowonarodzonego swego Syna, swego jedynego Syna, spoczywającego i płaczącego w żłóbku, ale Tym, którego prawdziwie widziała, był Syn Boży. To, co widziała, porównywała z tym, co czytała i słyszała”⁶¹. Powierzmy się Jej, która lepiej niż ktokolwiek inny może nas nauczyć jak czytać, rozważać, modlić się i kontemplować Boga nieustrudzenie uobecniającego się w naszym życiu.

Rzym, u św. Jana na Lateranie, dnia 30 września 2020, we wspomnienie św. Hieronima, w ósmym roku mego Pontyfikatu.

Franciszek

Copyright © by Libreria Editrice Vaticana

⁶¹ Hieronymus, *Homilia de nativitate Domini IV*, PL Suppl. 2, 191.

Artykuły

Ks. Leszek Misiarczyk¹

Gdzie leżał starożytny Strydon? Przegląd najważniejszych hipotez jego lokalizacji

1. Wstęp

Jak wiemy, Hieronim (347-419) to doskonały znawca literatury i kultury łacińskiej, zwłaszcza pism Cyserona, i jedna z ważniejszych postaci Kościoła łacińskiego na przełomie IV i V wieku². W starożytności chrześcijańskiej i średniowieczu tematyka lokalizacji miejsca pochodzenia Hieronima nie budziła większego zainteresowania. Przez całe wieki bazowano na informacji przekazanej przez niego samego w *De viris illustribus* 135, że pochodził z *oppido Stridonis*, który leżał na dawnej granicy pomiędzy Panonią i Dalmacją (*Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium*)³. Choć bardzo trudno było ustalić, jaki okres czasu miał na myśli autor, używając owego *quondam*, jak też określić dokładny przebieg granicy pomiędzy Panonią i Dalmacją na przestrzeni dziejów, to jednak przypuszczano, że Strydon leżał gdzieś na terenie dzisiejszej północnej Chorwacji. Ponieważ z różnych pism Hieronima wynika wyraźnie, iż miał on przyjaciół w starożytnych miastach, takich jak *Altinum* (Akwileia), *Concordia* i *Haemona* (dzisiejsza Ljubljana), słusznie zakładano, że an-

¹ Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, kierownik Zakładu Badań nad Historią Kościoła w Starożytności w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; email: l.misiarczyk@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9511-6174.

² Szerzej zob. J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot, dzieła charakterystyka*, Warszawa 1954; J. Quasten, *Patrologia*, t. 3, Casale Monferrato 1983, s. 203-240.

³ Hieronymus Stridonesis, *De viris illustribus* 135, PL 23, 756.

tyczny Strydon musiał leżeć gdzieś w pobliżu nich. Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby jako młody człowiek szukał on sobie przyjaciół w miastach bardzo odległych od miejsca swego zamieszkania. Do dzisiaj wielu badaczy życia i pism Hieronima poprzestaje na ogólnym stwierdzeniu, które zyskało konsensus większości uczonych, że Strydon leżał gdzieś w pobliżu dawnej granicy Dalmacji i Panonii, niezbyt daleko o dzisiejszej Ljubljany i Akwilei⁴. Inni starali się i nadal próbują identyfikować go z różnymi konkretnymi miejscowościami, co prowadzi oczywiście do wielu wzajemnie wykluczających się hipotez. W efekcie tych badań historycy i archeolodzy zaproponowali cztery różne miejsca lokalizacji antycznego Strydonu⁵. Zobaczmy je teraz szczegółowo.

2. Cztery hipotezy

Najbardziej zacięte dyskusje na temat identyfikacji starożytnego Strydonu miały miejsce w XVI wieku pomiędzy włoskimi i dalmackimi humanistami, z których pierwsi opowiadali się zdecydowanie za Istrią, drudzy natomiast oczywiście za Dalmacją⁶. Druga fala zaciekle dysput naukowych na ten temat pojawia się w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Większość jednak opracowań powstałych pomiędzy XVI a początkiem XX wieku inspirowała się bardziej lokalnym patriotyzmem niż opierała na solidnej analizie naukowej. W ten sposób zaproponowano cztery hipotezy na temat miejsca pochodzenia Hieronima: Istria/Italia, Panonia, Dalmacja i Bośnia. Wszystkie były oparte na tzw. homofoniach, czyli podobieństwach w brzmieniu nazw niektórych dzisiejszych miejscowości z antycznym Strydonem. W zaproponowanych regionach zwolennicy każdej z hipotez starali się doszukać takiej miejscowości, której nazwa

⁴ Por. Quasten, *Patrologia*, t. 3, s. 203. J. N. D. Kelly (*Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975, s. 15) jest zdania, że Strydon leżał na terenie Italii, na południe od Akwilei. Zob. S. Rebenich, *Jerome: The Early Church Fathers*, New York 2002; J. Samur, *St. Jerome of Stridon: His Influence on the Church, and His Translation of the Hebrew and Greek Scripture into the Latin Language* (nieopublikowana drukiem praca doktorska).

⁵ Omawia je m.in. F. Sanjek, *A la recherche de Stridon, lieu de naissance de saint Jérôme*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 100/1 (2005) s. 146-151.

⁶ Por. I. Ivič, *The Cult of Saint Jerome in Dalmaia in the Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, Budapest 2016, s. 26-30; I. Ivič, *Jerome Comes Home: The Cult of Saint Jerome in Late Medieval Dalmatia*, „Hungarian Historical Review” 5/3 (2016) s. 618-644 (zwł. s. 621-622).

byłaby najbardziej zbliżona do Strydonu. I tak starożytny Strydon utożsamiano ze Zdrinja/Sdringa w Istrii, ze Zrin/Strigovo niedaleko Medumurje na Węgrzech (dawna Panonia) albo z Grahovo (dzisiaj Bośnia) lub Skradin w Dalmacji⁷. Choć taka metoda identyfikacji starożytnego Strydonu Hieronima miała jednak niewiele wspólnego z rygiem badań naukowych i dzisiaj budzi poważne zastrzeżenia uczonych, to warto przyjrzeć się krótko każdej z hipotez i argumentom ich zwolenników.

2.1. Istria

W średniowieczu mieszkańcy Istrii wierzyli, że Hieronim urodził się gdzieś na ich terenie, na co wskazuje kult jego osoby potwierdzony przez księgi liturgiczne i kościoły jemu poświęcone⁸. To przekonanie spopularyzował w XVI wieku Flavius Blondus, który pisał „[...] oppidulum, nunc nomine Sdrigna, quod fuisse constat olim Stridonis oppidum: Unde [...] Hieronymus originem duxit”⁹. Autor nie przedstawił jednak żadnych konkretnych argumentów za swoją hipotezą, a jedynie stwierdził, że dzisiejsze miasteczko Sdrigna to dawny Strydon, z którego pochodził Hieronim. Do hipotezy Blondusa powrócił w następnym stuleciu Ireneo della Croce¹⁰ i kilka wieków później Petar Stancovich, który w swoim tekście opublikowanym w języku włoskim w 1824 roku konkludował: „Stridone, già piccola città, come alcuni vogliono dell’Italia, negli antichi confini della Dalmazia e della Pannonia, situata cioè nell’Istria settentrionale”¹¹. Podobnie jak poprzednicy również i on nie przedstawił jednak żadnych konkretnych argumentów za swoją hipotezą, jedynie stwierdzając, że Strydon leżał na obszarze antycznej Istrii. Warto zauważyć, że sam Hieronim nigdy nie wspomina

⁷ Por. M. Suić, *Hieronim Stridonjanin – gradanin tarsatike*, „Rad JAZU” 426 (1986) s. 213-278.

⁸ Por. Ivič, *The Cult of Saint Jerome in Dalmaia in the Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, s. 27. W Istrii średniowieczny kult Hieronima potwierdzony jest przez następujące rękopisy: *Pierwszy Beramski Brewiarz* (National Library in Ljubljana, Ms 161), który zawiera *officium* o św. Hieronimie, oraz *Pierwszy Beramski Mszał* (National Library in Ljubljana, Ms 162), który zawiera formularz specjalnej Mszy św. ku czci Hieronima. Z kolei w Sdrigna i Buzet (Istria) znajdują się kościoły poświęcone Hieronimowi.

⁹ Por. F. Blondus, *Italia illustrata sive descriptio XIV regionum Italiae*, Bazel 1539, s. 387.

¹⁰ Por. Ireneo della Croce, *Historia di Trieste*, Venetiae 1698.

¹¹ Por. P. Stancovich, *Della patria di S. Girolamo, dottore di s. Chiesa, e della lingua slava relativa alio stesso*, Venezia 1824, s. 8.

Istrii w swoich pismach, więc wygląda na to, że hipoteza ta nie jest oparta na żadnych historycznych przesłankach, ale jest raczej przejawem myślenia życzeniowego jej zwolenników. W późniejszych badaniach zarzucono hipotezę istryjską, gdyż nie przemawiał za nią żaden poważny argument historyczny i literacki. Kult Hieronima zaś na terenie Istrii sam z siebie nie wystarczy do udowodnienia jego pochodzenia stamtąd, gdyż kult ten mógł równie dobrze rozprzestrzeniać się z sąsiednich terenów.

2.2. Panonia

Stjepan Brodarić jako pierwszy wyraża przekonanie, że ziemia słowiańska była ojczyzną Marcina z Tours i Hieronima: „Sabaria divi Martini et Stridon divi Hieronymi patria”¹². Autor identyfikował Strydon z małą miejscowością zwaną Strigova na granicy pomiędzy północną Chorwacją, Słowenią i Węgrami. Za taką samą lokalizacją Strydonu opowiedzieli się kolejno Antun Vramec¹³, Nicolas Olah¹⁴, Melchior Inhoff¹⁵ i Josip Bedeković, który doprecyzował, że chodzi o wieś niedaleko Medimurje, w dzisiejszej północnej Chorwacji¹⁶. Do hipotezy lokalizacji Strydonu w Panonii powrócił w XIX wieku Josephus Danko¹⁷ i na początku XX wieku Ferdo Šišić¹⁸. Zwolennicy panońskiego pochodzenia Hieronima opierają swoje wnioski głównie na informacji zachowanej w aktach Soboru Nicejskiego z 325 roku. Otóż w tych dokumentach, pod tekstem końcowym Soboru, znajdują się podpisy wszystkich jego uczestników podzielone według ówczesnych prowincji kościelnych. Znajdujemy w nich dwie informacje bardzo ważne dla niniejszych analiz. Po pierwsze, bardzo wyraźnie są

¹² Zob. S. Brodarić, *De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*, Cracovia 1527, s. 29.

¹³ A. Vramec, *Kronika*, Ljubljana 1578, f. 24v.

¹⁴ N. Olahus, *Hungaria*, Budapest 1536, r. VIII: „Hinc intra Muravum et Dravum fluvios est Strido, divi Hieronymi patria”.

¹⁵ Por. M. Inhoff, *Annales ecclesiastici regni Hungariae*, Romae 1644, Požun 1795, s. 156.

¹⁶ Por. J. Bedeković, *Natale solum magni ecclesiae doctoris Hieronymi in rudibus Stridonis occultatum*, Neostadii Austriae 1752, s. 173-176. Zob. także: Ivić, *The Cult of Saint Jerome in Dalmaia in the Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, s. 28-29.

¹⁷ Por. J. Danko, *Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna (Murakoz) Hungariae*, Mainz 1874, s. 123.

¹⁸ Por. F. Šišić, *Hrvatska povijest od najstarijih dana do potkraj 1918. sv. 1*, Zagreb 1925, s. 109.

od siebie odróżnione *Provincia Dalamatiae* i *Provincia Panonie*, co oznacza, że w pierwszej połowie IV wieku stanowiły one już odrębne prowincje kościelne. Wygląda więc na to, że ówczesne prowincje kościelne nie pokrywały się z podziałem administracyjnym na prowincje w cesarstwie, gdyż, jak wynika z informacji samego Hieronima, w jego czasach najprawdopodobniej już nie było granicy pomiędzy Dalmacją a Panonią. Po drugie, z *Provinciae Dalamatiae* wzięło udział w Soborze Nicejskim dwóch biskupów, *Bonius Stoborum* i *Bodius Stobiorum*, z *Provinciae Panoniae* natomiast tylko jeden, *Domnus Stridonesis*¹⁹. Informacja o biskupie z Panonii, który brał udział w Soborze w Nicei, mogłaby wskazywać, że ok. 325 roku, czyli ok. 20 lat przed narodzinami Hieronima, Strydon należał do prowincji kościelnej Panonii i byłby na tyle dużym ośrodkiem miejskim, że posiadałby własnego biskupa²⁰. Dokładniejsze badania pokazały jednak, że w aktach Soboru Nicejskiego jest błąd i zamiast *Stridonensis* należy czytać *Sirmiensis*. Chodziłoby więc o starożytne Sirmium, czyli Sremską Mitrovicę, która była ważnym centrum i miała swojego biskupa Domnusa. Strydon zaś był zapewne niewielką osadą i nigdy nie posiadał własnego biskupa²¹. Na początku XX wieku pojawiła się kolejna próba identyfikacji Strydonu ze Zrinem na terenie dzisiejszych Węgrzech²², ale hipoteza znowu nie przekonała badaczy. W latach osiemdziesiątych XX wieku powrócił do hipotezy panońskiej Istvan Fodor, który powołując się na dokumenty z 1271 roku (*castrum Strido*) i z 1333 (*Strido*), doszedł do wniosku, iż tradycja potwierdza ciągłość pomiędzy antycznym Strydonem i średniowiecznym Strido (Strigo). Stąd jego zdaniem Strido (Strigovo) najlepiej odpowiada opisowi Hieronima i powinno być utożsamione z jego miastem rodzinnym²³. Hipoteza nie została jednak powszechnie zaakceptowana przez badaczy, którzy podkreślali, iż wydaje się mało prawdopodobne, aby antyczna Panonia mogła być prowincją, w której leżał Strydon Hieronima.

¹⁹ J. D. Mansi, *Sacroroum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 2, Florentiae 1759, k. 696.

²⁰ Taką hipotezę zaproponował: A. Mayer, *Die Sprache der alten Illyrien*, Beč 1957, s. 323: „Nach den nicäischen Konzilakten gehörte es (Stridon) im J. 325 zu Panonien”.

²¹ Por. R. Bratož, *Crkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, „Zgodovinski časopis” 37 (1983) s. 259-272 (tutaj s. 268).

²² Por. J. Florschütz, *Stridon i Zrin*, „Vjesnik Arheoloskog Muzeja u Zagrebu” 6/1 (1902) s. 87-98.

²³ Por. I. Fodor, *Le lieu d'origine de S. Jerome. Reconsidération d'une vieille controverse*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 81/3-4 (1986) s. 498-500.

2.3. Dalmacja

Kult św. Hieronima w północnej Dalmacji znany był już w średniowieczu, co potwierdza wyraźnie wprowadzenie święta ku jego czci np. w Trogirze w 1454 roku, gdzie przekonywano, że powinien on być czczony ze względu na swojej dalmackie pochodzenie²⁴. Marco Marulić, odrzucając zdecydowanie hipotezę istryjską/italską Blondusa i opierając się na geografiach antycznych, starał się wykazać, że Hieronim nie urodził się w Sdrigna, ale w pobliżu Skradin, które leżało na ziemi słowiańskiej²⁵. W okresie odrodzenia popularność Hieronima znacząco wzrasta do tego stopnia, że zajmuje się nim nawet słynny Erazm z Rotterdamu²⁶. W swoim dziele *Eximii doctoris Hieronymi Stridonensis vita ex litteris eius potissimum conscripta*²⁷ odrzuca zdecydowanie wszelkie wydarzenia legendarne z życia Hieronima oparte na rzekomych listach Cyryla Jerozolimskiego, Euzebiusza z Cremony i Augustyna, a także identyfikację Strydonu ze Sdrigna przez Blondusa oraz uznawanie Hieronima za mieszkańca Italii i przypisywany mu tytuł kardynała²⁸. Dla niniejszych analiz najważniejszy jest fakt, że Erazm przeciwstawia się hipotezie Blondusa i uznawaniu Hieronima za mieszkańca starożytnej Italii oraz opowiada się za hipotezą Marulića identyfikacji Strydonu ze Skradin (Scardona) w Dalmacji. Można jednak mieć poważne wątpliwości co do lokalizacji Strydonu przez Marulića i Erazma na ziemiach słowiańskich. Hipoteza o słowiańskich korzeniach Hieronima znana była już w XVI wieku. Za Marulićem i Erazmem powtórzył ją mnich hiszpański José de Espinoza de Sigüenza, twierdząc wręcz,

²⁴ Por. Ivič, *The Cult of Saint Jerome in Dalmaia in the Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, s. 28. Potwierdzają to statuty miasta Trogir: *Statut i reforma-cja grada Trogira, Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium*, 10, ed. I. Storhal, Zagreb 1915, ch. 64.

²⁵ Por. Marci Maruli, *In eos qui beatum Hieronymum Italum esse contendunt*, w: J. Lucius, *De regno Dalmatiae et Croatiae*, Amsterdam 1666, s. 457. Zob. także Marci Maruli, *Vita divi Hieronymi*, ed. D. Novaković, „Colloquia Maruliana” 3 (1994) s. 25-53.

²⁶ F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie, son oeuvre*, t. 1-2, Louvain – Paris 1922; E.F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore – London 1985.

²⁷ Erazm z Rotterdamu, *Eximii doctoris Hieronymi Stridonensis vita ex litteris eius potissimum conscripta*, ed. W.K. Ferguson, *Erasmi Opuscula*, Hague 1933, s. 134-190.

²⁸ Por. Ch. Béné, *Marulić et Erasme, Lecturs de Saint Jérôme*, „Colloquia Maruliana” 10 (2001) s. 29-45; V. Grubišć, *Trojica Humanista o Rodnome Mjestu Svetog Jeronima: Flavio Biondo, Marko Marulić i José de Espinoza de Sigüenza (The Humanists on the Birthplace of Saint Jerome: Flavio Blondus, Marko Marulić and José de Espinoza de Sigüenza)*, „Colloquia Maruliana” 17 (2008) s. 287-297.

że Hieronim wynalazł alfabet słowiański i przetłumaczył Pismo Święte na język słowiański²⁹. Nigdy jednak ta hipoteza nie była traktowana poważnie przez uczonych. Wiemy, że ludy słowiańskie docierają na teren dzisiejszej Słowenii i Chorwacji kilka wieków później, więc zwyczajnie niemożliwe jest ze względów chronologicznych, aby Hieronim był Słowianinem, który miał stworzyć alfabet słowiański i przetłumaczyć Pismo Święte na język słowiański, a jego Strydon leżał na ziemiach Słowian³⁰. Hipoteza Marulića częściowo została zaakceptowana w późniejszych wiekach i wielu badaczy zgadzało się, że Strydon Hieronima leżał gdzieś w Dalmacji, ale nie było zgody co do jego konkretnej lokalizacji oraz przyjęcia założenia, że Dalmacja była już wtedy słowiańska. W XIX wieku do badań powrócił Joahannes Capor, który odrzucił zdecydowanie hipotezę istryjską Stancovicha, opowiadając się ponownie za Dalmacją jako regionem, w którym miał znajdować się antyczny Strydon³¹, ale nie przedstawił znowu żadnych nowych argumentów za swoją hipotezą.

Zwolennicy lokalizacji Strydonu w Dalmacji powołują się na słowa Palladiusza, biskupa z Heliopolis w Bitynii, który początkowo był przyjacielem Hieronima i nawet odwiedził go w Betlejem, ale później pokłócił się z nim i zerwał z nim wszelkie kontakty. Informacja pochodzi z okresu już po ich rozstaniu się, więc nie dziwi nas fakt, iż zawiera odrobinę złośliwości i pogardy wobec Hieronima oraz miejsca jego pochodzenia. Palladiusz, przedstawiając w *Historia Lausiaca* życiorys Pauli rzymianki, podkreśla złośliwie, że przeszkodą jej wzrastania w świętości „był pewien Hieronim z Dalmacji” (Ἱερωνυμὸς τις ἀπὸ Δαλματίας; *cui impedimento fuit Hieronymus quidam Dalmata*)³². Nawet jeśli użył on tutaj zwrotu ogólnego „pewien” (τις, *quidam*), to jednak nie ma wątpliwości, że chodzi o naszego Hieronima. Ciekawe, że Rufin, początkowo przyjaciel Hieronima, później zaś jego zaciekle przeciwnik, który choć pochodził z Konkordii a potem osiadł w Akwilei, wiedział zapewne dokładnie, gdzie leżał Strydon, to jednak nic o tym nie wspomina. Rufin, choć w polemikach używał przeciw

²⁹ Zob. José de Espinoza de Sigüenza, *Vida de San Gerónimo Doctor de la Santa Iglesia*, Madrid 1595; J.V.A. Fine, *The Slavic Saint Jerome: An Entertainment*, „Harvard Ukrainian Studies” 22 (1998) s. 101-112.

³⁰ J. Verholantsev przekonująco rozprawiła się z tymi legendami w swoim dziele. Zob. J. Verholantsev, *The History of the Legend and Its Legacy or How the Translator of the Vulgate became an Apostle of the Slaves*, DeKalb 2014.

³¹ Por. I. Capor, *Della patria di san Girolamo, risposta di Giovanni Capor dalmatino, all'opuscolo del can. D. Pietro Stancovich istriano*, Roma 1828.

³² Palladius, *Historia Lausiaca* 125, PG 32, 1233.

Hieronimowi argumentów *ad personam*, to jednak nigdy nie posunął się od ośmieszania miejsca jego pochodzenia. Wiemy, że Rufin i Palladiusz byli zwolennikami nauk Orygenesza, które Hieronim, po początkowym zachwycie, potem krytykował, więc pewnie dlatego z pogardą pisali też o nim samym i o jego Dalmacji. Nie wiemy jednak, jak do końca traktować to przypisywanie Hieronimowi pochodzenia dalmackiego: on sam tak się przedstawiał czy raczej Palladiusz po prostu określił go pogardliwie Dalmatą bez dociekania, gdzie dokładnie się urodził i wychował. Zwolennicy hipotezy dalmackiej szukali Strydonu gdzieś w centrum starożytnej Dalmacji, ale należy tutaj chyba bardziej wierzyć samemu Hieronimowi, który umieszczał Strydon na dawnym pograniczu Dalmacji i Panonii. Podstawą do wszelkich badań na ten temat pozostaje nadal autoprezentacja Hieronima w *De viris illustribus* 135.

Od dawna uwagę badaczy przykuło owo słynne *quondam* (niegdyś) oraz *que* z *Pannoniaeqe* w zwrocie *Dalmatiae quondam Pannoniaeqe confinium fuit*. Jak rozumieć to określenie? Jako *Dalmatiae et quondam Pannoniae confinium fuit* i wtedy oznaczałoby to, że tylko granice Panonii zostały zmienione, czy też jako *Dalmatiae quondam et Pannoniae confinium fuit*, co trzeba by rozumieć, że zarówno granice Dalmacji, jak też Panonii uległy zmianie. Bardzo trudno jest udzielić tutaj ostatecznej odpowiedzi, gdyż rejon ten doświadczał ciągłych zmian granic w starożytności. Co zatem miał na myśli Hieronim, używając określenia „niegdyś” (*quondam*)? Najprawdopodobniej owo *quondam* odnosi się do czasów sprzed reorganizacji prowincji przez cesarza Augusta i zniesieniem granic pomiędzy Dalmacją i Panonią, czyli pod koniec czasów republiki i na początku cesarstwa. Hieronim pisał więc w czasie, kiedy granicy pomiędzy Dalmacją a Panonią już nie było i dlatego użył terminu *quondam*³³.

Ostatnio Rafko Valenčič, polemizując ze starym tekstem Mirosłava Premrou (*Della patria di s. Girolamo*, Milano 1920), twierdził, że nie można przypisać owemu *quondam* znaczenia sprzed panowania Augusta, gdyż jest ono typowo Hieronimowe i opisuje sytuację z IV wieku³⁴. Próżno jednak szukać argumentów, na podstawie których autor uważa, że *quondam*, które było dosyć powszechnie używane w IV i V wieku, nosi rysy typowo Hieronimowe i opisuje stan z IV wieku. Hieronim użył *quondam*, gdyż wiedział, że w jego czasach granicy pomiędzy Panonią i Dalmacją w ogóle nie

³³ Bulić, *Dove era Stridone, la casa di San Girolamo*, s. 139; Suić, *Hieronim Stridonjanin – gradanin tarsatike*, s. 223-225.

³⁴ Por. R. Valenčič, *Miroslav Premrou, Della patria di s. Girolami*, „Arhivi” 37/1 (2014) s. 11-29 (tutaj s. 19).

było albo przebiegała ona w zupełnie innym miejscu. Valenčič opowiada się również za szerokim rozumieniem terminu *confinium* w tym sensie, że Strydon niekoniecznie musiał leżeć dokładnie na samej granicy pomiędzy Panonią a Dalmacją, ale gdzieś w pobliżu. Ten sam autor, powołując się na pismo Hieronima przeciw Rufinowi, który żali się, iż jego były przyjaciel rozpowszechnił na jego temat oszczerstwa w Rzymie, Itali i na wyspach Dalmacji (*Dalmatiae insulas*), dochodzi do wniosku, że Hieronim znał tak naprawdę tylko wyspy Dalmacji. Ponieważ nigdy nie wspomina Dalmacji jako stałego lądu, stąd jego zdaniem nie mógł być Dalmatą. Valenčič, powołując się na wyżej przytoczone argumenty oraz fakt, iż Hieronim nazywa swojego przyjaciela Castrucjusza *homo Pannonicus*, konkluduje, że Strydon nie leżał w Dalmacji, ale w Panonii³⁵. Jak widać, stare hipotezy lokalizacji Strydonu wciąż pojawiają się w nowszych opracowaniach.

2.4. Grahovo w Bośni

Pierwszym uczonym, który podjął się szczegółowego przebadania problemu lokalizacji dawnego Strydonu, stosując nowoczesne, jak na tamte czasy, metody analizy źródłowej, był Frane Bulić³⁶. W oparciu o informacje samego Hieronima przekazane w trzeciej osobie w *De viris illustribus* z 392 roku doszedł do wniosku, że miejscem urodzin i życia Hieronima było Grahovo (dzisiaj w Bośni i Hercegowinie)³⁷. Oto tekst z *De viris*: „Hieronymus natus patre Eusebio, oppido Stridonis, quod a Gothis eversum Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit”³⁸. Bulić w swoich

³⁵ Valenčič, *Miroslav Premrou, Della patria di s. Girolami*, s. 20-22.

³⁶ Artykuł ukazał w różnych latach w językach niemieckim, włoskim i chorwackim. Por. F. Bulić, *Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus*, w: *Festschrift für Otto Bendorf zu seinen 60. Geburtstag*, Beč 1898, s. 276-280; F. Bulić, *Dove era Stridone, la casa di San Girolamo*, „Buletino di archeologia e storia dalmata” 22 (1899) s. 137-142; F. Bulić, *Stridon, Grahovo polje u Bosni, rodno mjesto sv. Jeronima*, „Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku” 43 (1920) s. 60-110. Zob. także późniejsze jego publikacje: F. Bulić, *Stridone luogo natale di S. Girolamo*, w: *Miscelanea Geronimiana Scritti varii publicati nel XV centenario*, red. V. Vannutelli, Roma 1920, s. 253-330; F. Bulić, *Izbrani radovi*, Split 1984, s. 87-198.

³⁷ Za jego hipotezą idzie: Czuj, *Św. Hieronim. Żywot, dzieła charakterystyka*, s. 5: „Euzebiusz Hieronim, syn Euzebiusza, urodził się w Strydonie w Dalmacji (dzisiejsze Grahovo Polje, niedaleko Lublany)”. Warto podkreślić, że Grahovo Polje nie leży koło Ljubljany, ale w dzisiejszej Bośni i Hercegowinie.

³⁸ Hieronymus Stridonesis, *De viris illustribus* 135, PL 23, 756.

poszukiwaniach topograficznych skoncentrował się na zwrocie *Dalmatiae quondam Pannoniaequae confinium fuit* i szukał owej dawnej granicy pomiędzy Dalmacją i Panonią w dzisiejszych górach Dinar. Dowodem na to jego zdaniem miała być inskrypcja odkryta w XIX wieku:

IVO EX/////AIVSAILA
VIOVAIFPIO CONS
IAVIO/////P POELM
FIVS / VIEP SALV
IAIAS EIS IPIODO
VEV SES O EIEPM
IVAVII

Rekonstrukcji inskrypcji dokonał Alacevich, który, publikując ją, proponował takie jej brzmienie: „[...] *i[u[d]ex [d]a[t]us a [F]la/vio Va[l]er[i]o Cons/[t]a[nt]io v[i]ro c[larissimo] p[raeside] p[rovinciae] [D]elm[atiae]/ [f]i[ne]s i[n]te[r] Salv[ia]t[as] et S[tr]ido/[n]e[n]ses [d]e[t]e[r]m[i]n[avi]t*”³⁹. Tekst wspomina o Flawiuszu Waleriuszu Konstantynie, późniejszym cesarzu Konstantynie Chlorusie, ojcu cesarza Konstantyna Wielkiego. Za panowania cesarza Marka Aureliusza Numeriana (282/3-283/4) został on podniesiony do rangi *Praeses*, czyli zarządcy prowincji Dalmacji, którą zarządzał w latach 282-288. W 288 roku przestał pełnić tę funkcję i przez cesarza Maksymina (285-305) został ustanowiony *Præfectus Pretorium* na zachodzie cesarstwa, w latach 287-288 zaś pod wodzą Maksymiana prowadził walki z plemieniem Allemanów, docierając aż do Renu i Dunaju. Inskrypcja wzbudziła jednak poważne wątpliwości badaczy, gdyż zawiera pewne anachronizmy i niedokładności⁴⁰. Po pierwsze, *nomen gentile Valerius* został dodany Flawiuszowi Konstantynowi później, więc wygląda na to, że inskrypcja powstała również później, nawet jeśli dotyczy realiów drugiej połowy III wieku. Po drugie, użyte na początku terminy *iudex datus* wskazuje na trwający nadal konflikt między społecznościami lokalnymi a administracją cesarstwa rzymskiego. Odzwierciedla on jednak bardziej sytuację z czasów Trajana (98-117) i z tego okresu

³⁹ G. Alacevich, *La via romana da Sirmio a Salona*, „Bulletino di archeologia e storia dalmata” 8 (1881-1882) s. 45-52.

⁴⁰ Por. G. Morin, *A-t-on retrouvé Stridon, le lieu natal de Saint Jérôme?*, w: *Strena Buliciana/Bulicév Zbornik*, Zagrebiae 1924, s. 421-432; G. Morin, *La patrie de Saint Jérôme, le missorium d'Exsuperius: deux rétractations nécessaires*, „Revue Bénédictine” 38 (1926) s. 217-220.

pochodzi większość inskrypcji, która go zawiera. Pojawienie się zwrotu w inskrypcji z III wieku brzmi dosyć anachronicznie, kiedy to już od czasów edyktu Karakalii z 212 roku, który przyznawał obywatelstwo rzymskie wszystkim mieszkańcom cesarstwa, romanizacja Dalmacji postępowała bardzo intensywnie i włączano mniejsze wspólnoty do większych jednostek administracyjnych. Gdyby inskrypcja była autentyczna, wtedy trzeba by przyjąć, że Strydon był centrum większej społeczności i wytyczano nowe granice między nim a *Salvium*, Flawiusz Konstantyn zaś *fines inter Salviatas et Stridonenses determinavit*. Kolejnym anachronizmem, którego nie zauważył autor inskrypcji, jest określenie całej prowincji jako Delmacja, a nie Dalmacja, jak zawsze była nazywana⁴¹. Bulić początkowo pozostawał niewzruszenie przy swoim przekonaniu, że inskrypcja jest autentyczna, gdyż pasowało mu to dobrze do przyjętego wcześniej założenia. Ostatecznie jednak dał się przekonać, że jest ona późniejsza i nie odzwierciedla sytuacji historycznej z drugiej połowy III wieku. Niewykluczone, że zaproponowane przez Bulića Grahovo jest pozostałością jakiejś starożytnej osady, ale to nie był Strydon Hieronima. Granica pomiędzy Panonią i Dalmacją mogła przebiegać mniej więcej w tym miejscu w okresie przed panowaniem cesarza Oktawiana Augusta, który dokonał reorganizacji prowincji⁴², w III wieku natomiast raczej nie przebiegała w górach Dinara⁴³. Dzisiaj większość badaczy przyjmuje, że inskrypcja jest falsyfikatem. *Salvium* rzeczywiście istniało w tym rejonie i było *municipium*, podczas gdy Strydon, według opinii samego Hieronima, był osadą rolniczą. Choć w *De viris* on sam używa określenia *oppidum*, to Stridon był raczej małym ośrodkiem społeczności wiejskiej, który pozostawał włączony w większą społeczność terytorialną, *municipium* lub *civitas*. Używając określenia *oppidum*, Hieronim chciał zapewne trochę na wyrost przedstawić miejsce swego pochodzenia jako miasteczko. Jeśli inskrypcja jest fałszywa, z oczywistych względów nie można na niej opierać poszukiwań Hieronimowego Strydonu i trzeba szukać innych źródeł.

⁴¹ Por. M. Suić, *Hieronim Stridonjanin – gradanin tarsatike*, s. 21.

⁴² Na temat reform administracyjnych Oktawiana, por. A. Ziółkowski, *Historia starożytna*, Warszawa 2009, s. 822-844; K. Christ, *Historia cesarstwa rzymskiego od Augusta do Konstantyna*, Poznań – Gniezno 2016, s. 155-167.

⁴³ Zob. Christ, *Historia cesarstwa rzymskiego od Augusta do Konstantyna*, s. 155-167; A. Mayer, *Stridon*, „Vjesnik Arheoloskog Muzeja u Zagrebu” 22-23/1 (1942) s. 175-185; I. Fodor, *Le lieu d'origine de S. Jérôme. Reconsidération d'une vieille controverse*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 81 (1986) s. 498-500.

3. Hipoteza Mate Suića: *Hieronimus, domo Stridonis, civis Tarsaticensis*

Mate Suić w swoim artykule z 1986 roku przedstawił krytyczną ocenę dotychczasowych propozycji i sam zaproponował nową lokalizację Strydonu⁴⁴. Na początku podkreślił więc, że choć do dzisiaj nie udało się określić dokładnej lokalizacji Strydonu, to jednak wśród uczonych, głównie archeologów chorwackich i słoweńskich, przeważa opinia, że Strydon Hieronima (albo lepiej *Stridonae*, gdyż określenie to obejmowało szerszy obszar) powinien być poszukiwany gdzieś pomiędzy Akwileją, Konkordią i Ljubljaną. Odrzucił hipotezę Bulića, ponieważ opierała się ona błędnie na granicach średniowiecznej Dalmacji, a nie na czasach rzymskich. Suić wziął pod uwagę kilka elementów: wszystkie spisane źródła, a nie tylko *De viris illustribus*, wspomnienia samego Hieronima o swoim miejscu rodzinnym, zmianę granic rzymskich prowincji oraz porównał topografię dawnych łacińskich nazw ze współczesnymi chorwackimi nazwami miejscowości. Archeologowie odkryli, że pod koniec IV wieku zostały zbudowane mury obronne wzdłuż odgałęzienia Alp Julijskich znanych w źródłach jako *Claustra Alpium Iuliarum*. Jego zdaniem Hieronim pochodził z terenów peryferyjnych starożytnej Dalmacji, czyli Liburni. Suić jest zdania, że dawna granica pomiędzy Panonią a Dalmacją przebiegała właśnie w rejonie Liburni i biegła dalej w kierunku Alp Julijskich. Pewien diakon o imieniu Tomasz, kronikarz ze Splitu z XIII wieku, pisał, że Dalmacja rozpoczynała się w Epirusie, gdzie jest Durres, i rozciągała się aż do zatoki Kvarner (dzisiaj region zwany jest Opatia Kras), w głębi lądu zaś było miasto Strydon, na granicy pomiędzy Dalmacją i Panonią, miejsce narodzenia Hieronima. Choć hipoteza wydaje się prawdopodobna, to jednak dwa elementy pozostają nadal niejasne. Po pierwsze, nie przeprowadzono jeszcze dokładnych wykopalisk w rejonie, w którym Suić lokalizuje Strydon. Po drugie, jego założenie, że Tomasz, kronikarz ze Splitu z XIII wieku, miał dostęp do wcześniejszych źródeł, które zaginęły, domaga się weryfikacji⁴⁵. Świadczy o tym co prawda bardzo późne, ale dobrze współbrzmi z aluzjami Hieronima o granicy Alp, którą nazywa kilka razy *Alpes Iulias* albo *Alpium vallum*⁴⁶. Oznacza to, że Hieronim

⁴⁴ Por. M. Suić, *Hieronim Stridonjanin – gradanin tarsatike*, „Rad JAZU” 426 (1986) s. 213-278.

⁴⁵ Por. Ivić, *The Cult of Saint Jerome in Dalmaia in the Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, s. 30.

⁴⁶ Por. m.in. Hieronymus Stridonensis, *Epistula ad Heliodorum* (60) 16, CSEL 54, pars 1, s. 570; Hieronymus Stridonensis, *Epistula ad Geruchiam* (123) 16, CSEL 56, pars. 3, s. 93; Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Osee Prophetam* I 4, 3, PL 25, 822.

znał dokładnie i szczegółowo topografię tego rejonu, więc można przypuszczać, że właśnie tam znajdowały się jego posiadłości, które później zostały zniszczone przez Gotów. Nazywa on co prawda Strydon *oppidum*, ale w tym przypadku nie chodziłoby o *municipium*, ale raczej o *castellum*, gdyż właśnie w Kras odkryto ślady starożytnej fortecy. W tym rejonie zostały zbudowane miasta Šapjane, Pasjak i Starad wzdłuż drogi prowadzącej z Tarsatika (Rijeka) do Akwileii, która miała także swoje odgałęzienie do Tergeste (Triestu). Prawdopodobnie wszystkie te miasta były włączone do *Claustrum*.

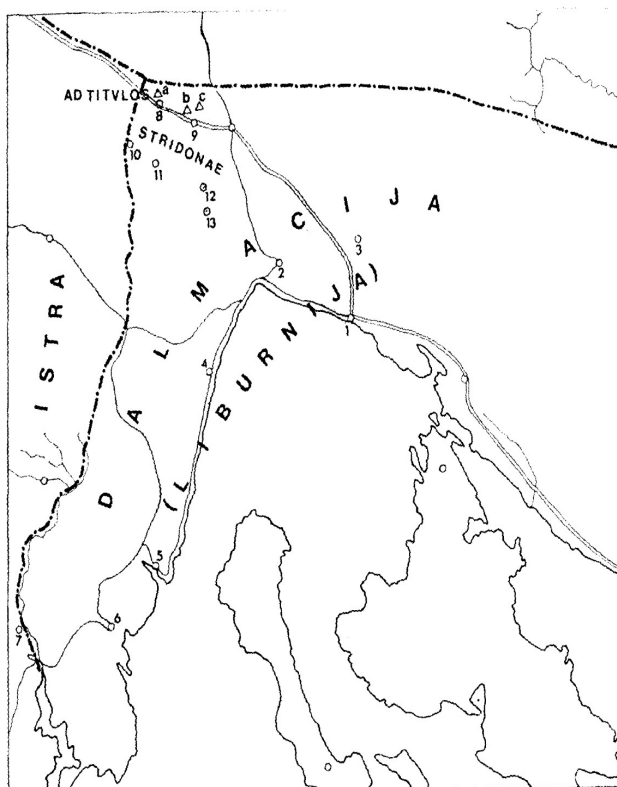
Hieronim napisał swoje *De viris illustribus* w 392 roku, kiedy już sprzedał swoją własność. Goci zniszczyli jego *oppidum* i okoliczne wsie, bo gdy sprzedawał swoją posiadłość, była ona w połowie zrujnowana (*semirutae*). To oznacza, że inwazja Gotów na teren *Claustrum* miała miejsce krótko po zwycięstwie pod Hadrianopolem w 378 roku, która jest wspominana jako *funus Illyrici*. W *Epistula ad Iulianum* Hieronim wspomina o tym, że Goci splądrowali posiadłość jego sąsiada Juliana i zabrali mu stada zwierząt⁴⁷. List pochodzi z 406 roku i prawdopodobnie odnosi się do sytuacji z 401 roku, kiedy to Goci ruszyli na Italię. Ucierpiał wtedy cały rejon Tarsatica, czyli dzisiejszej Rijeki, ale reszta Dalmacji pozostała raczej nietknięta. Tym razem Goci ruszyli w kierunku Dunaju, dwa razy przeszli rzekę i korytarzem przez Panonię dotarli do Savia, skąd rozprzestrzenili się na *Claustrum* (w tym czasie budowano masywne mury w Tarsatica). Nie ma żadnych tekstów literackich ani jakichkolwiek śladów archeologicznych, że Goci w 401 roku zmierzali do Italii przez Dalmację, choć taka teza jest lansowana przez zwolenników lokalizacji Strydonu na polu Grahovo. Hipoteza o zniszczeniu przez Gotów nadmorskich miast Dalmacji w 401 roku, w tym słynnej Salony, nie ma podstaw. Strydon leżał więc wzdłuż dawnej granicy pomiędzy Dalmacją i Panonią w kierunku granicy z Istrią. Suić odtwarza te granice z dość dużą dokładnością. Rozpoczyna od stwierdzenia, że granice Dalmacji w odróżnieniu od Panonii nigdy nie były zmieniane od czasów Augusta. Jego zdaniem nie ma więc podstaw dla hipotezy Degrassiego⁴⁸, że już za czasów Augusta granica przebiegała przez dolny bieg rzeki Raša (Arsia) do Učka i dalej w kierunku Jelšani. Nieprzekonujące jest również twierdzenie oparte na *Tabula Imperii Romani – Tergeste*, według której granica biegła wzdłuż kanionu Rječina i dzieliła rejon Tarsatica na dwie części. Jeśli jednak cała okolica Strydonu należał do Dalmacji, a dokładniej Liburni, wtedy granicę między Liburnią a Istrią trzeba przesunąć bardziej na zachód, do miejsca

⁴⁷ Hieronymus Stridonensis, *Epistula ad Iulianum* (118) 2-3, CSEL 55, pars 2, s. 435-436.

⁴⁸ Por. A. Degrassi, *Il confine nord-orientale dell'Italia romana*, Bern 1954.

Starad, gdzie prawdopodobnie była stacja *Ad titulos*. A to oznaczałoby, że dawna granica rozpoczynała się w Raša, dalej przebiegała przez Ćicarija, kontynuując z Mune do Starady po dzisiejszej linii kolejowej.

Poniżej dołączam rekonstrukcję rejonu wykonaną przez Suića:



GRANICE DALMACJI I CHORWACJI

a – Starad	6 Albona
b – Pasijak	7 Alvun (?)
c u šapjanama	8 – Starad
1 – Tarsatika	9 – šapjane
2 – Kastav	10 – Mune
3 – Prezid	11 – žejane
4 – Lovran	12 – Brgud
5 – Flanona	13 – Zvoneće

Hieronim, podkreśla dalej Suić, był właścicielem dużego majątku ziemskiego i miał mentalność wiejskiej arystokracji, co w jego dziełach potwierdza zwłaszcza postawa wobec niewolników, farmerów i klientów. Jego gospodarstwa musiały mieć jednak inny charakter niż pozostałe, gdyż, jak pamiętamy, on sam i jego brat byli przez długi czas nieobecni, więc musiał nimi kierować jakiś zarządca. Przed swoim wyjazdem z Rzymu do Betlejem Hieronim opisuje atmosferę miejsca swoich narodzin, wychwalając życie wiejskie i tak właśnie wyobraża sobie życie wieczne. W ekonomice synów Euzebiusza dominowała hodowla bydła, uprawa zboża i obróbka drewna, nie było zaś w Kras dobrych warunków dla upraw typowo śródziemnomorskich. Z tekstów Hieronima wynika również, że miał on dobre relacje z żołnierzami rozlokowanymi w *Claustrum*, co było charakterystyczne w tamtych czasach. Obrona *Claustrum* bowiem była słusznie postrzegana jako obrona również majątków ziemskich wzdłuż *limes* alpejskiego. W rejonie, gdzie mieszkał i dorastał Hieronim, ludność autochtoniczna mówiła zapewne mieszaniną dialektu weneckiego, istryjskiego i liburniańskiego z dodatkami celtyckiego i prostej łaciny, której używali żołnierze w *Claustrum*. Ponieważ pochodził on z zamożnej rodziny wielkich właścicieli ziemskich, żył w izolacji wobec okolicznej ludności a jego predylekcja od dzieciństwa do łaciny klasycznej sprawiła, że nie interesował go zbytnio język lokalnej ludności. Gdy pisał o swoim języku, używał zazwyczaj określenia „*nostra lingua*” albo „*sermo patrius*”, mając na myśli oczywiście język łaciński, gdy natomiast miał na myśli lokalną mowę, nazywał ją „*sermo domesticus*”, „*sermo peregrinus*”, „*sonus peregrinus*” lub „*sermo barbarus/gentilis*”. Język łaciński (*patrius, proper*), i to w wersji jak najbliższej klasycznej, był jego językiem do wyrażania myśli i uczuć, inne języki lub dialekty nie były odpowiednie ku temu, nawet codzienna łacina, którą korygował, poprawiając tłumaczenie Wulgaty.

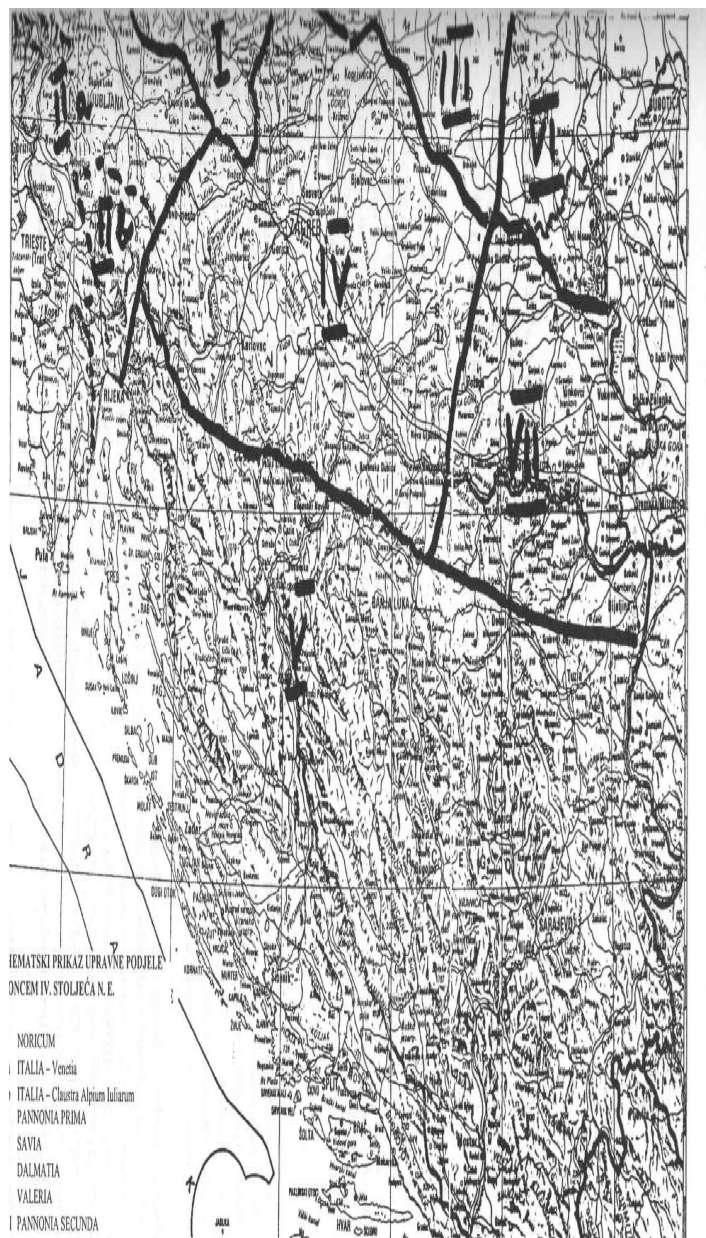
Strydon, konkluduje Suić, nie był więc ani *municipium* ani *civitas* i nie mógł mieć swego własnego biskupa, Hieronim zaś sam opisuje swój *homeland* jako teren wiejski. W administracji kościelnej Strydon przynależał do Tarsatica, która posiadała w IV wieku swojego własnego prezbytera. Hieronim w *Epistula ad Julianum, diaconum Aquileiae* z 374 roku dziękuje Julianowi za to, że otoczył duchową troską jego siostrę i pomógł jej w nawróceniu. Dodaje, iż nawet jeśli „Iberyjska żmija” rzuca na niego kalumnie, nie obawia się sądu ludzkiego, gdyż Bóg będzie go sądził. Ową „Iberyjską żmiją”, jak wyjaśnia sam Hieronim w następnym liście *Ad Chromatium, Iovinum, Eusebium*, jest prawdopodobnie kapłan Lupcinus, przyjaciel ich domu, który uwiódł jego siostrę, która wcze-

śniej była prawdopodobnie mniszką. Hieronim podkreśla, że to dzięki świętemu Julianowi „odzyskał ją żywą” i prosi teraz tych trzech swoich przyjaciół, aby jego siostrze dobrze radzili i wspierali ją, gdy już wróciła na właściwą drogę. Nie określa Lupcinusa mianem „prezbiter”, ale na wzór kapłanów pogańskich *sacerdos*, by jeszcze bardziej podkreślić jego niegodność bycia prezbiterem Kościoła katolickiego. Trudno sobie wyobrazić, że ów prezbiter Lupcinus z antycznej Tarsatica (dzisiejsza Rijeka) wędrował dziesiątki albo wręcz setki kilometrów, aby spotkać rodzinę Hieronima a potem uwieść jego siostrę. Musiał u nich przebywać dosyć często, a to oznacza, że odległość między Strydonem a Tarsatica nie mogła być duża. Dalej, *List do diakona Juliana* z Akwilei wskazuje również, że Strydon musiał leżeć niedaleko od tego miasta. Suić zatem przedstawia wyniki swoich badań według starorzymskiej zasady: *Hieronymus Eusebius, Eusebii filius, domo Stridonis, natione Dalmata, civis Tarsaticensis*. W ten sposób uznał jednoznacznie, że Hieronim pochodził z domu w Strydonie, który leżał w Dalmacji, a konkretnie w Liburni, w sensie administracji cesarskiej byłby obywatelem Tarsatica, opiekę duchową na mieszkańcami Strydonu zaś sprawowałby prezbiter Lupcinus, również z Tarsatica.

4. Hipoteza Lujo Mganetića

W 2002 roku ukazał się artykuł Lujo Mganetića, w którym analizuje obowiązki i zakres władzy w tytule *comes Italiae* z *Notitia dignitatum* oraz informacje o prowincjach zawarte w *Laterculus Veronesis* i *Laterculus Polemii Silvini*. Autor odrzuca hipotezę Suić, gdyż lokalizuje ona Strydon w Istrii, na pograniczu pomiędzy Dalmacją a Italią. Zwraca uwagę, że ponieważ w czasach Hieronima istniała prowincja Savia, informacja, którą przekazuje on sam o Strydonie leżącym na pograniczu Dalmacji i Panonii, dotyczy tylko tej części Dalmacji, która leżała obok tzw. Panonia Secunda. Panonia Secunda to na mapie (patrz mapa) sektor nr VII, więc pogranicze między nią a Dalmacją należałoby umiejscowić na terenie dzisiejszej zachodniej Bośni i Hercegowiny, na linii powyżej Bania-Luka – Doboj. Oznacza to powrót do starej hipotezy, która identyfikowała Strydon z Grahovo. Hipoteza ta budzi jedna dwie poważne wątpliwości. Po pierwsze, nadal nie mamy pewności, że Hieronim, pisząc o granicy pomiędzy Dalmacją i Panonią, miał na myśli tylko Panonia Secunda, a nie całą Panonię. Po drugie, Strydon musiał leżeć bardziej na północ, bliżej Akwilei

i Ljubljany, gdyż inaczej niezrozumiałe są związki Hieronima z intelektualnym kręgiem akwilejskim i z mniszkami z Ljubljany (Hemony), do których pisał listy.



W ostatnich dziesięcioleciach archeologowie chorwaccy, słoweńscy i polscy, m.in. z Instytutu Archeologii UKSW, prowadzą na terenie Chorwacji i Słowenii intensywne wykopaliska archeologiczne. Wypada więc mieć nadzieję, że nawet jeśli nie rozwieją one wszystkich wątpliwości dotyczących lokalizacji starożytnego Strydonu, to przynajmniej przybliżą nas do prawdy. Obecnie, jak słusznie pisał Suić, większość uczonych zgadza się, że Strydonu należy szukać gdzieś pomiędzy Akwileją a Ljubljaną i najbardziej prawdopodobna wydaje się lokalizacja zaproponowana przez niego. Hieronim pochodził ze Strydonu w Dalmacji, a konkretnie w Liburni, który zarówno w sensie administracji państwowej, jak też kościelnej przynależał do Tarsatica, dzisiejsza Rijeka w północnej Chorwacji.

Where was Ancient Strydon? Review of the Most Important Hypotheses of its Location

(summary)

The first attempts to locate Jerome's Stidon Hieronim in the 17th century were based on similarities in the sound of the names of some of today's cities with ancient Stridon and conditioned more by local patriotism than by scientific rigor. In this way Stridon was identified with Zdrinja/Sdringa in Istria, with Zrin in Medumurje in Pannonia or with Strigovo in Dalmatia. Based on the description of Jerome of *De viris illustribus*, Frane Bulić proposed Grahovo, but this hypothesis was rejected by most researchers. The most convincing proved to be the hypothesis of Mate Suić, according to which Stridon was in Dalmatia, specifically in Liburnia, while in the sense of state and church administration it belonged to the city of Tarsatica, today's Rijeka in Croatia. The latest hypothesis of Lujo Magnetić, who proposes to perceive the borderland mentioned by Jerome as a border between Dalmatia and Panonia Secunda, i.e. on today's Bosnia-Herzegovina, on the line above Bania-Luka – Doboj is not convincing.

Keywords: Jerome; Stridon location; Dalmatia; Panonia

Gdzie leżał starożytny Strydon? Przegląd najważniejszych hipotez jego lokalizacji

(streszczenie)

Pierwsze próby lokalizacji Strydonu Hieronima w XVII wieku oparte były na podobieństwach w brzmieniu nazw niektórych dzisiejszych miejscowości z antycznym Strydonem oraz uwarunkowane były bardziej lokalnym patriotyzmem niż rygiem naukowym. W ten sposób utożsamiano Strydon ze Zdrinja/Sdringa w Istrii, z Zrin w Medumurje w Panonii albo ze Strigovo w Dalmacji. Frane Bulić, opierając się na opisie Hieronima z *De viris illustribus*, zaproponował Grahovo w Bośni, ale ta hipoteza została przez większość ba-

daczy odrzucona. Najbardziej przekonująca okazała się hipoteza Mate Suića, według której Strydon leżał w Dalmacji, a konkretnie w Liburni, w sensie administracji państwowej i kościelnej zaś przynależał do miasta Tarsatica (dzisiejsza Rijeka w północnej Chorwacji). Najnowsza hipoteza Lujo Magnetića, który proponuje postrzegać pogranicze, o którym wspomina Hieronim, jako pogranicze między Dalmacją a Panonia Secunda, czyli na terenie dzisiejszej Bośni i Hercegowiny, na linii powyżej Bania-Luka – Doboj, nie przekonuje.

Słowa kluczowe: Hieronim; lokalizacja Strydonu; Dalmacja; Panonia

Bibliografia

Źródła

- Hieronimus, *Commentariorum in Osee Prophetam*, ed. J.J. Migne, PL 25, Parisiis 1844-1849.
- Hieronimus, *Epistulae I-LXX*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, pars 1, Vindobonae-Lipsiae 1910.
- Hieronimus, *Epistulae LXXI-CXX*, ed. I. Hilberg, CSEL 55, pars 2, Vindobonae-Lipsiae 1912.
- Hieronimus, *Epistulae CXXI-CLIV*, ed. I. Hilberg, CSEL 56, pars 3, Vindobonae-Lipsiae 1918.
- Hieronimus, *De viris illustribus*, ed. J.J. Migne, PL 23, Parisiis 1844-1849.
- Mansi J.D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 2, Florentiae 1759.
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. J.J. Migne, PG 34, Parisiis 1856-1866.

Opracowania

- Alacevich G., *La via romana da Sirmio a Salona*, „Bulletino di archeologia e storia dalmata” 8 (1881-1882) s. 45-52.
- Bedeckovič J., *Natale solum magni ecclesiae doctoris Hieronymi in rudibus Stridonis occultatum*, Neostadii Austriae 1752.
- Blondus F., *Italia illustrata sive descriptio XIV regionum Italiae*, Bazel 1539.
- Brodarić S., *De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*, Cracovia 1527.
- Bratož R., *Crkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, „Zgodovinski časopis” 37 (1983) s. 259-272.
- Bulić F., *Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus*, w: *Festschrift für Otto Bendorf zu seinen 60. Geburtstag*, Beč 1898, s. 276-280.
- Bulić F., *Dove era Stridone, la casa di San Girolamo*, „Buletino di archeologia e storia dalmata” 22 (1899) s. 137-142.
- Bulić F., *Stridon, Grahovo polje u Bosni, rodno mjesto sv. Jeronima*, „Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku” 43 (1920) s. 60-110.

- Bulić F., *Stridone luogo natale di S. Girolamo*, w: *Miscelanea Geronimia. a Scritti varii publicati nel XV centenario*, red. V. Vannutelli, Roma 1920, s. 253-330.
- Bulić F., *Izbrani radovi*, Split 1984.
- Capor I., *Della patria di san Girolamo, risposta di Giovanni Capor dalmatino, all'opuscolo del can. D. Pietro Stancovich istriano*, Roma 1828.
- Christ K., *Historia cesarstwa rzymskiego od Augusta do Konstantyna*, Poznań – Gniezno 2016.
- Czuj J., *Św. Hieronim. Żywot, dzieła charakterystyka*, Warszawa 1954.
- Danko J., *Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna (Murakoz) Hungariae*, Mainz 1874.
- Degrassi A., *Il confine nord-orientale dell'Italia romana*, Bern 1954.
- Fodor I., *Le lieu d'origine de S. Jérôme. Reconsidération d'une vielle controverse*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 81 (1986) s. 498-500.
- Inhoffer M., *Annales ecclesiastici regni Hungariae*, Romae 1644, Požun 1795.
- Kelly J.N.D., *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975.
- Magnetić L., *Ieronimov oppidum Stridonis*, „Croatica Christiana Periodica” 26/50 (2002) s. 1-9.
- Maruli M., *In eos qui Beatum Hieronymum Italum esse contendunt*, w: J. Lucius, *De regno Dalmatiae et Croatiae*, Amsterdam 1666, s. 303-309, 457-458.
- Mayer A., *Die Sprache der alten Illyrien*, Beč 1957.
- Olahus N., *Hungaria*, Budapest 1536.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 3, Casale Monferrato 1983.
- Rebenich S., *Jerome: The Early Church Fathers*, New York 2002.
- Sanjek F., *A la recherche de Stridon, lieu de naissance de saint Jérôme*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 100/1 (2005) s. 146-151.
- Samur J., *St. Jerome of Stridon: His Influence on the Church, and His Translation of the Hebrew and Greek Scripture into the Latin Language* (nieopublikowana drukiem praca doktorska).
- Šišić F., *Hrvatska povijest od najstarijih dana do potkraj 1918. sv. I*, Zagreb 1925.
- Stancovich P., *Della patria di S. Girolamo, dottore di s. Chiesa, e della lingua slava relativa allo stesso*, Venezia 1824.
- Suić M., *Hieronim Stridonjanin – gradanin tarsatike*, „Rad JAZU” 426 (1986) s. 213-278.
- Vramec A., *Kronika*, Ljubljana 1578.
- Ziółkowski A., *Historia starożytna*, Warszawa 2009.

Magdalena Józwiak¹

Hieronim ze Strydonu jako *vir trilinguis* na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16

Hieronim ze Strydonu w pamflecie polemicznym skierowanym przeciw Rufinowi zaświadcza o sobie samym „Ego [...] Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis”². Znajomość języków biblijnych³ umożliwiła mu przetłumaczenie Pisma Świętego na język łaciński⁴. Poza przekładem

¹ Dr Magdalena Józwiak, współpracownik w Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego. Lektor w Szkole Języków Antycznych i Orientalnych przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: mjozwiak.uni.wr@gmail.com; ORCID: 0000-0002-1253-1162.

² Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* 3, 6.

³ Hieronimowe zdolności lingwistyczne doceniali inni pisarze chrześcijańscy, jak np. Augustyn z Hippony: „quamvis non defuerit temporibus nostris presbyter Hieronymus, homo doctissimus et omnium trium linguarum peritus, qui non ex Graeco, sed ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem scripturas convertit” (Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 43). Wybrane pozycje bibliograficzne traktujące o Hieronimowej znajomości języka hebrajskiego, zob. J. Barr, *St. Jerome's Appreciation of Hebrew*, BJRL 49 (1967) s. 281-302; E. Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs*, REAug 21 (1975) s. 3-12; V. Capelli, *Segni diacritici ed eredità filologica origeniana in Gerolamo*, „Adamantius” 13 (2007) s. 82-101; P.B. Decock, *Jerome's turn to the Hebraica veritas and his rejection of the traditional view of the Septuagint*, „Neotestamentica. Journal of the New Testament Society of South Africa” 42 (2008) s. 205-222; S. Rebenich, *Jerome. The „Vir Trilinguis” and the „Hebraica Veritas”*, VigCh 47 (1993) s. 50-77. Rozszerzony wykaz publikacji na ów temat, zob. M. Józwiak, „*Princeps exegetarum*” a język hebrajski na podstawie „*Quaestiones Hebraicae in Genesim*”, VoxP 65 (2016) s. 185-186, przyp. 5.

⁴ Pracę nad Wulgatą Hieronim rozpoczął w czasie pobytu w Rzymie, gdy na zlecenie papieża Damazego dokonał poprawki dostępnego mu przekładu łacińskiego niektórych ksiąg. W oparciu o tekst grecki skorygował przekład Ewangelii oraz Psalterz. W latach 391-406, będąc już w Betlejem, rozpoczął pracę nad przetłumaczeniem Biblii

Biblii Strydończyk zabłysnął także jako komentator Pisma Świętego⁵, zestawiając niejednokrotnie w swoich komentarzach tekst oryginalny z tłumaczeniami greckimi: LXX, Akwilą, Symmachem i Teodocjonem. Hieronimowe komentarze do ksiąg Starego, jak i Nowego Testamentu w dużej mierze czekają jeszcze na przekłady i opracowanie.

W niniejszym artykule postanowiliśmy pochylić się nad jego komentarzem do Iz 7,10-16⁶ poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Strydończyk interpretuje „proroctwo o Emmanuelu”. Czy ów

na łacinę, posiłkując się *hebraica veritas* i LXX według heksapli sporządzonej przez Orygenes. Rzecz jasna kwestią dyskusyjną jest, czy Hieronim rzeczywiście tłumaczył wszystkie księgi biblijne czy może poprawiał dostępny mu tekst łaciński Biblii. Uczniowie poszukują także odpowiedzi na pytania, jak długo i mozolnie formował się tekst *Vulgata editio*. Wprowadzenie do tematyki Wulgaty, zob. J. Królikowski, *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, TST 36 (2017) s. 5-20.

⁵ Zob. wykaz pism Strydończyka: M. Józwiak, „Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju” św. Hieronima. *Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, s. 18-27.

⁶ Por. Hieronymus, *Commentaria in Isaiam*, PL 24, 107 A-113 B. Fragmenty z Hieronimowego dzieła podajemy w tłumaczeniu własnym. Spośród wydań krytycznych Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza* warto wyliczyć *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe*. Introduction par Roger Gryson. Livres I-IV. Texte établi par Roger Gryson et Paul-Augustin Deproost avec la collaboration de J. Coulie et E. Crousse (=Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 23), Verlag Herder, Freiburg 1993; *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe*. Introduction par Roger Gryson et Paul-Augustin Deproost. Livres V-VII. Texte établi par Roger Gryson et J. Coulie avec la collaboration de E. Crousse et V. Somers (=Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 27), Verlag Herder, Freiburg 1994; *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe*. Introduction par Roger Gryson. Livres VIII-XI. Texte établi par Roger Gryson et V. Somers avec la collaboration de H. Bourgois et C. Gabriel, (=Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 30), Verlag Herder, Freiburg 1996; *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe*. Introduction par Roger Gryson. Livres XII-XVI. Texte établi par Roger Gryson et C. Gabriel avec la collaboration de H. Bourgois et V. Leclercq (=Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 35), Verlag Herder, Freiburg 1998; *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe*. Introduction par Roger Gryson. Livres XVI-XVIII. Texte établi par Roger Gryson et C. Gabriel avec la collaboration de H. Bourgois et H. Stanjek (=Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 36), Verlag Herder, Freiburg 1999. Należy wskazać także na inne, cenne wydanie Hieronimowych wyjaśnień do Księgi Izajasza, które – chociaż nie jest wydaniem krytycznym – stanowi bardzo dobre studium dotyczące dzieła Dalmatyńczyka: Hieronymi, *Explanationes in Esaia*. Curavit Robertus Maisano (= Hieronymi opera, 4) || Girolamo, *Commento a Isaia*. A cura di Roberto Maisano (= Opere di Girolamo, 4), I-IV, Città Nuova Editrice, Roma 2013.

starożytny biblista mesjańską interpretację tego proroctwa wyjaśnia w sensie dosłownym i odnosi ją do Ezechiasza, którego miała porodzić żona króla Achaza, co miało być znakiem trwałości dynastii Dawidowej według obietnicy danej przez Boga (por. 2Sm 7,16.25-26), czy może Hieronim dopatruje się tutaj sensu typicznego i odnosi ów passus do Chrystusa? Spróbujemy także pokazać na wybranych fragmentach, w jaki sposób Hieronim jako *vir trilinguis* radzi sobie z krytyką tekstu, zestawiając z oryginałem dostępne mu starożytne przekłady Iz 7,10-16.

1. Słów kilka o *Komentarzu do Księgi Izajasza* autorstwa Hieronima ze Strydonu

Nad Księgą Izajasza Strydończyk pracował w latach 408-410⁷. Ów komentarz jest uważany przez badaczy za szczyt Hieronimowej egzegezy⁸.

⁷ Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 343. Hieronim pracę nad komentowaniem Izajasza rozpoczął po ukończeniu komentarza do proroka Daniela, a zakończył ją przed złupieniem Rzymu w 410 roku.

⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 343. Zob. także: S. Gozzo, *De sancti Hieronymi commentario in Isaiae librum*, „Antonianum” 35 (1960) s. 169. Wybrana bibliografia do Hieronimowego *Komentarza do Księgi Izajasza* przedstawia się następująco: J.D. Cassel, *Patristic Interpretation of Isaiah*, w: „As Those Who Are Taught”. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, ed. C.M. McGinnis – P.K. Tull, Society of Biblical Literature Symposium Series 27, Atlanta 2006, s. 145-170; B. Degórski, *Il metodo esegetico di san Girolamo alla luce del «Commento in Isaia»*, w: *Liber Viator. Grandi Commentari del pensiero cristiano*, ed. T. Rossi, Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 2004. Nuova serie 8, Roma 2005, s. 173-195; A. Fürst, *Hieronymus gegen Origenes. Die Vision Jesajas im ersten Origenismusstreit*, REAug 53 (2007) s. 199-231; L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern. VI. Der Kommentar des Hieronymus Zu Jesaja*, w: *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, ed. S.W. Baron – A.M. Baron, New York 1935, s. 279-314; J. Gribomont, *La terminologie exégétique de S. Jérôme*, w: *La Terminologia esegetica nell'antichità. Atti del primo Seminario di antichità cristiane (Bari, 25 ottobre 1984)*, ed. C. Curti, Quaderni di Vetera Christianorum 20, Bari 1987, s. 123-134; R. Gryson – D. Szmatura, *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, REAug 36 (1990) s. 3-41; R. Gryson, *Saint Jérôme traducteur d'Isaïe. Réflexions sur le texte d'Isaïe 14,18-21 dans la Vulgate et dans l'«In Esaïam»*, „Le Muséon” 104/1 (1991) s. 57-72; R.G. Jenkins, *The Biblical Text of the Commentaries of Eusebius and Jerome on Isaiah*, „Ancient Near Eastern Studies” 22 (1984) s. 64-78; B. Löfstedt, *Zu Hieronymus' Jesaias-Kommentar*, „Orpheus” 5 (1984) s. 197-203; R. Maisano, *L'esegesi di Girolamo ad Isaia*, w: *Seminario interdisciplinare sul libro del profeta Isaia*, ed. R. Maisano – V. Mangogna,

Jest to jego najobszerniejszy komentarz, ponieważ obejmuje 18 ksiąg⁹. Prace nad tym dziełem przerywały mu choroby¹⁰.

Autor Wulgaty *Komentarz do Księgi Izajasza* dedykował swoim rzymskim przyjaciółom¹¹: Eustochium¹² (ok. 370-419), Pammachiuszowi¹³ (ok. 340-410) oraz nieżyjącej już Pauli¹⁴ (ok. 347-404).

W tym komentarzu Hieronim postępował zgodnie ze swoją zwykłą praktyką, podając wyjaśnienie dosłowne i alegoryczne każdego wersetu. Tekst Septuaginty przytaczał jedynie wówczas, gdy odbiegał on bardzo od oryginału hebrajskiego. W rozmaitych dywagacjach filologicznych autor Wulgaty posiłkował się również heksapłą¹⁵ Orygenesesa. Komentarz obfituje

Napoli 2007, s. 101-146; M. Milhau, *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe*, REAug 41 (1995) s. 131-143; M. Simonetti, *Sulle fonti del „Commento a Isaia” di Girolamo*, „Augustinianum” 24 (1984) s. 451-469.

⁹ Autor Wulgaty w latach 408-410 najprawdopodobniej skomentował 17 ksiąg, księgę piątą zaś podyktował w 397 roku. Tekst ten jest literalnym objaśnieniem dziesięciu przepowiedni z Iz 13-23, które Hieronim napisał na prośbę biskupa Amabilisa. Ta interpretacja została później włączona w kompletny komentarz do Izajasza oraz Strydończyk dodał do niej w księgach szóstej i siódmej interpretację ponaddosłowną tych samych rozdziałów. Por. J. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985, s. 64; Kelly, *Hieronim*, s. 253 i 343; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 344.

¹⁰ Por. Hieronymus, *Commentaria in Isaïam* XIV Prol.

¹¹ Por. Hieronymus, *Commentaria in Isaïam* I Prol.

¹² W kwestii kobiet, które za sprawą św. Hieronima oddały się życiu ascetycznemu oraz lekturze Pisma Świętego, zob. szerzej: S. Longosz, *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka – J. Stali, Tarnów 2007, s. 505-525; T. Radliński, *Św. Hieronim a kobiety*, Lublin 2013; T. Skibiński, *Mniszki i egzegetki – kobieta a Pismo Święte w świetle korespondencji świętego Hieronima*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały Sympozjum patrystycznego 22.10.1998 ATK*, red. I. Salamonowicz-Górska – T. Skibiński – S. Strękowski, Warszawa 1999 = SACH 14 (1999) s. 83-91.

¹³ Na temat tego przyjaciela Hieronima z czasów studiów, rzymskiego senatora, który zostawszy wdowcem, wiódł życie monastyczne, zob. A. Pollastri, *Pammachio*, DPAC II 2594; P. Szczur, *Pammachiusz*, EK XIV 1195-1196.

¹⁴ Więcej o Pauli i jej córce Eustochium, zob. A. Pollastri, *Paola*, DPAC II 2607; A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 42-43 (2002) s. 261-292.

¹⁵ Jak wiadomo, heksapla dotrwała do naszych czasów tylko we fragmentach. Żyjący w XIX wieku Frederick Field, angielski teolog, zebrał w dwutomowym dziele wszystkie zachowane fragmenty heksapli, które pojawiły się w cytatach Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich. Por. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae super-*

w interesujące uwagi z dziedziny krytyki tekstu i przedstawia jego wersję podawaną w różnych przekładach greckich.

Jeśli chodzi o wyjaśnienia *iuxta litteram*, to Strydończyk, komentując proroka Izajasza, ma za przedmiot wydarzenia historyczne narodu wybranego. Próbuje, opierając się na swojej wiedzy, objaśniać zwyczaje, jakie panowały w Izraelu za czasów proroka, omawia także tematy botaniczne i zoologiczne, których znajdujemy wiele w Księdze Izajasza. Z racji tego, iż Strydończyk chciał wykazać, że Izajasz jest „nie tylko prorokiem, lecz także ewangelistą i apostołem”¹⁶, to w wyjaśnieniach *per figuram* w wielu passusach czyni nawiązania do Chrystusa i Kościoła¹⁷.

Praca ta tchnie większą niż zazwyczaj wrogością do Żydów, którym wyrzuca między innymi zaślepienie, niemoralność, chciwość oraz wyraża radość z ich obecnego poniżenia, a mianowicie z faktu, że Rzymianie zniszczyli świątynię. Piętnuje również przejawy zła wśród chrześcijan¹⁸.

Mówiąc o źródłach Hieronimowej egzegezy Izajasza, trzeba zaznaczyć, że jak przeważnie komentator czerpie wyjaśnienia duchowe od aleksandryczyków. Od Orygenes¹⁹ od początku do Iz 30, od Dydyma zaś począwszy od Iz 40. Przy egzegezie dosłownej Hieronim posługuje się przede wszystkim pismami Euzebiusza z Cezarei. Wśród innych greckich autorów, których imiennie wylicza w prologu do omawianego komentarza, pojawia się Apolinary z Laodycei²⁰. Jedynym z komentatorów łacińskich, którego Hieronim przywołuje z imienia jest Wiktoryn z Petawium²¹. Szczegółowo o źródłach Hieronimowego komentarza do proroka Izajasza pisał Manlio Simonetti, który nie wyklucza, iż Strydończyk mógł się posługiwać także innymi komentarzami do Izajasza (np. Pseudo-Bazylego,

sunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, t. I-II, Oxford 1875.

¹⁶ Por. Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* I Prol.

¹⁷ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 344-345.

¹⁸ Por. Kelly, *Hieronim*, s. 345.

¹⁹ Ojciec egzegezy alegorycznej objaśniał Księgę Izajasza w systematycznym komentarzu, który niestety nie zachował się do naszych czasów, oraz w licznych homiliach, spośród których dziewięć na język łaciński przetłumaczył Strydończyk. Por. Origenes, *In Isaiam hom.*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Berlin 1925, s. 242-289, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, s. 15-68.

²⁰ Por. Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* I Prol.

²¹ Por. Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* I Prol. Zob. M. Dulaey, *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris 1993; C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VIII*, w. *Mały słownik*, tł. E. Burska, Warszawa 2001, s. 89.

Teodora z Heraklei, Jana Chryzostoma czy też piszącego po łacinie Ambrożego z Mediolanu) oprócz komentatorów, na których autor Wulgaty powołuje się imiennie w prologu do omawianego dzieła²².

2. Hieronimowa egzegeza Iz 7,10-16

Kontekstem historycznym Izajaszowego proroctwa o Emmanuelu jest tzw. koalicja syro-efraimska, w której dwaj królowie Resin i Pekach wyruszyli zbrojnie przeciwko Judzie (por. Iz 7,1). Na początku tej wojny Achaz utracił Elat, sześć miast Szefeli (por. 2Krn 28,18). Następnie wojska izraelskie z syryjskimi zajęły Judę i przygotowywały oblężenie Jerozolimy. Wieści te przeraziły króla Achaza (por. Iz 7,2) i postanowił wezwać na pomoc Tiglat-Pilesera III, co w konsekwencji ściągnęło polityczną i religijną dominację Asyrii nad Judą. W takich okolicznościach wkracza prorok Izajasz ze słowem YHWH. Izajasz wzywa króla do porzucenia strachu i zaufania Bogu, gdyż Resin i Pekach nie stanowią realnego zagrożenia dla Jerozolimy (Iz 7,4: „Uważaj, bądź spokojny, nie bój się! Niech twoje serce nie słabnie z powodu tych dwóch oto niedopałków dymiących głowni”), nad którą czuwa Bóg na mocy przymierza zawartego z Dawidem (por. 2Sm 7,16). Syria i Izrael upadną wedle słów proroka (por. Iz 7,8b), a Achaz powinien złożyć całą ufność w YHWH, co stanowi warunek ocalenia Judy (por. Iz 7,9b). W takim kontekście należy sytuować fragment Iz 7,10-16.

2.1. Król Achaz – znak

Podczas drugiego spotkania Izajasza z Achazem prorok wzywa króla, by prosił Boga o znak (hebr. **אֵימָה**; por. Iz 7,11), który byłby wyrazem opatrności Bożej, król zaś odpowiada: „Nie będę prosił i nie będę wystawiał na próbę Pana” (Iz 7,12). Hieronim ze Strydonu, komentując ów werset, nazywa Achaza pyszałkiem, bezbożnikiem i czcicielem bóstw, podkreślając, iż postawa króla wynika z jego pychy. Nadto jako *vir trilinguis*, konfrontując przekłady z hebrajskim oryginałem²³, poucza,

²² Zob. M. Simonetti, *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, „Augustinianum” 24 (1984) s. 451-469.

²³ Hieronim w swoich komentarzach biblijnych lubił popisywać się znajomością języka hebrajskiego, co z dumą i wyższością podkreślał. Tam, gdzie tylko była sposobność,

że choć wszyscy tłumacze podali „nie będę wystawiał na próbę Pana”, to hebr. לֹא אֶנְסֶה אֶת יְהוָה można także zrozumieć jako „nie będę wywyższać Pana”. A zatem Achaz jako król pyszny nie chce prosić YHWH o znak, bo wówczas uznałby jego wszechmoc:

Nie jest [człowiekiem] pokory, lecz pychy, ponieważ nie chce domagać się znaku od Pana. [...] Chociaż według dwuznaczności przekazu hebrajskiego, w którym czytamy ULO ENASSE ADONAI²⁴ i wszyscy podobnie przetłumaczyli, [to znaczy] „nie będę wystawiał na próbę Pana”, można [to także] przeczytać²⁵ [jako] „nie będę wywyższać Pana”. Bezbożny król bowiem wiedział, że jeśli poprosi o znak, to otrzyma [go] i Pan zostanie uwielbiony. Otóż, tak czciciel bóstw, który pobudował ołtarze we wszystkich zakątkach ulic i w górach, i w lesistych gajach, nie chce prosić o znak, który byłby wskazówką i zamiast lewitów miał kapłanów pogańskich bóstw²⁶.

komentator czynił trafne analogie do „świętego języka”. Oczywiście przy miejscach wątpliwych Strydończyk zazwyczaj szaleł przechyla na stronę hebrajskiego. Dla przykładu w *Liście 125* wspomina o trudach, które musiał podjąć, by zgłębiać tajniki tego języka: „Gdy byłem młodzieńcem i głucha samotność otaczała mnie zewsząd, nie mogłem znieść napaści grzechu i żaru zmysłów; i chociaż łamałem je częstymi postami, to jednak umysł płonął w myślach. Chcąc go poskromić zwróciłem się z prośbą o naukę do pewnego brata, który był Żydem z pochodzenia; po odbytych studiach, dzięki którym poznałem bystrość Kwintyliana, bujną wymowę Cycerona, powagę Frontona i łagodność Pliniusza, zacząłem się uczyć alfabetu, zastanawiać się nad słowami syczącymi i przydechowymi. Ile w to włożyłem pracy, ile podjąłem trudów, ile razy zwątpiłem, ile razy ustawałem i z gorącego pragnienia, żeby się nauczyć, znów zaczynałem, co wycierpiałem, świadkiem jest moje sumienie i ci, którzy żyli razem ze mną. I dzięki czynię Panu, że z gorzkiego nasienia nauki zbieram słodkie owoce” (Hieronimus, *Epistula 125*, 12, *ŻMT 63*, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Kraków 2011, s. 160).

²⁴ W dużej mierze Hieronimowa wokalizacja słów hebrajskich pojawiająca się w komentarzu do Iz 7,10-16, który stanowi przedmiot tego artykułu, wydaje się co najmniej kuriozalna i niezgodna z zasadami wokalizacji hebrajskiego biblijnego, które dziś są nam znane. Powodów tego stanu rzeczy może być kilka, lecz nie jest to główny cel naszego przedłożenia, dlatego też przeważnie nie odnosimy się krytycznie do rzeczonyj kwestii poza przykładami koniecznymi.

²⁵ Należy pamiętać, że pierwotnie hebrajski tekst Biblii był zapisany przy pomocy samych spółgłosek i takim tekstem dysponował autor Wulgaty. Niejednokrotnie rozmaite kombinacje tych samych spółgłosek pozwalają odczytać tekst na wiele możliwych sposobów. Dopiero od VI wieku pojawiają się różne systemy wokalizacji. Ostatecznie w X wieku przyjęto system tyberiadzki jako najbardziej dokładny.

²⁶ Hieronimus, *Commentaria in Isaiam 7*, 12: „Non humilitatis est, sed superbiae, quod non vult signum a Domino postulare. [...] Quamquam juxta Hebraei sermonis ambi-

Następnie Strydończyk doprecyzowuje w komentarzu do Iz 7,13, że ów znak ma związek z obietnicami Boga danymi dla domu Dawidowego. W 2Sm 7,16 Bóg złożył obietnicę, że potomstwo Dawida będzie panować na wieki, a więc król Achaz powinien zachować spokój, bo na mocy tej obietnicy koalicja syro-efraimska ostatecznie poniesie klęskę:

I to należy odnotować, że Achaz, król najbardziej bezbożny nie chciał prosić o znak, [lecz] mowa prorocka odnosi się do domu Dawida, to znaczy do królewskiego pokolenia, o którym wyżej czytamy: I oznajmili to dla domu Dawida, mówiąc: „Sprzysięgły się Syria i Efraim” (Iz 7,2)²⁷.

2.2. Panna

Kluczowym werselem omawianej sekcji jest Iz 7,14: „Oto panna (hebr. הָעַלְמָה) pocznie i porodzi syna i nada mu imię Emmanuel. W komentarzu do tego wersetu Ksiązę Egzegetów również zabłysnął jako *vir trilinguis*. Na początku bowiem wyjaśnia czytelnikowi znaczenie hebrajskiego terminu הָעַלְמָה, następnie zaś jako wytrawny filolog biblijny podaje, jak ów hebrajski termin przełożyli inni starożytni tłumacze oraz czyni analogię do Rdz 24,43, gdzie pojawia się także rzeczownik הָעַלְמָה w odniesieniu do Rebeki²⁸:

guitatem, in quo scriptum est ULO ENASSE ADONAI, et omnes similiter transtulerunt, «non tentabo Dominum», possit legi, «non exaltabo Dominum». Sciebat enim rex impius quod si signum peteret, accepturus esset, et glorificaretur Dominus. Ergo quasi idolorum cultor, qui in omnibus angulis platearum et in montibus lucisque nemorosis aras constituerat, et pro Levitis habebat fanaticos, non vult signum petere quod praeceptum est” (tł. własne).

²⁷ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 13 (tł. własne).

²⁸ Strydończyk w *Quaestiones Hebraice in Genesim* w sposób następujący komentuje Rdz 24,43: „W Biblii Hebrajskiej napisano: «Stanę obok źródła wody i zjawi się młoda dziewczyna, która przyjdzie, aby zaczerpnąć wody i powiem jej, daj mi napić się troszkę wody z twego dzbanu». Zamiast łacińskiego słowa «adolescentula», a po grecku «νεανίς», tam czytamy ALMA (הָעַלְמָה), to określenie występuje również u proroka Izajasza. Bowiem, w tym miejscu, gdzie w naszych kodeksach czyta się: «Oto panna pocznie i porodzi» (Iz 7,14), tam Akwila przetłumaczył: «Oto młoda dziewczyna pocznie i porodzi». Natomiast w tekście hebrajskim jest: «Oto dziewczyna na wydaniu pocznie i porodzi». Należy wiedzieć, że słowo «alma» można odnieść wyłącznie do panny i znaczy tyle co «ἀπόκρυφος», czyli ukryta” (M. Józwiak,

Hebrajskie [słowo] na określenie dziewicy, to BETHULA²⁹, którego nie użyto w tym miejscu, lecz zamiast tego słowa czytamy ALMA³⁰, co oprócz tłumaczy Septuaginty³¹ wszyscy przełożyli jako „adolescentula”. Tymczasem u nich wyraz ALMA jest dwuznaczny, bo może być rozumiany jako „adolescentula”³² i „abscondita”³³, to znaczy „ἀπόκρυφος” [...]. Stąd i w tytule psalmu dziewiątego, gdzie w tekście hebrajskim umieszczono ALAMOTH, wszyscy tłumacze przełożyli [ów wyraz] jako „pro adolescentia”, tłumacze Septuaginty natomiast zinterpretowali jako „pro absconditis”. I w Księdze Rodzaju czytamy, że Rebeka została nazwana ALMA (por. Rdz 24), Akwila zaś nie przetłumaczył ani „adolescentula”, ani „puella”³⁴, lecz „abscondita”³⁵.

Następnie, co było zwyczajem Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, jako że „myśleli” niejako Pismem Świętym i interpretowali Biblię w jej świetle, autor Wulgaty, kontynuując rozważania na temat hebrajskiego terminu מַלְאָכָה, powołuje się na historię Elizeusza i Szunemitki z 2Krl 4,8-37.

Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz, Wrocław 2010, s. 83).

²⁹ Tutaj Hieronim ma rację. Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. P. Dec, Warszawa 2008, s. 157-158, nr 1472.

³⁰ W opinii badaczy ten rzeczownik można przetłumaczyć jako ‘młoda kobieta, dziewczyna na wydaniu, dziewczyna, którą jest zdana do zawarcia małżeństwa’. Ów wyraz podkreśla młodość osoby i normalnie suponuje dziewictwo. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 779-780, nr 6903. Hieronim ze Strydonu w komentarzu do Iz 7,14, podejmując refleksję nad semantyką omawianego rzeczownika, twierdzi także, że słowa מַלְאָכָה nie można odnieść do kobiety zamężnej: „Et quantum cum mea pugno memoria, nunquam me arbitror «alma» in muliere nupta legisse, sed in ea quae virgo est: ut non solum virgo sit, sed virgo junioris aetatis, et in annis adolescentiae” (*Commentaria in Isaia* 7, 14).

³¹ Tłumacze LXX przełożyli to słowo przez παρθένος (‘dziewica’).

³² To znaczy ‘młoda panna, dziewczyna na wydaniu, młoda mężatka’.

³³ To znaczy ‘ukryta’.

³⁴ To znaczy ‘dziewczyna’.

³⁵ Hieronimus, *Commentaria in Isaia* 7, 14: „[...] virgo Hebraice BETHULA appellatur, quae in praesenti loco non scribitur: sed pro hoc verbo positum est ALMA, quod praeter LXX omnes «adolescentulam» transtulerunt. Porro ALMA apud eos verbum ambiguum est: dicitur enim et «adolescentula», et «abscondita», id est, «ἀπόκρυφος» [...]. Unde et in titulo psalmi noni, ubi in Hebraeo positum est ALAMOTH, caeteri Interpretes transtulerunt, «pro adolescentia», quod LXX interpretati sunt, «pro absconditis». Et in Genesi legimus: ubi Rebecca dicitur «alma» (Gen XXIV), Aquilam non «adolescentulam», nec «puellam» sed «absconditam» transtulisse” (tł. własne).

Dalej argumentując swoje racje, w jaki sposób można przetłumaczyć omawiany rzeczownik, odwołuje się do języka punickiego:

Także kobieta z Szunem, straciwszy syna, gdy rzuciła się do nóg Elizeusza, a Gechazi próbował ją powstrzymać, usłyszał od proroka: „Zostaw ją, ponieważ jest w bólu, a Pan ukrył to przede mną” (2Krl 4,27). Tymczasem kiedy w łacińskim [tekście] jest „abscondit a me”, w hebrajskim czytamy EELIM MEMMENNI. Otóż ALMA, nie tylko znaczy „puella”³⁶ lub „virgo”³⁷, lecz także „virgo abscondita z ἐπιτάσει”³⁸ i „secreta”³⁹, która nigdy nie była dostępna spojrzeniom mężczyzn, lecz jest strzeżona z wielką pilnością rodziców. Także język punicki, o którym twierdzi się, że wypływa ze źródeł [języka] hebrajskiego, słusznie na określenie dziewicy używa [słowa] ALMA⁴⁰.

2.3. Emmanuel

Werset z Iz 7,14b w Biblii Tysiąclecia (wyd. 5) przetłumaczono: „I nazwie go imieniem Emmanuel”. *Vir trilinguis* na początku swoich rozważań do omawianego wersetu sięga po tekst oryginalny, w którym czytamy: „I nazwiesz (hebr. נָקָה) go imieniem Emmanuel”. Następnie wyjaśnia, że tłumacze Septuaginty oraz Akwila, Symmach i Teodocjon formę czasownikową w tym zdaniu także przetłumaczyli przez drugą osobę liczby pojedynczej (gr. καλέσεις). Z kolei Ewangelista Mateusz w 1,23 zawarł

³⁶ To znaczy ‘dziewczyna’.

³⁷ To znaczy ‘dziewica’.

³⁸ To znaczy ‘dziewica ukryta z potomkiem’. Z biologicznego punktu widzenia dziewczica posiadająca własne potomstwo jest zjawiskiem, które się wyklucza. Wydaje się, iż Hieronim w tym passusie nawiązuje do potomstwa duchowego lub owa dziewczica wedle proroctwa Izajaszowego miałaby być prefigurą Maryi, choć nie pada jej imię. W *Quaestiones Hebraice in Genesim* 24, 43 Strydończyk także odnosi się do rzeczonyj kwestii. Por. Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima*, s. 83-84.

³⁹ Synonim przymiotnika *abscondita*.

⁴⁰ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 14: „Sunamitis quoque mulier, amissio filio, cum Elisaei fuisset pedibus provoluta, et prohiberet eam Jezi, audit a propheta: «Dimitte eam, quia in dolore est, et Dominus abscondit a me». Pro eo quod in Latino dicitur, «abscondit a me», in Hebraeo scriptum est, EELIM MEMMENNI. Ergo «alma», non solum «puella» vel «virgo», sed cum «ἐπιτάσει virgo abscondita» dicitur et «secreta», quae nunquam virorum patuerit aspectibus; sed magna parentum diligentia custodita sit. Lingua quoque Punica, quae de Hebraeorum fontibus manare dicitur, proprie virgo «alma» appellatur” (tł. własne).

trzecią osobę liczby mnogiej: „[...] któremu nadadzą (gr. *καλέσουσιν*) imię Emmanuel”. Dalej autor Wulgaty, lubujący się w wyprowadzaniu etymologii nazw własnych, poucza czytelnika, iż imię Emmanuel (hebr. *אֱמַנוּאֵל*) należy interpretować jako „z nami Bóg”:

Dalej następuje: „I nazwiesz go imieniem Emmanuel”, i tłumacze Septuaginy i trzech pozostali podobnie przetłumaczyli, stąd u Mateusza napisano, „nazwą”, czego nie ma w [tekście] hebrajskim. Otóż ów chłopiec, który narodzi się z Dziewicy, o domu Dawida, teraz jest nazywany przez ciebie „Emmanuelem” to znaczy „Bogiem z nami”, ponieważ wyzwolony od dwóch nieprzyjrzalnych królów⁴¹ udowodnisz tym faktem, że Bóg ma ciebie w swej pieczy⁴².

Komentując Iz 7,14b, Hieronim jako filolog zatrzymuje się nad hebrajskim słowem *אֱמַנוּאֵל*, które z punktu widzenia gramatyki hebrajskiego biblijnego jest czasownikiem w koniugacji *qal perfectum* dla drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego od czas. *אָמַן* (‘nadawać imię, wołać’)⁴³, i podaje, że tę formę wszyscy starożytni tłumacze zinterpretowali poprawnie, czyli jako drugą osobę (gr. *καλέσεις*; łac: *vocabis*). Nadto autor Wulgaty zawiera uwagę, że formę *אֱמַנוּאֵל* także można odczytać jako trzecią osobę liczby pojedynczej. Nie sposób w oparciu o gramatykę wyjaśnić, dlaczego Hieronim zawiera taką informację, ponieważ jest to informacja błędna⁴⁴. Gramatyka języka hebrajskiego biblijnego nie pozwala nam na odczytanie *אֱמַנוּאֵל* jako formy dla trzeciej osoby, ani męskiego, ani żeńskiego rodzaju:

⁴¹ Oczywiście autor Wulgaty nawiązuje w tym miejscu do królów Resina i Pekacha, którzy zawiązali koalicję syro-efraimską przeciw Achazowi, o czym wspominałyśmy w podpunkcie 2.

⁴² Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 14: „Quodque sequitur: «Et vocabis nomen ejus Emmanuel», et LXX et tres reliqui similiter transtulerunt, pro quo in Matthaeo scriptum est, «vocabunt»: quod in Hebraeo non habetur. Ergo iste puer qui nascetur ex Virgine, o domus David, nunc a te appelletur «Emmanuel», id est, «nobiscum Deus», quia rebus ipsis probabis a duobus inimicis regibus liberata, Deum te habere praesentem” (tł. własne).

⁴³ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 189-192, nr 8287.

⁴⁴ Jedynym logicznym argumentem, który pozwala nam przypuszczać, dlaczego komentator formę *אֱמַנוּאֵל* (2 sg. fem.) interpretuje jako trzecią osobę liczby pojedynczej, jest wyjaśnienie, iż Hieronim nie odczytuje w tym miejscu *hebraica veritas* zgodnie z literą gramatyki, lecz interpretuje cały werset w sensie profetycznym, ponieważ w Iz 7,14a jest mowa o „pannie”, która porodzi dziecko, zatem ona nada mu imię.

Czasownik CARATHI⁴⁵, który wszyscy zinterpretowali [jako] „vocabis”⁴⁶, można też odczytać [jako] „vocabit”⁴⁷, ponieważ oczywiście owa Dziewica, która pocznie i porodzi, nazwie tym imieniem Chrystusa⁴⁸.

Teraz spróbujemy poszukać odpowiedzi na pytanie, kim w opinii Strydończyka jest tajemniczy Emmanuel? Otóż w sensie dosłownym chłopiec o imieniu Emmanuel, jak i jego matka powinni być osobami współczesnymi Achazowi (por. Iz 7,15-16; 8,8.10), gdyż ów znak, dany królowi przez Boga, ma być dla niego czytelny. Potwierdza to determinant poprzedzający słowo עֲלֵמָה (הָעֲלֵמָה), o którym wyżej pisaliśmy. A zatem wszystko wskazuje na fakt, iż według interpretacji literalnej w tym wersecie jest mowa o żonie Achaza – Abijji i jej synu Ezechiaszu (por. 2Krl 18,2; 2Krn 29,1).

Hieronim, objaśniając poszczególne księgi biblijne, pragnie dotrzeć do sensu, który kryje się pod postacią słowa. W tym względzie kieruje się kilkoma zasadami hermeneutyki, spośród których warto wyliczyć następujące: wielość sensów Pisma Świętego, jego charakter wspólnotowy oraz chrystologiczny. Autor Wulgaty zakłada, że Biblia nie jest księgą jednoznaczną, lecz zawiera w sobie niezmierne bogactwo treści, o czym pisze między innymi w *Komentarzu do Koheleta* 1, 8: „Należy podkreślić, że wszystkie słowa są brzemienne w treść i wymagają wielkiego wysiłku dla jej zgłębienia i nie jest tak – jak sądzą niektórzy, iż jakoby próżnując i czyniąc postanowienia, zdołali osiąść znajomość Pisma Świętego”⁴⁹. Sens ten opiera się zasadniczo na dwóch przesłankach: po pierwsze całe Pismo Święte mówi o Chrystusie, po drugie całe Pismo Święte jest jedną całością. I w tym kluczu autor Wulgaty interpretuje „proroctwo o Emmanuelu”, ponieważ dopatruje się u Iz 7,14b sensu typicznego i odnosi ów werset do Chrystusa: „I ten, który później będzie nazwany Jezusem, to znaczy,

⁴⁵ Wydaje się, że Hieronimowa interpretacja tej formy czasownikowej jest błędna, a co najmniej kuriozalna. Najprawdopodobniej Strydończyk interpretuje to słowo wedle zasad języka syryjskiego, w którym w koniugacji p'al w perfectum dla drugiej osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego występuje sufiks *-ti*, a litera „i” jest niema, nawet jeśli jest zapisywana.

⁴⁶ To znaczy ‘nazwiesz’.

⁴⁷ To znaczy ‘nazwie’.

⁴⁸ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 14: „Verbum CARATHI, quod omnes interpretati sunt «vocabis», potest intelligi et «vocabit»: quod ipsa scilicet Virgo quae concipiet et pariet, hoc Christum appellatura sit nomine” (tł. własne).

⁴⁹ Zob. Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastes*a, tł. K. Bardski, Kraków 1995, s. 31.

«Zbawicielem», przez to, że odkupi cały rodzaj ludzki, teraz przez ciebie, [o domu Dawida], został nazwany przy pomocy słowa Emmanuel”⁵⁰.

Dalej autor Wulgaty, udowadniając swój chrystologiczny model interpretacji Iz 7,14b, powołuje się na symboliczne imię drugiego syna Izajasza, które podaje za przekazem wcześniejszych komentatorów, a których nie wylicza w tym miejscu imiennie (*Quidam de nostris Isaiam prophetam duos filios habuisse contendit, Jasub⁵¹ et Emmanuel⁵²*). Nadanie symbolicznego imienia synowi Izajasza miałoby być zapowiedzią rychłego upadku koalicji syro-efraimskiej:

Niektórzy z naszych stanowczo twierdzą, że prorok Izajasz miał dwóch synów, Jaszuba i Emmanuela, i Emmanuel zrodzony z prorokini, żony Izajasza, jest prefigurą Pana Zbawiciela; jako że pierwszy syn – Jaszub, który znaczy „opuszczony” albo „powracający”, jest symbolem narodu żydowskiego, który został opuszczony [przez YHWH], a następnie powrócił [do Boga]. Drugi [syn] zaś – Emmanuel, [czyli] „z nami Bóg”, [symbolizuje] powołanie pogan, po tym jak „Słowo stało się ciałem i zamieszkało pośród nas” (J 1,14)⁵³.

Św. Hieronim, trzymając się konsekwentnie swej interpretacji, iż Emmanuel z Izajaszowego proroctwa jest prefigurą Chrystusa, dokonuje relektury owego proroctwa, przywołując świadectwa z Ewangelii, które

⁵⁰ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 14 (tł. własne).

⁵¹ Wedle przekazu Biblii hebrajskiej (por. Iz 7,3) pierwszy syn proroka nazywał się Szezar-Jaszub (hebr. שָׁזַר יִשׁוּב). Wyprowadzając etymologię tego imienia możemy je generalnie interpretować jako „reszta powróci” lub „reszta stanie się zmieniona”. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 393, nr 9076.

⁵² W przypadku drugiego syna Izajasza Biblia hebrajska (por. Iz 8,3) podaje, iż miał on na imię Maher-Szalal-Chasz-Baz (hebr. מְהֵרָה שָׁלַל חָשׁ בָּז), co można przetłumaczyć jako ‘rychły łup, szybka zdobycz’. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 520-521, nr 4768. W interpretacji symbolicznej imię to zapowiada upadek koalicji królów Resina i Pekacha, którzy najechali na królestwo Achaza. Kwestią, która może budzić zdziwienie czytelnika, jest fakt, dlaczego Hieronim w komentarzu do Iz 7,14 nie koryguje informacji na temat imienia drugiego syna Izajasza, kiedy w swoim tłumaczeniu omawianego wersetu na język łaciński podąża za przekazem tekstu hebrajskiego, gdyż u Iz 7,14b w wersji Wulgaty czytamy „Accelera spolia detrahare; Festina prædari”. Wyjaśnienia nasuwają się co najmniej dwa. Po pierwsze, autor Wulgaty bardzo często w swoich komentarzach biblijnych podaje rozmaite przekazy (niekiedy sprzeczne ze sobą) na temat danej kwestii, nie zawsze je klasyfikuje, zestawia i wyciąga własne wnioski. Po drugie, w omawianym fragmencie powołuje się na stanowisko tzw. „niektórych z naszych” (łac. *quidam de nostris*), co może sugerować powątpiewanie w tę opinię.

⁵³ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 14 (tł. własne).

dotyczą Emmanuela, tj. Jezusa Chrystusa. Zasadnicza releksja rzeczony mowy prorockiej znajduje się u Mt 1,23. Wydaje się, iż Ewangelista cytuje Iz 7,14 nie w celu wykazania dziewictwa matki Chrystusa, lecz koncentruje się na imieniu Mesjasza (por. 1,21-23), o czym już wyżej wspominaliśmy. Z kolei autor Wulgaty, poddając swej analizie Iz 7,15 („Śmietanę i miód spożywać będzie, aby umiał odrzucać zło, a wybierać dobro”), powołuje się na werset z Łk 2,52, który w opinii Strydończyka należy odnieść do Emmanuela – Chrystusa:

I choć po wielu wiekach ewangelista o nim zaświadcza: „Chłopiec zaś wzrastał w mądrości, w latach i w łasce u Boga i ludzi” (Łk 2,52), a to zostało powiedziane, aby natura rodzaju ludzkiego została dowartościowana, jednak teraz jeszcze odziany w pieluszki i karmiony śmietaną i miodem otrzyma zdolność osądu zła i dobra, aby odrzucając zło, wybierał dobro⁵⁴.

Następnie komentator według wykładni *per figuram* dopatruje się owego chłopca z Iz 7,14 w wybranych wydarzeniach z życia syna Maryi. Tym samym kolejny raz potwierdza, że Emmanuel jest prototypem Jezusa Chrystusa:

Wreszcie aniołowie oznajmniają pasterzom, że [on] leży w żłobie; magowie przychodzący ze Wschodu, o których mianowicie trzeba nam sądzić, że zostali wybrani, adorują [go]. Przeciwnie Herod, skrybowie i Faryzeusze byli ganieni (Mt 2), ponieważ za jednego chłopca zamordowali wiele tysięcy chłopców⁵⁵.

3. Konkluzja

Po przeanalizowaniu wybranych passusów z Hieronimowego komentarza do Iz 7,10-16, które biblistyka klasyfikuje jako tzw. „proroctwo o Emmanuelu”, nasuwają się następujące wnioski. Po pierwsze, Hieronim, jak mówi o sobie samym w *Apologii przeciw Rufinowi* 3, 6 „Ego [...] Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis”, słusznie – w naszym przekonaniu – zasługuje na miano *vir trilinguis*, ponieważ biegle i w dużej mierze trafnie,

⁵⁴ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 15 (tł. własne).

⁵⁵ Hieronymus, *Commentaria in Isaiam* 7, 15 (tł. własne).

co próbowaliśmy wykazać, analizując Iz 7,10-16, posługuje się hebrajskim, greką i łaciną, zestawiając tekst oryginalny z greckimi tłumaczeniami: LXX, Akwilą, Symmachem i Teodocjonem. Hieronimowe uwagi filologiczne są w dużej mierze poprawne, co nie oznacza, że komentator nigdy się nie myli.

Po drugie, poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Strydończyk interpretuje „proroctwo o Emmanuelu”, należy podkreślić, iż konsekwentnie przeprowadza wywód po linii egzegezy ponaddosłownej. Według tej interpretacji Izajaszowy Emmanuel jest typem Jezusa Chrystusa. Zatem autor Wulgaty odrzuca sens dosłowny omawianego fragmentu, który mówiłby o Ezechiaszu, którego miała породzić żona króla Achaza, co byłoby znakiem trwałości dynastii Dawidowej według obietnicy Boga (por. 2Sm 7,16).

Jerome of Stridon as *vir trilinguis* on the Example of a *Commentary to the Book of Isaiah 7:10-16*

(summary)

The article concerns *Commentaria in Isaiam* 7:10-16 (cf. PL 24, 107 A-113 B), which was written by St. Jerome of Stridon. In this article, I was looking for an answer to the question of how St. Jerome interprets „The Emmanuel Prophecy”: whether in the literal or allegorical sense? The literal interpretation of Isa 7:10-16 refers to the prophecy of Hezekiah, who was to give birth to the wife of King Ahaz (cf. 2Sam 7:1), the author of Vulgate sees a typical sense in this passage. So Emmanuel is a prefiguration of Jesus Christ („Qui postea vocabitur Jesus, id est, «Salvator», eo quod universum hominum genus salvaturus sit, nunc a te Emmanuelis appelletur vocabulo”; PL 24, 111 C). In my opinion, *Commentaria in Isaiam* 7:10-16 undoubtedly its value is interesting for researchers dealing with Ancient translations of the Bible, because St. Jerome – *vir trilinguis* (cf. *Apologia adversus libros Rufini* 3, 6, PL 23, 462A) who writes in Latin and uses Greek and Hebrew quite well, he copes with the criticism of the text by juxtaposing with the original Bible text the ancient translations available to him (LXX, Aquila, Symmachus and Theodotion).

Keywords: The Book of Isaiah; The Fathers of the Church; St. Jerome; *A Commentary on the Book of Isaiah*; Isa 7:10-16; The Emmanuel Prophecy; typology

Hieronim ze Strydonu jako *vir trilinguis* na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16

(streszczenie)

Św. Hieronim ze Strydonu, nazywany *princeps exegetarum*, utrwalił się w pamięci potomnych ogromną ilością dzieł. Najważniejszym dziełem i celem życia Hieronima była

praca nad Pismem Świętym. Zabłysnął on również, objaśniając Pismo Święte. Stworzył wiele komentarzy biblijnych, zarówno dla ksiąg Starego, jak i Nowego Testamentu. W niniejszym artykule pochylił się nad Hieronimowym komentarzem do Iz 7,10-16 (*Commentaria in Isaiam*, PL 24, 107 A-113 B), poszukując odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Strydończyk interpretuje „proroctwo o Emmanuelu”. Czy ów starożytny biblista interpretację mesjańską tego proroctwa wyjaśnia w sensie dosłownym i odnosi ją do Ezechiasza, którego miała porodzić żona króla Achaza, co miało być znakiem trwałości dynastii Dawidowej (por. 2Sm 7,16.25-26), czy może Hieronim dopatruje się tutaj sensu typicznego i odnosi ów passus do Chrystusa? Podjęliśmy także próbę ukazania na wybranych fragmentach, w jaki sposób Hieronim – *vir trilinguis*, piszący po łacinie, a posługujący się dość dobrze greką i hebrajskim, radzi sobie z krytyką tekstu, zestawiając z oryginalnym tekstem Biblii dostępne mu starożytne przekłady Iz 7,10-16. Fragmenty z Hieronimowego dzieła podaliśmy w tłumaczeniu własnym.

Słowa kluczowe: Księga Izajasza; Ojcowie Kościoła; Św. Hieronim; *Komentarz do Księgi Izajasza*; Iz 7,10-16; proroctwo o Emmanuelu; typologia

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, 13-804.
Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini*, PL 23, 397-492.
Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten*, ed. M. Adrien, Turnhout 1959, CCL 72, 247-361, tł. K. Bardski, Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, BOK 5, Kraków 1995, 24-152.
Hieronimus, *Commentaria in Isaiam*, PL 24, 17 A-704 B.
Hieronimus, *Epistulae*, PL 22, 325-1224, *ŻMT* 54; 55; 61; 63; 68, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Kraków 2010-2013.
Hieronimus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, PL 23, 935A-1010A, tł. M. Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, s. 34-131.
Origenes, *In Isaiam hom.*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Berlin 1925, s. 242-289, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, *ŻMT* 16, Kraków 2000.

Opracowania

- Dulaey M., *Victorin de Poetovio, premier exégète latin*, Paris 1993.
Field F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. 1-2, Oxford 1875.

- Gozzo S., *De sancti Hieronymi commentario in Isaiae librum*, „Antonianum” 35 (1960) s. 49-80 i 169-214.
- Jay J., *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985.
- Jóźwiak M., „*Princeps exegetarum*” a język hebrajski na podstawie „*Quaestiones Hebraicae in Genesim*”, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 185-199.
- Kelly J.-N.-D., *Hieronim. Życie, Pisma, Spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. P. Dec, Warszawa 2008.
- Królikowski J., *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36 (2017) s. 5-20.
- Manzanares C.-V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VIII w. Mały słownik*, tł. E. Burska, Warszawa 2001.
- Simonetti M., *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, „Augustinianum” 24 (1984) s. 451-469.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.

Ks. Michał Sołomieniuk¹

Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne

1. Wstęp

Praca translatorska Sofroniusza Euzebiusza Hieronima trwała od roku 382 do jego śmierci. Jej poszczególne etapy i owoce, składające się na Wulgatę, oraz ich recepcja zostały już szczegółowo opisane². Tematem pobocznym wobec wielkiego Hieronimowego dzieła biblijnego, ale przez to nie mniej interesującym, są przedmowy do łacińskich wersji ksiąg biblijnych. Warto jednak zaznaczyć, że prologi czy też przedmowy, jakie przez wieki umieszczano w Wulgacie, tylko częściowo pochodzą od św. Hieronima. W trzynastowiecznej Biblii Paryskiej znajdujemy na przykład sześćdziesiąt siedem wstępów do ksiąg biblijnych pochodzących m.in. z pism Izydora z Sewilli, Rabana Maura czy Piotra Lombarda³. Znajdujemy tam również krótkie marcjońskie wprowadzenia do listów św. Pawła, któ-

¹ Ks. Michał Sołomieniuk, doktor nauk humanistycznych, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie; email: solomieniuk@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3702-8096.

² Ujęcie chronologiczne prac translatorskich na tle kolejnych etapów życia Hieronima, por. J. Steinmann, *Hieronymus. Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters*, Leipzig [1973]. Ujęcie problematyczne, por. A. Canellis, *Introduction*, w: Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, red. A. Canellis, SC 592, Paris 2017, s. 77-156; F. Van Liere, *An introduction to the medieval Bible*, New York 2014, s. 83-89. Na temat pracy nad samymi Ewangeliami, por. H. Houghton, *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016, s. 31-35.

³ Por. *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 1, red. F. Stegmüller – K. Reinhardt, Madryt 1981.

re najwidoczniej już przed Hieronimem funkcjonowały jako przedmowy Biblii łacińskiej⁴. Celem niniejszego przedłożenia jest zarysowanie problematyki związanej z tytułowymi wstępami: ustalenie ich listy, identyfikacja odbiorców, wskazanie w nich odniesień do filologii biblijnej i teologii, wreszcie ukazanie reminiscencji literatury i kultury klasycznej.

2. Ustalenie listy przedmów autorstwa Hieronima

Hieronim określa swe przedmowy kilkoma nazwami: *praefatio*, *praefatiuncula*, *prologus*, *exordium*, *principium*⁵. Stwierdza też, że dodaje przedmowy do każdej tłumaczonej księgi lub grupy ksiąg biblijnych: „Igitur et vos et unumquemque lectorem solita praeatione commoneo, in principiis librorum eadem semper adnectens [...]”⁶. Okazuje się jednak, że ustalenie listy przedmów jego autorstwa wymaga osobnych badań.

Z ostatniego stulecia możemy wymienić trzy dzieła, w których zestawiono same tylko Hieronimowe przedmowy do ksiąg biblijnych⁷. W chronologicznie najstarszym zestawieniu Friedricha Stummera mają one charakter aneksu do wykładów o Biblii łacińskiej⁸. W wydaniu krytycznym Wulgaty w recenzji Webera-Grysona (VWG) dwadzieścia przedmów Hieronimowych poprzedza odpowiednie księgi biblijne⁹. Z kolei tom 592 serii *Sources Chrétiennes* (SCh 592) w całości został poświęcony przedmowom Hieronima do ksiąg biblijnych¹⁰. Różnice w tych trzech zestawieniach biorą się stąd, że VWG ani SCh 592 nie uwzględniają tekstów bez wątpienia Hieronimowych, ale będących albo osobnym utworem, albo cytatami z jego komentarzy bi-

⁴ Por. M.E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Heidelberg 1970, s. 71-75.

⁵ Por. W. Stade, *Hieronymus in prooemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostochii 1925, s. 6.

⁶ Hieronymus, *Prol. Iob (LXX) 2*, SCh 592, s. 390. Skoro zatem niektóre księgi nie mają oryginalnego prologu, to albo on zaginął, albo Strydonita nie jest tłumaczem ani nawet korektorem danej księgi.

⁷ Ponadto zestawienie przedmów znajduje się w: *Clavis Patrum Latinorum*, red. E. Dekkers, Turnhout 1995.

⁸ Por. F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928, s. 222-262 (skrót: St.).

⁹ Por. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, red. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007 (skrót: VWG).

¹⁰ Por. Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, red. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017. Tu aktualna, bogata bibliografia na s. 251-300.

blijnych lub z dzieła *O znakomitych mężach*. Przed poszczególnymi księgami umieścili je późniejsi redaktorzy. Osobnym dziełem jest używany jako wstęp do całej Biblii *List 53: do kapłana Paulina [o studiowaniu Pisma]*¹¹, w którym autor, zwracając się do św. Paulina, biskupa Noli, pokrótce charakteryzuje poszczególne księgi biblijne (punkty 8-9). List ten pojawia się od IX wieku w większości rękopisów Wulgaty na samym jej początku¹². Z kolei z dzieła *O znakomitych mężach* wybierano rozdziały poświęcone św. Pawłowi (rozd. 5), św. Jakubowi (rozd. 2), św. Piotrowi (rozd. 1) i św. Judzie (rozd. 4). Żadne z tych trzech zestawień przedmów nie uwzględnia umieszczanych również jako wstępy do proroków mniejszych fragmentów Hieronimowych komentarzy do tychże proroków. Tylko redaktor z *Sources Chrétiennes* włącza do edycji prologów *List Euzebiusza do Karpiana*, który św. Hieronim przełożył z greki na łacinę i sam dodawał go do jako wstęp do tzw. kanonów Euzebiusza. Ta redaktor umieszcza natomiast w apendyksie, jako niehieronimowe, przedmowy, które występują u Webera-Grysona: do Księgi Syracha i do Listów św. Pawła¹³.

Zestawienie listy wstępów w Wulgacie edycji Webera-Grysona (VWG), u Stummera (St) i w *Sources Chrétiennes* (Sch 592), wraz z odnośnikiem do *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, prezentuje się następująco:

l.p.	Do jakiej księgi/ksiąg	incipit	explicit	VWG	St	Sch 592	RB
1.	[do całości]	Frater Ambrosius tua mihi munuscula	qui se cogitat esse moriturum	-	x	-	284
2.	Pentateuchus	Desiderii mei desideratas	eos transferre sermonem.	x	x	x	285
3.	Iosue	Tandem finita Pentateucho Mosi	debeamus aure transire.	x	x	x	311
4.	Regum ¹⁴	Viginti et duas esse litteras apud Hebraeos	silui a bonis.	x	x	x	323
5.	Paralipomenon (hebr.)	Si Septuaginta interpretum	aures surdae sunt ceterorum	x	x	x	328

¹¹ Por. Hieronymus, *Epistulae*, pars 1, red. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 442-465, tł. J. Czuj – M. Ozóg, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, ŻMT 54, Kraków 2010, s. 25-36.

¹² Por. Schild, *Abendländische*, s. 42.

¹³ Aline Canellis umieszcza także zestawienie odpowiednich oznaczeń z *Clavis Patrum Latinorum*. Por. Canellis, *Introduction*, s. 244-246.

¹⁴ Liber 1-2 Samuelis = 1-2 Regum, liber Malachim = 1-2Krl czyli 3 i 4 Regum.

6.	Paralipomenon (LXX)	[Eusebius Hieronimus Domnioni] Quomodo Graecorum historias	Hebraeis voluminibus non legatur.	-	x	x	327
7.	Ezrae	Utrum difficilius sit	detractio et odio deterrebor.	x	x	x	330
8.	Tobiae	[Cromatio et Heliodoro episcopis] Mirari non desino	estis dignati complere	x	x	x	332
9.	Iudith	Apud Hebraeos liber Iudith	insuperabilem superaret.	x	x	x	335
10.	Hester	Librum Hester variis	servi Christi esse non possunt.	x	x	x	341
11.	Iob (heb.)	Cogor per singulos	quam malivolum probet.	x	x	x	344
12.	Iob (LXX Hex.)	Si aut fiscellam	Quam ex aliorum negotio	-	x	x	357
13.	In libro Psalmorum (LXX)	Psalterium Romae dudum	purissimo fonte portare.	x	x	x	430
14.	Incipit alia eiusdem praefatio (heb.)	[Eusebius Hieronymus Sofronio suo salutem.] Scio quosdam putare	cupio et meminisse mei.	x	-	x	443
15.	In libris Salomonis (LXX)	Tres libros Salomonis	magis quam dubiis commendare.	-	x	x	455
16.	In libris Salomonis ² (heb.)	[Cromatio et Heliodoro episcopis Hieronymus.] Iungat epistula	suum saporem servaverint.	x	x	x	457
17.	In libro Iesu filii Sirach	Multorum nobis et magnorum	proposuerunt vitam agere.	x	-	x	26
18.	Isaiae	Nemo cum Prophetas versibus	Ecclesiis eius diutius insultarent.	x	x	x	482
19.	Hieremiae	Hieremias propheta, cui hic	invidorum insaniam provocare.	x	x	x	487

20.	Hiezechielis	Hiezechiel propheta cum Ioachim	Ut vocentur φαγολοιδοροι	x	x ¹⁵	x	492
21.	Danihele	Danihelem prophetam iuxta Septuaginta	amore labuntur aut odio.	x	x	x	494
22.	Duodecim prophetarum	Non idem est ordo	titulos prophetaverunt.	x	x	x	500
23.	In Evangelio	Beato papae Damaso Hieronymus. Novum opus	memineris mei, papa beatissime.	x	x ¹⁶	x	595
24.	In Epistulis Pauli Ap.	Primum quaeritur quare	et manentem substantiam.	x	-	x	670
25.	jw.	Paulus Apostolus, qui ante Saulus ¹⁷	sed ab omnibu exploditur.	-	x	-	-
26.	Iacob	Iacobus, qui appellatur ¹⁸	falsa eorum opinio est.	-	x	-	-
27.	Petri	Simon Petrus, filius Ioannis ¹⁹	orbis veneratione celebratur	-	x	-	-
28.	Iudae	Iudas frater Iacobi ²⁰	Sanctas Scripturas computatur.	-	x	-	-
29.	Eusebii epistula ad Carpianum	Eusebius Carpiano fratri	Similia dixisse reperies.	-	-	x	-

Przedmiotem badań w niniejszym opracowaniu są przedmowy występujące SCh 592 za wyjątkiem *Listu Euzebiusza do Karpiana*. Wśród badaczy czasami występują wątpliwości w kwestii atrybucji przedmów, np. przedmowa do listów św. Pawła (w powyższej tabelce nr 24) jest przypisywana we wspomnianym Repertorium Biblicum, z pewnym znakiem zapytania, Pelagiuszowi. Może to wiązać się z faktem, że pelagianie jako pierwsi używali systematycznie Hieronimowej wersji tłumaczenia Biblii, szczególnie listów Pawłowych. Co więcej, sądzono, że to tłumaczenie jest

¹⁵ Explicit dłuższy: „[...] id est manducantes sannas”.

¹⁶ „Beatissimo”.

¹⁷ Hieronymus, *De viris illustribus* 5, w: Hieronymus – Gennadius, *De viris illustribus*, red. C.A. Bernoulli, Freiburg im Breisgau – Leipzig 1895, s. 9-11, tł. W. Szołdrski, Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, w: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 30-32.

¹⁸ Hieronymus, *De viris illustribus* 2, PSP 6, s. 6-8.

¹⁹ Hieronymus, *De viris illustribus* 1, PSP 6, s. 6.

²⁰ Hieronymus, *De viris illustribus* 4, PSP 6, s. 9.

ich właśnie dziełem²¹. Aline Canellis z kolei uznaje za niehieronimowe przedmowy do Księgi Syracha i do listów Pawłowych²². Trzeba od razu zaznaczyć, że Biblia w jednym woluminie pojawiła się dopiero w VI wieku, wcześniej krążyły osobno poszczególne księgi lub grupy ksiąg. Istniało też wiele przedmów różnych autorów, zatem i przedmowy dobierano wedle uznania, czasami przypisując Hieronimowi obce teksty. Działo się tak przez całe wieki, czego dowodem jest np. łacińska Biblia pochodzenia czeskiego z 1414 roku z Gniezna, w której wstęp do Dziejów Apostolskich jest przypisany św. Hieronimowi²³.

3. Dedykacje

Wiele starożytnych dzieł było dedykowanych konkretnym osobom. Hieronim zachował ten zwyczaj, dzięki czemu poznajemy krąg odbiorców tłumaczeń ksiąg biblijnych. Poniższa tabela zestawia adresatów poszczególnych dedykacji.

Odbiorcy dedykacji:

l.p.	księga/księgi biblijne	adresat dedykacji
1.	Pentateuchus	Dezyderiusz
2.	Iosue	[Pammachiusz vel Eustochium]
3.	Regum	<i>Paula i Eustochium</i>
4.	Paralipomenon (Hebr.)	Chromacjusz bp
5.	Paralipomenon (LXX)	Domnio i Rogacjan
6.	Ezrae	<i>Domnio i Rogacjan</i>
7.	Tobiae	Chromacjusz bp i Heliodor bp
8.	Iudith	-
9.	Hester	<i>Paula i Eustochium</i>
10.	Iob (Hebr.)	-
11.	Iob (LXX Hex.)	<i>Paula i Eustochium</i>
12.	In libro Psalmodum (LXX)	<i>Paula i Eustochium</i>
13.	Inicipit alia eiusdem praefatio (Hebr.)	Sofroniusz
14.	In libris Salomonis (LXX)	-

²¹ M. Cimosà, *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus Latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, t. 1, Roma 2008, s. 47.

²² Canellis, *Introduction*, s. 247.

²³ Gniezno, Archiwum Archidiecezjalne, BK Ms 142: Biblia sacra, k. 446: Lucas antiocensis; RB nr 637.

15.	In libris Salomonis (Hebr.)	Chromacjusz bp i Heliodor bp
16.	In libro Iesu filii Sirach	-
17.	Isaiae	<i>Paula i Eustochium</i>
18.	Hieremiae	-
19.	Hiezechielis	-
20.	Danihelem	<i>Paula i Eustochium</i>
21.	Duodecim prophetarum	<i>Paula i Eustochium</i>
22.	In Evangelio	Damazjusz pp
23.	In Epistulis Pauli Ap.	-

Piętnaście przedmów ma wyraźnych adresatów, którym jest dedykowane tłumaczenie danej księgi lub grupy ksiąg, przy czym w połowie przypadków adresat pojawia się nie we wstępnym pozdrowieniu, a w dalszej części tekstu (oznaczono to kursywą)²⁴. W jednym przypadku adresat jest domyślny na podstawie analizy treści, ale Strydonita nie zwraca się doń bezpośrednio, a jedynie o nim wspomina (oznaczono to nawiasem kwadratowym). Jedno tłumaczenie jest dedykowane papieżowi św. Damazemu (305-384), od którego próby rozpoczęło się wielkie dzieło translatorskie Hieronima²⁵. Biskupowi Akwilei św. Chromacjuszowi (ok. 345-406/407)²⁶ są dedykowane trzy wstępy, w tym dwa łącznie z biskupem Heliodorem (ok. 350-ok. 407), pasterzem nadadriatyckiego Altinum²⁷. Obydwaj byli przyjaciółmi Hieronima, przy czym Heliodor od dzieciństwa, pochodził bowiem ze Strydonu. Chromacjusz i Heliodor wspierali finansowo prace Hieronima²⁸. Siedem przedmów zostało dedykowanych pobożnym niewiastom Pauli i Eustochium, matce wdowie i córce dziewicy, rzymskim arystokratkom o głębokiej wierze i wielkiej erudycji, kobietom, zaprzyjaźnionym między innymi z papieżem Damazjuszem i wieloletnim współpracownikom

²⁴ Również w rzymskiej literaturze klasycznej adresat dedykacji pojawia się w środku przedmowy. Por. Quintilianus, *Instit.*, I Praef. 6: „Quod opus, Marcelle Vitori, tibi dicamus [...]”, ed. L. Radermacher – V. Buchheit, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1959, s. 4.

²⁵ Papież ten wymieniał z Hieronimem listy, zachowane w spuściźnie epistolarnej tego ostatniego pod numerami 15, 16, 18A, 18B, 19, 20, 21, 36. Por. Eusebius Hieronimus, *Epistulae*, pars 1 (I-LXX), ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 62-69, 73-142, 268-285, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, ŻMT 54, Kraków 2010, s. 40-41*, 44-81*, 150-158*.

²⁶ Jest on też adresatem listu 7 wraz z Jowinem i Euzebiuszem.

²⁷ Por. P. Zampa, *I santi del Friuli*, Pradamano 1930, s. 70-72. Heliodor jest adresatem listów 14 i 60 Hieronima.

²⁸ Hieronymus, *Prol. Salom. (hebr.)*, 1, SCh 592, s. 426.

Hieronima w dziele krzewienia monastycyzmu²⁹. Do kręgu chrześcijańskiej arystokracji rzymskiej należał również prokonsul św. Pammachiusz (zm. 410), wspomniany w jednej z przedmów³⁰. Z kolei o Sofroniuszu wiemy jedynie, że był przyjacielem Hieronima, który przełożył wiele jego dzieł na język grecki³¹. Domnio i Rogacjan byli mnichami³².

Autor w większości przedmów zaznacza, że podjął się tłumaczenia danej księgi (grupy ksiąg) na zlecenie czy też prośbę konkretnych osób. Przedmowa jest zatem listem przewodnim, towarzyszącym prezentowi, jakim jest dla danej osoby zamówione lub uproszone tłumaczenie. Przedmowy, które nie posiadają dedykacji, prawdopodobnie początkowo je posiadały, ale utraciły za sprawą późniejszych redaktorów³³. Dedykacja bywa okazją do wyrażenia wielkiego szacunku albo silnych więzów przyjaźni autora z adresatami. Do Pauli i Eustochium zwraca się na przykład „unicum humilitatis et nobilitatis exemplar”³⁴ lub stawia je na równi z ewangelicznymi kobietami – świadkami wiary³⁵.

Drugim kręgiem osób, które na swój sposób pojawiają się w przedmowach, są przeciwnicy Hieronima³⁶. Są to zarówno ludzie przyzwyczajeni do różnorodnych łacińskich wersji tłumaczeń ksiąg biblijnych i traktujący je bezkrytycznie (do nich Hieronim odnosi się z wyrozumiałością), jak i zazdrośnicy (tych natomiast traktuje bez pardonu). Autor nie wymienia ich nigdy z imienia. Wspomnienie o nich staje się jednak okazją do nieznaną miary ganienia tychże adwersarzy. Ten brak miary w połączeniu z argumentacją sofistyczną jest charakterystyczny dla Hieronima w ogóle³⁷.

Tłumaczenie Ewangelii powstało na życzenie papieża Damazego, zatem miało być w założeniu upublicznione. Z treści samych przedmów

²⁹ Hieronim skierował do nich następujące listy: do Eustochium listy 22 i 31; do Pauli listy 30, 33, 39. Obu kobietom (a po śmierci Pauli tylko jej córce) Strydonita zadeedykował też liczne komentarze biblijne.

³⁰ Adresat listów Hieronima 48, 49, 57, 66; wraz z kuzynką Marcellą adresat listu 97; wraz z przyjacielem Oceanusem adresat listu 84.

³¹ Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 134, PSP 6, s. 230-231. Sofroniusz tłumaczył na grekę łacińskie tłumaczenie psalmów i proroków, które Hieronim poczynił z języka hebrajskiego.

³² Por. Canellis, *Introduction*, s. 191.

³³ Różni badacze próbują widzieć adresata „bezaadresowych” przedmów w rzymianie Marcelli lub w biskupach Chromacjuszu, Heliodorze. Por. Canellis, *Introduction*, s. 195-196.

³⁴ Hieronymus, *Prol. Iob (LXX)* 1, SCH 592, s. 388.

³⁵ Hieronymus, *Prol. Regum* 4, SCH 592, s. 336.

³⁶ Por. Schild, *Abendländische*, s. 19-23.

³⁷ Por. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. 2, wyd. 10, Leipzig 1995, s. 650-651.

nie zawsze łatwo jest wywnioskować, które tłumaczenia Hieronim chciał upowszechnić, a które (przynajmniej w jego zamierzeniu) miały pozostać prywatnym darem. Być może te fragmenty, które zdają się wskazywać na drugie rozwiązanie, są tylko zabiegiem retorycznym. Z historii literatury rzymskiej znamy przypadki wysyłania przez autora dzieła, zadedykowanego w przedmowie pewnej osobie, najpierw do wydawcy, ten zaś troszczył się o jego kopiowanie i rozpowszechnianie³⁸. Istnieją przedmowy, w których Strydonita nie czyni zastrzeżeń co do upublicznienia owocu swej pracy translatorskiej, w innych pozwala na upublicznienie w ograniczonym zakresie, w jeszcze innych prosi adresata o zachowanie tłumaczenia dla siebie. Ograniczenie w rozpowszechnianiu mogło mieć dwa powody: chęć ukrycia dzieła przed przeciwnikami Hieronima (tracili oni w ten sposób okazję do kolejnego ataku na tłumacza) i staranie o kontrolę pracy kopiistów. W przedmowie do Księgi Ezdrasza czytamy:

Itaque obsecro vos, mi Domnion et Rogatione carissimi, ut privata lectione contenti, librum non efferatis in publicum, nec fastidiosis ingeratis cibos [...]. Si qui autem fratrum sunt [...] his tribuatis exemplar admonentes, ut Hebraea nomina, quorum grandis in hoc volumine copia est, distincte et per intervalla transcribant³⁹.

Na chęć rozpowszechnienia dzieła wskazują z kolei pośrednio zwroty skierowane do nienazwanego z imienia czytelnika lub ogółu czytelników. Bez względu na to, czy zastrzeżenia były tylko zabiegiem retorycznym czy nie, brak jest świadectw na to, by przyjaciele Hieronima, będący jednocześnie sami autorami tekstów religijnych, cytowali Biblię w jego tłumaczeniu. Nigdy nie uczynił tego na przykład Chromacjusz.

4. Merytoryczna zawartość przedmów

Hieronim nie wykorzystywał przedmów, by przybliżyć czytelnikowi treść Biblii czy jej poszczególnych ksiąg. Nie zajmował się też szczególnie osobą i dziełem Jezusa Chrystusa oraz problemem wiary. Poświęcał natomiast wiele miejsca dociekaniom nad tekstem biblijnym, badał relacje między tekstem łacińskim, greckim, hebrajskim i aramejskim. Nade wszystko zaś bronił swojego tłumaczenia nazwanego wiele wieków póź-

³⁸ Por. R. Gräfenhain, *De more libros dedicandi apud scriptores Graecos et Romans obvio*, Marburgi Cattorum 1892, s. 47-52.

³⁹ Hieronymus, *Prol. Ezrae* 1, SCh 592, s. 360.

niej Wulgatą⁴⁰. Można zatem powiedzieć, że głównym przedmiotem prologów są zagadnienia translatorskie i krytyka tekstualna.

Najstarszym prologiem jest prolog do Nowego Testamentu, dedykowany papieżowi Damazemu, który prosił Hieronima o rewizję tekstu łacińskiego (*Vetus Latina*) na podstawie tekstu greckiego. Pierwsze zdanie prologu (które cytuję we własnym tłumaczeniu) objaśnia i cel i powód prac Hieronima: „Zmuszasz mnie, bym stworzył nowe dzieło ze starego, abym nad egzemplarzami Pism, rozproszonymi po całym świecie, zasiadł jakoby jakowyś sędzia. A ponieważ różnią się one między sobą, mam rozstrzygnąć, które z nich odpowiadają greckiemu oryginałowi”⁴¹. Jeśli w przypadku pism Nowego Testamentu była jasność, że trzeba odnieść się do tekstu oryginalnego, to jasności tej Strydonita nie miał od razu w odniesieniu do pism Starego Testamentu. Widać to w zmieniającym się stosunku autora do Septuaginty⁴². Na wczesnym etapie prac translatorskich uważał on tekst grecki za podstawę przekładu. W przedmowie do ksiąg Paralipomenon według Septuaginty uznawał nawet natchnienie Septuaginty (w które wierzył już Filon Aleksandryjski), a powód zepsucia tekstu widział w przepisywaniu go z niepoprawionych egzemplarzy⁴³. Uważał, że dodatki, jakie twórcy Septuaginty dołożyli do tekstu hebrajskiego, wynikają albo z „decoris gratia” (chęci upiększania), albo z „auctoritas” Ducha Świętego⁴⁴. Na dalszym etapie prac, kiedy ponownie tłumaczył z hebrajskiego księgi, już raz poprawione według Septuaginty, uważał obie wersje tłumaczeń za przydatne, a o swoim nowym dziele mówił: „nie w ten sposób stworzymy rzeczy nowe, by zniszczyć stare”⁴⁵. Ów dalszy etap prac (translacje z hebrajskiego na łacinę) rozpoczął się około 390 roku⁴⁶. Od tego czasu Hieronim nie tylko ograniczył się do wyboru tekstu hebrajskiego jako podstawy przekładu Starego Testamentu, ale też uznał za kanoniczne jedynie księgi znane w he-

⁴⁰ Schild, *Abendländische*, s. 39, 41.

⁴¹ Hieronymus, *Prol. Evang.* 1, SCH 592, s. 470: „Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam, et quia inter se variant, quae sint illa, quae cum Graeca consentiant veritate decernam” (tł. własne).

⁴² Na temat pojęcia i zakresu tej greckiej wersji ST, zwanej Septuagintą, por. M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O tłumaczeniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019, s. 20-22. W tej książce, na stronach 203-214, znajduje się obszerna bibliografia, dotycząca problematyki translatorskiej.

⁴³ Por. Hieronymus, *Prol. Paralip. (LXX)* 1, SCH 592, s. 342.

⁴⁴ Por. Hieronymus, *Prol. Paralip. (LXX)* 2, SCH 592, s. 346.

⁴⁵ Hieronymus, *Prol. Salom. (hebr.)*: „neque enim sic nova condimus ut vetera destruamus”, SCH 592, s. 430.

⁴⁶ Por. Steinmann, *Hieronimus*, s. 181; Canellis, *Introduction*, s. 93.

brajskim, palestyńskim kanonie biblijnym. Co więcej, według tekstu hebrajskiego porządkował kolejność poszczególnych fragmentów ksiąg. W krótkiej przedmowie do Księgi Jeremiasza Hieronim pisze: „porządek wizji, który u Greków i Latynów jest całkowicie pomieszany, przywróciliśmy do stanu pierwotnego. Opuściliśmy Księgę Barucha, jego [Jeremiasza] sekretarza, której Hebrajczycy ani nie czytują, ani jej nie mają, i oczekujemy za to wszystko złorzeczeń od zazdrośników”⁴⁷. Ostatecznie w prologu do Ksiąg Królewskich wyraził swe przekonanie, że kanon hebrajski stanowi zarówno podstawę przekładu, jak i kryterium prawdziwości (natchnienia) poszczególnych ksiąg Starego Testamentu⁴⁸. W ten sposób Hieronim wyłączył z Biblii całą grupę ksiąg jako apokryfy. Te mianowicie, które nie zostały napisane w oryginale po hebrajsku, „cokolwiek jest poza tym, należy to zaliczyć do apokryfów”⁴⁹. Kryterium wyłączenia grupy ksiąg było bardzo arbitralne (liczba liter alfabetu hebrajskiego = liczba ksiąg) i sam Strydonita ściśle się go nie trzymał, a wyłączone księgi wróciły trwale do Biblii, gdy tworzono Wulgatę. Pomimo to stanowisko Hieronima, kopiowane przez wieki razem z całym prologiem, zwanym przez niego samego „prologus galeatus”, wpłynęło na negatywną ocenę ksiąg deuterokanonicznych u Lutra i innych reformatorów. Jednym z powodów całkowitego zwrotu ku tekstowi hebrajskiemu była chęć dania merytorycznego „odporu” Żydom. Na końcu przedmowy do Księgi Izajasza Hieronim napisał: „[Chrystus] wie, że napociłem się przy nauce obcego języka po to, by Żydzi już dłużej nie szydzili z Jego Kościołów, zarzucając im fałszywość Pisma Świętego”⁵⁰. Pisarz nie wyjaśnił jednak w żadnej przedmowie, czemu uznał nie tylko język hebrajski za podstawę przekładu, ale i kanon hebrajski za obowiązujący. Autor nie zauważa również nigdzie problemu krytyki samego tekstu hebrajskiego krążącego w różniących się od siebie wersjach. Nie był też konsekwentny w ograniczaniu się do tekstu hebrajskiego, gdyż tłumaczył Księgi Daniela, Judyty i Tobiasza z chaldejskiego (aramejskiego)⁵¹. Innym ważnym argumentem

⁴⁷ „[...] ordinem visionum, qui apud Graecos et Latinos omnino confusus est, ad pristinam fidem correximus. Librum autem Baruch, notarii eius, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, praetermisimus, pro his omnibus maledicta ab aemulis praestolantes”, Hieronymus, *Prol. Hier.* SCh 592, s. 440, 442. Osobną kwestią jest to, że Hieronim nie znał tych hebrajskich manuskryptów, które zawierają tekst Księgi Jeremiasza, zbliżony do Septuaginty.

⁴⁸ Por. Hieronymus, *Prol. Regum* 1, SCh 592, s. 326.

⁴⁹ Hieronymus, *Prol. Regum* 2, SCh 592, s. 332: „Quicquid extra hos est, inter apocrypha seponendum”.

⁵⁰ Hieronymus, *Prol. Esaia* 5, SCh 592, s. 436: „[...] qui scit me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate Scripturarum Ecclesiis eius diutius insultarent”.

⁵¹ Por. Schild, *Abendländische*, s. 29-30.

za tłumaczeniem prosto z hebrajskiego był argument teologiczny: w Starym Testamencie znajdują się proroctwa, które jeszcze się nie spełniły za czasów Siedemdziesięciu (czyli przed Chrystusem), i ci dawni tłumacze ich nie rozumieli. Brak zrozumienia wpłynął zaś na błędne tłumaczenie z hebrajskiego na grekę. W pełni rozumieją dawne proroctwa dopiero chrześcijanie i przy tłumaczeniu ksiąg starotestamentalnych biorą pod uwagę właśnie już spełnione proroctwa. W przedmowie do Pięcioksięgu Hieronim tak się wyraził: „to, co lepiej rozumiemy, lepiej też wypowiadamy”⁵². W przedmowie do Pięcioksięgu, do Księgi Jozuego i do Ksiąg Kronik autor przytacza inny argument: w Nowym Testamencie znajdują się cytaty ze Starego Testamentu, które odpowiadają wyłącznie tekstowi hebrajskiemu⁵³. Akurat ten argument nie w pełni odpowiada prawdzie, tj. część cytatów, przytoczonych w przedmowie do Pięcioksięgu i do Paralipomenon, znajduje się w Septuagincie, inne są trudne do zidentyfikowania nawet w Biblii Hebrajskiej.

Inny, ciekawy wątek pojawiający się w przedmowach to ocena literacka ksiąg (pisarzy) biblijnych. Dowodzi to faktu, że Hieronim podchodził do tekstu biblijnego również jako do tekstu literackiego⁵⁴. Strydonita wysoko cenił pod tym względem Księgę Izajasza, podkreślając elegancję stylu proroka, której nie można oddać w tłumaczeniu:

Ac primum de Esaia sciendum quod in sermone suo dissertus sit, quippe qui vir nobilis et urbanae elegantiae nec habens quicquam in eloquio rusticitatis admixtum. Unde accidit ut prae ceteris florem sermonis eius translatio non potuerit conservare⁵⁵.

Równie wysoko Hieronim cenił Księgę Ozeasza, niżej natomiast Księgę Jeremiasza, która jego zdaniem jest „sermone [...] rusticior”⁵⁶. Styl Księgi Ezechiela natomiast mnich z Betlejem uważał za umiarkowanie dobry: „Sermo eius non satis disertus nec admodum rusticus est, sed ex utroque medie temperatus”⁵⁷.

⁵² Hieronymus, *Prol. Pentat.* SCh 592, s. 310: „[...] quod melius intellegimus, melius et proferimus”.

⁵³ Por. *Prol. Pentat.* 2, SCh 592, s. 304; *Prol. Iosue* 2, SCh 592, s. 318; *Prol. Paralip. (hebr.)* 3, SCh 592, s. 352.

⁵⁴ C. Brown-Tkacz, *Labor tam utilis. The creation of the Vulgate*, „Vigiliae Christianae” 50 (1996) s. 43-44.

⁵⁵ Hieronymus, *Prol. Esaia* 2, SCh 592 s. 434.

⁵⁶ Hieronymus, *Prol. Hier.* 1, SCh 592, s. 438.

⁵⁷ Hieronymus, *Prol. Ezech.* 1, SCh 592, s. 446.

W wersji hebrajskiej Księgi Hioba rozróżnia z kolei części prozatorskie i poetyckie, pisane zgodnie z zasadami metrum w heksametrze, w którym rozróżnia daktyle i spondeje⁵⁸. Potrafi także zauważyć i docenić akrostychową budowę Lamentacji⁵⁹. Szerzej do literackiej szaty swoich tłumaczeń autor nawiązywał w listach 53 do Paulina z Noli, 57 do Pammachiusza i 70 do Magnusa.

5. Reminiscencje klasyczne

Autor do pewnego stopnia odwołuje się do znanych z literatury klasycznej zasad kompozycji przedmów. O przedmowie jako gatunku literackim pisał obszernie Kwintyliusz w *Kształceniu mówcy* (IV 1) oraz krócej Cyцерon w dziele *De inventione* (1, 20-22). Kwintyliusz rozpatrywał tę kwestię w kontekście mów sądowych i politycznych: „Causa principii nulla alia est, quam ut auditorem quo sit nobis in ceteris partibus accomodator, praeperemus. Id fieri tribus maxime rebus inter auctores plurimos constat, si benivolum, attentum, docilem fecerimus” (*Inst.* IV 1, 5). Podobnie pisał Cyцерon: „Exordium est oratio animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem: quod eveniet, si eum benivolum, attentum, docilem confecerit” (*De inv.* 1, 20). Zatem celem przedmowy jest zdobycie życzliwości odbiorcy, jego uwagi i otwartości na pouczenie.

Nie zachowały się teoretyczne opracowania literackie z zestawem wskazówek do pisania przedmów do dzieł z gatunku dydaktycznych czy epickich, zachowały się natomiast dwie wskazówki dotyczące przedmów do dzieł historycznych⁶⁰. Przedmowy Hieronima ze względu na ich polemiczny ferment dają się po części rozpatrywać w kluczu wypowiedzi „sądowych”, ze względu zaś na to, jakim księgom towarzyszą, zaliczylibyśmy je do dydaktycznych⁶¹.

Hieronim w większości swoich przedmów stara się zyskać u odbiorców życzliwość, uwagę i otwartość na pouczenie, gdyż podstawową sprawą do obronienia jest jego nowe tłumaczenie ksiąg biblijnych. To ono właśnie, Hieronimowe dzieło translatorskie, jest głównym tematem przedmów, ponieważ było ono gwałtownie atakowane przez współcze-

⁵⁸ Hieronymus, *Prol. Iob (hebr.)*, 3 SCh 592, s. 398.

⁵⁹ Hieronymus, *Prol. Hier.* 2, SCh 592, s. 440.

⁶⁰ Dla literatury starożytnej w języku łacińskim, por. *Rhetores latini minores*, red. K. Halm, Lipsiae 1863, s. 588.

⁶¹ Por. Stade, *Hieronymus in prooemiis*, s. 42.

snych. Zaskakujący jest przy tym fakt, że z przedmów niewiele się dowiadujemy o samych księgach biblijnych. Co więcej, główne przesłanie zbawcze Biblii jest poruszane tylko marginalnie w przedmowach. Nie ma tu apologii Biblii, tylko apologia Wulgaty. Z tego powodu większość przedmów mogłaby z małymi modyfikacjami poprzedzać dowolną księgę biblijną. Wyjątkiem są przedmowy do Ksiąg Kronik (wersja na podstawie Heksapli), Izajasza, Jeremiasza i Proroków Mniejszych, które zawierają informacje czy to o treści księgi, czy to o odpowiednim proroku⁶².

Hieronim był wielkim wielbicielem literatury klasycznej i literackiego języka łacińskiego. Mimo że jako mnich chciał zapomnieć o tym pogańskim dziedzictwie, często się do niego odnosił, co ma swoje echo także w przedmowach. Znajdujemy w nich zarówno nieco dosłownych cytatów z wielkich mistrzów rzymskich, jak i krótkie wzmianki na ich temat⁶³. Strydończyk cytuje Wergiliusza, zarówno *Georgiki*, jak i *Eneidę*. Cytat z tego pierwszego dzieła podaje w specyficznym kontekście. W przedmowie do Księgi Daniela wspomina, jak z trudem uczył się języka chaldejskiego (aramajskiego), i wtedy to jego żydowski nauczyciel powtarzał mu w swoim języku (hebrajskim lub aramajskim) słowa Wergiliusza: „Labor omnia vicit improbus” (‘zaciekle zdobywa wszystko praca’)⁶⁴. Cytat z tego poety rzymskiego pojawia się także w przedmowie do Księgi Ezdrasza. Hieronim, gorąco polemizując z wrogami swego dzieła translatorskiego, ich działania porównuje do syczenia żmii oraz do kłamliwego Greka Synona („victorque Sinon incendia iacet” – ‘Synon pożar szerzy’)⁶⁵, przez którego Trojanie wprowadzili drewnianego konia do swego miasta. Wobec agresywnych działań przeciwników on, Hieronim, i tak nie zamilknie. Wergiliuszowe słowa „dum spiritus hoc regit artus” (‘póki duch kieruje [mymi] członkami’)⁶⁶ zostały zastosowane przy składaniu obietnicy przetłumaczenia ksiąg prorockich. Wergiliusz został też wspomniany w innym

⁶² Por. Schild, *Abendländische*, s. 41.

⁶³ Por. Stade, *Hieronymus in prooemiis*, s. 95-97.

⁶⁴ Por. Vergilius, *Georgicon* I, 145-146, ed. R.A.B. Mynors, Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1969, s. 33, tł. A.L. Czerny, Wergiliusz, *Georgiki*, Warszawa 1956, s. 24. Hieronim cytuje to sformułowanie w: Hieronymus, *Prolog. Daniel 2*, SCh 592, s. 454.

⁶⁵ Vergilius, *Aeneis* 2, 329, w: Vergilius, *Opera*, ed. R.A.B. Mynors, Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1970, s. 137, tł. T. Karyłowski, Wergiliusz, *Eneida*, Warszawa 2004, s. 55. Wyraz „victorque” nie został przetłumaczony. Cytat znajduje się w: Hieronymus, *Prolog. Ezrae 3*, SCh 592, s. 366.

⁶⁶ Hieronymus, *Prolog. Josue 3*, SCh 592, s. 340. Por. Wergiliusz, *Aeneis* 4, 336, ed. R.A.B. Mynors, s. 186 (tł. na polski własne; Karyłowski ma: „póki duch mój nie opuści ciała”, Wergiliusz, *Eneida*, s. 117).

kontekście w przedmowie do Ksiąg Kronik (na podstawie Septuaginty), Zdaniem Hieronima podobnie jak czytelnik pierwszej księgi *Eneidy* lepiej ją rozumie, jeśli sam żeglował z Troady na Sycylię a potem do ujścia Tybru, tak czytelnik Pisma Świętego lepiej je zrozumie, gdy odwiedzi Judeę⁶⁷. Nie znajdujemy tu cytatu ani nawet parafrazy, a jedynie reminiscencję.

Cytat z Horacego pojawia się raz w przedmowie do Księgi Psalmów, przetłumaczonej z języka hebrajskiego. Hieronim cytuje właściwie powiedzenie czy przysłowie znane w wersji polskiej w formie „nosić drzewo do lasu”, które Horacy w Satyrach podaje w formie „In silvam non ligna ferar insanius” (‘mniej nierozsądnie wieźć do lasu drewno’)⁶⁸. U Hieronima forma ta jest nieco zmieniona: „In silvam ne ligna feras” (‘nie nieś drzew do lasu’)⁶⁹. Owym lasem jest świat języka greckiego, a samo wyrażenie ma oddać pokorę Strydończyka wobec wiedzy biblijnej Greków. Ten jeden cytat zaczerpnięty jest z klasyków w analogicznym kontekście, w jakim występuje w tekście źródłowym. W *Satyrze* (Gawędzie) X w tomie pierwszym Horacy wspomina, jak został zganiony przez Kwirynusa we śnie za „bazgranie wierszy grecką mową”, której najwidoczniej nie znał wystarczająco dobrze, by w niej tworzyć dzieła literackie.

Reminiscencja jednocześnie z Horacego i Cyserona została wykorzystana na początku przedmowy do Księgi Izajasza: *grandi fenore liberati*, czyli ‘uwolnieni od wielkiego długu’⁷⁰, przy czym u obu autorów klasycznych chodzi o rzeczywisty dług pieniężny, a u Hieronima – o zobowiązania translatorskie. Raz w przedmowach cytowana jest Salustiusza *Wojna z Jugurtą*: „Frustra autem niti neque aliud fatigando nisi odium quaerere extremæ dementiæ est”⁷¹. Słowa te, nacechowane goryczą, brzmiałyby po polsku: ‘Podejmowanie starań na próżno i szukanie sobie poprzez podej-

⁶⁷ Por. Hieronymus, *Prol. Paralipom.* 1, SCh 592, s. 340. Por. Vergilius, *Aeneis* I, 13-14, ed. R.A.B. Mynors, s. 103, Wergiliusz, *Eneida*, s. 4.

⁶⁸ Por. Horatius, *Sermones* I 10, 34, w: Horatius, *Opera*, ed. E.C. Wickham – H.W. Garrod, Bibliotheca Oxoniana, Oxonii 1963, s. 164, tł. J. Sękowski, Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2, red. O. Jurewicz, Warszawa 1988, s. 118.

⁶⁹ Hieronymus, *Prol. Ps. (hebr.)*, 3, SCh 592, s. 420 (tł. własne).

⁷⁰ Hieronymus, *Prol. Iosue* 1, SCh 592, s. 314. Por. Horatius, *Epodae* II 4: „solutus omni faenore”, w: Horatius, *Opera*, ed. E.C. Wickham – H.W. Garrod, Bibliotheca Oxoniana, Oxonii 1963, s. 112, Horacjusz, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 384, 386; Cicero, *Pro Flacco* 51: „[...] pecuniam adulescentulo grandi faenore, fiducia tamen accepta, occupavisti”, w: Cicero, *Orationes*, ed. A.C. Clark, Bibliotheca Oxoniana, Oxonii [1909].

⁷¹ Sallustius, *Bellum Iugurthinum* 3, 4, w: Sallustius, *Catilina, Iugurtha, Fragmenta ampliora*, ed. A. Kurfess, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1957, s. 54; u Hieronima: Hieronymus, *Prol. Ezrae* 1, SCh 59, s. 360 – redaktor nie zidentyfikowała tego cytatu.

mowane trudy wyłącznie nienawiści jest największą głupotą'. Autor żalił się nimi Rzymianom Domnionowi i Rogacjonowi na ataki ze strony jego przeciwników.

Z literatury klasycznej greckiej w przedmowach użyto raz odniesienia do „Odysei” Homera: „nos ad patriam festinantes mortiferos Sirenarum cantus surda debeamus aure transire”⁷² (‘my, spiesząc do ojczyzny, winniśmy głuchym uchem ominąć śmiertelnośny śpiew Syren’), co stanowi odwołanie do XII księgi wspomnianego dzieła. Hieronim musi z równą stanowczością poświęcić się obiecanemu dziełu przełożenia ksiąg prorockich, co żeglujący Trojanie samej czynności wiosłowania, bez wsłuchiwania się w piękny śpiew Syren. Mnich z Betlejem czyni również aluzję do na legendarnego wydarzenia z historii rzymskiej, przytoczonego przez Tytusa Liwiusza, chce mianowicie włożyć rękę do ognia w obronie swoich tłumaczeń, jak niegdyś Mucjusz Scewola przed królem etruskim⁷³.

Wpływy literatury klasycznej (pogańskiej) nie ograniczają się w przedmowach wyłącznie do cytatów, parafraz i reminiscencji do konkretnych autorów. Słynni mówcy antyczni, Demostenes i Cyceron, są ponadto dla Hieronima wzorem w rozdysponowaniu na karcie trudnego do zrozumienia tekstu prorockiego *per cola et commata* (w odróżnieniu od *scriptura continua*)⁷⁴.

Wpływy klasyczne można zauważyć również w elementach formalnych, z jakich komponowano przedmowy. Co ciekawe, w starożytności nie poświęcono szczególnej uwagi tym elementom w teoretycznych zasadach sztuki retorycznej czy oratorskiej. Ponad sto lat temu niemiecki badacz Georg Engel zajął się problematyką przedmów z okresu starożytnego od strony teoretycznej⁷⁵. Z wymienionych przezeń dziewięciu elementów formalnych znajdujemy u Hieronima przynajmniej pięć:

- *locus causae*: wskazanie powodu, dla którego autor podjął się napisania danego dzieła;
- *locus dedicationis*: dedykowanie dzieła;

⁷² Hieronymus, *Prol. Iosue* 3, SCh 592, s. 320. Odnośny fragment u Homera: Homerus, *Odyssea* XII, 158-180, red. M.L. West, Bibliotheca Teubneriana, Berlin 2017, s. 260, tł. L. Siemieński, Homer, *Odyseja*, Warszawa 1959, s. 180-181.

⁷³ Hieronymus, *Prol. Esaia* 3, SCh 592, s. 434. Odnośny fragment u Liwiusza: *Ab urbe condita* II 12.

⁷⁴ Hieronymus, *Prol. Esaia* 1, SCh 592, s. 432. Por. Van Liere, *An introduction*, s. 42.

⁷⁵ G. Engel, *De antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemiis. Dissertatio inauguralis quam auctoritate et consensu amplissimi philosophorum ian Academia Philippina Marpurgeni ordinis ad summos in philosophia honores rite capssendos scripsit Georgius Engel Moenofrancofurtensis Borussus*, Marpurgi Cattorum 1910.

- *locus commendationis*: wskazanie walorów dzieła, dla których warto po nie sięgnąć;
- *locus scriptoris de ipso loquentis*: słowo autora o sobie i obrona jego dzieła przed zarzutami;
- *invocatio numinum*: wezwanie Boga na pomoc⁷⁶.

Opracowanie wskazanych elementów formalnych w poszczególnych przedmowach Hieronima winno być przedmiotem osobnego studium.

6. Podsumowanie

Pierwszą kwestią, podjętą w niniejszym artykule, było ustalenie liczby Hieronimowych przedmów do ksiąg biblijnych. Zostało to uczynione poprzez zestawienie i omówienie listy znajdującej się w SCh 592 z wcześniejszym studium Stummera (1928) i edycją krytyczną Wulgaty Webera-Grysona (1969, 2007). SCh posiada dwadzieścia trzy przedmowy (oraz *List Euzebiusza do Karpiana*), z których dwu nie uznaje za Hieronimowe; wspomniane wydanie Wulgaty – dwadzieścia (brak w niej przedmów do tłumaczeń na podstawie tekstu greckiego Ksiąg: Paralipomenon, Hioba i Salomonowych); Stummer wylicza dwadzieścia jeden plus cztery wyimki z dzieła *O znakomitych mężach*. Drugim zagadnieniem, omawianym w artykule, był krąg adresatów poszczególnych przedmów, którzy zwykle uprzednio prosili o przekład konkretnej księgi lub grupy ksiąg. Chodzi o grupę dziewięciu lub dziesięciu osób, w której poza papieżem Damazym byli dwaj biskupi, nadto mnisi i pobożne rzymskie niewiasty. Wstępne studium zawartości przedmów ujawniło z kolei, że brakuje w nich tych elementów, których w tego typu kompozycjach czytelnik się spodziewa. Zamiast nich poznajemy głównie apologię pracy translatorskiej św. Hieronima, ale również ocenę literacką wybranych ksiąg biblijnych. Ostatnią kwestią poruszoną w tym opracowaniu są odniesienia do klasycznej literatury greckiej i rzymskiej, które nie sprowadzają się

⁷⁶ Engel wylicza jeszcze dodatkowe cztery elementy niespotykane w przedmowach Hieronima do ksiąg biblijnych: *locus indicationis*: zapowiedź tematu, któremu poświęcone jest dane dzieło; *locus dispositionis*: objaśnienie podziału dzieła i rozmieszczenia treści; *locus recordationis*: stosowane w dłuższych dziełach, przed kolejnymi księgami, przypomnienie o treści poprzedniej księgi (ksiąg); *laudatio historiae universa*, czyli pochwała ogólna historii jako takiej, była ona stosowana wyłącznie w przedmowach do dzieł historycznych. Zob. Engel, *De antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemiis*, s. 7, 42.

wyłącznie do cytatów z wielkich dzieł i aluzji do nich, ale obejmują także formalne elementy kompozycyjne. Ten ostatni temat pozostał nierozwiązany i pozostawiony jako postulat badawczy.

Prologues of Saint Jerome to the Biblical Books in the Vulgate – Introductory Questions

(summary)

In 2017 a special volume containing the critical edition of the prologues of saint Jerome to the biblical books has been published in the *Sources Chrétiennes* series (No. 592). Based on this edition and on older studies this paper presents a list of the prologues written by st. Jerome and a list of the addressees of the translation into Latin of the individual biblical books. Furthermore the article raises a question of the content of the prologues and their links to the ancient, pagan literature. Consequently the paper highlights the texts composed by Jerome directly as prologues, permits to know the milieu of his spiritual friends and also to get inside the efforts of the oeuvre of translation undertaken by Jerome.

Keywords St. Jerome; Vulgate; biblical translations; prologues to the biblical books

Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne

(streszczenie)

W roku 2017 opublikowano w serii *Sources Chrétiennes* (nr 592) tom zawierający edycję krytyczną przedmów do ksiąg biblijnych autorstwa św. Hieronima. W oparciu o to wydanie, a także starsze opracowania, w niniejszym artykule została przedłożona lista przedmów autorstwa Hieronima i lista odbiorców łacińskich tłumaczeń poszczególnych ksiąg. Ponadto w artykule zostaje podjęta kwestia merytorycznej treści przedmów i odniesień do literatury antycznej. Dzięki tym analizom można wyróżnić teksty, które Strydonita faktycznie pisał jako przedmowy, poznać krąg jego duchowych przyjaciół, a ponadto dowiedzieć się o trudach pracy translatorskiej i zarzutach przeciwników dzieła Hieronimowych tłumaczeń.

Słowa kluczowe: Św. Hieronim; Wulgata; tłumaczenia biblijne; przedmowy do ksiąg biblijnych

Bibliografia

Źródła

- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, red. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007.
- Biblia sacra*, Gniezno, Archiwum Archidiecezjalne, sygn. BK Ms 142.
- Cicero, *Pro Flacco*, w: Cicero, *Orationes*, ed. A.C. Clark, Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii [1909].
- Hieronymus, *Epistulae*, pars 1, red. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-2, ŻMT 54-55, Kraków 2010.
- Hieronymus – Gennadius, *De viris inlustribus*, red. C.A. Bernoulli, Freiburg im Breisgau – Leipzig 1895, tł. W. Szoldrski, Św Hieronim, *O znakomitych mężach*, Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, PSP 6, Warszawa 1970.
- Homerus, *Odyssea*, red. M.L. West, Bibliotheca Teubneriana 2026, Berlin 2017, tł. L. Siemieński, Homer, *Odyseja*, Wrocław 1959.
- Horatius, *Epodae*; w: Horatius, *Opera*, red. E.C. Wickham – H.W. Garrod, Bibliotheca Oxoniana, Oxonii 1963, Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Gawędy, listy, sztuka poetycka*, red. O. Jurewicz, Warszawa 1988.
- Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, red. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017.
- Quintilianus, *Institutionis oratorie libri XII, pars prior*, red. L. Radermacher – V. Buchheit, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1959.
- Rhetores latini minores*, red. K. Halm, Lipsiae 1863.
- Sallustius, *Bellum Iugurthinum*, w: Sallustius, *Catilina, Iugurtha, Fragmenta ampliora*, red. A. Kurfess, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1957.
- Vergilius, *Aeneis*, w: Vergilius, *Opera*, red. R.A.B. Mynors, Bibliotheca Oxoniana, Oxonii 1970, tł. T. Karyłowski, Wergiliusz, *Eneida*, Warszawa 1981.
- Vergilius, *Georgicon*, w: Vergilius, *Opera*, ed. R.A.B. Mynors, Bibliotheca Oxoniana, Oxonii 1969, tł. A.L. Czerny, Wergiliusz, *Georgiki*, Warszawa 1956.

Opracowania

- Brown-Tkacz C., *Labor tam utilis. The creation of the Vulgate*, „Vigiliae Christianae” 50 (1996) s. 42-72.
- Canellis A., *Introduction*, w: Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, red. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 53-247.
- Cimosa M., *Guida allo studio della Bibbia latina. Dalla Vetus Latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, t. 1, Roma 2008.
- Dekkers E., *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1995.
- Engel G., *De antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemiis. Dissertatio inauguralis quam auctoritate et consensu amplissimi philosophorum in Academia Philippina Marpurgensis ordinis ad summos in philosophia honores rite capessen-*

- dos scripsit Georgius Engel Moenofrancofurtensis Borussus*, Marpurgi Cattorum, [Marburg] 1910.
- Gräfenhain R., *De more libros dedicandi apud scriptores Graecos et Romans obvio*, Marpurgi Cattorum, [Marburg] 1892.
- Houghton H., *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016.
- Majewski M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O tłumaczeniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019.
- Norden E., *Die antike Kunstprosa*, wyd. 10, Leipzig 1995.
- Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 1: *Initia biblica, apocrypha, prologi*, red. F. Stegmüller – K. Reinhardt, Madryt 1981.
- Steinmann J., *Hieronymus. Ausleger der Bibel. Weg und Werk eines Kirchenvaters*, Leipzig [1973].
- Schild M.E., *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Heidelberg 1970.
- Stade W., *Hieronymus in prooemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostochii 1925.
- Stummer F., *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928.
- Van Liere F., *An introduction to the medieval Bible*, New York 2014.
- Zampa P., *I santi del Friuli*, Pradamano 1930.

Ks. Arkadiusz Nocoń¹

Kult świętych w piśmie Hieronima *Przeciw Wigilancjuszowi*. Kwestia współczesnych tłumaczeń

W starożytnym chrześcijaństwie kult świętych, początkowo tylko męczenników, odgrywał, jak wiadomo, ogromne znaczenie. Powodów tego było wiele, by przywołać tylko ten, że przypominanie męczeństwa jakiegoś świętego miało być umocnieniem i wezwaniem dla tych, którzy sami, w niedługim czasie, mogli stanąć wobec podobnej próby². Pierwszym utworem zawierającym elementy rodzącego się kultu męczenników było *Męczeństwo św. Polikarpa* z połowy drugiego wieku³. Od samego początku nie brakowało jednak tych, którzy negowali sens męczeństwa, a później w ogóle kult świętych. Najważniejszym spośród nich był niejaki Wigilancjusz, galijski prezbiter żyjący na przełomie IV i V wieku, uznawany powszechnie za jednego z prekursorów myśli protestanckiej w łonie chrześcijaństwa. O jego życiu wiemy niewiele⁴, a głównym źródłem wiedzy na temat jego poglądów jest pismo Hieronima *Przeciw Wigilancjuszowi* (*Adversus Vigilantium*), w którym Doktor Kościoła odpiera poglądy Galijszczyka. Mimo że objętościowo niewielkie (zawiera zaledwie 18 tys. słów)⁵ i napisane pośpiesznie, bo jak

¹ Ks. dr Arkadiusz Nocoń, professore invitato na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it; ORCID: 0000-0002-7513-6071.

² Por. M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, Kraków 2019, s. 40.

³ Por. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, s. 39.

⁴ Najobszerniejszą jak dotąd biografię i poglądy Wigilancjusza przedstawił polskiemu czytelnikowi G. Rurański, dołączając do swego opracowania również bibliografię zagraniczną. Por. G. Rurański, *Wstęp*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, s. 387-427.

⁵ Por. Ł. Krzyszczyk, „*Animalia dubia vel fabulosa*” jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w „*Komentarzu do Księgi Izajasza*” (VI 13, 19 - 14, 1) św. Hieronima, *VoxP* 68 (2017) s. 414, przyp. 23.

sam Hieronim wyznaje, w ciągu jednej nocy⁶, pismo to jest znaczącym głosem w obronie kultu świętych i należy do „najważniejszych świadectw literackich początków kultu relikwii na późnoantycznym Zachodzie”⁷. Niestety, mimo doniosłego znaczenia tego dzieła i aż dwóch jego przekładów na język polski⁸ nie doczekało się ono dotychczas wielu opracowań, dość powiedzieć, że w bogatym archiwum artykułów opublikowanych w „Vox Patrum” wspomniane jest mimochodem (w przypisach) zaledwie w dwóch pozycjach⁹. Powodem tego, nie wiadomo, ale być może jest „zła fama”, jaka towarzyszy generalnie pismom polemicznym Hieronima, przeciw którym wysuwa się tak argumenty merytoryczne („Hieronim teologiem tęgim nie był”)¹⁰, jak i „estetyczne” („jego polemiki są przepełnione złośliwościami. Stąd [...] czytamy [je] bez większej przyjemności”)¹¹. Znaczenie tego pisma skłania nas jednak, aby się nim zająć i podjąć jedno z jego zagadnień, a mianowicie kult świętych. W naszym opracowaniu przyjęliśmy metodę zastosowaną przez samego Hieronima, tzn. najpierw prezentujemy poglądy Wigilancjusza, a później odpowiedź Doktora Kościoła.

⁶ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 3, 15-16.

⁷ R. Wiśniewski, *Narodziny kultu relikwii i jego najwcześniejsze świadectwa*, w: *Początki kultu relikwii na Zachodzie*, red. K. Stebnicka – R. Wiśniewski, Akme. Źródła starożytne 2, Warszawa 2011, s. 11.

⁸ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium*, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, tł. K. Parys – M. Więckowska – R. Wiśniewski – B. Włodarczyk, *Hieronim ze Strydonu. Przeciw Wigilancjuszowi*, w: *Początki kultu relikwii na Zachodzie*, red. K. Stebnicka – R. Wiśniewski, Akme. Źródła starożytne 2, Warszawa 2011, s. 92-109; G. Rurański, *Św. Hieronim ze Strydonu. Przeciw Wigilancjuszowi*, w: *Św. Hieronim ze Strydonu, Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, s. 429-457. W naszym artykule, jeśli nie zaznaczono inaczej, korzystamy z tłumaczenia Katarzyny Parys, Marii Więckowskiej, Roberta Wiśniewskiego i Bogny Włodarczyk. Porównując natomiast jedno tłumaczenie z drugim, podajemy dodatkowo w przypisie serię wydawniczą i numer strony (Hieronimus, *Adversus Vigilantium*, Źródła starożytne 2, s. ...; Hieronymus, *Adversus Vigilantium*, ŻM 67, s. ...).

⁹ Por. K. Sordyl, *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, VoxP 59 (2013) s. 325, przyp. 44 i 47; Krzyszczuk, „*Animalia dubia vel fabulosa*” jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w „*Komentarzu Do Księgi Izajasza*” (VI 13, 19 - 14, 1) św. Hieronima, s. 414, przyp. 23.

¹⁰ Por. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, s. 129-130.

¹¹ Por. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, s. 130.

1. Wigilancjusz o kulcie świętych

Punktem wyjścia do nauczania Galijczyka na ten temat była jego egzegeza apokryficznej IV Księgi Ezdrasza, gdzie napisano m.in., że „po śmierci nikt nie odważy się prosić za innymi” (*post mortem nullus pro aliis audeat deprecari* – 4Ezd 7,105)¹². Słowa te, w jego rozumieniu, przeczyłyby jednoznacznie istnieniu tego, co od IV wieku nazywane jest *communio sanctorum*, a co najnowszy *Katechizm Kościoła Katolickiego* tłumaczy jako „wspólnotę wszystkich wiernych chrześcijan, a mianowicie tych, którzy pielgrzymują na ziemi, zmarłych, którzy jeszcze oczyszczają się, oraz tych, którzy cieszą się już szczęściem nieba [...] zawsze są gotowi na słuchanie naszych prośb”¹³. Dla Wigilancjusza przeciwnie, między świętymi oczekującymi na Dzień Sądu a pielgrzymującymi na ziemi nie istniała żadna forma kontaktu, gdyż miejsce, w którym przebywają święci, nazywane przez niego łonem Abrahama, miejscem wytchnienia i ołtarzem Boga¹⁴, jest również swego rodzaju „czcigodnym więzieniem” (*honestus carcer*)¹⁵, którego święci nie tylko w żaden sposób nie mogą opuścić, ale nawet nie mogą tam „szepnąć” (*muttire*) za tymi, którzy są jeszcze na ziemi¹⁶. Dopóki więc żyjemy, uważał Wigilancjusz, owszem, możemy wzajemnie modlić się za siebie, ale po śmierci, w owym „czcigodnym więzieniu” „żadna z naszych modlitw za innych nie zostanie wysłuchana”¹⁷. W konsekwencji więc, skoro między żyjącymi na ziemi a tymi na łonie Abrahama nie ma żadnej więzi i komunikacji, traci sens jakakolwiek modlitwa do świętych, a wszelkie przejawy kultu wobec nich (nawiedzanie grobów, całowanie relikwii, palenie świec) są tylko czczym obrzędem, wszak „lichymi knotkami” nie można dodać blasku tym, których „blaskiem swojego majestatu rozświećla zasiadający na tronie Baranek!” – uważał Wigilancjusz¹⁸.

Co gorsza, uczestnicząc pod pozorem pobożności w tych pogańskich w istocie obrzędach (*ritus gentiles*)¹⁹, chrześcijanie narażają się jego zdaniem

¹² Werset łaciński za: Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 38, tł. polskie za: Źródła starożytne 2, s. 98. Tłumaczenie w ŻM 67, s. 441: „nikt nie ośmieli się modlić za innymi po [ich] śmierci” zmienia naszym zdaniem sens łacińskich słów.

¹³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 236, nr 962 (Katechizm cytuję tutaj słowa papieża Pawła VI).

¹⁴ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 1-3.

¹⁵ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 36-37.

¹⁶ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 29.

¹⁷ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 16-17.

¹⁸ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 4, 28-30.

¹⁹ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 4, 23-25.

nie tylko na grzechy cielesne (podczas nocnych wigilii)²⁰, ale również na grzech bałwochwalstwa (*idolatria*), gdyż oddają świętym uwielbienie (*adoratio*) należne tylko Bogu: „Dlaczego z uwielbieniem (*adorando*) całujesz proch owinięty tkaniną?”²¹ – pytał retorycznie całujących relikwie. Święci w jego nauczaniu byłiby więc kimś w rodzaju nowych bogów (*idola*), którzy „kradną” uwielbienie (*adoratio*) należne *solī Deo*. Kult świętych, przy całej swej jałowości i bezcelowości, stwarzałby więc w jego rozumieniu niebezpieczeństwo bałwochwalstwa (*idolatria*) oraz świętokradztwa (*sacrilegium*) i byłby kontynuacją, w nowej szacie, tradycji pogańskiego Rzymu, która niektórym ludziom przyznawała cześć boską. Działo się tak jeszcze w 364 roku, w tym samym, w którym urodził się Wigilancjusz, gdy ubóstwiony został cesarz Jowian²². W samym Rzymie istniały wówczas jeszcze kolegia kapłańskie dawnych kultów, na ołtarzach bogów składano ofiary, a westalki strzegły świętego ognia²³. Przypominamy o tym, by uświadomić sobie, że pogaństwo, choć mocno już traciło wpływy, miało w czasach Wigilancjusza nadal swoich wyznawców (przetrwają aż do VI wieku)²⁴, nie było więc dla niego reliktem zamierchłej epoki, to zaś mogło mieć wpływ na jego poglądy.

2. Odpowiedź Hieronima

Autor pisma *Przeciw Wigilancjuszowi* absolutnie jednak nie podejrzewał swego adwersarza o szlachetne pobudki (troskę o czystość wiary, zwracanie uwagi na niebezpieczeństwo zawoalowanego pogaństwa itp.), wytykając mu bezlitośnie cechy jego charakteru i zarzucając mu jak najgorsze intencje. Nas bardziej jednak od argumentów Hieronima *ad personam* interesują te *ad quaestionem*.

2.1. Niebo nie jest „czcigodnym więzieniem”, a relikwie to coś więcej niż „nędzny pył”

Odpowiadając na poglądy Wigilancjusza, Hieronim kwestionuje przede wszystkim samo ich źródło, czyli apokryficzną Czwartą Księgę

²⁰ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 10-11.

²¹ Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 4, 21-22.

²² Por. A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991, s. 356.

²³ Por. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, s. 294.

²⁴ Por. M. Starowieyski, *Serce w Rzymie*, „Gość Niedzielny” 50 (2012) s. 27.

Ezdrasza, której – jak z dumą wyznaje – nigdy nie przeczytał, bo dlaczego niby „miałoby się brać do rąk to, czego Kościół nie uznał”²⁵. Ustosunkowując się natomiast do wynikającego z tej księgi nauczania Wigilancjusza, Hieronim przeprowadza dość szeroki wywód, wymagający jednak od nas, na samym początku, analizy tłumaczenia niektórych fragmentów rozdziału szóstego jego pisma, gdzie mówi on:

Ais enim vel in sinu Abrahae vel in loco refrigerii vel **subter aram dei** animas apostolorum et martyrum consedis **nec posse suis tumultis** et ubi voluerint adesse praesentes. Senatoriae videlicet dignitatis sunt, ut non inter homicidas teterrimo carcere, sed in libera honestaque custodia in fortunatorum insulis et in campis elysiis recluduntur. Tu deo leges pones, tu apostolis vincula inicias, ut usque ad diem iudicii teneantur custodia nec sint cum domino suo, de quibus scriptum est: „Sequuntur agnum quocumque vadit” (Apc 14,4)? Si agnus ubique ergo et hi qui cum agno sunt ubique esse credendi sunt; et cum diabolus et daemones toto vagentur orbe et celeritate nimia ubique praesentes sint, martyres post effusionem sanguinis sui **ara operientur inclusi** et inde exire non poterunt? (wyróżnienia – A.N.)²⁶

W pierwszym chronologicznie tłumaczeniu pisma Hieronima na język polski (2011) fragment ten brzmi następująco:

Twierdzisz bowiem, że dusze apostołów i męczenników spoczywają na łonie Abrahama albo w miejscu ochłody lub **pod ołtarzem Boga**²⁷ i nie mogą opuścić **swoich grobów**, by udać się tam, gdzie chcieliby przebywać. Widocznie obdarczeni są godnością senatorską i jako takich nie zamyka się ich między zabójcami w ohydny więzieniu, lecz trzyma się ich pod łagodną i honorową strażą na Wyspach Szczęśliwych i na Polach Elizejskich! Ty Bogu prawa będziesz ustanawiał? Ty nałożysz więzy apostołom, aby aż do Dnia Sądu trzymani byli pod strażą, a nie przebywali ze swoim Panem ci, o których napisano: „Postępują za Barankiem, dokądkolwiek pójdzie” (Ap 14,4). Trzeba zatem wierzyć, że jeśli gdzieś jest Baranek, tam przebywają także ci, którzy są z Barankiem. Diabeł i demony włączają się po całym świecie i dzięki nadzwyczajnej szybkości obecni są wszędzie, a męczennicy, przelawszy swoją krew, pozostaną **zamknięci [pod] ołtarzem**, a miejsca tego nie będą mogli opuścić?! (wyróżnienia – A.N.)²⁸.

²⁵ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 38-40.

²⁶ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 1-14.

²⁷ Por. Ap 6,9.

²⁸ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 1-14, Źródła starożytne 2, s. 97.

Pierwszą rzeczą, na którą chcemy zwrócić uwagę, to umieszczenie przez autorów tłumaczenia po słowach „pod ołtarzem Boga” (*subter aram dei*) odnośnika do Ap 6,9: „A gdy otworzył pieczęć piątą, ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli”. Owa *ara dei*, sugerują tłumacze, nie jest więc ołtarzem w naszych ziemskich kościołach, pod którym spoczywają relikwie męczenników, ale ołtarzem w niebieskim sanktuarium ukształtowanym na wzór Świątyni Jerozolimskiej, gdzie również jest ołtarz całopalenia, jednak nie wylewa się już na nim krwi zwierząt, tylko krew męczenników²⁹. Na korzyść takiej interpretacji może świadczyć i to, że słowo *ara* było rzadko używane w pierwszych wiekach chrześcijaństwa na określenie ołtarza, przy którym sprawowano Eucharystię³⁰: sam Hieronim w dalszej części swego pisma użyje na określenie takiego ołtarza słowa *altare*³¹, a nie *ara*. Wspominamy o tym dlatego, że w przytoczonym przez nas fragmencie słowo *ara* pojawia się raz jeszcze w zdaniu *martyres [...] ara operientur inclusi*, co przetłumaczono „męczennicy [...] pozostaną zamknięci [pod] ołtarzem” – „pod ołtarzem w niebie” możemy sobie dopowiedzieć w świetle dotychczasowych ustaleń. Aż do tego momentu tłumaczenie nie nasuwa trudności: męczennicy zdaniem Wigilancjusza oczekują Dnia Sądu w jakimś miejscu, określanym tutaj jako „łono Abrahama”, „miejsce ochłody”, „ołtarz Boga”, w którym choć nie doznają jeszcze pełni przeznaczonego dla ich szczęścia, to jednak nie dzieje się im tam krzywda. Hieronim porównuje nawet to miejsce do „Wysp Szczęśliwych” i do „Pól Elizejskich”³², a Wigilancjusz doda, że „blaskiem swojego majestatu rozświećla [tam męczenników] zasiadający na tronie Baranek”³³. Jeśli tak, to dlaczego Hieronim w przytoczonym przez nas fragmencie nazywa to „prawie” szczęśliwe miejsce „grobem” (*tumulus*), którego męczennicy nie mogą opuścić”? Czy ów *tumulus*, oznaczający zazwyczaj złożone w ziemi ludzkie szczątki³⁴, jest właściwym

²⁹ Por. J. Pierzchalski, *Piąta i szósta pieczęć* (Ap 6,9-17), w: <http://www.przemiana.biblia.pl/index.php?page=07&id=07-01&t=91> (dostęp: 15.07.2019).

³⁰ Por. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, s. 205-206, s.v. *ara*, -ae: „Dans les premiers siècles, le mot est rarement employé pour désigner un autel chrétien”.

³¹ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 4.

³² Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 6.

³³ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 4, 29-30.

³⁴ Słowem *tumulus* (lub *bustum*) określano w łacinie klasycznej złożone w ziemi ciało zmarłego lub jego prochy (po kremacji). Miejsce to stawało się *sepulcrum* po odprawieniu ceremonii pogrzebowej, a gdy nad *sepulcrum* pojawił się ornament lub napis na cześć zmarłego, nazywano to miejsce *monumentum*. W późniejszej łacinie słów tych uży-

słowem na określenie miejsca, w którym po śmierci przebywają „dusze apostołów i męczenników”?

Zobaczmy zatem, jak ten sam fragment brzmi w późniejszym chronologicznie tłumaczeniu autorstwa Grzegorza Rurańskiego (2013):

Powiadasz, że dusze Apostołów i męczenników spoczywają na łonie Abrahama albo w miejscu wytchnienia, albo **pod ołtarzem Bożym i że nie mogą [oddalić się] od swoich grobowców** i być obecne tam, gdzie by chciały. [...] Należy wierzyć, że jeśli wszędzie jest Baranek, to wszędzie są i ci, którzy pozostają z Barankiem. I gdy diabeł i demony błakają się po całym świecie i pojawiają się wszędzie z niezmierną prędkością, [to czy] męczennicy po tym, jak przelali swoją krew, mają być **grzebani i zamknięci w trumnie** i nie będą mogli stamtąd się wydostać? (wyróżnienia – A.N.)³⁵.

Autor tego tłumaczenia, w pierwszym interesującym nas zdaniu, nie odbiega zasadniczo od tłumaczenia wcześniejszego, z 2011 roku, zmieniając jedynie brzmienie poszczególnych wyrazów: „miejsce ochłody” (2011) na „miejsce wytchnienia”; „nie mogą opuścić swoich grobów, by udać się tam, gdzie chcieliby przebywać” (2011), na „nie mogą [oddalić się] od swoich grobowców i być obecne tam, gdzie by chciały”. Na końcu tego zdania daje jednak przypis, w którym stwierdza, że „Adwersarz Hieronima przesuwając wejście do wiecznej szczęśliwości na czasy Sądu Ostatecznego”³⁶, czym sugeruje, że łono Abrahama, miejsce wytchnienia i ołtarz Boży jest dla świętych „grobowcem” (*tumulus*). Spójrzmy zatem na drugi interesujący nas fragment: [...] *martyres post effusionem sanguinis sui ara operientur inclusi et inde exire non poterunt*, który tłumaczy: „męczennicy po tym, jak przelali swoją krew, mają być **grzebani i zamknięci w trumnie** i nie będą mogli stamtąd się wydostać?” (wyróżnienia – A.N.). *Ara operientur inclusi* ma więc w tłumaczeniu G. Rurańskiego wydźwięk jednoznacznie „ziemski”, podczas gdy w tłumaczeniu z 2011 roku mowa jest o męczennikach zamkniętych pod ołtarzem [w niebie].

Zaprezentowane tłumaczenia, jak widzimy, nie ułatwiają nam zrozumienia poglądów Wigilancjusza, a tym bardziej polemiki z nim św. Hieronima. Skoro bowiem zdaniem Wigilancjusza męczennicy po śmierci

wano często zamiennie jako synonimów, zawsze jednak oznaczały one miejsce, w którym znajdowało się ciało (prochy) zmarłego. Por. S. Ciampi, *La Grecia descritta da Pausania*, t. 3, Milano 1832, s. XIX i XLVII.

³⁵ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 1-14, ŻM 67, s. 438-439.

³⁶ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 1-4, ŻM 67, s. 439, przyp. 40.

przebywają na łonie Abrahama, to trudno przyjąć, by Hieronim nazwał to miejsce grobem, a jeszcze trudniej, by zarzucał Wigilancjuszowi, że męczennicy po tym, jak przelali swoją krew, są grzebani i zamknięci w trumnie, z której nie mogą się wydostać.

Podobne wątpliwości pojawiają się niestety w tłumaczeniach obcojęzycznych: angielskim³⁷ i niemieckim³⁸, z tym że obydwie, sprzed ponad wieku, oparte są na tekście łacińskim w wydaniu J.P. Migne'a, który w interesującym nas fragmencie różni się nieznacznie, ale za to z daleko idącymi konsekwencjami, od tekstu w CCL, do którego zagraniczni tłumacze nie mieli w owym czasie (1893 i 1914) dostępu, w przeciwieństwie do tłumaczy polskich³⁹. Tam mianowicie, gdzie w CCL mamy *nec posse suis tumultis et ubi voluerint adesse praesentes*, w tekście J.P. Migne'a występuje dodatkowo przyimek *de* zmieniający całkowicie znaczenie całego zdania: [...] *nec posse de suis tumultis et ubi voluerint adesse praesentes* (PL 23, 344A). Pojawia się w tym miejscu pytanie: dlaczego tłumacze polscy korzystający z wydania CCL (2011) zdecydowali się (nie informując o tym chociażby w przypisie) na karkołomny zabieg sięgnięcia akurat w tym fragmencie do tekstu J.P. Migne'a? Przyimek *de*, by zamknąć zdanie logicznie, domaga się bowiem od tłumacza wstawienia kolejnego słowa, którego nie ma ani w tekście PL, ani tym bardziej w tekście CCL, stąd mamy: „[...] nie mogą **opuścić** swoich grobów” w tłumaczeniu z 2011

³⁷ Por. W.H. Fremantle, *Jerome. Against Vigilantius*, w: *Nicene and post-Nicene Fathers*, t. 6, New York 1893, s. 419: „For you say that the souls of Apostles and martyrs have their abode either in the bosom of Abraham, or in the place of refreshment, or under the altar of God, and that they cannot leave their own tombs, and be present where they will. [...] And while the devil and the demons wander through the whole world, and with only too great speed present themselves everywhere; are martyrs, after the shedding of their blood, to be kept out of sight shut up in a coffin, from whence they cannot escape?” (cytat za: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.vi.vii.html>; dostęp: 29.06.2019).

³⁸ Por. L. Schade, *Hieronymus. Gegen Vigilantius*, BKV 15, Kempten 1914: „Du sagst, die Seelen der Apostel und Märtyrer wohnten im Schöße Abrahams oder im Orte der Erquickung oder unter dem Altare Gottes. Sie könnten sich nicht von ihren Grabstätten entfernen, um überall, wo sie wollten, gegenwärtig zu sein. [...] Wenn der Teufel und die Dämonen auf dem ganzen Erdkreis umherschweifen und vermöge ihrer außergewöhnlichen Schnelligkeit überall zugegen sind, sollen dann die Märtyrer, die ihr Blut vergossen haben, im Altare eingeschlossen bleiben, ohne sich von dort fortbewegen zu können” (cytat za: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel2148-5.htm>; dostęp: 29.06.2019).

³⁹ Autorzy tłumaczenia z 2011 roku korzystali z tego właśnie wydania (CCL). Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium*, *Źródła starożytne* 2, s. 92. G. Rurański (2013) nie podaje, z jakiego wydania krytycznego korzystał, wydaje się, że z PL, choć wydanie w CCL jest mu niewątpliwie znane. Por. Rurański, *Wstęp*, s. 425.

roku oraz: „[...] nie mogą **[oddalić się]** od swoich grobowców” w tłumaczeniu z 2013 roku. Wstawki te, konieczne, gdy korzysta się z tekstu J.P. Migne’a, utrudniają jednak tylko zrozumienie poglądów Wigilancjusza i repliki Hieronima. Zwróćmy jeszcze uwagę na słowo *ara*: Katarzyna Parys i pozostali współtłumacze wracają w tym wypadku do tekstu CCL, pisząc: „męczennicy, przelawszy swoją krew, pozostaną zamknięci **[pod] ołtarzem** (*ara operientur inclusi*), Grzegorz Rurański natomiast, opierając się tekście J.P. Migne’a, tłumaczy „męczennicy po tym, jak przelali swoją krew, mają być grzebani i zamknięci **w trumnie**” (*arca operientur inclusi*).

Według naszej oceny odejście od tekstu łacińskiego CCL zaciemnia jedynie istotę sporu, jaki toczył się wokół kultu świętych między Wigilancjuszem a Hieronimem. Dlatego pozwalamy sobie zaproponować tutaj nowe brzmienie interesującego nas zdania, oparte właśnie na tym wydaniu krytycznym (CCL):

*Ais enim vel in sinu Abrahae vel in loco refrigerii vel subter aram dei animas apostolorum et martyrum consedisse nec posse suis tumultis et ubi voluerint adesse praesentes*⁴⁰.

‘Powiadasz bowiem, że dusze apostołów i męczenników spoczywają na łonie Abrahama albo w miejscu ochłody lub pod ołtarzem Boga i **nie mogą być obecne w swoich grobach** i [tam] gdzie chciałyby być’ (tł. własne).

Dla Wigilancjusza sprawa była bowiem oczywista, skoro męczennicy zamknięci są gdzieś daleko, w „czcigodnym więzieniu” i nie mogą być obecni w swoich grobach, to nie ma sensu ani modlitwa do świętych a tym bardziej nawiedzanie miejsca ich pochówku, całowanie relikwii i palenie im świec. Wszystko to jego zdaniem to nie tylko puste, ale i niebezpieczne praktyki, same zaś relikwie to tylko „proch” (*pulvis*)⁴¹ i „nędzny pył” (*vile pulvisculum*)⁴².

Absurd! Odpowiada mu Hieronim: skoro Diabeł i demony mogą „włóczyć się po całym świecie” i być obecne wszędzie, gdzie zechcą, to dlaczego męczennicy mieliby być zamknięci w „czcigodnym więzieniu” i nie mogli tego miejsca opuścić?⁴³ Kto może Bogu ustanawiać prawa i zabronić jego świętym podążania za Barankiem, dokądkolwiek pójdzie?⁴⁴ „Trzeba

⁴⁰ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 1-4.

⁴¹ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 4, 21-22.

⁴² Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 1-3.

⁴³ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 11-14.

⁴⁴ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 7-10.

zatem wierzyć, że jeśli gdzieś jest Baranek, tam przebywają także ci, którzy są z Barankiem”⁴⁵.

Hieronim, jak widzimy, nie polemizuje więc z tezą, że święci „nie mogą opuścić swoich grobów”, ale wprost przeciwnie, krytykuje on opinię, że nie mogą być w nich obecni, jak twierdził Wigilancjusz. Skoro zaś mogą w nich przebywać, bo „podażają za Barankiem, dokądkolwiek pójdzie”, to znaczy, że mówienie o ich „więzieniu” na łonie Abrahama nie ma absolutnie sensu, a praktyki związane z kultem świętych (nawiedzanie ich grobów, całowanie relikwii itp.) nabierają nowego znaczenia, gdyż są to miejsca szczególnego – chciałoby się rzec – „kontaktu” ze świętymi, miejsca ich bardziej „intensywnej” obecności. „Lud wszystkich Kościołów” rozumie to doskonale – powie Hieronim – bo gdy przenoszono kości proroka Samuela z Judei do Tracji, wybiegł naprzeciw jego świętym szczątkom i przyjmował je z taką radością, jak gdyby ujrzał obecnego i żywego proroka⁴⁶. Równie mocno, a może nawet i mocniej, odczuwają tę obecność świętych duchy nieczyste, demony, które zdaniem Hieronima „wobec owych [szczątków] ryczą”⁴⁷.

Gdy Wigilancjusz pytał więc drwiąco „Czy dusze męczenników kochają swoje prochy, unoszą się wokół nich i zawsze są obecne, aby ponad wszelką wątpliwość mogły usłyszeć, jeśli przybędzie jakiś błagalnik?”⁴⁸, Hieronim nie wdaje się z nim tutaj nawet w polemikę, przyrównuje jedynie treść tego obrazoburczego pytania do brudu wylewającego się z serca Wigilancjusza⁴⁹, a jego samego nazywa „poczwara godną wygnania na krańce świata”⁵⁰.

2.2. Kult świętych nie jest bałwochwalstwem ani świętokradztwem

Za nadużycie i potwarz ze strony Wigilancjusza uważa również Hieronim wmawianie chrześcijanom, że pod pozorem pobożności kontynuują pogańskie w gruncie rzeczy obrzędy, podczas których adorując męczenników, „kradną” uwielbienie należne jedynie Bogu. „Dlaczego to musisz okazywać nie tylko cześć, ale wręcz uwielbienie (*adorare*) temu

⁴⁵ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 10-11.

⁴⁶ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 23-30.

⁴⁷ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 20-22.

⁴⁸ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 12-14.

⁴⁹ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 10-11.

⁵⁰ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 6, 15.

czemuś, co przynosisz w małym naczynku”⁵¹ – pytał Wigilancjusz czczących relikwie. I dalej, podobnie: „Dlaczego z uwielbieniem (*adorando*) całujesz proch owinięty tkaniną”⁵². Dla Wigilancjusza, jak łatwo zauważyć, czymś nie do przyjęcia było właśnie owo uwielbienie (*adoratio*) okazywane świętym i ich relikwiom, które jako najwyższa forma kultu przysługuje wyłącznie Bogu. Cała polemika Hieronima z Wigilancjuszem koncentrować się więc będzie wokół tego właśnie słowa. Strydończyk starał się będzie udowodnić, że kult świętych nie ma absolutnie znamion adoracji, a oddawanie im czci ma w ostatecznej perspektywie uwielbienie samego Boga. Niestety, również w tym wypadku niektórych naszych tłumaczy zawiodła czujność, bo gdy Hieronim pisze *Quis enim, o insanum caput, aliquando martyres adoravit*, to nie można tego oddać jako „A któż, szalona głowo, kiedykolwiek **czcił** męczenników”⁵³, bo czcić męczenników powinni akurat wszyscy wierzący, tylko „A któż, szalona głowo, kiedykolwiek **adorował/okazywał uwielbienie** męczennikom”. To rzeczywiście, jak każde oddawanie ludziom chwały i czci należnej Bogu, byłoby „błędem pogaństwa” (*gentilitatis error*) i godne byłoby potępienia⁵⁴. Absolutnie jednak z czymś takim nie spotykamy się w naszej wierze, tłumaczy Hieronim swemu adwersarzowi, podając kilka przykładów „bronienia się” świętych przed adoracją/uwielbieniem ze strony ludzi, m.in. Pawła i Barnaby, którym w Listrze chciano złożyć ofiarę (por. Dz 14,8-18)⁵⁵, czy też Piotra, który, gdy Korneliusz padł mu do nóg i oddał pokłon, Apostoł podniósł go ręką, mówiąc: „Wstań, ja też jestem człowiekiem” (por. Dz 10,25-26)⁵⁶. Na marginesie: *manu sublevavit Cornelium* lepiej jednak tłumaczyć jako „podniósł ręką Korneliusza”⁵⁷ niż „powstrzymał za rękę Korneliusza”⁵⁸. Stanowczo więc odrzuca Hieronim zarzut Wigilancjusza o bałwochwalstwo i świętokradztwo, podkreślając, że kult świętych zgodny jest także ze zmysłem wiary ludu Bożego (*sensus fidei*), „wielkich” i „małych”. Widać to doskonale w retorycznych pytaniach stawianych Wigilancjuszowi:

⁵¹ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 4, 17-19.

⁵² Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 4, 21-22.

⁵³ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 1-2, *Źródła starożytne* 2, s. 95.

⁵⁴ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 2-7.

⁵⁵ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 2-5.

⁵⁶ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 8-10.

⁵⁷ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 8-9, *Źródła starożytne* 2, s. 96.

⁵⁸ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 8-9, *ŻM* 67, s. 437.

Świątokradcą był cesarz Konstancjusz⁵⁹, który przeniósł do Konstantynopola święte szczątki Andrzeja, Łukasza i Tymoteusza? [...] Świątokradcą ma być nazwany august Arkadiusz, który po długim czasie przeniósł kości błogosławionego Samuela z Judei do Tracji. Czy powinno się uznać nie tylko za świętokradców, ale i za głupców wszystkich biskupów, którzy tę rzecz najlichszą i sypkie popioły przenieśli w jedwabiu i w złotych naczyniach? Czy pozbawiony rozumu jest lud wszystkich Kościołów wybiegający naprzeciw świętym szczątkom i przyjmujący je z taką radością, jak gdyby ujrzeli obecnego i żywego [proroka]. Wszak od [samej] Palestyny [aż] do Chalcedonu przyłączyły się tummy i **jednym głosem w Chrystusie rozbrzmiewały pieśni pochwalne**⁶⁰.

Również w tym cytacie sugerowalibyśmy lekką poprawkę w tłumaczeniu ostatniego zdania, oddając *in Christi laudes una voce sonarent* nie jako „jednym głosem w Chrystusie rozbrzmiewały pieśni pochwalne”⁶¹, ale jako „jednym głosem **śpiewały na chwałę Chrystusa**”. Takie tłumaczenie lepiej naszym zdaniem wyraża przekonanie Hieronima, że oddając cześć świętym, wielbi się Boga/Jezusa⁶², który w nich żyje: „Przeczytaj Ewangelię – pisze on wprost do Wigilancjusza – *Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba. Nie jest Bogiem zmarłych, ale żyjących* (Mt 22,32)”⁶³. Nie rozumiał czy też nie chciał tego zrozumieć Wigilancjusz, uważając, że w kulcie świętych adoruje się zmarłych, co Hieronim nazwie po prostu bluźnierstwem⁶⁴.

⁵⁹ „Cesarz Konstancjusz” (*Constantius imperator*) – K. Parys i pozostali współtłumacze podają w przypisie, że „W roku 356 lub 357 sprowadzono relikwie Tymoteusza, a rok później Andrzeja i Łukasza”. Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 20, Źródła starożytne 2, s. 96, przyp. 24. G. Rurański natomiast, opierając się na wydaniu PL, podaje, że relikwie przeniósł „cesarz Konstantyn I” (*Constantius Imperator I*) panujący w latach 306-337. Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 20, ŹM 67, s. 437.

⁶⁰ Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 20-32.

⁶¹ Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 31-32, Źródła starożytne 2, s. 96.

⁶² W tym wypadku bliższe byłoby nam więc tłumaczenie G. Rurańskiego: „jednym głosem wypowiadały chwałę Chrystusa”. Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 31-32, ŹM 67, s. 438.

⁶³ Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 35-36.

⁶⁴ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 5, 34.

2.3. Świece znakiem wiary

Dowodem na powrót do pogańskich obrzędów i jaskrawym przykładem bałwochwalstwa wśród wierzących był dla Wigilancjusza zwyczaj palenia świec w ciągu dnia, zwłaszcza zaś zapalania ich na grobach męczenników. Argumentem na korzyść Wigilancjusza byłby w tym wypadku fakt, że na samym początku chrześcijaństwo rzeczywiście używało światła świec jedynie ze względów praktycznych, by rozproszyć ciemności nocy, i gardzili pogańskim zwyczajem palenia świec i lampek bożkom oraz stawianiem ich na grobach zmarłych dla odpędzenia złych duchów⁶⁵. Odpowiadając swemu adwersarzowi, Hieronim również podkreśla aspekt praktyczny palenia świec w kościołach, zapalanych nie w świetle dnia, jak ten bezpodstawnie twierdził, lecz po to, by „rozproszyć tę pociechę ciemności nocy” i czuwać przy ich świetle⁶⁶. Owszem, doda zaraz, w świątyniach Wschodu zapala się także świece w świetle dnia, przed czytaniem Ewangelii, kiedy „świeci [już] słońce, bynajmniej nie po to, by rozproszyć mrok, ale by okazać radość”⁶⁷. Palenie świec jest więc według niego uzasadnione także ze względów duchowych: „by okazać radość” i „uczyć Boga” (*deum celere*)⁶⁸. Hieronimowi nie przeszkadza więc pogański „rodowód” palenia świec. Zresztą, „czy dlatego, że kiedyś czciliśmy idole, teraz nie powinniśmy czcić Boga, by nie wydawało się, że okazujemy Mu podobne uwielbienie jak idolom”?⁶⁹ – pyta retorycznie. Podobną logiką kieruje się wobec zwyczaju palenia świec męczennikom. Rzeczywiście, na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że czynność ta, sama w sobie, nie ma żadnego znaczenia („ani Chrystus nie potrzebował olejku, ani męczennicy blasku świec”)⁷⁰, ba, nawiązując do pogaństwa, praktyka ta mogłaby stwarzać pewne niebezpieczeństwo dla wiary. Hieronim z całą stanowczością, jako pierwszy z Ojców Kościoła⁷¹, broni

⁶⁵ Por. E. Naujokaitis, *Symbolika światła i świecy*, w: <http://adam-czlowiek.blogspot.com/2013/02/symbolika-swiata-i-swiecy.html> (dostęp: 4.04.2020).

⁶⁶ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 7, 1-3.

⁶⁷ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 7, 21-25.

⁶⁸ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 7, 18-20.

⁶⁹ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 7, 18-20.

⁷⁰ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 7, 10-11. Tłumaczenie G. Rurańskiego „Ani bowiem Chrystus, ani męczennicy nie potrzebowali olejku do swoich świec” zmienia naszym zdaniem sens łacińskich słów *Neque enim ipse Christus indigebat unguento nec martyres lumine cereorum*. Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 7, 10-11, *ŻM* 67, s. 443.

⁷¹ Por. E. Naujokaitis, *Symbolika światła i świecy*, w: <http://adam-czlowiek.blogspot.com/2013/02/symbolika-swiata-i-swiecy.html> (dostęp: 4.04.2020).

jednak tego zwyczaju jako wyrazu wiary ludu, wiary może nie do końca dojrzałej, ale szczerzej i prościej, jak szczerą i prostą była wiara kobiety, która namaściła Jezusowi nogi olejkiem (por. Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; J 12,1-8). Czy Jezus tego potrzebował? Bynajmniej – mówi Hieronim – skarcił jednak tych, którzy uważali gest kobiety za marnotrawstwo, ponieważ „owa niewiasta zrobiła to, aby uczcić Chrystusa i gorliwość jej serca znalazła uznanie”⁷². Podobnie jest z paleniem świec męczennikom: czy święci potrzebują ich blasku? Bynajmniej, jednak ci, którzy je zapalają, „otrzymują zapłatę według swej wiary”⁷³. Chrześcijan palących świece męczennikom absolutnie więc nie można nazwać bałwochwalcami⁷⁴, uważa Hieronim.

2.4. Sensu wigilii nie niweczą nadużycia niektórych wiernych

Występując przeciw wigiliom w bazylikach męczenników, Wigilancjusz podnosił dwa zarzuty. Pierwszy: zbyt częste sprawowanie wigilii osłabia znaczenie wigilii wielkanocnej, przez co może się wydawać, że świętuje się Wielkanoc wiele razy w roku⁷⁵. Drugi: nocne wigilie stanowią okazję do grzechu⁷⁶.

Odpowiadając na pierwszy z zarzutów, Doktor Kościoła argumentował, że gdyby przyjąć rozumowanie Wigilancjusza, chrześcijanie powinni także zrezygnować z niedzielnej Eucharystii, „abyśmy nie obchodzili ciągle nocy Zmartwychwstania Pańskiego i nie zaczęli mieć wielu Wielkanocy zamiast jednej”⁷⁷. Podobnie jeśli chodzi o zdarzające się podczas wigilii nadużycia moralne: owszem, są to rzeczy naganne, ale „coś takiego” (*tale aliquid*) zdarza się niestety również podczas czuwań wielkanocnych⁷⁸. Czy zatem i z nich powinniśmy zrezygnować? – pytał Hieronim⁷⁹. Absurd! Sensu i wartości czuwań w bazylikach męczenników nie niweczą „nieprzystojne czuwania” niektórych ludzi⁸⁰.

⁷² Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 7, 11-12.

⁷³ Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 7, 12-14.

⁷⁴ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 7, 12-31.

⁷⁵ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 4-6.

⁷⁶ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 10-12.

⁷⁷ Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 6-9.

⁷⁸ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 10-14.

⁷⁹ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 22-24.

⁸⁰ Por. Hieronimus, *Adversus Vigilantium* 9, 16-17.

3. Podsumowanie

Zagadnienie wzajemnego oddziaływania wspólnoty świętych w niebie i ludu pielgrzymującego na ziemi jest jedną z kontrowersji między katolicyzmem a protestantyzmem. Ten ostatni, jak wiadomo, ograniczył w znacznym stopniu wpływ wspólnoty świętych na wiernych na ziemi, korzystając niewątpliwie z dorobku jednego z prekursorów myśli protestanckiej – Wigilancjusza. Faktem jest, że większość poglądów tego galijskiego prezbitera na temat kultu świętych obowiązuje dzisiaj w protestanckich wspólnotach kościelnych. Bardzo ważne wydawało nam się więc, aby przypomnieć, jak na początku V wieku zareagował na naukę Wigilancjusza jeden z wielkich Ojców Kościoła – św. Hieronim. Jego nauczanie zawarte w dziełku *Przeciw Wigilancjuszowi* nie tylko bowiem przyczyniło się do zatrzymania ekspansji poglądów Galijczyka, ale w znacznym stopniu, w takich kwestiach jak relikwie, wigilie, palenie świec, weszło do oficjalnego nauczania Kościoła i do liturgii. Najbardziej oryginalny wydaje się być jednak Hieronim w sprawie świętych obcowania. Z jego pisma *Przeciw Wigilancjuszowi* wynika bowiem, że „obcowanie” świętych z żyjącymi na ziemi byłoby najbardziej intensywne w miejscach pochówku świętych, czyli przy ich relikwiach. W swoim krótkim traktacie Hieronim nie precyzuje charakteru tej intensywnej obecności, pisze tylko, że przejawia się ona w „znakach i cudach” dokonywanych przez świętych⁸¹ oraz ich silnym oddziaływaniu na złe duchy, które nie tylko czują obecność świętych przy relikwiach⁸², ale palone wręcz jakimś „niewidzialnym płomieniem”⁸³ przy relikwiach „ryczą”⁸⁴.

4. Post scriptum

Z racji, że omawiany przez nas traktat Hieronima jest tak ważny dla katolickiego nauczania na temat kultu świętych, tym większe podziękowania należą się tym, którzy udostępnili nam go w polskim tłumaczeniu. A jeśli czasem pozwoliliśmy sobie na zaproponowanie pewnych zmian w dotychczasowych przekładach, to jedynie, aby lepiej naszym zdaniem wybrzmiały pewne myśli Doktora Kościoła broniące kultu świętych.

⁸¹ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 10, 3-4.

⁸² Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 20-23.

⁸³ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 10, 22-25.

⁸⁴ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5, 20-23.

Zauważyliśmy poza tym, że niektórzy autorzy patrzą dość łagodnym okiem na poglądy Wigilancjusza, bardzo krytycznie natomiast oceniają dziełko Hieronima, głównie ze względu na jego szatę językową⁸⁵. Niestety, czasem do tej „brutalizacji” języka Hieronima przyczyniają się sami tłumacze. Przykład? Użyte przez niego słowo *spurcitia*⁸⁶: czy koniecznie należało je tłumaczyć jako „łajno”?⁸⁷ Wszak *spurcitia* to w pierwszym rzędzie „brud”⁸⁸ i tak słusznie naszym zdaniem oddaje to słowo G. Rurański⁸⁹.

Zbyt rzadko we współczesnych komentarzach wybrzmiewa też, przed czym uchroniło Kościół dziełko Hieronima broniące kultu świętych. Przed tym mianowicie, co stało się mniej więcej dwanaście wieków później, a o czym piszą niektórzy autorzy:

[Marcin Luter] sprzeciwiał się idei jakiegokolwiek [...] pośrednictwa świętych. Znacznie dalej poszli Zwingli i Kalwin. Przywódca protestantów szwajcarskich niezwykle ostro wystąpił przeciw wszelkiemu kultowi świętych, pielgrzymkom i relikwiom. Twierdził, że w czci rozmaitych patronów kryje się osobliwe bałwochwalstwo. [...] Najradykalniej ustosunkował się Kalwin. Kult świętych traktował jako wymysł diabła, a w czci obrazów widział przejaw najbardziej prymitywnego pogaństwa. Tak to pod koniec XVI stulecia w wielu częściach Europy doszło do prawdziwego ikonoklazmu. Zniszczono liczne dzieła sztuki, ogołocono z dekoracji wnętrz wiele kościołów, przy okazji zaś palono lub w nurty rzek wrzucano relikwie. Nie obeszło się bez pospolitego rabunku kosztowności, ofiarowanych *ex voto* i cennych relikwiarzy⁹⁰.

Czytając *Adversus Vigilantium*, warto więc mieć świadomość, o co tak naprawdę toczyła się wówczas walka i ubolewać, że wiek XVI nie miał swojego Hieronima.

⁸⁵ G. Rurański na przykład używa w stosunku do pisma Hieronima jednoznacznie pejoratywnego określenia „paskwil”. Por. Rurański, *Wstęp*, s. 397, 402, 403.

⁸⁶ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 11.

⁸⁷ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 11, *Źródła starożytne* 2, s. 101.

⁸⁸ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 202.

⁸⁹ Por. Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 8, 11, *ŻM* 67, s. 445.

⁹⁰ Por. H. Fros – F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1982, s. 38.

The Cult of Saints in the *Against Vigilantius* of St. Jerome. The Question of Contemporary Translations

(summary)

One of the controversies between Catholicism and Protestantism is the problem of the mutual influence of the community of saints in heaven and the pilgrimaging people on earth. As is known, Protestantism has greatly reduced the impact of the community of saints on the faithful on earth, profiting undoubtedly from the heritage of one of the precursors of Protestant thought – Vigilantius. It is a fact that most of the views of this Gallic priest on the veneration of the saints are binding today in Protestant ecclesial communities. As we are celebrating the 1600th anniversary of the death of St. Jerome, it seems appropriate to recall his reaction to the views held by Vigilantius. St. Jerome's teaching expressed in the little work *Adversus Vigilantium* not only contributed to the blocking of the expansion of the doctrine of this Gallic priest, but also entered to a large extent into the official teaching of the Church and the liturgy. Unfortunately, this work of St. Jerome has not had many translations into modern languages and most of the existing versions are based on the text taken from the *Patrologia Latina*, which complicates the understanding of the most original thought of St. Jerome on the communion of the saints and on relics. The *Adversus Vigilantium* explains that the "communion" of the saints with the living is more intensive in the burial places of the saints, and so, adjacent to their relics. In his short treatise, St. Jerome does not specify the character of this intensive presence. He only writes that it manifests itself in "signs and miracles" done by the saints and in their powerful impact on evil spirits.

Keywords: Jerome; Vigilantius; veneration of saints; relics; candles in churches; vigils

Kult świętych w piśmie Hieronima *Przeciw Wigilancjuszowi*. Kwestia współczesnych tłumaczeń

(streszczenie)

Zagadnienie wzajemnego oddziaływania wspólnoty świętych w niebie i ludu pielgrzymującego na ziemi jest jedną z kontrowersji między katolicyzmem a protestantyzmem. Ten ostatni, jak wiadomo, ograniczył w znacznym stopniu wpływ wspólnoty świętych na wiernych na ziemi, korzystając niewątpliwie z dorobku jednego z prekursorów myśli protestanckiej – Wigilancjusza. Faktem jest, że większość poglądów tego galijskiego prezbitera na temat kultu świętych obowiązuje dzisiaj w protestanckich wspólnotach kościelnych. Obchodząc 1600. rocznicę śmierci św. Hieronima, wydaje się ważne przypomnieć, jak zareagował on na poglądy Wigilancjusza. Jego nauczanie zawarte w dziełku *Adversus Vigilantium* nie tylko bowiem przyczyniło się do zatrzymania ekspansji poglądów Galijczyka, ale w znacznym stopniu weszło do oficjalnego nauczania Kościoła i do liturgii. Niestety, pismo Hieronima nie doczekało się dotąd wielu tłumaczeń na języki nowożytne, a te, które są, opierają się często na wydaniu w *Patrologii Łacińskiej* komplikującym zrozumienie najbardziej oryginalnych myśli Hieronima dotyczących świętych obcowania i relikwii. Z pisma *Przeciw Wigilancjuszowi* wynika bowiem, że „obcowanie” świętych z żyjącymi na ziemi byłoby najbardziej intensywne w miejscach pochówku świętych, czyli przy ich relikwiiach. W swoim krótkim traktacie Hieronim nie precyzuje charakteru tej intensywnej obecności, pisze tylko, że przejawia się ona w „znakach i cudach” dokonywanych przez świętych oraz ich silnym oddziaływaniu na złe duchy.

Słowa kluczowe: Hieronim; Wigilancjusz; kult świętych; relikwie; palenie świec w kościołach; wigilie

Bibliografia

Źródła

Hieronymus, *Adversus Vigilantium*, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, tł. K. Parys – M. Więckowska – R. Wiśniewski – B. Włodarczyk, *Hieronim ze Strydonu. Przeciw Wigilancjuszowi*, w: *Początki kultu relikwii na Zachodzie*, red. K. Stebnicka – R. Wiśniewski, Akme. Źródła starożytne 2, Warszawa 2011, s. 92-109; G. Rurański, *Św. Hieronim ze Strydonu. Przeciw Wigilancjuszowi*, w: *Św. Hieronim ze Strydonu, Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, s. 429-457; tł. angielskie: W.H. Fremantle, *Jerome. Against Vigilantius*, w: *Nicene and post-Nicene Fathers*, t. 6, New York 1893; tł. niemieckie: L. Schade, *Hieronymus. Gegen Vigilantius*, BKV 15, Kempten 1914. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

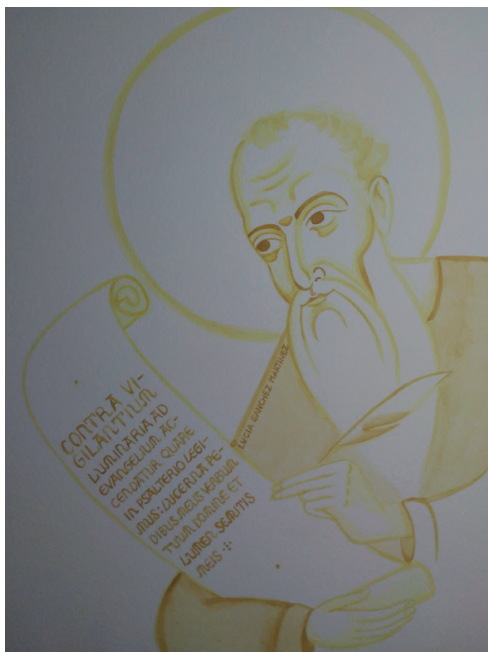
Opracowania

Blaise A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954.
Ciampi S., *La Grecia descritta da Pausania*, t. 3, Milano 1832.
Fros H. – Sowa F., *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1982.
Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991.
Krzyszczuk Ł., „*Animalia dubia vel fabulosa*” jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w „*Komentarzu do Księgi Izajasza*” (VI 13, 19 - 14, 1) św. Hieronima, *VoxP* 68 (2017) s. 409-422.
Naujokaitis E., *Symbolika światła i świecy*, w: <http://adam-czlowiek.blogspot.com/2013/02/symbolika-swiata-i-swiecy.html> (dostęp: 4.04.2020).
Pierzhalski J., *Piąta i szósta pieczęć (Ap 6,9-17)*, w: <http://www.przemiana.biblia.pl/index.php?page=07&id=07-01&t=91> (dostęp 15.07.2019).
Rurański G., *Wstęp*, w: *Św. Hieronim ze Strydonu, Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, s. 387-427.
Słownik łacińsko-polski, t. 5, red. M. Plezia, Warszawa 1999.
Sordyl K., *Dzieje schizmy pryscyliańskiej (370-385). Dramatyczna likwidacja pryscylianizmu*, *VoxP* 59 (2013) s. 317-327.
Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory*, Kraków 2019.
Starowieyski S., *Serce w Rzymie*, „Gość Niedzielny” 50 (2012) s. 26-28.

Wiśniewski R., *Narodziny kultu relikwii i jego najwcześniejsze świadectwa*, w: *Początki kultu relikwii na Zachodzie*, red. K. Stebnicka – R. Wiśniewski, Akme. Źródła starożytne 2, Warszawa 2011, s. 11-42.

Aneks

© Lucía Sánchez Martínez, *Św. Hieronim odpowiada Wigilancjuszowi* (akwarela).



Ks. Waldemar Turek¹

Dziewictwo rozumiane jako ustawiczna walka dla Pana. Fundamenty biblijne w *Liście 22* św. Hieronima do Eustochium

Św. Hieronim² napisał *List 22 (O zachowaniu dziewictwa – De virginitate servanda)* w Rzymie na przełomie 383 i 384 roku oraz zaadresował go do Eustochium, córki św. Pauli, arystokratki rzymskiej. Pismo stanowi rozprawę o chrześcijańskim dziewictwie zachowywanym ze względu na Chrystusa i Królestwo Niebieskie³. Jednocześnie jest przedstawieniem i apologią chrześcijańskiego życia monastycznego. Powstało w czasach, w których nie brakowało przeciwników tego rodzaju życia poświęconego Bogu. Wystarczy wspomnieć Helwidiusza krytykującego ascetyzm chrześcijański czy Jowiniana albo Wigilancjusza przedstawiających monastycyzm jako stan bezużyteczny, a niekiedy nawet niebezpieczny, z racji choćby na rze-ko-mą tendencję wśród mnichów i mniszek do zbyt-niego zamykania się we wspólnotach i izolacji od świata.

Św. Hieronim opiera się w swoim dziele na licznych tekstach Pisma Świętego i ukazuje, że to, co pisze w związku z podjętymi tematami, nie jest zwykłą mądrością ludzką, ale odzwierciedla naukę objawioną. W podobnym stylu są napisane *List 31* (drugi do Eustochium), krótki, bo liczący zaledwie trzy rozdziały, tekst, oraz *List 108*, czyli *Pośmiertna mowa pochwalna na cześć*

¹ Ks. dr hab. Waldemar Turek, profesor na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, pracownik Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej; e-mail: turek@tiscalinet.it; ORCID: 0000-0002-8126-4125.

² Zainteresowanych wykazem podstawowych publikacji w języku polskim i w językach obcych, dotyczących życia i dzieł św. Hieronima, odsyłam do: M. Starowieyski, *Hieronim ze Strydonu*, NSWP, s. 436-447.

³ Zob. B. Degórski, *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 61.

św. Pauli (trzeci list do Eustochium). Św. Hieronim porusza w tych trzech pismach⁴ wiele zagadnień związanych z tematem dziewictwa, które pojmuję jako formę ustawicznej duchowej walki dla Pana połączonej z różnego rodzaju ofiarami i wyrzeczeniami. W niniejszym opracowaniu zamierzam przedstawić tę ideę, analizując konkretne fragmenty wspomnianych listów, oparte przede wszystkim na wybranych przez św. Hieronima tekstach biblijnych.

Omówię zatem najpierw cel, jaki sobie postawił św. Hieronim, pisząc *List 22*. Zajmę się następnie odnośnymi tekstami biblijnymi, próbując odpowiedzieć na pytania dotyczące ich interpretacji, używanego słownictwa, poruszanych zagadnień. Przejdę następnie do konkretnych elementów opisu dziewictwa rozumianego w sensie duchowej walki podejmowanej dla Chrystusa i jej konkretnych elementów. Jeśli się nie mylę, zagadnienie to nie było do tej pory szczegółowo omawiane⁵. W zakończeniu chciałbym zapytać o znaczenie omawianych tekstów św. Hieronima dla współczesnej debaty w odniesieniu do dziewictwa, małżeństwa i życia zakonnego.

1. Cel *Listu 22* św. Hieronima

Eustochium zajmowała szczególne miejsce wśród niewiast rzymskich, dla których posługiwał duchowo św. Hieronim w Rzymie⁶. Z same-

⁴ Wspomniany w poprzednim przypisie *Wstęp* opracowany przez B. Degórskiego (ŻM 33, s. 11-88) stanowi dobre wprowadzenie w kontekst i tematy poruszane w *Listach do Eustochium* św. Hieronima. W tym samym opracowaniu znajdujemy obszerną bibliografię (ŻM 33, s. 89-108) uwzględniającą wydania i przekłady listów św. Hieronima, opracowania dotyczące bezpośrednio *Listów do Eustochium* oraz monastycyzmu żeńskiego i życia ascetyczno-mniszego w Rzymie kierowanego przez św. Hieronima. Zob. także: L. Mirri, *Donna e verginità nei Padri (Girolamo e Ambrogio)*, „Studi Francescani” 88 (1991) s. 339-362; L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Spiritualità occidentale, Magnano 1996.

⁵ Na temat dziewictwa i wielu innych aspektów z nim związanych w dziełach św. Hieronima mamy kilka publikacji, które uwzględniono w niniejszym opracowaniu: L. Mirri, *La vita ascetica femminile in san Girolamo*, Roma 1992; C. Steininger, *Die ideale christliche Frau: virgo – vidua – nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagius*, St. Ottilien 1997; N. Adkin, *Jerome on virginity. A Commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, Classical and Medieval Texts. Papers and Monographs 42, Cambridge 2003; J. Kochel, *Nauka o czystości i dziewictwie w Listach św. Hieronima*, w: J. Kochel, *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, Człowiek – Rodzina – Społeczeństwo 20, Opole 2011, s. 21-35.

⁶ Zob. J. Gribomont, *Eustochio*, NDPAC I 1866-1867. Autor syntetycznego opracowania podkreśla, że św. Hieronim zadedykował właśnie Eustochium sporo ze swoich pism, a ona sama brała czynny udział w pracy literackiej swojego mistrza.

go bowiem *Listu 22* wynika, że była ona pierwszą rzymianką z wysokich warstw społecznych, która wybrała dziewictwo jako drogę naśladowania Chrystusa: „Zganiwszy więc i wytępiwszy te, które nie chcą być dziewicami, lecz chcą uchodzić za takie, cała moja mowa zwraca się teraz ku tobie, która jako pierwsza szlachcianka miasta Rzymu zaczęłaś być dziewicą”⁷.

Do tej właśnie niewiasty św. Hieronim kieruje swój obszerny list i zaraz na początku jasno precyzuje jego cel:

Nie zamierzam teraz głosić pochwał dziewictwa, którego ty wspaniale doświadczyłaś, przeżywając je. Nie chcę także wymieniać przykrości związanych z małżeństwem: jak nabrzmiewa łono, płacze dziecko, dokucza rywalka, przynagla troska o dom i jak wszystko, co uważa się za wartościowe, przerywa ostatecznie śmierć. [...] Nie ma w tym dziełku żadnego pochlebstwa, gdyż pochlebca jest nieprzyjacielem, który schlebia. Nie będzie w nim żadnego przepychu krasomówczych słów, które już stawiałyby ciebie wśród aniołów i, ukazując piękne dziewictwo, rzucały świat pod twoje nogi⁸.

Św. Hieronim wyraźnie odrzuca niektóre cele, których mogliby spodziewać się najpierw Eustochium, a następnie ewentualni inni czytelnicy pisma. Po pierwsze, list nie jest pochwałą dziewictwa (*non me nunc laudem virginitatis esse dicturum*), które w gruncie rzeczy stało się już udziałem głównej adresatki pisma i która z pewnością rozumie jego sens i jego doniosłość (*quam probasti optimam, et consecuta est*). Autor zdaje sobie sprawę z tego, że pisze do osoby, która zaznała już smaku i trudów życia w dziewictwie i że do podjęcia takiego stylu życia nie trzeba jej przekonywać. Już na podstawie tego stwierdzenia można domniemać, że jego autor nie będzie koncentrował się na zachęceniu do wyboru życia w dziewictwie, ale podejmie jakieś inne tematy z nim związane.

Po drugie, św. Hieronim nie zamierza przedstawiać trosk i zmartwień, jakie niesie ze sobą życie w małżeństwie (*nec enumeratum molestias nuptiarum*). Pomija te elementy jako oczywiste i wszystkim dobrze znane. Wystarczy wspomnieć bóle związane z porodem, opiekę na dzieckiem, troskę o rodzinę i dom. Po trzecie, list nie stanowi pochlebstwa w odniesieniu do Eustochium (*nulla est enim in hoc libello adulatio*), bo ten, kto schlebia, wykazuje niewłaściwą postawę i jest w gruncie rzeczy nieprzyjacielem. Po

⁷ Hieronymus, *Epistula 22*, 15.

⁸ Hieronymus, *Epistula 22*, 2.

czwarte wreszcie, list nie powstaje w tym celu, aby popisywać się umiejętnościami oratorskimi i krasomówczymi (*nulla erit rhetorici pompa sermonis*). Św. Hieronim zdawał sobie sprawę ze swoich talentów i umiejętności retorycznych, mógł zatem pokusić się o wychwalanie dziewictwa z punktu widzenia formalnego, posługując się starannie dobranymi słowami, wyszukаныmi wyrażeniami, elegancją konstrukcji. Innymi słowy, mógłby się skoncentrować na formie a nie na treści. Jasno jednak odrzuca tego typu możliwość.

Rodzi się zatem niemal spontanicznie pytanie: jaki jest prawdziwy cel *Listu 22* św. Hieronima? Wydaje się, że chodzi o to, aby z jednej strony ukazać piękno i sensowność życia w dziewictwie, z drugiej zaś opisać trudy, które trzeba podjąć, aby trwać w dziewictwie, oraz dać pewne rady zwłaszcza osobom, które przyjęły tego typu styl życia, by nie utraciły skarbu dziewictwa. U podstaw tych tematów leży podstawowe założenie, oparte na odnośnych tekstach biblijnych, że życie każdego chrześcijanina, zwłaszcza zaś tego, który otrzymuje szczególne powołanie, jest nieustanną duchową walką:

Dla śmiertelników to życie jest stadionem: tutaj walczymy, aby tam otrzymać wieniec. Nikt nie stąpa bezpiecznie pomiędzy węzami i skorpionami. Pan mówi: „Mój miecz upoił się na niebie” (Iz 34,5), a ty sądzisz, że osiągniesz pokój na ziemi, która rodzi osty i ciernie, którymi karmi się wąż? „Nie toczymy walki przeciw ciału i krwi, lecz przeciw Zwierzchnościom i przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12). Otaczają nas wielkie oddziały wrogów, wszystko roi się od wrogów⁹.

W przytoczonym tekście dostrzegamy dwa teksty biblijne traktowane przez św. Hieronima jako fundamenty ukazywanej przez siebie idei: jeden pochodzi z Księgi Izajasza, drugi zaś – z *Listu* św. Pawła do Efezjan. Apostoł Narodów w wielu fragmentach swoich pism chętnie używał słów i obrazów

⁹ Hieronymus, *Epistula 22*, 3. Zob. B. Degórski, *L'insegnamento monastico Geronimiano*, VoxP 32-33 (1997) s. 199-214. Autor opracowania analizuje niektóre inne teksty św. Hieronima ukazujące każdego chrześcijanina, zwłaszcza zakonnika, jako żołnierza Chrystusa: „Ogni cristiano e in particolare il monaco è un soldato di Cristo e, perciò, deve essere forte e coraggioso, combattendo per lui e dimostrandolo con la vita e non cercando le comodità mondane. Il coraggioso amore per Cristo deve essere persino più grande di quello per i propri genitori o i cari” (Degórski, *L'insegnamento monastico Geronimiano*, s. 206).

ukazujących walkę, zachęcając swoich adresatów do tego, aby go naśladowali, podejmowali wyrzeczenia, podobnie jak to czynią atleci, aby wygrać zawody i otrzymać nagrodę: „Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali” (1Kor 9,24)¹⁰. Ten i podobne teksty św. Pawła apostoła były niewątpliwie bliskie św. Hieronimowi, który nie ukrywał różnych trudności, na jakie napotykał w swoim życiu chrześcijanin. Co więcej, miał odwagę stwierdzić, że „Otaczają nas wielkie oddziały wrogów, wszystko roi się od wrogów”. Podobnie jest w następnym fragmencie listu św. Hieronima, w którym dostrzega się wpływ myśli Apostoła Narodów:

Jak długo pozostajemy w tym kruchym ciele¹¹, jak długo „przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7), a duch pożąda rzeczy przeciwnych ciału, a ciało przeciwnych duchowi, tak długo nie istnieje żadne pewne zwycięstwo. Nasz przeciwnik – diabeł – rycząc jak lew, krąży, szukając, aby coś pożreć. [...] Diabeł nie szuka ludzi niewiernych, nie szuka tych, którzy są na zewnątrz [...]. Zależy mu, aby wyrwać [ludzi] z Kościoła Chrystusa¹².

Życie chrześcijanina jest nieustannym zmaganiem się, rzeczywistością dynamiczną, wymagającą ciągłej uwagi – nie można być nigdy pewnym zwycięstwa. W końcowej części przytoczonego tekstu św. Hieronim mówi bezpośrednio o diable, który jest ciągle w poszukiwaniu ofiar. Ten zaś upatruje sobie w sposób szczególny ludzi, którzy są wewnątrz Kościoła i stara się na różne sposoby wyprowadzić ich ze wspólnoty wierzących.

Św. Hieronim, przedstawivszy koncepcję życia ludzkiego z mocnym podkreśleniem potrzeby ciągłego zmagania się i walki duchowej, proponuje w podobnych kategoriach ideę chrześcijańskiego dziewictwa.

¹⁰ Tego typu słownictwo spotykamy u św. Pawła także w znanym tekście 2Tm 4,7-8: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego”. Gdy chodzi o teksty biblijne innych autorów ukazujących życie chrześcijan jako walkę, można wskazać Jk 1,12; 1P 5,4; Ap 2,10; 3,11; 6,2.

¹¹ W tekście oryginalnym jest tu użyte łacińskie słowo *corpusculum*, co oznacza dosłownie ‘ciałko, ciałko delikatne’. Począwszy od IV wieku było ono używane także na określenie ciała martwego albo ciała ascety. Zob. Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* XI 3.

¹² Hieronymus, *Epistula* 22, 4.

2. Niektóre teksty biblijne o dziewictwie w interpretacji św. Hieronima

Autor wpisuje się w tradycję wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich, którzy w sposób klarowny podawali motywację dziedzictwa opartą głównie na argumentach biblijnych. Odwoływali się oni przede wszystkim do postawy i słów samego Zbawiciela zapisanych w Ewangeliach. Podkreślali zatem, że Królestwo Boże jest realizowane w Chrystusie, który prowadził życie bezżenne. Kto uznaje dziewictwo, jest w harmonii z głoszoną przez Jezusa nauką, który mówił: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdolni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdolni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są także bezżenni, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami zostali bezżenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!” (Mt 19,11-12). Echo tych słów dostrzegamy w osobistym stwierdzeniu św. Hieronima: „Przed wielu laty z powodu królestwa niebieskiego odciąłem się od domu, rodziców, siostry, krewnych i – co jest trudniejsze od tego wszystkiego – od lubowania się w wytwornych ucztach, i podążyłem do Jerozolimy, aby walczyć”¹³.

Św. Hieronim znał doskonale zachętę Jezusa do trwałego i dobrowolnego bezżenstwa tych, którzy chcą się poświęcić wyłącznie Królestwu Bożemu. W rzeczywistości tylko ono jest usprawiedliwieniem dziewictwa chrześcijańskiego i tylko ci, którym jest to dane, mogą zrozumieć te słowa. Te zaś nadają dziewictwu chrześcijańskiemu wymiary eschatologiczne. Ci, co żyją w bezżenstwie, nie są przywiązani do tego świata. Podobnie jak w przypowieści Jezusa o dziesięciu pannach zapisanej w Mt 25,1-13 ludzie ci oczekują na oblubieńca i na Królestwo Niebieskie. To w odniesieniu do tej przypowieści św. Hieronim pisze: „Dziewice głupie, które – nie mając oliwy – nie są dopuszczone do Oblubieńca”¹⁴.

Szczególnie ważny dla św. Hieronima był siódmy rozdział Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian: „Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę jako ten, który – wskutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierzone. Uważam, iż przy obecnych utrapieniach dobrze jest tak zostać, dobrze to dla człowieka tak żyć. Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony! Ale jeśli się ożenisz, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy. Tacy jednak cierpieć będą udręki ciała, a ja chciałbym ich wam oszczędzić” (1Kor 7,25-28).

¹³ Hieronymus, *Epistula* 22, 30.

¹⁴ Hieronymus, *Epistula* 22, 5.

W tekście dostrzega się równość w ocenie dziewictwa i małżeństwa ukazaną w słowach: „Jeśli się ożenisz, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy”. Następnie jednak apostoł stwierdza w odniesieniu do tych, którzy się żenią albo za mąż wychodzą: „Tacy jednak cierpieć będą udręki ciała, a ja chciałbym ich wam oszczędzić”. Św. Hieronim w sposób bardzo konkretny wyjaśnia ten tekst św. Pawła:

„Nie mam zaś nakazu Pańskiego – mówi Apostoł – co do dziewic”. Dlaczego? Ponieważ i on sam był dziewiczym nie na mocy [jakiegoś] rozkazu, lecz z własnej woli. [...] Dlaczego więc nie ma nakazu Pana odnośnie do dziewictwa? Ponieważ ma większą wartość to, co nie jest wymuszone, lecz co jest ofiarowane. Jeśli bowiem dziewictwo byłoby nakazane, małżeństwo wydabłoby się być przekreślone. Byłoby ponadto czymś bardzo twardym i wbrew naturze zmuszać ludzi do życia anielskiego i tego od nich wymagać oraz w jakiś sposób potępiać to, co zostało stworzone¹⁵.

Św. Hieronim, opierając się na nauczaniu św. Pawła apostoła, podkreśla przede wszystkim fakt dziewiczego życia samego Apostoła Narodów i tego, że był to jego wolny wybór. Wydaje się, że stosunkowo mało autorów okresu patrystycznego zwraca uwagę na ten aspekt życia św. Pawła. Pisarz wykorzystuje następnie ten fakt, aby wyraźnie ukazać, że dziewictwo jest kwestią wyboru, a nie nakazu, i jako takie ma większą wartość. Chrześcijanin wybiera dziewictwo, a nie jest do niego zmuszony. Logicznie następnie stwierdza, że jeśli dziewictwo byłoby nakazane, w ten sposób przekreślone byłoby małżeństwo. Małżeństwo jest czymś naturalnym i tylko niektórzy mogą podjąć się życia, które św. Hieronim nazywa życiem anielskim.

Pewne przeciwstawienie dziewictwa małżeństwu nie ma natury filozoficznej, ale dotyczy przejścia od „teraźniejszości” do „przyszłości” w ramach historii zbawienia. Małżeństwo należy bowiem do porządku prowizorycznego, który kiedyś przeminie: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22,30)¹⁶.

¹⁵ Hieronimus, *Epistula* 22, 20.

¹⁶ Zob. I. de la Potterie, *Dziewictwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 256: „Podobnie jak w przypowieści Jezusa (Mt 25, 1.6) ludzie ci oczekują na Oblubieńca i na królestwo niebieskie. Jak ciągle objawianie dziewictwa Kościoła życie ich jest także świadectwem nieprzynależenia chrześcijan do tego świata; jest «znakiem» trwałym pewnego napięcia eschatolo-

Pisarz, opierając się na niektórych tekstach biblijnych, rozróżnia dziewictwo cielesne i dziewictwo duchowe. W odniesieniu do tych osób, które zbyt troszczą się o swoje ciało i codziennie obliczają dochody z posiadłości, stawia pytanie:

Czy one mogą być dziewicami? „Nie tak bowiem człowiek widzi, jak widzi Bóg, bo człowiek patrzy na twarz, Bóg patrzy na serce” (1 Sm 16,7). Dlatego, jeśli nawet cielesnie są dziewicami, nie wiem, czy są dziewicami duchem. Tak bowiem określił dziewicę Apostoł: „By była święta i ciałem, i duchem (*Ut sit sancta corpore et spiritu*)” (1 Kor 7,34)¹⁷.

Dziewice, które zachowują jedynie dziewictwo cielesne, nie mogą być właściwymi przykładami dla tych, które szukają prawdziwego dziewictwa: w rzeczywistości bowiem zatrzymują one dla siebie chwałę i nawet jeśli powstrzymują się przed współżyciem cielesnym, napawają się różnymi rozkoszami odnoszącymi się do ciała.

To interesujące rozróżnienie między dwoma typami dziewictwa pojawia się także w innym tekście św. Hieronima, w którym stwierdza on, że nawet sam Bóg nie może podnieść dziewicy po upadku:

Powiem zuchwale: chociaż Bóg wszystko może, to jednak nie może podnieść dziewicy po upadku. Mocen jest wyzwolić od kary, lecz nie może uwieńczyć zepsutej. [...] Pan powiada: „Każdy, kto pożądlawie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28). Dziewictwo więc może przepaść także z powodu myśli. To są te złe dziewice: dziewice ciałem, nie duchem; dziewice głupie, które – nie mając oliwy – nie są dopuszczone do Oblubieńca¹⁸.

Jak wynika z przytoczonych tekstów, wymagania religii chrześcijańskiej w odniesieniu do spraw seksualnych są wyjątkowo surowe: nie chodzi tylko o powstrzymywanie się od współżycia seksualnego, czyli, innymi słowy, nie wystarczy dziewictwo cielesne, ale chodzi o to duchowe, np. w sferze myśli, pragnień i spojrzeń. To ostatnie wymaga szczególnych wyznień i szczególnej duchowej walki.

gicznego w Kościele; jest antycypacją stanu zmartwychwstania, kiedy to ci, co zostaną uznani za godnych uczestniczenia w świecie przyszłym, będą podobni do aniołów, do synów Bożych”.

¹⁷ Hieronimus, *Epistula* 22, 38.

¹⁸ Hieronimus, *Epistula* 22, 5.

3. Dziewictwo jako płaszczyzna duchowej walki przy pomocy darów Bożych

Niektórzy autorzy starożytnego chrześcijaństwa ukazywali wiernych Chrystusa, zwłaszcza mnichów, jako tych, którzy walczą przeciwko Szatanowi i złu, jak to czynili ich duchowi poprzednicy, czyli męczennicy¹⁹. Św. Hieronim podejmuje i rozwija tę myśl zwłaszcza w odniesieniu do dziewic:

Wszystko, co przedstawiliśmy, wyda się twardym temu (*dura videbuntur*), kto nie kocha Chrystusa. Kto zaś uważa wszelki przepych świata za śmieci, a za próżne to wszystko, co jest pod słońcem, aby pozyskać Chrystusa, kto umarł i zmartwychwstał ze swym Panem i ukrzyżował swoje ciało wraz z wadami (*vitiis*) i pożądliwościami (*concupiscentiis*), ten swobodnie będzie głosił: „Któż nas odłączy od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz” (Rz 8,35)?²⁰.

Według św. Hieronima trudy związane z życiem w dziewictwie wydają się twarde temu, kto nie kocha Chrystusa. To stwierdzenie jest istotne dla zrozumienia sensu dziewictwa w ujęciu religii chrześcijańskiej, które jest odnoszone do Chrystusa. Autor listu precyzuje następnie, na czym konkretnie ten związek ze Zbawicielem ma polegać. Najpierw zatem trzeba uznać przepych świata za śmieci, co stanowi warunek *sine qua non* aby pozyskać Chrystusa. Następnie trzeba umrzeć razem z Nim i zmartwychwstać, co sprawia, że człowiek rodzi się na nowo od strony duchowej. Wreszcie trzeba ukrzyżować swoje ciało wraz z pożądliwościami i wadami. Tylko pod tymi warunkami żadna rzeczywistość nie jest w stanie odłączyć chrześcijanina od miłości Chrystusowej. Św. Hieronim przytacza w tym kontekście znany tekst św. Pawła z jego Listu do Rzymian (8,35) ukazujący Jezusa, który sam znosił trudy i rozmaite cierpienia życia ludzkiego:

Syn Boży stał się dla naszego zbawienia synem człowieczym: czeka w łonie przez dziewięć miesięcy, aby się narodzić i znosi przykrości [ciąży], zakrwawiony wydobywa się, owijają Go w pieluszki, uśmiecha się pod wpływem pieszczot. Ciasny żłób obejmuje Tego, w którego dłoni zawiera się świat. Przemilczam, że aż do trzydziestego roku [życia], [pozostając] nieznanym,

¹⁹ Zob. na ten temat: A. Bandura, *Athleta Christi nella patristica latina dei primi quattro secoli*, Roma 1994, s. 47-54.

²⁰ Hieronymus, *Epistula* 22, 39.

zadowala się ubóstwem rodziców; biczowany – milczy; krzyżują Go, a modli się za krzyżujących²¹.

Jezus dał nam dowody najwyższej miłości, pokory, skromnego życia, ubóstwa, cierpliwości i wytrwałości w cierpieniu, modlitwy za oprawców. Ta miłość Jezusa zachęca nas, abyśmy w codziennym życiu odpowiadali na nią miłością i konkretnie podejmowanymi walkami, różnymi wyrzeczeniami tak w odniesieniu do ciała, jak i do ducha. Tak było też w przypadku św. Hieronima, który bardzo szczerze i obrazowo opowiada adresatce listu o swoich wyrzeczeniach:

O, ileż razy, przebywając na pustyni i na owym szerokim pustkowiu, które spalone żarem słońca dostarcza mnichom tego okropnego mieszkania, sądziłem, że znajduję się pośród rzymskich rozkoszy! Siedziałem samotny, gdyż byłem przepełniony goryczą. Strasznie wyglądałem z powodu powykrzywianych przez wór pokutny członków. [...] O pokarmach zaś i napoju zamilczę, gdyż nawet chorzy używają [tam] zimnej wody, a przyjmowanie czegoś gotowanego jest zbyt ciężkim. Mnie więc, właśnie mnie, który z powodu strachu przed gehenną skazałem siebie samego na takie więzienie w towarzystwie jedynie skorpionów i dzikich zwierząt, często wydawało się, iż znajduję się wśród tańczących dziewcząt!²²

Św. Hieronim ukazuje właśnie na podstawie swoich osobistych przeżyć, że chrześcijanin jest wszędzie zagrożony przez nieprzyjaciela, a pustynia, umartwienia i posty nie zwalniają go od czuwania i szukania pomocy w łasce Bożej. Postanawia zatem dać pewne wskazówki rozumiane jako reguły mniszego postępowania. Rozpoczyna je od zwrócenia uwagi na szukanie odpowiedniego towarzystwa:

Niech twoimi towarzyszками będą te, które widzisz, że je wycieńczają posty, które mają blade twarze, które zarówno wiek jak i życie wypróbowało, które codziennie śpiewają w swych sercach: „Gdzie pasiesz swe stada, gdzie dajesz im spocząć w południe” (Pnp 1,7), które mówią z uczuciem: „Pragnę odejść, a być z Chrystusem” (Flp 1,23)²³.

²¹ Hieronymus, *Epistula* 22, 39.

²² Hieronymus, *Epistula* 22, 7.

²³ Hieronymus, *Epistula* 22, 17.

W przytoczonym tekście dostrzegamy dwa odniesienia biblijne. Jedno pochodzi z Pieśni nad Pieśniami z możliwą reminiscencją tekstu Rdz 37,15-16: „Gdy [Józef] błakał się po polu, spotkał go pewien człowiek. Zapytał go więc ów człowiek: «Kogo szukasz?». Odpowiedział: «Szukam moich braci. Powiedz mi, proszę, gdzie oni pasą trzody»”. Jest w tych tekstach nawiązanie do tematu rozłąki i poszukiwania, który pojawia się często w literaturze miłosnej, podobnie jak temat obecności i przynależenia²⁴. Chodzi o ważne rzeczywistości, przeżywane, choć w nieco inny sposób, także w życiu dziewicy: ona odczuwa rozłąkę i tęskni za Zbawicielem. Do takiej interpretacji upoważnia nas w jakiejś mierze także drugi cytat biblijny występujący w przytoczonym wyżej tekście św. Hieronima, pochodzący z Listu do Filipian. Św. Paweł wyjaśnia w nim, że pragnie odejść, aby „być z Chrystusem”, co oznacza łączyć w czasie życia ziemskiego nasze cierpienia z cierpieniami samego Zbawiciela.

Druga, praktyczna rada dawana przez św. Hieronima dziewicom, dotyczy pozostawania w domu: „Rzadko wychodź na ulicę; szukaj męczenników w twoim mieszkaniu. Nie brakowałoby nigdy powodu do wyjścia, gdybyś zawsze wychodziła, gdy jest to konieczne”²⁵. Zauważamy w tym tekście nieco zaskakującą zachętę: „szukaj męczenników w twoim mieszkaniu”. Jeden ze współczesnych znawców życia i dzieł św. Hieronima wyjaśnia:

Eustochium nie powinna wychodzić z domu nawet po to, by uczcić miejsca uświęcone krwią męczenników. Powinna czynić to duchowo, w swoim pokoju. Chęć opuszczenia „klauzury” domowej w celach nabożnych, jakimi był choćby kult męczenników, stanowiła niewątpliwie dla Eustochium dużą „pokusę”. W czasie bowiem, w którym Hieronim pisze, w Wiecznym Mieście szerzyła się wielce cześć męczenników, a miejsca, na których przelali oni krew dla Chrystusa (względnie ich groby), przyciągały rzesze wiernych²⁶.

Już ten przykład i to wyjaśnienie wskazują, że dziewica może opuszczać swoje mieszkanie jedynie dla bardzo poważnego, niemal koniecznego powodu.

Trzecia zachęta dotyczy strony intelektualnej i duchowej dziewicy. Św. Hieronim radzi Eustochium: „Bardzo często czytaj i jak najwięcej się

²⁴ Zob. Biblia Jerozolimską, s. 890: „W Pnp jest wprowadzony w 3,1-4; 4,8; 5,28; 6,1. Ramy stanowi tu idylla pasterska (por. Jakub i Rachela – Rdz 29,1-12). W Pnp 5,2-8 ramy będą odmienne, nie są to już bowiem sytuacje rzeczywiste”.

²⁵ Hieronimus, *Epistula* 22, 17.

²⁶ B. Degórski, *Wstęp*, s. 135, przyp. 129.

ucz. Niech zaskakuje cię sen, gdy trzymasz księgę, a opadającą twarz niech podtrzymuje święta strona”²⁷.

Pisarz zachęca dziewice do lektury i nauki. Należy podkreślić owo charakterystyczne wyrażenie „jak najwięcej”, z którego wynika, że w sprawie nauki nie ma żadnych ograniczeń. Chodzi jednak o szczególną „naukę”, tę opartą na medytacji Pisma Świętego, jak wskazuje wyrażenie „święta strona”.

Kolejna rada, dawana przez św. Hieronima, związana jest z koniecznością podejmowania praktyk postnych w życiu dziewicy:

Pość codziennie i unikaj posilania się do syta. Na nic się zda nosić pusty brzuch przez dwa czy trzy dni, jeśli później się go napycha, wynagradzając post jedzeniem w nadmiarze. Umysł z powodu sytości od razu gnuśnieje, a nawodniona ziemia rodzi ciernie pożądliwości. Gdy poczułabyś, że zewnętrzny człowiek (*exterior homo*) wzdycha za kwiatem młodości i, gdy po przyjęciu pokarmu leżąc w łóżku, napadałoby na ciebie mamidło pożądliwości, chwyć tarczę wiary, na której gaszą się ogniste strzały diabła²⁸.

Najpierw zatem mamy zachętę do właściwego, rozumnego i ciągłego poszczenia, jak też do stałej ascezy praktykowanej codziennie w życiu dziewicy. Innymi słowy, nie chodzi o jednorazowe praktyki pokutne, ale o pewien wypracowany styl życia. Dostrzega się następnie w przytoczonym tekście wyraźne nawiązanie do słów św. Pawła o człowieku wewnętrznym i zewnętrznym: „Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym” (Rz 7,22); „Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczyje człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2Kor 4,16). W rozumieniu św. Pawła człowiek wewnętrzny określa rozumną część człowieka, człowiek zewnętrzny natomiast odnosi się do ciała podległego cierpieniu i śmiertelnemu. U św. Hieronima określenie „zewnętrzny człowiek” odnosi się raczej do warstwy zmysłowej i cielesnej człowieka, która – jeśli nie będzie odpowiednio pielęgnowana – sprzeciwia się warstwie duchowej.

Szczególne znaczenie ma użyty przez św. Hieronima zwrot „chwyć tarczę wiary” nawiązujący znowu do dzieł św. Pawła: „W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie

²⁷ Hieronymus, *Epistula* 22, 18.

²⁸ Hieronymus, *Epistula* 22, 18.

rozżarzone pociski Złego” (Ef 6,16). Zdanie pochodzi z tej części listu, w której apostoł wyjaśnia pojęcie i elementy duchowej walki, jaką toczy w swoim życiu każdy chrześcijanin, używając adekwatnych do tego tematu sformułowań jak np. „Przyobleczenie pełną zbroję Bożą” (Ef 6,11); „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom” (Ef 6,12); „Dlatego przywdziejcie pełną zbroję Bożą” (Ef 6,13); „Stańcie więc [do walki]” (Ef 6,14); „Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże” (Ef 6,17)²⁹.

Jest w tych tekstach św. Pawła także pewne nawiązanie do Starego Testamentu, w którym niekiedy przedstawiano Boga jako tego, który uzbrajał się przeciw swoim wrogom (por. Iz 11,4-5; Mdr 5,17-23). Paweł wykorzystuje te fragmenty jednak w innym kontekście, zaleca bowiem tę samą zbroję Bożą samemu chrześcijaninowi, który ma walczyć przeciwko „żywiłom świata” (por. Ga 4,3), duchom niewiernym Bogu, które chcą poddać sobie człowieka w grzechu. Chrystus przyszedł, aby nas od nich uwolnić i tylko dzięki temu chrześcijanin może już stawić im czoła.

Św. Hieronimowi bardzo odpowiadają wspomniane teksty biblijne z racji na ich ciągłą aktualność, obrazowość i tradycję. Dlatego chętnie się nimi posługuje w swoim wykładzie kierowanym do Eustochium. Także dziewice są otoczone wieloma wrogami, którymi są przede wszystkim złe żądze, nałogi i przyzwyczajenia. Stanowią one w jakiejś mierze owoc działalności diabła, duchowego przeciwnika postępu dziewczicy poświęconej Bogu. Dziewica toczy mocną walkę duchową i jest narażona na wiele niebezpieczeństw także z jeszcze innego powodu: wybrała ona formę życia doskonalszą i jednocześnie trudniejszą niż małżeństwo.

²⁹ W cytowanych tekstach św. Pawła można dostrzec pewne zwroty nawiązujące do języka wojskowego. Zob. M. Wysocki, *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, VoxP 70 (2018) s. 193-204. Autor analizuje listy m.in. św. Hieronima, jak też św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Paulina z Noli, w których dostrzega się wyraźną zachętę do podjęcia drogi życia monastycznego. W niektórych tekstach pojawia się wyraźnie idea *miles Romae* – *miles Christi*. „Najliczniejszą grupą, spośród odbiorców listów, do której kierowane były zachęty do życia monastycznego, byli żołnierze” (Wysocki, *Pewniejsza nadzieja?*, s. 194).

4. Duchowa walka w dziewictwie, które jest wyższe od małżeństwa

Znaczna część *Listu 22* poświęcona jest wyższości dziewictwa nad małżeństwem³⁰, która zdaniem św. Hieronima jest ukazana już w *Księdze Rodzaju*:

Ewa była w raju dziewicą; małżeństwo pojawiło się po skórzanych tunikach. Twoją ojczyzną jest raj. Zachowaj to, gdzie się urodziłaś i mów: „Wróć, moja duszo, do swego spokoju” (Ps 116,7). Abyś zaś wiedziała, że dziewictwo należy do natury, a małżeństwo [nadeszło] po występku: ciało rodzi się z małżeństwa jako dziewicze, oddając w owocu to, co straciło w korzeniu³¹.

Zwrot „po skórzanych tunikach”, po których pojawiło się małżeństwo, nabiera tutaj szczególnego znaczenia. Chodzi o nowy wymiar antropologiczny w odniesieniu do natury ludzkiej. Negatywne wydarzenie, jakie miało miejsce na początku dziejów ludzkości, zmieniło sytuację człowieka w odniesieniu do jego Stwórcy. Pierwsi rodzice, po sprzeniewierzeniu się woli Bożej i upadku, założyli skórzane tuniki³². Z tekstu wynika, że dziewictwo pojawiło się po grzechu Adama i Ewy³³. Stąd wniosek, że dziewica należy, przynajmniej w jakiejś mierze, do tego stanu, który charakteryzo-

³⁰ Zob. opracowanie monograficzne na ten temat: P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005. Autor studium przeprowadza wnikliwą analizę tematu, analizując odnośne teksty wymienionych autorów okresu patrystycznego. Zwraca uwagę przede wszystkim na obawę (*metus*) przed przykrościami, z jakimi wiązało się małżeństwo, z drugiej zaś na nadzieję (*spes*) na ich uniknięcie w przypadku wyboru dziewictwa. Warto zauważyć, że najobszerniejsza część pracy, zatytułowana *Hieronim – apogeum kontrowersji* (s. 81-191), została poświęcona właśnie naszemu pisarzowi. Autor opracowania ukazuje, że wymienieni egzegeci starali się dowieść, że dziewictwo góruje nad małżeństwem, które także jest dobrem, bo sprawniej prowadzi do jeszcze większego dobra, jakim jest świętość.

³¹ Hieronymus, *Epistula 22*, 19.

³² Zob. L. Mirri, *Il matrimonio in san Girolamo*, VoxP 30-31 (1996) s. 367-368: „Riferimento preciso di questa idea dominante è proprio quello delle «tuniche di pelle», indicante una nuova dimensione antropologica in relazione alla natura umana. Tale proposizione protologica, investendo la sfera ontologica, comporta l’affermazione di un evento negativo, in contraddizione col piano divino sull’essere umano ed avente per conseguenza la caduta e la cattività dell’anima in una qualità terrestre o animale del corpo”.

³³ Zob. L. Mirri, *La teologia dello status monasticus in S. Girolamo*, w: *Il monachismo occidentale dalle origini alla Regula Magistri*, SEA 62, Roma 1998, s. 271-277.

wał pierwszych rodziców przed ich upadkiem – „Twoją ojczyzną jest raj”. Podobnie ciało ludzkie w stanie narodzin ma charakter dziewiczy, który traci wtedy, kiedy dochodzi do związków cielesnych.

Zresztą na początku dziejów, gdy ludności było stosunkowo niewiele, istniało jedynie błogosławieństwo udzielane z powodu posiadania synów. Dlatego patriarchowie mieli za zadanie rozmnażać się, aby przysparzali czcicieli prawdziwego Boga. Jednak już w czasach Starego Testamentu, gdy świat zaczął się zaludniać, Bóg rozpoczął ukazywać wartość dziewictwa swoim wybranym mężom, wystarczy podać przykład Eliasza, Elizeusza i Jeremiasza:

Powoli jednak, podczas gdy wzrastał zasiew, został posłany żeńca. Dziewiczym był Eliasz, dziewiczym Elizeusz, dziewiczymi było wielu synów proroków. Do Jeremiasza mówi się: „Nie weźmiesz sobie żony” (Jr 16,2). Uświęcony w łonie [matki] – w czasie, gdy przybliża się niewola – otrzymuje zakaz ożenienia się³⁴.

Św. Hieronim przywołuje w tekście najwyższe autorytety proroków Starego Testamentu i zwraca w tym miejscu uwagę nie tyle na ich nauczanie, ile na świadectwo życia, a zwłaszcza na dziewictwo. Wydaje się, że fundamentem tych słów św. Hieronima jest przekonanie, że przepowiadanie proroków łączy się z pewnym stylem zachowania obejmującym w tym wypadku bezżeństwo i szczególne poświęcenie się w swojej działalności jednemu Bogu. To właśnie w ten sposób samo ich życie staje się widocznym i wyraźnym dla wszystkich znakiem potwierdzającym prawdziwość ich działalności. Pisząc o prorokach w taki sposób, św. Hieronim dołącza do tych autorów okresu patrystycznego, którzy ukazywali ich jako pewien wzór dla mnichów i ascetów. Jednak autor wyraźnie stwierdza, że nie zamierza krytykować małżeństwa jako takiego: „Powie ktoś: «Śmiesz oczerniać małżeństwo, które zostało pobłogosławione przez Pana?»». Nie jest oczernianiem małżeństwa, gdy stawia się przed nimi dziewictwo. Nikt nie porównuje zła i dobra. Także i mężatki niech się szczycą, ponieważ są na drugim miejscu po dziewicach”³⁵.

³⁴ Hieronymus, *Epistula* 22, 21.

³⁵ Hieronymus, *Epistula* 22, 19. Zob. J. Pochwat, *Obraz Maryi u św. Hieronima w jego „Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza”*, *VoxP* 57 (2012) s. 505-519. Autor artykułu ukazuje Maryję u św. Hieronima jako tę, do której jako wzorca odnosić można zarówno dziewictwo, macierzyństwo, jak i małżeństwo.

Już ta wstępna „obrona” małżeństwa wydaje się bardzo znacząca. W tekście wyraźnie się mówi, że dziewictwo jest przed małżeństwem (choć to ostatnie jest pobłogosławione przez Pana) i że w konsekwencji mężatki zajmują w „hierarchii” duchowej drugie miejsce, właśnie po dziewicach. Św. Hieronim argumentuje swój pogląd ściśle teologicznie:

Niech kieruje się ku mężowi ta, która nie ma za oblubieńca Chrystusa! W końcu zaś: „Niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17): taki kres małżeństwa! Mój zaś sposób życia nie jest związany z płcią. Niechaj małżeństwo ma swój czas i swoją świetność; dla mnie dziewictwo zostało uświęcone w Maryi i w Chrystusie³⁶.

Rozumowanie św. Hieronima jest następujące: dziewictwo jest wyższe od małżeństwa, bo było zachowywane przez Jezusa i Jego Matkę. Jest zatem proponowane tym, którzy chcą prowadzić podobny styl życia. Kobieta, która wybiera męża, bierze właśnie jego za oblubieńca. Inaczej natomiast rzecz się ma w przypadku osoby zachowującej dziewictwo – ta wybiera jako oblubieńca Chrystusa.

W podobnym duchu św. Hieronim przeprowadza egzegezę znanego tekstu Mt 13,3-23, czyli przypowieści o siewcy odnoszonej przez niego właśnie do różnych stanów. Autor, pisząc do Eustochium, wspomina jej starszą siostrę, która została wdową w siódmym miesiącu po wyjściu za mąż:

Straciła zarówno wieniec dziewictwa jak i rozkosz małżeństwa! I chociaż zajmuje drugi stopień czystości, to jednak – jak sądzisz? – ile krzyży teraz musi znieść, widząc codziennie w siostrze to, co sama straciła i – chociaż jest trudniej jej wyzbyć się pożądliwości, gdyż jej doświadczyła – ma mniejszą zapłatę za wstrzemięźliwość? Niech jednak i ona będzie pewna, niechaj będzie radosna: stokrotny i sześćdziesięciokrotny owoc pochodzi z jednego nasienia czystości³⁷.

Zdaniem św. Hieronima, tylko ten, kto żyje w stanie dziewiczym, wydaje plon stokrotny. W odróżnieniu jednak od wyżej przytoczonego tekstu tutaj św. Hieronim na drugim miejscu wymienia wdowy przynoszące plon sześćdziesięciokrotny. Mężatki są na ostatnim, trzecim miejscu i wydają

³⁶ Hieronymus, *Epistula* 22, 18.

³⁷ Hieronymus, *Epistula* 22, 15.

plon trzydziestokrotny³⁸. Należy w tym miejscu dodać, że tę samą przypowieść w podobny sposób wyjaśniał wcześniej św. Ambroży³⁹, inaczej zaś interpretowali ją św. Cyprian z Kartaginy⁴⁰ i św. Augustyn⁴¹.

Nie mogło w tekstach św. Hieronima o dziewictwie i jego wyższości nad małżeństwem zabraknąć, pojawiającego się już wcześniej, wątku maryjnego. Pisarz zwraca w tym kontekście uwagę na odmienne postawy Ewy i Maryi:

Owo dobrodziejstwo wstrzemięźliwości widoczne było jedynie u mężczyzn, a Ewa ustawicznie rodziła w boleściach. Skoro jednak poczęła w łonie Dziewica i porodziła nam chłopca, na którego barkach spoczęła władza, Boga Mocnego, Ojca przyszłego wieku, odjęte zostało przekleństwo. Przez Ewę [przyszła] śmierć, przez Maryję – życie. Dlatego więc dar dziewictwa hojniej rozlał się na kobiety, gdyż rozpoczął się od Kobiety⁴².

Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na pewną „chronologię” wydarzeń w pojmowaniu dziewictwa w całym procesie zbawczym. Najpierw zatem się mówi o wstrzemięźliwości jedynie u mężczyzn, jak to było widać we wcześniejszym tekście w odniesieniu do proroków Starego Testamentu. Ewa zaś i wszystkie inne matki wydawały w tym czasie na świat potomstwo w boleściach jako skutek przekleństwa. To zaś zostało z nich zdjęte dopiero w momencie poczęcia w łonie Maryi i narodzin Jezusa Chrystusa. Dlatego też św. Hieronim, idąc po linii niektórych swoich poprzedników, dochodzi do bardzo ważnego syntetycznego stwierdzenia: „Przez Ewę [przyszła] śmierć, przez Maryję – życie”. Od tego to momentu dar dziewictwa dotyczy bardziej kobiet, bo od Matki Najświętszej bierze, w jakiejś mierze, swój początek.

³⁸ Św. Hieronim analizuje szerzej tę przypowieść w innych swoich dziełach. Zob. Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I 3, 40 oraz II 19, 35. Pismo to jest poświęcone w znacznej mierze wyższości stanu dziewictwa nad małżeństwem.

³⁹ Zob. Ambrosius, *De virginibus* I 10, 60.

⁴⁰ Zob. Cyprianus, *De habitu virginum* 21.

⁴¹ Zob. Augustinus, *De sancta virginitate* 45.

⁴² Hieronymus, *Epistula* 22, 21. Warto w tym miejscu dodać, że stwierdzenie, wedle którego przez Ewę przyszła śmierć, a przez Maryję życie, pojawia się już u wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich. Zob. Tertullianus, *De carne Christi* 17. Było też uwzględniane i rozwijane w następnych stuleciach i w różnych środowiskach teologicznych, jak wynika np. ze studium: M. Starowieyski, *Maria nova Eva in traditione Alexandrina et Antiochena saec. V*, „Marianum” 24 (1972) s. 339-349.

Omawiając temat wyższości dziewictwa nad małżeństwem, św. Hieronim nie mógł pominąć znanego tekstu św. Pawła z jego Pierwszego Listu do Koryntian (7,32-34):

Człowiek bezzenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Bogu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie. I doznaje rozterki. Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta ciałem, i duchem. Ta zaś, która wyszła za męża, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać mężowi⁴³.

Dla apostoła Pawła „sprawy Pana” są absolutnie na pierwszym miejscu i im trzeba bezwarunkowo podporządkować nasze siły fizyczne i duchowe. Co więcej, spełnienie tej misji wymaga niepodzielności tego, kto jest do jej spełnienia powołany⁴⁴. Można byłoby dopatrywać się w tych słowach obecności filozofii stoickiej, która głosiła potrzebę całkowitej wolności wewnętrznej dla osiągnięcia wyznaczonego sobie celu życiowego. Jednak św. Paweł idzie w swoim myśleniu dalej aniżeli proponował wspomniany nurt filozoficzny. Jest tutaj bardzo wyraźne odniesienie się do Pana, do świętości i ciała, i ducha, czyli do tych elementów, które nie występowały u stoików.

Pisze następnie św. Hieronim o pewnej wolności od utrapień w przypadku dziewicy i powołuje się przy tym na wcześniejszych pisarzy. Wymienia bowiem z imienia Tertuliana i jego dzieło skierowane do przyjaciela filozofa⁴⁵, oraz „wspaniałą księgę błogosławionego Cypriana i utwory papieża Damazego na ten temat, oraz niedawno napisane dzieła naszego Ambrożego, które ułożył dla siostry. W nich to zabłysnął tak wielką wymową, iż przebadał, uporządkował, wyraził to wszystko, co dotyczy pochwały dziewic”⁴⁶.

⁴³ Zob. Hieronymus, *Epistula* 22, 21.

⁴⁴ Zob. R. Penna, *Prima Lettera ai Corinzi*, w: *Le Lettere di Paolo*, red. T. Aurelio et al., Genova 1996, s. 70, przyp.: „Appare di qui che l'essere «senza preoccupazioni» (v. 32) o «senza distrazioni» (v. 35) non va grossolanamente confuso con una irresponsabile sottrazione agli impegni e alle difficoltà della vita, ma si identifica con una adesione incondizionata ad una superiore missione di servizio al Signore e ai fratelli, che richiede l'indivisibilità di chi vi è chiamato”.

⁴⁵ Por. Tertullianus, *De exhortatione castitatis*.

⁴⁶ Hieronymus, *Epistula* 22, 22. Zob. Cyprianus, *De habitu virginum*. Nie wydaje się, aby cokolwiek zachowało się do naszych czasów z pism Damazego w odniesieniu do omawianego tematu.

Nie zaskakuje nas ta doskonała znajomość tradycji chrześcijańskiej w odniesieniu do dziewictwa. Św. Hieronim wyjątkowo dobrze się orientował w tym, co zostało napisane o dziewicach przez innych pisarzy. Nie dziwi też fakt, że chwali przede wszystkim św. Ambrożego⁴⁷ za jego badania, za dzieło uporządkowania, za kompletny i systematyczny wykład tego tematu.

5. Podsumowanie

Jako że omawiany *List 22* św. Hieronima stanowi traktat dotyczący życia monastycznego, ze szczególnym uwzględnieniem dziewictwa, wydają się logiczne w konkluzji pytania o aktualność poglądów świętego ze Strydonu i ich pożytek dla współczesnej dyskusji w tej dziedzinie i dla życia zakonnego.

Św. Hieronim przedstawia koncepcję życia zakonnego i dziewictwa, która ma wyraźnie charakter chrystologiczny. Kto umartwia swoje ciało, aby opanować pożądliwości, może w sposób spokojny pytać ze św. Pawłem: „Któż nas odłączy od miłości Chrystusowej?”. Syn Boży dał nam dowody, opisane i ukazane w wielu tekstach biblijnych, zwłaszcza u św. Pawła, wielkiej miłości, pokory, wyniszczenia samego siebie i poniżenia się dla nas. Wszystko to zobowiązuje uczniów Chrystusa do odpowiedzenia na taką postawę miłością, duchową walką i wyrzeczeniami.

Pisarz wskazuje także na potrzebę mocnego związku dziewic z całą wspólnotą Kościoła. Rozwijając aspekt eklezjalny życia monastycznego i dziewictwa, św. Hieronim zachęca wszystkich do trwania w prawowiernej nauce Kościoła i do pozostawania w głębokiej komunii z pozostałymi wierzącymi. Dziewictwo ma znaczenie, gdy przeżywane jest w Kościele i z niego czerpie wsparcie i pomoc.

Monastycyzm i dziewictwo ukazane przez św. Hieronima są zdecydowanie biblijne. Pisarz opiera się głównie na Piśmie Świętym, zwracając uwagę na odnośne postaci, które prowadziły szczególny tryb życia, i przytaczając teksty motywujące sens tego typu życiowego wyboru. Wybrane teksty biblijne ukazują wyraźną potrzebę duchowych zmagania w życiu każdego chrześcijanina, a zwłaszcza tego, który otrzymuje i akceptuje szczególną formę powołania. Owe zmagania dotyczą w sposób szczególny sfery

⁴⁷ Można przypuszczać, że chodzi tu przede wszystkim o dzieła biskupa Mediolanu zatytułowane *De virginibus* oraz *De virginitate*. Nieco później, już po tym jak św. Hieronim ukończył swój *List 22*, św. Ambroży wydał *De institutione virignis* i *Exhortatio virginitatis*.

cielesnej człowieka. Można je pokonywać, współpracując z łaską Bożą, otwierając się na dary Boże, czytając i medytując słowa zawarte w Piśmie Świętym.

Takie ujęcie monastycyzmu chrześcijańskiego, ze zwróceniem szczególnej uwagi na temat dziewictwa, ale też z jednoczesnym ukazaniem potrzeby wyrzeczeń ze strony mniszki czy mnicha, podejmowanych dla Chrystusa i Jego Królestwa, odznacza się dużym optymizmem i wydaje się w wielu punktach aktualne także w naszych czasach. Pisarz wychwala radość poświęcenia się Bogu poprzez czystość i podejmowane duchowe walki, które sprawiają, że już w czasie życia ziemskiego zakonnik przeżywa szczególną relację z Jezusem Chrystusem. Jej pełnia nastąpi jednak dopiero po śmierci (aspekt eschatologiczny dziewictwa), zgodnie z tym co zapowiadają odnośnie teksty Pisma Świętego, a zwłaszcza słowa samego Zbawiciela.

Virginity Interpreted as a Constant Struggle for the Lord: Biblical Foundations in St. Jerome's *Letter 22* to Eustochium

(summary)

St. Jerome deals with many themes in his *Letter 22* to Eustochium, but the author focuses on virginity interpreted as a constant struggle for the Lord and he analyses the Biblical foundations of this exposition. He first tries to clarify St. Jerome's purpose as he wrote this letter, that is, the articulation, in the light of the Bible, on the one hand of the reason and beauty of life in virginity, and on the other hand the difficulties and renunciations that have to be constantly undertaken so as to persevere in this state. He then discusses the pertinent Biblical references, primarily from the New Testament and in particular from the Gospels and the letters of the apostle St. Paul. He analyses their use, the chosen expressions and terms (sometimes taken from the vocabulary of sportsmen and soldiers) and their literary and doctrinal context. He then lists concrete elements of the spiritual struggle undertaken by the virgin for Christ (prayer, meditating of the Sacred Scriptures, silence, fasting, remaining at home, various mortifications pertaining to the body and spirit), as the Lord has personally given us proofs of supreme love, poverty and perseverance in the withstanding of sufferings. Finally, in the context of the continuously actual debate about virginity and marriage, he questions the value of the discussed *Letter 22* of St. Jerome for this theme within a Biblical, Christological, ecclesiological and eschatological perspective.

Keywords: virgin; virginity; chastity; marriage; struggle; body; soul; unmarried state; concupiscence; poverty; patience; suffering; renunciation; mortification; fasting; continence

Dziewictwo rozumiane jako ustawiczna walka dla Pana. Fundamenty biblijne w *Liście 22 św. Hieronima do Eustochium*

(streszczenie)

Autor opracowania wybiera z wielu zagadnień poruszanych w *Liście 22 św. Hieronima* temat dziewictwa rozumianego jako ustawiczna walka dla Pana i analizuje fundamenty biblijne tej idei. Próbuje najpierw ustalić cel, jaki przyświecał św. Hieronimowi piszącemu ten list, czyli ukazanie w świetle Biblii z jednej strony racji i piękna życia w dziewictwie, z drugiej zaś trudów i wyrzeczeń, które trzeba nieustannie podejmować, aby wytrwać w tym stanie. Zajmuje się następnie odnośnymi tekstami biblijnymi pochodzącymi głównie z Nowego Testamentu, zwłaszcza z Ewangelii i z listów św. Pawła Apostoła. Analizuje ich użycie, wybrane zwroty i wyrażenia (pochodzące niekiedy ze świata sportowców i żołnierzy) oraz ich kontekst literacki i doktrynalny. Podaje następnie konkretne elementy duchowej walki podejmowanej przez dziewicę dla Chrystusa (modlitwa, rozważanie Pisma Świętego, milczenie, post, pozostawanie w domu, różne umartwienia dotyczące ciała i ducha), który osobiście dał nam dowody najwyższej miłości, ubóstwa i wytrwałości w znoszeniu cierpień. Pyta wreszcie na zakończenie, w kontekście ciągle aktualnej debaty dotyczącej dziewictwa i małżeństwa, o znaczenie omawianego *Listu 22 św. Hieronima* dla tego tematu w perspektywie biblijnej, chrystologicznej, eklezjologicznej i eschatologicznej.

Słowa kluczowe: dziewica; dziewictwo; czystość; małżeństwo; walka; ciało; dusza; bezżeństwo; pożądlivość; ubóstwo; cierpliwość; cierpienie; wyrzeczenie; umartwienie; post; wstrzemięźliwość

Bibilografia

Źródła

- Ambrosius, *De institutione virginis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/2, Milano 1989, s. 110-195, tł. W. Kania, Św. Ambroży, *Na oblóczyny dziewicy*, TMB 2, Niepokalanów 1981, s. 43-68.
- Ambrosius, *De virginibus*, ed. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano 1989, s. 100-240, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, Św. Ambroży, *O dziewicach*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, cz. 2, PSP 35, Warszawa 1986, s. 173-228.
- Ambrosius, *De virginitate*, ed. F. Gori, SAEMO 14/2, Milano 1989, s. 11-107.
- Ambrosius, *Exhortatio virginitatis*, ed. F. Gori, SAEMO 14/2, Milano 1989, s. 198-271.
- Augustinus, *De sancta virginitate*, ed. M. Palmieri, NBA 7/1, Roma 1978, s. 74-158, tł. P. Nehring, Św. Augustyn, *O świętym dziewictwie*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, s. 271-348.
- Cyprianus, *De habitu virginum*, ed. W. Hartel, CCL 3A, Turnhout 1976, s. 185-205, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *O stroju dziewic*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 135-156.

- Hieronymus, *Epistula* 22, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 143-211, tł. B. Degórski, Św. Hieronim, *List* 22, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 111-190.
- Hieronymus, *Epistula* 31, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 249-251, tł. B. Degórski, Św. Hieronim, *List* 31, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 191-193.
- Hieronymus, *Epistula* 108, ed. J.W. Smit, VS 4, s. 145-236, tł. B. Degórski, Św. Hieronim, *List* 108, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 195-275.
- Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, ed. B. Degórski, *Opere di Girolamo* 15, Roma 2014, s. 72-115, tł. B. Degórski, Św. Hieronim, *Żywot mnicha Pawła*, w: Św. Hieronim, *Żywyoty mnichów, Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŻM 10, Kraków 1995, s. 85-112.
- Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 211-338, tł. L. Nieścior, Św. Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Jowinianowi*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi, Przeciw Jowinianowi, Przeciw Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, s. 115-384.
- Tertullianus, *De carne Christi*, ed. J.P. Mahé, SCh 216 i 217, Paris 1975.
- Tertullianus, *De exhortatione castitatis*, ed. W. Munier, SCh 319, Paris 1985, tł. K. Obrycki, Tertulian, *Napomnienie o czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, PSP 29, Warszawa 1983, s. 165-181.

Opracowania

- Adkin N., *Jerome on virginity. A Commentary on the Libellus de virginitate servanda (Letter 22)*, Classical and Medieval Texts. Papers and Monographs 42, Cambridge 2003.
- Bandura A., *Athleta Christi nella patristica latina dei primi quattro secoli*, Roma 1994.
- Degórski B., *L'insegnamento monastico Geronimiano*, VoxP 32-33 (1997) s. 199-214.
- Degórski B., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 11-88.
- Degórski B., *Bibliografia*, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŻM 33, Kraków 2004, s. 89-108.
- Gribomont J., *Eustochio*, NDPAC I 1866-1867.
- Kochel J., *Nauka o czystości i dziewictwie w Listach św. Hieronima*, w: J. Kochel, *Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, Człowiek – Rodzina – Społeczeństwo 20, Opole 2011, s. 21-35.
- Mirri L., *Donna e verginità nei Padri (Girolamo e Ambrogio)*, „Studi Francescani” 88 (1991) s. 339-362.
- Mirri L., *La vita ascetica femminile in san Girolamo*, Roma 1992.
- Mirri L., *Il matrimonio in san Girolamo*, VoxP 30-31 (1996) s. 365-378.
- Mirri L., *La dolcezza nella lotta. Donne e asceti secondo Girolamo*, Spiritualità occidentale, Magnano 1996.

- Mirri L., *La teologia dello status monasticus in S. Girolamo*, w: *Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri*, SEA 62, Roma 1998, s. 271-277.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Penna R., *Prima Lettera ai Corinzi*, w: *Le Lettere di Paolo*, red. T. Aurelio et al., Genova 1996, s. 53-93.
- Pochwat J., *Obraz Maryi u św. Hieronima w jego „Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza”*, VoxP 57 (2012) s. 505-519.
- Potterie de la I., *Dziewictwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 253-256.
- Starowieyski M., *Hieronim ze Strydonu*, NSWP, s. 436-447.
- Starowieyski M., *Maria nova Eva in traditione Alexandrina et Antiochena saec. V*, „Marianum” 24 (1972) s. 339-349.
- Steininger C., *Die ideale christliche Frau: virgo – vidua – nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagiusz*, St. Ottilien 1997.
- Wysocki M., *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, VoxP 70 (2018) s. 193-204.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E.¹

Tipologia di donne nella *Vita S. Pauli monachi Thebaei* di san Girolamo

Nell'antica letteratura monastica la presenza di figure femminili è molto parca e selezionata². In sé, la presenza della donna va esorcizzata, a meno che non si tratti di peccatrici da convertire o di donne devote che chiedono preghiere, grazie o miracoli. Luogo comune è la figura della sorella dell'asceta, secondo il modello della *Vita S. Antonii*, stilata verso il 357 da sant'Atanasio il Grande, vescovo di Alessandria. San Girolamo, per la *Vita S. Pauli monachi Thebaei*, segue inizialmente questo canone classico, ma poi per la *Vita S. Hilarionis* e ancor più per la *Vita S. Malchi monachi captivi* osa la novità, piuttosto autobiografica. Specialmente è la *Vita S. Malchi monachi captivi* che offre un testo inedito e originale.

L'elemento di *novitas* che propone è in particolare apprezzabile e degno di attenzione se si considera che proprio in quegli anni si legiferava contro il costume presso il clero delle *virgines subintroductae* (*agapetae*; ἀγαπηταί = “amate”, “dilette”)³. Lo stesso Dottore dalmata condannò con veemenza

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

² Cf. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Studi Storici 127, Roma 1980; R. Lizzi, *Monaci, mendicanti e donne nella geografia monastica di alcune regioni orientali*, “Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti” 140 (1981-1982) p. 341-355.

³ Con tale appellativo venivano denominate e chiamate le cristiane che convivevano con altri cristiani; tutti vincolandosi ad osservare la castità e la pudicizia. Il fondamento scritturistico di tale comportamento si è voluto scorgere nel diritto, affermato in 1Cor 9,5, che gli stessi apostoli avevano, di portare “una donna sorella” (ἀδελφὴν γυναῖκα). Tuttavia, gli antiocheni diedero, a queste donne, specie se abitavano con ecclesiastici, il nomignolo di *sine... saktōi* (*subintroductae*). E da san Cipriano di Cartagine (cf. *Epistula* 4) al concilio di Ancira

quell'uso⁴. Ora, il monachesimo sembra ancora una volta rispondere con la propria esperienza di alta spiritualità e maturità umana e cristiana, mostrando un modello singolare di santità. L'entusiasmo di san Girolamo, il suo amore per la vocazione abbracciata e certamente la stima dell'esperienza con le sue fedeli discepoli e validissime collaboratrici dotte in Sacra Scrittura⁵, hanno fatto dell'eremita di Betlemme un maestro profondo all'avanguardia di secoli nel "recupero" della donna, da parte dell'uomo consacrato, "come aiuto che gli sia simile" (Gn 2,18). Quello che doveva valere per Adamo nel disegno divino sulla creazione, a maggior ragione può trovare legittimità nella profezia della nuova creazione, di cui la "vita filosofica" è qui ed ora anticipo, incarnazione ed emblema nel genere liturgico-ascetico dell'"ἀγγελικὸς βίος"⁶.

Ora, vediamo ed analizziamo più da vicino tutte le figure femminili contenute nella *Vita S. Pauli monachi Thebaei* di san Girolamo.

1. La meretrice

La prima figura femminile che s'incontra nella *Vita* di san Paolo di Tebe è quella di una "conturbante meretrice", mandata per tortura contro la sua virtù a un giovane cristiano che non ha rinnegato la fede sotto altri tormenti.

Allontanatisi tutti, giunse in quel luogo una conturbante meretrice (*meretrix speciosa*) che cominciò a stringergli con delicati abbracci il collo e – cosa che è scelleraggine solo a dirla – a palpargli con le mani i genitali, affinché dopo aver eccitato il corpo alla libidine, la svergognata (*impudica*), vincitrice, potesse sdraiarsi sopra di lui. Che cosa doveva fare il soldato di Cristo (*miles Christi*)? Dove rivolgersi? Egli che non fu vinto dai tormenti, veniva ora su-

del 314 (can. 19), da san Girolamo (*Epistula* 22, *ad Eustochium, de virginitate servanda*) a san Giovanni Crisostomo, che vi dedicò due trattatelli: *Contra eos qui subintroductas habeant virgines*; *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, tutta la tradizione patristica è prettamente e vivamente contraria ad un uso tanto pericoloso e sospetto. Cf. H. Achelis, *Virgines Subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig 1902; D. Ciarlo, *Giovanni Crisostomo. Le coabitazioni*, Collana di Testi Patristici 254, Roma 2018.

⁴ Cf. ad esempio Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22 [*Ad Eustochium. De virginitate servanda*], 14.

⁵ Cf. L. Mirri, *La vita ascetica femminile in san Girolamo*, Roma 1992 (Tesi dottorale presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino); L. Mirri, *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Comunità di Bose Magnano 1996.

⁶ Cf. F. Suso, Ἀγγελικὸς βίος, *Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung*, Münster Westfalen 1964, p. 173-175.

perato dalla voluttà! Finalmente, ispirato dal cielo, sputò la lingua, mozzata con morsi, in faccia a colei che lo baciava (*in osculantis se faciem expuit*) e così l'atrocia del dolore che subentrava spense il senso della libidine⁷.

Poiché vi è l'idea dell'eroicità per amore di Cristo che, dal martire passa al monaco, la descrizione dei *martyria* s'incentra sull'eccellenza delle virtù ascetiche: la castità. Da qui viene l'originale descrizione dell'intento perverso di far cadere il testimone della fede sul piano della voluttà suscitata con ogni arte per procurargli quegli istinti carnali da lui considerati peccaminosi moralmente e mortali per l'anima.

San Girolamo non fatica a stilare – nel deserto di Calcide (375-375) – un racconto raffinatissimo di tentazione alla lussuria, forse frutto anche del ricordo dei postriboli romani. Dettagliato oltre ogni pudore, egli mette allo scoperto tutta l'abile malizia della prostituta. Chi l'ha mandata, è certo della sua vittoria. Ella entra in scena presentata dall'autore come “conturbante meretrice”⁸ e a termine della sua opera di seduzione fisica viene definita da san Girolamo “la svergognata”⁹, con chiaro accento, quindi, di condanna morale. Il giovane reagisce mozzandosi la lingua e sputandola “in faccia a colei che lo baciava”¹⁰, vincendo pertanto col dolore sulla libidine¹¹.

⁷ Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 3, 3-4, in: *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris illustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio = Girolamo. Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, ed. B. Degórski, Hieronymi opera, XV; Opere di Girolamo, XV, Roma 2014, p. 85.

⁸ Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 3, 3: “[...] meretrix speciosa [...]”, p. 84.

⁹ Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 3, 3: “[...] impudica [...]”, p. 84.

¹⁰ Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 3, 4: “[...] in osculantis se faciem expuit [...]”, p. 84. L'immagine della coraggiosa e innocente persona torturata che si mozza la lingua e la sputa in faccia all'ingiusto carnefice è ricorrente nella letteratura antica. Cf., ad esempio, Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 9, 59; Valerius Maximus, *Factorum ac dictorum memorabilium libri* 3, 3, ext. 4; Tertullianus Carthaginensis, *Apologeticum* 50, 8. Per una rassegna più completa si rimanda alle annotazioni di P. Hamblenne, *Traces de biographies grecques “païennes” dans la “Vita Pauli” de Jérôme?*, in: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1992, SEA 42, Roma 1993, p. 211-234.

¹¹ Cf. anche Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Hilarionis* 3, 2. G.W.H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, ZKG 1 (1877) p. 5,

Subito dopo, il testo presenta il protagonista della *Vita*: il giovane Paolo, appena sedicenne e colto, quindi un adolescente puro e fine. L'eroe monastico, dunque, è stato introdotto dall'eroe della virtù della castità. La donna tentatrice, allora, non può che essere il tema tradizionale di questo genere agiografico. L'aggettivo "conturbante", che aveva introdotto il personaggio, indica ogni valenza negativa di "Eva". L'autore avrebbe potuto parlare semplicemente di bellezza della donna, o descriverla come una giovane prosperosa o affascinante. San Girolamo utilizza qui, invece, un termine che subito definisce, se rivolto al sesso femminile, l'ambiguità moralmente pericolosa di una bellezza fisica schiavizzante i sensi del sesso maschile, con capacità seduttiva alla sola vista. D'altronde, il racconto presto passa dall'apparenza esterna alla descrizione dell'azione abilmente seduttrice della donna stessa. Ogni suo gesto è libidinoso e, inoltre, in un contesto che avrebbe dovuto incutere reticenza alla seduzione, avendo davanti un torturato. Per questo il giudizio di san Girolamo è inappellabile: la "conturbante" è "la svergognata", aggettivo assai più pesante di "peccatrice". Alla fine, il lettore sembra accorgersi di aver più ribrezzo dei baci di quella meretrice che della lingua mozzata del ragazzo.

2. La sorella dell'asceta

Come annunciato, questo della "sorella" dell'asceta è un tema classico. Come nella *Vita* di sant'Antonio abate, stilata da sant'Atanasio di Alessandria¹², il protagonista è orfano di entrambi i genitori molto giovane, con parente una sorella:

Nello stesso periodo nel quale si svolgevano tali avvenimenti, nella Tebaide inferiore, Paolo, dopo la morte di entrambi i genitori, in età di circa sedici anni, insieme alla sorella già maritata (*iam viro tradita*), rimase erede di una ricca fortuna. Egli era eccezionalmente istruito nelle lettere sia greche che egiziane; d'animo mite, fervido amante di Dio (*mansueti animi, Deum valde amans*). Quando si scatenò la procella della persecuzione, rimase molto appartato in una villa più remota. Ma a che cosa non spingi gli animi umani,

vede la fonte di quest'episodio in Lucius Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses sive asinus aureus* 2, 17. Ciò viene contestato da P. de Labriolle, *Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion, par saint Jérôme*, Science et Religion. Études pour le temps présent 436, Paris 1907, p. 19, nota 2. Cf. anche Cicero, *Pro Aulo Cluentio Habito* 6, 15.

¹² Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii*, PG 26, 837-976; Sch 400.

o maledetta brama dell'oro (*auri sacra fames*)?! Il marito della sorella (*sororis maritus*) cominciò a voler denunciare colui che avrebbe dovuto nascondere. Né le lacrime della moglie, né i vincoli del sangue, né Iddio che dall'alto guarda ogni cosa (*Non illum uxoris lacrimae, non communio sanguinis, non exspectans cuncta ex alto Deus*), lo distolsero dal delitto. Era sempre presente (*aderat*), insisteva, si serviva della crudeltà quasi fosse tenerezza (*crudelitate quasi pietate utebatur*). Appena il prudentissimo giovane comprese ciò, si rifugiò nei deserti dei monti e – mentre attendeva la fine della persecuzione – mutò questa necessità in scelta volontaria¹³.

Quella di sant'Antonio sembra più giovane del fratello, che l'affida a vergini consacrate¹⁴. Quella di san Paolo di Tebe, invece, sembrerebbe più matura, benché le donne venissero maritate in giovanissima età. San Girolamo afferma soltanto che era “già maritata”, come lo fosse da tempo. Certamente ella avrà avuto per dote quella parte di eredità che le spettava. Le mire assassine del cognato di san Paolo di Tebe, però, sono volte all'eredità tutta intera e pare consistente, in quanto si parla di villa in località remota dove il ragazzo, “mite di animo, fervido amante di Dio” si ritira a vita nascosta dalle persecuzioni. Il ruolo del personaggio cattivo è attribuito al “marito della sorella”, intenzionato a denunciare il giovane per la “maledetta brama d'oro”. Con espressioni tratte dalla letteratura latina¹⁵, san Girolamo afferma che, a trattenere quest'uomo dal suo intento delittuoso, nulla valsero “né le lacrime della moglie, né i vincoli di sangue, né Iddio che dall'alto guarda ogni cosa”¹⁶. Il cenno delle “lacrime della moglie”, cioè della sorella di Paolo, fa comprendere un matrimonio dove

¹³ Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 4, 1 – 5, 1, p. 84-87.

¹⁴ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii* 2, 1; 2, 4-5; 3, 1.

¹⁵ L'espressione è di Virgilio (*Aeneidos* 3, 56-57). Cf. anche Virgilio, *Aeneidos* 1, 349; 4, 412. La ricchezza viene presentata in chiave profondamente negativa; il disprezzo delle ricchezze si affaccia appena all'inizio della *Vita*, con questo contrasto fra la noncuranza di esse da parte di Paolo e, invece, l'attaccamento ad esse da parte del cognato. Il tema tornerà più o meno esplicitamente lungo la narrazione, fino a diventare il motivo dominante della chiusa. Cf. B. Degórski, *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, in: *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 5-7 maggio 1994, Istituto Patristico “Augustinianum”, SEA 50, Roma 1995, p. 193-209; B. Degórski, *Epilogi “żywotów” mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, DPa 7 (1994) p. 105-121; B. Degórski, *Zakończenia Hieronimowych Vitae Patrum: Pauli, Hilarionis et Malchi – klucz do właściwego zrozumienia całości tych dzieł*, DPa 23 (2014) p. 5-22.

¹⁶ L'espressione si ispira a: Cicero, *Pro Cluentio* 5, 12-13.

i vincoli di sangue e affettivi sembrano assenti e la donna sia in stato di soggezione. Si può lecitamente pensare che proprio la sorella abbia avvisato Paolo del pericolo che correva e l'abbia consigliato a scappare altrove. Il testo annota che il marito di lei era crudele e insisteva nella sua idea ed "era sempre presente"¹⁷. Forse fratello e sorella vivevano dapprima nella stessa casa e poi il marito di lei iniziò a spadroneggiare su entrambi.

La figura di questa sorella resta, comunque, quella di una persona fragile in una situazione più di schiava che di moglie, a fianco di un uomo più adulto, despota e rude, privo di valori umani e cristiani, col solo interesse della ricchezza materiale. Non vi è cenno di figli. La situazione descritta sembra incorniciata da un cinismo crescente, perché san Girolamo scrive che quell'uomo "si serviva della crudeltà quasi fosse tenerezza".

Il perché la sorella di san Paolo di Tebe, forse anch'ella educata cristiana e con sensibilità d'animo come il fratello, fosse sposata ad un tale uomo non si conosce: matrimonio combinato? Un inganno per avere in eredità quel patrimonio familiare? Astuzia di chi ambiva alla sua dote, forse ricca? Se la sorella di sant'Antonio abate nella *Vita S. Antonii* sembra il prolungamento femminile dell'ideale del fratello, quella di san Paolo il Primo Eremita, invece, suscita tristezza e lascia l'impressione amara delle *angustiae nuptiarum* contrapposte alla ben più alta vocazione per la quale suo fratello sarà ricordato¹⁸.

La narrazione geronimiana, succinta come quella della meretrice e del martire, sembra voler abbinare due dimensioni negative, in due figure femminili, secondo un canone di esaltazione della vita monastica: 1) la prosti-

¹⁷ Ancora influssi classici, di Floro, quasi letterali, *Epitome rerum Romanarum, sive epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum* 1, 40, 7; ma anche di Cicerone (*In C. Verrem actio secunda* 1, 30, 75).

¹⁸ Circa le *angustiae nuptiarum*, cf. ad esempio: Tertullianus Carthaginensis, *De exhortatione castitatis* 6-10; Cyprianus Carthaginensis, *De habitu virginum* 5-6; Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus, ad Marcellinam sororem, libri tres* I 25-30, 34-35, 55; Ambrosius Mediolanensis, *De virginitate* 31-34; Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* 30; Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis* 12-13, 21, 23-25, 35-36, 50; Hieronymus Stridonensis, *Adversus Helvidium de perpetua virginitate Beatae Mariae Virginis* 20-21; Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22, 22 [*Ad Eustochium. De virginitate servanda*]. Cf. anche B. Degórski, *św. Hieronim. Listy do Eustochium. Listy* 22, 31, 108, *ŻM* 33, Tyniec – Kraków 2004, p. 146-148. A proposito delle *angustiae nuptiarum*, san Girolamo (nell'*Epistula* 22, 22) menziona anche un'altra opera giovanile di Tertulliano (composta prima del 197), il *Liber ad amicum philosophum* (CPL 31d). Purtroppo, tale scritto tertulliano andò perso. Cf. C. Tibiletti, *Un opuscolo perduto di Tertulliano: Ad amicum philosophum*, Torino 1961.

tuta è simbolo di quanto attenta alla virtù; 2) e la sorella dell'asceta infellicemente sposata è simbolo di quanto sia superiore la scelta della consacrazione a Dio rispetto al matrimonio. Il tutto svela l'ideologia dell'autore.

3. Cleopatra

Della celebre regina d'Egitto vi è un cenno interessante e va detto che è l'unica donna di cui la *Vita S. Pauli monachi Thebaei* dà il nome. Questo avviene perché il luogo dove fugge e si ritira san Paolo di Tebe è vicino ad un sito abbandonato di antichi falsari di monete. Vi sono non lontano, infatti, abitazioni appartenute a chi coniava monete false, perché in esse ancora si trovano oggetti arrugginiti che servivano a tale scopo. San Girolamo informa che là c'era "una fabbrica clandestina di monete, al tempo in cui Antonio si unì a Cleopatra"¹⁹:

Vi erano, inoltre, sparse per il corrosivo monte, alcune abitazioni (*haud pauca habitacula*²⁰), nelle quali si vedevano incudini già arrugginite e martelli per coniare denaro. La tradizione letteraria egiziana tramanda che questo luogo fosse stato una fabbrica clandestina di monete, al tempo in cui Antonio si unì a Cleopatra (*furtivam monetae officinam fuisse, ea tempestate*²¹ *qua Cleopatrae iunctus Antonius est*)²².

Si tratta, quindi, di quanto avveniva in epoca pagana, benché ormai prossima all'avvento del cristianesimo. La nota storico-archeologica ha un significato. Alla povertà dell'asceta, a san Paolo di Tebe, che abbandona il mondo e le sue ricchezze, si contrappone la sete di denaro con il suo falso valore di vanità.

¹⁹ Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 5, 2.

²⁰ Cf. Lucius Annaeus Seneca, *Phoenissae* (Thebais) 72; Vergilius, *Georgica* 4, 418-419. Per quanto riguarda questo brano e anche il brano precedente, cf. B. Degórski, *La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo*, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006, SEA 101, Roma 2007, p. 563-564.

²¹ La parola latina *tempestas*, qui adoperata da san Girolamo, è un termine di stampo piuttosto poetico ed elegante. Cf. ad esempio: Gaius Crispus Sallustius, *De Catilinae coniuratione* 17, 7; Marcus Tullius Cicero, *De divinatione* 1, 75. Vibra nella parola *tempestas*, che Girolamo sceglie in questo richiamo storico, il suo spirito romano addolorato per le tumultuose ripercussioni di questo amore per Cleopatra.

²² Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei* 5, 2, p. 89.

Segue poi un'espressione di condanna morale su quell'epoca pagana e i suoi perversi costumi. San Girolamo vuole precisare che ciò avveniva al "tempo in cui Antonio si unì a Cleopatra". L'espressione, senza dubbio, vuole evidenziare il concubinaggio. Quel "si unì" si riferisce all'invalido matrimonio: Antonio era già sposato a Roma²³. Cleopatra entra qui in scena, quindi, come emblema del paganesimo e dell'immoralità di un mondo dove contano potere, piacere e ricchezza. Ancora una volta, dunque, una figura femminile funge da contrapposizione ai valori evangelici e ai più alti ideali ascetici.

Nella *Vita S. Pauli monachi Thebaei* la figura femminile compare in tre tipologie e tutte negative: 1) una prostituta strumento di martirio; 2) un cenno alla regina Cleopatra, pagana e di condotta moralmente condannabile; 3) e la sorella dell'asceta, fragile, sottomessa al marito, e di personalità blanda.

Quindi, nella *Vita S. Pauli monachi Thebaei* la donna è presentata come un "male" quando si affaccia sotto qualunque veste nella vita del monaco. Tentatrice, personaggio storico o familiare ella è sempre da esorcizzare come presenza.

Soltanto dopo, nella altre due restanti *Vitae* degli eremiti (nella *Vita S. Hilarionis* e nella *Vita S. Malchi monachi captivi*), composte da san Girolamo, incontreremo un pensiero più maturo dello Stridonense riguar-

²³ Marco Antonio, figlio maggiore di Antonio Cretico, nacque verso l'83 a.C. In base alla *Lex Titia* (novembre 43 a.C.), insieme a Lepido e Ottaviano, fu nominato, per cinque anni, triumviro. Dopo la sconfitta di Bruto e Cassio, a Filippi nel 42, durante la quale Antonio si distinse come generale, egli, con il consenso di Ottaviano, iniziò la riorganizzazione della parte orientale dell'impero. Durante questa impresa, nel 41 a.C., a Tarso conobbe proprio Cleopatra e con lei passò in Egitto l'inverno successivo. All'inizio del 40 a.C., però, a motivo della sconfitta di suo fratello Lucio Antonio, dovette rientrare in Italia, ove, a Brindisi, stipulò un nuovo accordo con Ottaviano, cedendogli la provincia della Gallia e sposando la sorella di lui, Ottavia. Nel 37 a.C., Antonio partì per l'Oriente, lasciandola in Italia e unendosi di nuovo, questa volta in modo permanente, a Cleopatra, in un matrimonio invalido per il diritto romano. Nel 36 a.C. proclamò, ad Alessandria in Egitto, Cleopatra e i suoi figli monarchi dell'Egitto e di altri territori dell'impero romano. L'avvenimento causò una rottura e la guerra aperta con Ottaviano. Antonio fu sconfitto ad Azio nel settembre del 31 a.C. Non riuscendo a difendere l'Egitto, nell'agosto del 30 a.C., si suicidò prima della presa di Alessandria da parte di Ottaviano. Cf. Degórski, *Hieronymi historica et hagiographica*, p. 88-89.

dante il modo femminile. Specialmente nell'ultima di queste *Vitae*, nella *Vita S. Malchi monachi captivi*, la tipologia femminile si concentrerà addirittura sull'esaltazione, sapienziale e prudente, dell'amicizia fra l'asceta e la donna in una sorta di "coniugio spirituale" che diventa "coniugio di pudicizia".

Il percorso di tipologie femminili nelle tre *Vitae Eremitarum* geronimiane mostrerà chiaramente come non siano legami di sangue e neppure umani a ricostituire la donna come "aiuto" all'uomo nella via della santificazione, secondo il disegno più alto del Creatore, bensì unicamente la *caritas Christi* là dove eccelle la grazia nel genio femminile, presente in particolare nella maternità che custodisce l'uomo, lo consiglia, lo protegge o lo difende con sapienza dal male.

The Typology of Women in the *Vita s. Pauli monachi Thebaei* of St. Jerome

(summary)

In the historical monastic literature, the presence of the female figure is sparse and few. In itself the presence of women must be exorcised, as she is an evil presence for the life of the monk. The figure of the sister of the ascetic is the most common, following the model of the *Vita S. Antonii*, written by St. Athanasius of Alexandria. St. Jerome in his *Vita S. Pauli monachi Thebaei* follows this classic canon, but later for the *Vita S. Hilarionis* and even for the *Vita S. Malchi monachi captivi* overcomes the dominant genre and dares novelty, rather autobiographically. In the *Vita S. Pauli monachi Thebaei* the female figure appears in three types and all are negative: a prostitute, the instrument of martyrdom; a hint at Cleopatra, pagan and of morally condemnable conduct; and the sister of the ascetic, fragile, submissive to her husband, and of bland personality. The woman, therefore, is presented as an "evil" when she looks under any dress in the life of the monk. Temptress, historical or family character she is always to be exorcised as presence.

Keywords: Saint Jerome; Monasticism; Saint Paul of Thebes; woman

Typologia kobiety w *Vita s. Pauli monachi Thebaei* św. Hieronima

(streszczenie)

W starożytnym piśmiennictwie monastycznym postaci kobiece jawią się raczej rzadko i to w sposób ściśle zamierzony przez autorów. Z zasady obecność kobiety nie jest tu miłe widziana, chyba że mamy do czynienia z jakąś grzesznicą, którą należy nawrócić na drogę cnoty, względnie z niewiastami pobożnymi, które proszą mnicha o cud lub zachęcają do bogobojności. Typem jest tu figura siostry ascety, a to zgodnie ze wzorcem podanym przez *Vita S. Antonii* św. Atanazego Aleksandryjskiego. Św. Hieronim w *Vita S. Pauli mo-*

nachi Thebaei, w swym pierwszym i młodzieńczym dziele, postępuje właśnie za tym klasycznym kanonem zapoczątkowanym przez Atanazjańskie dzieło. Później jednak, w *Vita S. Hilarionis* (i jeszcze bardziej w *Vita S. Malchi monachi captivi*), Hieronim odejdzie od niego i wprowadzi weń innowację zakotwiczoną w jego własne, bogate życie mnisze. W *Vita S. Pauli monachi Thebaei* kobieta ukazana została poprzez trzy negatywne postaci: ładacznicę (narzędzie torturowania męczennika), królowa Kleopatra (rozwiązała poganika wiodącą życie moralnie naganne), siostra samego św. Pawła Tebańskiego (krucha moralnie, niewolniczo poddana okrutnemu i zachłannemu mężowi, kobieta bez wyrazistej osobowości). Kobiety są tu więc zawsze przedstawione jako „zło”, które jawi się w życiu mnicha-ascety. Czy wówczas, gdy jest to kusicielka do złego (napastująca męczennika ładacznicę), czy wtedy, gdy jawi się jako postać historyczna (Kleopatra), czy jako członek rodziny (siostra św. Pawła), należy zawsze unikać jej obecności.

Słowa kluczowe: św. Hieronim; monastycyzm; św. Paweł z Teb; kobieta

Bibliografia

Fonti classiche (pagane)

- Apuleius Lucius Madaurensis, *Metamorphoses sive asinus aureus*, in: Apulei Platonici Madaurensis, *Opera quae supersunt*, v. 1: *Metamorphoseon Libri XI*, ed. R. Helm, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München 1998 (seta ristampa della terza edizione del 1931).
- Cicero Marcus Tullius, *De divinatione*, in: M. Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia*, ed. W. Ax, fasc. 46: *De divinatione. De fato. Timaues*, Stuttgart 1977.
- Cicero Marcus Tullius, *In C. Verrem, actio secunda*, in: Cicero Marcus Tullius, *Orationes Verrinae*, ed. W. Peterson, Oxford Classical Texts, Oxford 1917.
- Cicero Marcus Tullius, *Pro Aulo Cluentio Habito*, in: Cicero Marcus Tullius, *Oratio pro Cluentio*, ed. A.C. Clark, Oxford Classical Texts, Oxford 1905.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. T. Dorandi, *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 50, Cambridge 2013.
- Florus Publius Annius, *Epitome rerum Romanarum, sive epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum*, in: Velleius Paterculus et Florus, *Histoire romaine: traduction nouvelle*, ed. P. Hainsselin – H. Watelet, Paris 1931 (testo latino e traduzione francese).
- Sallustius Gaius Crispus, *De Catilinae coniuratione*, in: Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, ed. E. Malcovati, Scrittori latini commentati, Torino 1971.
- Seneca Lucius Annaeus, *Phoenissae (Thebais)*, in: L. Annaei Senecae, *Tragoediae*, ed. O. Zwielerlein, Oxford Classical Texts, Oxford 1986.
- Valerius Maximus, *Factorum ac dictorum memorabilium libri*, ed. J. Briscoe, *Valerii Maximi facta et dicta memorabilia*, v. I-II, Stuttgart 1998.
- Vergilius Publius Maro, *Aeneidos*, in: Virgile, *Énéide*, ed. J. Perret, Les Belles Lettres, Paris 1977.

Vergilius Publius Maro, *Georgica*, in: P. Vergilius Maro, *Bucolica et Georgica*, ed. G.B. Conte – S. Ottaviano, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Bibliotheca Teubneriana 2011), Berlin 2013.

Fonti cristiane

Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis*, PL 16, 319-348; SAEMO 14/2, p. 110-195.

Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus, ad Marcellinam sororem, libri tres*, PL 16, 197-232; SAEMO 14/1, p. 100-240.

Ambrosius Mediolanensis, *De virginitate*, PL 16, 279-316; SAEMO 14/2, p. 11-107.

Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis*, PL 16, 351-380; SAEMO 14/2, p. 198-271.

Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii*, PG 26, 837-976; ed. M.G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 2004.

Cyprianus Carthaginensis, *De habitu virginum*, PL 4, 440-464; CSEL 3/1, p. 185-205.

Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, PL 4, 191-438; CSEL 3/2.

Hieronymus Stridonensis, *Adversus Helvidium de perpetua virginitate Beatae Mariae Virginis*, PL 23, 193-21.

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae 1910-1918.

Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Pauli monachi Thebaei*, in: *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio = Girolamo. Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, ed. B. Degórski, Hieronymi opera 15; Opere di Girolamo 15, Roma 2014, p. 72-115.

Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Hilarionis*, in: *Hieronymi historica et hagiographica*, ed. B. Degórski, Hieronymi opera 15, Roma 2014, p. 116-181.

Hieronymus Stridonensis, *Vita S. Malchi monachi captivi*, in: *Hieronymi historica et hagiographica*, ed. B. Degórski, Hieronymi opera 15, Roma 2014, p. 182-207.

Johannes Chrysostomus, *Contra eos qui subintroductas habeant virgines; Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, PG 47, 495-532; edizione critica in: Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, ed. J. Dumortier, Nouvelle collection de textes et documents, Paris 1955.

Tertullianus Carthaginensis, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, p. 85-171.

Tertullianus Carthaginensis, *De exhortatione castitatis*, PL 2, 913-930.

Tertullianus Carthaginensis, *Liber ad amicum philosophum*, CCL 2, 1336.

Studi

- Achelis H., *Virgines Subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs*, Leipzig 1902.
- Ciarlo D., *Giovanni Crisostomo. Le coabitazioni*, Collana di Testi Patristici 254, Roma 2018.
- Degórski B., *Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, in: *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 5-7 maggio 1994, Istituto Patristico "Augustinianum", SEA 50, Roma 1995, p. 193-209.
- Degórski B., *Epilogi "żywotów" mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, DPa 7 (1994) p. 105-121.
- Degórski B., *Św. Hieronim. Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108, ŻM 33*, Tyniec – Kraków 2004.
- Degórski B., *La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo*, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 2006, SEA 101, Roma 2007, p. 549-578.
- Degórski B., *Zakończenia Hieronimowych Vitae Patrum: Pauli, Hilarionis et Malchi – klucz do właściwego zrozumienia całości tych dzieł*, DPa 23 (2014) p. 5-22.
- Giannarelli E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Studi Storici 127, Roma 1980.
- Hamblenne P., *Traces de biographies grecques "païennes" dans la "Vita Pauli" de Jérôme?*, in: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1992, SEA 42, Roma 1993, p. 211-234.
- Labriolle P. de, *Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion, par saint Jérôme*, Science et Religion. Études pour le temps présent 436, Paris 1907.
- Lizzi R., *Monaci, mendicanti e donne nella geografia monastica di alcune regioni orientali*, "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti" 140 (1981-1982) p. 341-355.
- Mirri L., *La dolcezza nella lotta. Donne e ascesi secondo Girolamo*, Comunità di Bose – Magnano 1996.
- Mirri L., *La vita ascetica femminile in san Girolamo*, Roma 1992 (Tesi dottorale presso la Facoltà Teologica della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino).
- Suso F., *Angelikos bios. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung*, Münster Westfalen 1964.
- Tibiletti C., *Un opuscolo perduto di Tertulliano: Ad amicum philosophum*, Torino 1961.
- Weingarten G.W.H., *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, ZKG 1 (1877) 1-35 e 545-574.

Ks. Marcin Wysocki¹

The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters

In the year 1953 a New Testament scholar named Charles Henry Dodd published his *The Interpretation of the Fourth Gospel* – a book that revolutionised the idea of Christian eschatology². In his *opus vitae*, Charles Dodd argued based on the Gospel of John that apocalyptic realities are already realised through Jesus and Apostles' service. On this basis he coined the term "realized eschatology", in which all announcements concerning the Kingdom of God have already been realized according to Dodd. Realized eschatology substitutes the saying that "the end is near" with words "the kingdom of God is at hand" (Mark 1:15, Matthew 3:2; 4:7; 10:7) and argues that we should emphasise the present and actual Kingdom of God and His current and complete presence in the world.

One can find multiple mentions of eschatology while reading the letters of Saint Jerome³, who indisputably, was one of the greatest practitioners,

¹ Rev. Dr habil. Marcin Wysocki prof. KUL, Assistant Professor at the Chair of Greek and Latin Patrology in the Section of the Church History and Patrology in the Faculty of Theology of the John Paul II Catholic University of Lublin; e-mail: marcin.wysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

² See C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953. Cf. B. Częsz, *Ojcowie Kościoła i pytania współczesnej eschatologii*, "Studia Nauk Teologicznych" 1 (2006) p. 133-149.

³ Generally on Jerome's letters see e.g.: N. Pronberger, *Beiträge zur Chronologie der Briefe des hl. Hieronymus*, Amberg 1913; R. Gründel, *Des Hieronymus Briefe: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit*, Leipzig 1958 (dissertation); F. Capponi, *Aspetti realistici e simbolici dell'epistolario di Gerolamo*, in: *Gerolamo e la biografia letteraria*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Genova 1989, p. 81-103; A. Canellis, *La Lettre selon saint Jérôme: l'épistolarité de la correspondance hiéronymienne*, in: *Epistulae antiquae*, v. 2: *Actes du IIe colloque 'Le genre épistolaire antique et ses prolongements*, ed. L. Nadjo – É. Gavaille, Louvain – Paris 2002, p. 311-332; A. Cain, *The Letters of*

supporters and propagators of monastic life⁴, as well as the one who repeatedly – often sharply and impatiently⁵ – encouraged if not almost coerced recipients to enter on the pathway of monastic perfection. No matter how strange it may sound, there is nothing abnormal in it – for what type of arguments one should use in order to convince someone to discard one's life and devote it to Christ? Of course, it is best to assure of the reward that awaits in the undefined future, after death. And this argument can also be found in works by other fathers of Western monastic life – Paulinus of Nola or Augustine⁶. Nevertheless, delving over the letters of the grouchy monk from Bethlehem, and these letters were called by one noted scholar "the finest of Christian antiquity"⁷, one can discern yet another layer of argumentation regarding monks and fitting into the theory of the "realized eschatology" proposed by Charles Dodd. All Christians who lived righteously and piously on this world will receive a reward in Heaven, but only few are lucky enough to touch Heaven while on earth. The lucky ones, according to Jerome, are precisely the monks⁸. Hence, the purpose of this text is to introduce Jerome's vision of eschatology realized in monastic life.

Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity, Oxford – New York 2009; M. Wysocki – M. Pyzik-Turska, *O listach w listach Ojców Kościoła*, in: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, ed. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, p. 87-112; M. Wysocki, *Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich*, in: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, ed. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, p. 113-123.

⁴ On the monastic life in Jerome's letters, see E. Coleiro, *Monasticism in St. Jerome's letters and lives of the hermits*, "Melita Theologica" 4/1 (1951) p. 1-13 and "Melita Theologica" 5/1 (1952) p. 17-30; E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, VigCh 11 (1957) p. 161-178.

⁵ See G. lo Cascio, *Girolamo da Stridone, studiato nel suo epistolario*, Catania 1923; F.X. Murphy, *St. Jerome: The irascible hermit*, in: *A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence*, red. F.X. Murphy, New York 1952, p. 3-12; L. Viscido, *Atteggiamenti ironici nell'epistolario geronimiano*, Salerno 1978; F. Trisoglio, *La personalità di san Girolamo attraverso l'epistolario*, SC 120 (1992) p. 575-612.

⁶ See M. Wysocki, *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, VoxP 70 (2018) p. 193-204.

⁷ S. Rebenich, *Jerome*, London – New York 2002, p. 79.

⁸ Such a way of regarding monks' life – a minor escape from what is earthly and emphasizing the need to leave worldly matters, putting trust primarily in the otherworldly, were to some extent perhaps influenced by events of Jerome's life, and above all the de-

The Stridonian, or rather one should say the Bethlehemite – for he led most of his monastic life over there – devoted a lot of his thoughts to the reality of a monastic life: he presented its highlights, illustrated with great examples of monks, reproved for lapsing from the monastic ideal, but overall he encouraged to adapt this way⁹. In the West, above all in Rome, the lifestyle that Jerome promoted was not a novelty. For the model reached Rome long time before Jerome's time¹⁰. However, John N.D. Kelly noticed that it was Jerome who “instilled enthusiasm into the hearts of his pupils, tried to introduce order and a constant rhythm into their religious practices, and especially to give them a solid biblical basis”¹¹. At least since Jerome's time in Rome this enthusiasm and order had an eschatological dimension in his view.

1. Entering a monastic life – a way to Heaven

According to Jerome, the process of entering the path of a monastic life denotes getting on a path to perfection, on the way to Heaven, to eternal bliss, to being in God's presence¹². The way to achieve this is to follow path

feat of his “worldly life” in Rome alongside Pope Damasus. See J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, trans. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, p. 127-135. Brian E. Daley emphasized: “the eschatology of Jerome (331-420), like all of his theology, is inextricably tied with his knowledge of the Bible, with his intense personal relationships, and with the turbulent external circumstances of his long life of study and ascetism” (B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody 2003, p. 101).

⁹ About the monastic spirituality, see. B. Degórski, *Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 1995*, SEA 53, Roma 1996, p. 317-337; B. Degórski, *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, VoxP 70 (2018) p. 119-150.

¹⁰ About the reception of the Eastern ascetic models in Rome and in Western Church, see G.D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, “Gregorianum” 37 (1956) p. 220-260; R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, ZKG 77 (1966) p. 3-8; B. Degórski, *Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, in: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1993*, SEA 46, Roma 1994, p. 108-111.

¹¹ Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, p. 111.

¹² In his *Commentary on Isaiah* (VI 14, 1), Jerome reinforces the idea of presenting monastic life as an eschatology, pointing out that entering monastic life is a voluntary participation in death.

that “[...] lies among scorpions and adders, among snares and banes, let us go forward staff in hand, our loins girded and our feet shod; that so we may come to the sweet waters of the true Jordan, and enter the land of promise and go up to the house of God”¹³. As such, Jerome is depicting monastic life in eschatological terms, showing it as a pilgrimage to the promised land modelled on the one taken by the chosen people, many times interpreted by Jerome as a way to Christian perfection and as an illustration of a soul directing itself towards salvation¹⁴. For the Stridonian a monk’s life itself means reaching the promised land¹⁵. In his letter to Rusticus Jerome wrote “I begin thus, Rusticus my son, to teach you the greatness of your enterprise and the loftiness of your ideal; and to show you that only by trampling under foot youthful lusts can you hope to climb the heights of true maturity”¹⁶. As we can see, Rusticus and other similar to him, reach perfect age despite the fact that they are young. Not only do they – in the spiritual sense of course – pass the adolescent and mature age but become for what ordinary people strive their whole life – trueness¹⁷. Jerome collates the “ordinary” – who left this world for eschaton, by means of abandoning their temporal lives, “moved to a better one” where they “live more fully after renouncing the body of death and all stimulus to sin” – with those who “carry with them Jesus’ mortification bodily and live not according to the flesh but spirit” and “live within the one who is life, and Christ lives in them”¹⁸. Both, the dead who left this world, and the monks who left their temporal lives – live to the full. What is more, the monks live truly and it seems even more to the full through the presence of Christ and His power in them “because these live” as Jerome says “in whom dwells God’s power” and “in them lives the wisdom hidden in God, in them lives and works righteousness”¹⁹. This is precisely why abandoning everything and following Christ is worth it. Rejecting all that what is worldly the monk gives himself

¹³ Hieronymus, *Ep.* 130, 19.

¹⁴ Cf. M. Wysocki, *Hope Found, Hope Lost – Eschatological Aspects in the Interpretations of Israelites’ Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen’s 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome’s Letter 78*, *VoxP* 67 (2017) p. 727-742.

¹⁵ Cf. Hieronymus, *Ep.* 39, 5.

¹⁶ Hieronymus, *Ep.* 125, 1.

¹⁷ In Jerome’s 118th letter (to Julian), meanwhile consoling Julian after the death of his wife and daughters, he reproaches him for not wanting to become perfect. See Hieronymus, *Ep.* 118, 4.

¹⁸ Hieronymus, *Ep.* 119, 9.

¹⁹ Hieronymus, *Ep.* 119, 9.

up to the Kingdom of God and choses a true life²⁰. Jerome explains this to monk Heliodorus: "perfect servant of Christ has nothing beside Christ"²¹, and therefore fulfils the perfectness of the future life with and in Christ now. A monk "[knows] the mystery of Christ and [shares] this mystery with the patriarchs"²² and partakes in the community of saints, becomes a house inmate of the Saviour²³. Christ, according to Jerome, assured that the one who would worship Him on earth would be glorified by Him²⁴, realising the restricted to eschatological happiness state here on earth. What is more, Jerome states that the promises and rewards announced to saints – i.e. future conveniences – are realised currently here on earth²⁵.

However, for this to be plausible, the monk must abandon the world as it was already said, give up, through a kind of death, the earthly things in order to ascend to the eschatological heaven, and therefore Jerome in a letter to the soldier Exuperantius, encourages him to abandon this service and take up monastic life, he wrote: "Cast from you the burden of the things of this world, and seek not those riches which in the gospel are compared to the humps of camels. Naked and unencumbered fly up to heaven; masses of gold will but impede the wings of your virtue"²⁶. A monk has to undertake this mission here, on earth, in order to, in the words of the Bethlehemite, "[have] no communion with darkness"²⁷. Such renunciation assures great rewards promised by Christ, that is why in his letter to Pammachius regarding Pauline's death and the context of renouncing all worldly honours and beginning a monastic life, Jerome wrote: "The things we have renounced are small; the things we possess are great. All that Christ promises is duly performed and for what we

²⁰ See Hieronymus, *Ep.* 14, 6. It is worth noting that the rejection of the world had not only a spiritual but also a strictly legal dimension, especially in the later period, when monastic life was already developed and systematized. For example, in the time of Gregory the Great, entering a monastery was legally discharged from state obligations and forfeited property. See J. Lewandowicz, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum Epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego [Monasteries, Monks, Nuns. The image of monastic life in Gregory the Great's Registrum Epistularum against the background of imperial and ecclesiastical law]*, Kraków 2018, p. 187-190.

²¹ Hieronymus, *Ep.* 14, 6.

²² Hieronymus, *Ep.* 66, 9.

²³ Cf. Hieronymus, *Ep.* 108, 31.

²⁴ Cf. Hieronymus, *Ep.* 66, 7.

²⁵ Cf. Hieronymus, *Ep.* 66, 7.

²⁶ Hieronymus, *Ep.* 145.

²⁷ Hieronymus, *Ep.* 11.

have given up we have received an hundredfold”²⁸. Renouncing the world is the basic quality of a monk: “But if for your part you desire to be a monk and not merely to seem one, be more careful of your soul than of your property; for in adopting a religious profession you have renounced this once for all”²⁹ – he wrote to monk Rusticus. Only the complete renunciation of the world, deprivation of the inheritance in the world, guarantees coinheritance with Christ³⁰. Giving up of one’s wealth is a death before death³¹. Those desiring perfection and participation in Christ’s life and rewards must despise the cities and withdraw to the desert³², depart as Abraham homeland, leave family heading into unknown directions, sell their wealth and give it away to the poor and only then – being deprived – follow Christ³³. Getting rid of everything and giving away the property, in an almost eschatological sense, makes the monk lose all these goods, makes them external to him, and at the same time they become truly his, “because they have become Christ’s”³⁴. Only total rejection of one’s own property guarantees participation in the eschatological community of saints already here on earth. In the letter to the mentioned Pammachius Jerome wrote: “If therefore you will to be perfect and desire to be as the prophets, as the apostles, as Christ Himself, sell not a part of your substance lest the fear of want become an occasion of unfaithfulness, and so you perish with Ananias and Sapphira, but all that you have”³⁵. Such abandonment of earthly property results in a reward that is destined for those who, after death, will receive and find the sole most important reward – Jesus Christ. Nevertheless, monks who despise property and follow Christ perfectly already receive it and the Lord becomes their heritage³⁶. So, they already participate in eschatological happiness here on earth. Renouncing the world is also associated with one more eschatological sign – the destruction of Satan’s power. A monk who surrenders himself to God and gives up the world a second time, after baptism, renounces Satan and his world³⁷.

²⁸ Hieronymus, *Ep.* 66, 7.

²⁹ Hieronymus, *Ep.* 125, 7.

³⁰ Cf. Hieronymus, *Ep.* 14, 6.

³¹ Cf. Hieronymus, *Ep.* 39, 5.

³² Cf. Hieronymus, *Ep.* 155.

³³ Cf. Hieronymus, *Ep.* 125, 20.

³⁴ Hieronymus, *Ep.* 130, 14.

³⁵ Hieronymus, *Ep.* 66, 8.

³⁶ Cf. Hieronymus, *Ep.* 66, 8.

³⁷ Cf. Hieronymus, *Ep.* 130, 7.

2. The Desert – Heaven on earth

Nevertheless, this eschatological dimension of monastic life is most visible perhaps in the letters of the Monk from Bethlehem, particularly in the descriptions of monks' daily life and living conditions. In a letter to the monk Heliodorus, Jerome certainly rhetorically bloated³⁸, but also with theological thought, wrote:

O desert, bright with the flowers of Christ! O solitude whence come the stones of which, in the Apocalypse, the city of the great king is built! O wilderness, gladdened with God's special presence! What keeps you in the world, my brother, you who are above the world? How long shall gloomy roofs oppress you? How long shall smoky cities immure you? Believe me, I have more light than you. Sweet it is to lay aside the weight of the body and to soar into the pure bright ether. Do you dread poverty? Christ calls the poor blessed. Does toil frighten you? No athlete is crowned but in the sweat of his brow. Are you anxious as regards food? Faith fears no famine. Do you dread the bare ground for limbs wasted with fasting? The Lord lies there beside you. Do you recoil from an unwashed head and uncombed hair? Christ is your true head. Does the boundless solitude of the desert terrify you? In the spirit you may walk always in paradise³⁹.

This brief incentive to stay at the desert and visit Jerome is ripe with eschatological mentions and displays monastic life precisely in terms of the realised eschatology. Desert itself becomes a paradise garden full of flowers – that is monks of course⁴⁰. They are here on earth stones that will

³⁸ We have to remember that rhetoric was a vivid and important part of almost every early Christian piece and not otherwise with the works of Jerome, but elements of the realized eschatology, although covered with this rhetorical costume, are too important and too obvious to see in it only rhetoric element of his letters. About rhetoric in Jerome's letters, see J. Hritz, *The Style of the Letters of St Jerome*, Washington 1939; G. Stoico, *L'Epistolario di san Girolamo: Studio critico-letterario di stilistica latina*, Naples 1972; L. Viscido, *Atteggiamenti ironici nell'epistolario geronimiano*, Salerno 1978; F. Trisoglio, *Note stilistiche sull'epistolario di Girolamo*, VetCh 30 (1993) p. 267-288; B. Conring, *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001.

³⁹ Hieronymus, *Ep.* 14, 10.

⁴⁰ The desert as heaven-on-earth is some kind of the *locus classicus* in the picturesque description (given e.g. in *Vita Antonii* 44) and the idealistic conception in ancient monastic literature (see S. Gasparro, *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, in:

construct the eschatological city – the construction has already started. In a monastic community everyone enjoys close relations with God and His presence. In the desert, the monks are free – almost free of their bodies and can fly high like angels to heaven – where they can receive rewards⁴¹. They are not bound to the flesh and its rules and desires; therefore, it is in a monastic desert where effectuates the thing that conditions eschatological fulfilment – Christ becomes the head and truly present. Similarly, monastic life is presented by Jerome in a letter to Praesidius, where he additionally refers to monks as “the angelic family” and “heavenly choirs”. The monks are the garden of paradise again, spiritual jewels, garlands crowning the Lord⁴². Monks “while they are on earth live the angelic life and speak only of the praises of God”⁴³.

Even a monk’s cell is, in the terms of eschatological completeness on earth, a special place for Jerome. Encouraging the mentioned Praesidius to arriving at the desert Jerome presents to him the blissful conditions in which he is to live:

You will have a cell that will host you alone. You will not be alone at all, there will be a crowd of angels with you; as many companions as there are saints. You will read the Gospel, Jesus will talk to you, you will unfold the books of the apostles or prophets. Will you be able to have another such companion in your discussions?⁴⁴

Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies 1967 Oxford, ed. F.L. Cross, *Studia Patristica* 11, Berlin 1972, p. 58-64; A. Guillaumont, *La Conception du désert chez les moines d'Égypte*, *RHR* 188 (1975) p. 3-21; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993; A. Cain, ‘*Vox clamantis in deserto*’: *Rhetoric, Reproach, and the Forging of Ascetic Authority in Jerome's Letters from the Syrian Desert*, *JTS* NS 57 (2006) p. 500-525; Cain, *The Letters of Jerome*, p. 20), but here we see it as a part of “the system” of the eschatological understanding of the monastic life.

⁴¹ Andrew Cain in his brilliant work on Jerome’s letters truly says about this eschatological dimension of the desert: “For the Oriental hermits, the desert was a redemptive *locus* where the paradise that had been lost through sin could be regained through spiritual perfection, and Jerome was consciously inscribing himself into their hallowed tradition” (Cain, *The Letters of Jerome*, p. 23), but there is something more in Jerome’s letters and in his perception of the desert than only tradition and its penitential dimension.

⁴² Hieronymus, *Ep.* 155.

⁴³ Hieronymus, *Ep.* 130, 14.

⁴⁴ Hieronymus, *Ep.* 155.

Hence, again one can discern the eschatological terms employed in order to depict the daily life of a monk, especially the cell which will be far from being only a solitary but in fact the eschatological community with God, angels and saints. Meanwhile writing about the nun Asella, Jerome clearly described her: “shut up in her narrow cell she roamed through paradise”⁴⁵, whereas to the monk Rusticus he wrote that he should treat his cell like paradise⁴⁶. For Jerome the loneliness that he experienced was paradise⁴⁷.

Those who have already given up themselves to Christ in a likewise manner, renouncing the world, ceasing to exist for it, belonging to the angelic family of monks, can serve as a great illustration of eschatological fulfilment on earth. For this reason, Jerome refers to different monks as examples – some of the deceased ones and some living – showing the said “already/now” that has come to fulfilment in their lives. Most clearly it is discernible in the life of a praised by Jerome monk Bonosus, in his letter to Chromatius, Jovinus, and Eusebius:

Bonosus, like a true son of the Fish, has taken to the water. [...] [He] has his heel already on the serpent's head [...]. He can scale already that ladder of which the psalms of degrees are a type [...]. Amid the threatening billows of the world he is sitting in the safe shelter of his island, that is, of the church's pale, and it may be that even now, like John, he is being called to eat God's book [...]. [He] looks already for a crown⁴⁸.

Most important here is the employing of the particle *iam*, with which Jerome tries to emphasize the reality that “has already” started, but also to show that the fulfilled in Bonosus' life activities which relate to the eschatological reality, such as: presence in heaven, defeat of Satan, perfection and presence in the Lord's temple, security that is salvation, reward – are all also important. All this is already available to those who lead a monastic life. He addresses the monk Rusticus in a similar way, showing him the greatness of the monastic vocation he fulfils, which is communing with the saints and seeing God, which is the announced reward for the pure-hearted. However for some, it will only be available after death, and for some – clearly monks – it is already available. Jerome writes:

⁴⁵ Hieronymus, *Ep.* 24, 3.

⁴⁶ Cf. Hieronymus, *Ep.* 125, 7.

⁴⁷ Cf. Hieronymus, *Ep.* 125, 8.

⁴⁸ Hieronymus, *Ep.* 7, 3.

For through the mercy of God you have already put your hand to the plough; you have already gone up upon the housetop like the apostle Peter. [...] Once more, this fair white sheet which in his vision was taken up again was a symbol of the church which carries believers from earth to heaven, an assurance that the Lord's promise should be fulfilled: "blessed are the pure in heart, for they shall see God"⁴⁹.

It may seem unsurprising then that the greatest of the monks perform, almost as in eschatological times, miracles at the time of attacks on Rome, when accepting monastic vocation brings onto the terrorized ruined country and city peace and transformation, as shows Jerome praising Demetrias:

Then Italy put off her mourning and the ruined walls of Rome resumed in part their olden splendour; for they believed the full conversion of their fosterchild to be a sign of God's favour towards them. You would fancy that the Goths had been annihilated and that that concourse of deserters and slaves had fallen by a thunderbolt from the Lord on high⁵⁰.

The acceptance of virginity and monastic life brings about eschatological effects – the renewal of the world, end to wars, coming of God's mercy. This conviction of eschatological victory is also the belief of all those living in monasteries and dedicating themselves to God, who experience problems of earthly life and the instability of the world. These men believe that ultimately it is they, together with God and with His grace, who will overcome the world and the devil⁵¹. This belief can be even more justified as they are already conquering the world and Satan. They are also convinced that by acting in this way in the world, they will also prepare better themselves for the final meeting with the Bridegroom and will not miss the moment of His coming⁵², because they already commune and keep watch with Him.

* * *

One can notice the present at multiple instances vision of a monastic life as the realization of eschatological reality promised to perfect men after death in the views of one of the greatest Western eulogists of the monas-

⁴⁹ Hieronymus, *Ep.* 125, 2.

⁵⁰ Hieronymus, *Ep.* 130, 6.

⁵¹ Cf. Hieronymus, *Ep.* 103, 2.

⁵² Cf. Hieronymus, *Ep.* 155.

tic life, i.e. Jerome. By means of dying to the world and living for Christ, monks can experience eschatology already here on earth. Indisputably, this was a very important argument for leading a monastic life, besides being a very interesting theological view on monks' life in this, and the other world.

The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters

(summary)

In the year 1953, a New Testament scholar named Charles Harold Dodd published a book titled *The Interpretation of the Fourth Gospel* which revolutionized the way of thinking about Christian eschatology. In his *opus vitae*, Charles Dodd argued based on the Gospel of John that apocalyptic realities are in fact already realised through Jesus and His Apostles' ministry. On this premise, he coined the term "realized eschatology", in which all announcements concerning the Kingdom of God had already been realized according to Dodd. This "realized eschatology" can be seen through various realities of everyday life of the community of believers. In the case of Saint Jerome of Stridon, he saw the eschatological reality in the monastic lifestyle, in entering the monastic life and in being in the desert. This article aims to show what eschatological signs are present in the description of the monastic community found in the letters of Saint Jerome. For in his letters many times he refers to eschatological realities already present in monastic life, which is for him a kind of paradise on earth and the fulfilment of Christ's eschatological prophecies.

Keywords: Jerome of Stridon; eschatology; monastic life; realized eschatology; letters

Eschatologiczny wymiar życia monastycznego w listach św. Hieronima

(streszczenie)

W roku 1953 badacz Nowego Testamentu Charles Harold Dodd opublikował swoje dzieło *The Interpretation of the Fourth Gospel*, które zrewolucjonizowało myślenie o chrześcijańskiej eschatologii. W swym *opus vitae* Dodd wskazywał, na podstawie Ewangelii według św. Jana, że apokaliptyczne rzeczywistości są już urzeczywistnione w posłudze Jezusa Chrystusa i Jego Apostołów. Na tej podstawie ukuł termin „eschatologia zrealizowana” rozumiany w ten sposób, że wszystkie eschatologiczne zapowiedzi o Królestwie Bożym już zostały wypełnione. Tę zrealizowaną eschatologię można dostrzec w różnych rzeczywistościach życia wspólnoty wierzących. W przypadku Hieronima ze Strydonu dostrzegał on eschatologiczną rzeczywistość w życiu mnichów. Niniejszy artykuł ma za zadanie ukazać, jakie znaki eschatologiczne obecne są w opisie mniszej wspólnoty zawartej w listach św. Hieronima. Wielokrotnie bowiem w swych listach przywołuje rzeczywistości eschatologiczne jako już obecne w życiu monastycznym. Jest ono dla niego z pewnością swoistym rajem na ziemi i wypełnieniem zapowiedzi eschatologicznych Chrystusa.

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu; eschatologia; życie monastyczne; eschatologia zrealizowana; listy

Bibliography

Sources

Hieronymus, *Epistulae*, trans. J. Czuj, ed. M. Ożóg, – H. Pietras, ŻMT 54, 55, 61, 63, 68, Kraków 2010-2013; English transl. W.H. Fremantle – G. Lewis – W.G. Martley, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, v. 6, ed. Ph. Schaff – H. Wace, Buffalo 1893, in: <https://www.newadvent.org/fathers/3001.htm> (24.08.2020).

Studies

- Burton-Christie D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993.
- Cain A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.
- Canellis A., *La Lettre selon saint Jérôme: l'épistolarité de la correspondance hiéronymienne*, in: *Epistulae antiquae*, v. 2: *Actes du IIe colloque 'Le genre épistolaire antique et ses prolongements*, eds. L. Nadjó – É. Gavoille, Louvain – Paris 2002, p. 311-332.
- Capponi F., *Aspetti realistici e simbolici dell'epistolario di Gerolamo*, in: *Gerolamo e la biografia letteraria*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Genoa 1989, p. 81-103.
- Cascio G. lo, *Girolamo da Stridone, studiato nel suo epistolario*, Catania 1923.
- Coleiro E., *Monasticism in St. Jerome's letters and lives of the hermits*, "Melita Theologica" 4/1 (1951) p. 1-13; "Melita Theologica" 5/1 (1952) p. 17-30.
- Coleiro E., *St. Jerome's Lives of the Hermits*, "Vigiliae Christianae" 11 (1957) p. 161-178.
- Conring B., *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001.
- Częsz B., *Ojcowie Kościoła i pytania współczesnej eschatologii*, "Studia Nauk Teologicznych" 1 (2006) p. 133-149.
- Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody 2003.
- Degórski B., *Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, in: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1993*, SEA 46, Roma 1994, p. 108-111.
- Degórski B., *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, "Vox Patrum" 70 (2018) p. 119-150.
- Degórski B., *Valori etici del monachesimo di San Girolamo. L'obbedienza/umiltà*, in: *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 1995*, SEA 53, Roma 1996, p. 317-337.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.

- Gasparro S., *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, in: *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies 1967 Oxford*, ed. F.L. Cross, *Studia Patristica* 11, Berlin 1972, p. 58-64.
- Gordini G.D., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, "Gregorianum" 37 (1956) p. 220-260.
- Gründel R., *Des Hieronymus Briefe: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit*, Leipzig 1958 (dissertation).
- Guillaumont A., *La Conception du désert chez les moines d'Égyptes*, "Revue de l'histoire des religions" 188 (1975) p. 3-21.
- Hritz J., *The Style of the Letters of St Jerome*, Washington 1939.
- Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, trans. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w „Registrum Epistularum” Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków 2018.
- Lorenz R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 77 (1966) p. 1-66.
- Murphy F.X., *A Monument to St. Jerome: Essays on Some Aspects of His Life, Works and Influence*, New York 1952.
- Pronberger N., *Beiträge zur Chronologie der Briefe des hl. Hieronymus*, Amberg 1913.
- Rebenich S., *Jerome*, London – New York 2002.
- Stoico G., *L'Epistolario di san Girolamo: Studio critico-letterario di stilistica latina*, Naples 1972.
- Trisoglio F., *La personalità di san Girolamo attraverso l'epistolario*, "Scuola cattolica" 120 (1992) p. 575-612.
- Trisoglio F., *Note stilistiche sull'epistolario di Girolamo*, "Vetera Christianorum" 30 (1993) p. 267-288.
- Viscido L., *Atteggiamenti ironici nell'epistolario geronimiano*, Salerno 1978.
- Wysocki M., *Hope Found, Hope Lost – Eschatological Aspects in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78*, "Vox Patrum" 67 (2017) p. 727-742.
- Wysocki M., *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, "Vox Patrum" 70 (2018) p. 193-204.
- Wysocki M., *Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich*, in: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, eds. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, p. 113-123.
- Wysocki M. – Pyzik-Turska M., *O listach w listach Ojców Kościoła*, in: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, eds. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, p. 87-112.

Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski¹

De Hieronymo Stridoniensi stilum et linguam antiquorum auctorum in epistulis secuto (epistulae et problemata selecta)

Mille iam et sescenti anni elabuntur, ex quo Hieronymus Stridoniensis, clarissimus scriptor christianus, sarcina corporis deposita felix migravit in caelum. Quem cum auctorum antiquorum et lectorem diligentem et admiratorem ferventem fuisse satis inter omnes constet idque viros doctos optimo iure testari², operae pretium esse duco de eius ingenio, linguae peritia, scientia et facilitate scribendi pauca, Viri Clarissimi, commemorare. Quod ut facerem, eo praecipue adductus sum, quod sciebam paucos tantum iuniores philologiae et patrologiae studiosos in illius scripta in patria nostra hodie inquirere: itaque utile mihi videbatur nonnulla saltem, at tamen maioris momenti, ex illius epistulis exempla deprompta brevi disquisitione afferre.

¹ Prof. dr hab. Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski, emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, główne pole zainteresowania to stylistyka łacińska, wczesnochrześcijańska literatura, historia i kultura literacka średniowiecza; e-mail: vigil.eo@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7679-3359.

² Vide e.g. C. von Paucker, *De latinitate b. Hieronymi observationes ad nomen verborumque usum pertinentes*, Berlini 1880; E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, v. 1-2, Leipzig 1898; W. Stade, *Hieronymus in proemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostock 1925; M.C. Herron, *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome*, Washington 1937; J.N. Hritz, *The Style of the Letters of St. Jerome*, Washington 1939; G. Stoico, *L'epistolario di S. Girolamo. Studio critico-letterario di stilistica Latina*, Naples 1972; L. Viscido, *Atteggiamenti ironici nell'Epistolario geronimiano*, Salerno 1978; W.M. Bloomer, *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphia 1997; B. Conring, *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001; A. Cain, 'Vox Clamantis in Deserto': Rhetoric, Reproach, and the Forging of Ascetic Authority in Jerome's Letters from the Syrian Desert", *JTS* 57 (2006) 500-525.

Quamquam epistularum Hieronymi numerus non est certus, tamen multi viri docti bona fide asserunt illas centum quinquaginta quattuor asservatas esse, etsi tantum centum viginti una ipsi Hieronymo ascribuntur³. Editio versionis Polonae, quam nostri viri docti adiecto textu Latino iam decem ab hinc annos paraverant, centum quinquaginta quattuor epistulas continet, sed non omnes epistulae, si earum longitudinem attendas, aequales sunt⁴. At me tamen, fateor, tantum viginti quattuor epistulas hoc brevi articulo, quo ipsam quaestionem modo significare potui, perstrinxisse scilicet non omnibus quaestionibus ea de causa coarctato tempore investigandi propositis et solutis.

Plures epistulae sunt, quibus ille aut amicum invitat, aut illi gratias agit, aut notam sibi personam compellat, aut ad interrogationem respondet, et istae quidem solito breviores mittebantur. At non desunt etiam istae, quibus scriptor ad quaesita responsurus roganti longiore explanatione opus esse ratus, multis paginis de indicato sibi problemate tractabat. Epistulas Hieronymi legentibus iam primo obtutu patet illum in hac forma Romanorum auctorum, imprimis scilicet Marci Tulli Ciceronis et Lucii Annaei Senecae, vestigia premere solitum esse⁵. Ciceronis operum notissimum amatorem Hieronymum fuisse vel ex eo manifestum est, quod clarissimi oratoris scripta saepe ab illo citantur, ut exemplum afferam, liber qui inscribitur Laelius de amicitia, cuius argumento usus est, praesertim cum ipse multis locis de amicitia disceptaret, nam haec virtus ab Hieronymo praecipue adamata erat. Ceterum Ciceronis disserendi modus persaepe in epistulis Hieronymi deprehenditur, de quo iam adhuc pauca dicemus. Quod vero ad Senecae epistulas ad Lucilium datas pertinet, plerique viri docti sentiunt has epistulas non modo ad ipsum Lucilium missas esse, sed Senecam, cuius Lucilius amicus fuit, singulis epistulis certam quandam inseruisse quaestionem philosophicam, quam solvere in animo habebat, eo quidem consilio, ut non solum Lucilius, sed etiam omnes epistularum lectores apte docerentur eorumque animi, velut in scholis philosophorum, excoli possent⁶. Etenim singulis fere epistulis singulae virtutes a Seneca diligenti inquisitione exponuntur vel praecepta ad honestam vitam ducen-

³ Vide M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura Rzymska, Okres Cesarstwa, Autorzy Chrześcijańscy*, Warszawa 1994, p. 123.

⁴ Nb. Hieronymus, *Epistula* 21 et 43.

⁵ Nb. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome, and Other Christian Writers*, Göteborg 1958.

⁶ Vide M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura Rzymska, Okres Cesarstwa*, Warszawa 1992, p. 91.

dam dantur⁷, quod Hieronymo vere animae pabulum esse poterat, et quod profecto epistulas legentibus ex usu fore sperabat. Hieronymus enim, ut non modo ex eius epistulis verum etiam et ex aliis scriptis facile conicitur, ingenio proximus fuit Senecae, cuius proprium erat personam praeceptoris gerere idque saepe per formam secundae personae verbi exprimebat, quam quidem formam etiam Hieronymus illum secutus libenter usurpabat. Haec forma praecipue apta fuit epistulis, quibus suos amicos vel alios homines alloquebatur. At tamen enumerandi sunt et alii auctores Romani, praecipue Vergilius, Horatius ac Lucilius poetae, quorum textus adhuc afferemus, sed et Sallustius, Varro, Cato Maior aliique commemorandi sunt. Hic tamen oportet nos imprimis fragmentum vicesimae alterius epistulae afferre, ubi professus est:

Cum ante plurimos annos domo, parentibus, sorore, cognatis et quod his difficilius erat, consuetudine lautioris cibi, propter coelorum me regna castrassem, et Ierosolymam militaturus pergerem, bibliotheca, quam mihi Romae summo studio et labore confeceram, carere omnino non poteram. Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras vigilias, post lacrymas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memetipsum reversus, Prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus⁸.

Narrat deinde Pater Ecclesiae, aliquando se habuisse visionem, in qua, ut ait, raptus in spiritu, ad tribunal trahebatur, ubi rogatus est, quis esset. Dato autem responso se esse christianum, haec verba audivisse: “Mentiris, non es christianus, sed ciceronianus”⁹. Et haec verba illius, quae supra laudavi “sermo horrebat incultus” iam bene testantur sensisse illum leporem et venustatem linguae, quam magni aestimabat adeo, ut displiceret illi sermo, qui omni lepore et venustate careret, et increparet scriptorem, cuius minime interesset suorum operum linguam flosculis et ornamentis decorari, quae lectorem attraherent et efficerent, ut auctor summa in laude esset. Scriptor noster multis operibus, quae scripsit, vere ciceronianum sonum edidit, de quo iam fecimus mentionem.

Cum autem omnibus fere Hieronymi epistularum textibus non modo singula verba, sed et longiores enuntiationes Sacrae Scripturae, tum Veteris, tum Novi Testamenti inserantur, saepe fit, ut in brevibus modo fragmenta in-

⁷ Nb. Cytowska – Szelest, *Literatura Rzymska, Okres Cesarstwa*, p. 91

⁸ Hieronymus, *Epistula* 22, 30.

⁹ Hieronymus, *Epistula* 22, 30.

quirentes vestigia etiam antiquorum auctorum facile reperiamus. Ceterum animadvertendum est tantam Sacrae Scripturae fragmentorum copiam in illius epistulis obviam testari eum quidem iam diu Vulgatae, quae postea vocabatur, Bibliorum Sacrorum Editionis textum constituere studuisse et ideo facile idoneum ad suarum epistularum argumentum textum Bibliae aptare potuisse, quod neminem latet, qui epistulas vel fugacibus oculis perstringat. Quod variis locis epistularum probatur, exempli vero gratia, haec scripsit:

Cum hora ferme tertia hodiernae diei, septuagesimum secundum Psalmum, id est, tertii libri principium legere coepissemus, et docere cogeremur, tituli ipsius partem ad finem secundi libri, partem ad principium tertii libri pertinere, quod scilicet “defecerunt hymni David, filii Iesse”, finis esset prioris, “Psalmus vero Asaph” principium sequentis, et usque ad eum locum pervenissemus, in quo iustus loquitur: “Dicebam si, narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum praevaricatus sum”, quod in Latinis codicibus non ita habemus expressum, repente nobis nuntiatum est sanctissimam Leam exisse de corpore¹⁰.

Refertae enim talibus fragmentis epistulae nullum dubitationi locum relinquunt. Ut autem adhuc de Senecae ad Lucilium amicum centum viginti quattuor epistulis missis, vel fortasse pluribus, ut nonnulli viri docti suspicantur¹¹, iterum recordemur, illae multis in locis Hieronymo exemplo sunt. Quamquam ille nihil de sua Senecae imitatione profert, tamen plura reperiuntur, quae ab illo mutuatus est, imprimis ea, quae de amicitia, de modestia, de ratione vitae scripsit, et quidem praecipue ea, quae cum christiana doctrina consentiunt. Praeterea fieri potuit, ut Hieronymus legere posset epistulas, quas novissent lectores antiqui quaeque deperitae essent.

Ceterum si vir pius re vera a paganis auctoribus plane abhorreret, profecto numquam postea illorum faceret mentionem, quin immo, eos non sequeretur: at senioris aetatis linguae vestigia non crebro occurrunt, ut apud alios scriptores deprehendi possunt, etsi nonnulla et verba nova in eius libris reperiuntur et syntaxis ipsa nonnumquam mutata apparet. Non est tamen dubium, quin praecepta artis rhetoricae eruditi illorum temporum viri noverint ita, ut scriptor, qui suorum operum lectores allicere vellet, istis

¹⁰ Hieronymus, *Epistula* 23, 1.

¹¹ Vide M. Brożek, *Historia Literatury Łacińskiej w Starożytności. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, p. 373-374.

praeceptis pareret et illam scribendi elegantiam minime desereret¹². Scilicet et Hieronymus, quippe qui scriptis suis paganos ad probanda doctrinae christianae dogmata adhortari studeret, non potuit eam vulgari sermone explicare idque ipse optime sciebat, cum multos annos Romae moraretur. Quod porro ad ipsum epistularum argumentum attinet, ut iam fecimus mentionem, illarum auctor, Horatii fortasse praecepto obsecutus, lectores volebat et arte allicere et eorum animos agere¹³, et non modo eos, ad quos epistulas mittebat, sed etiam illos, quos posterioribus saeculis victuros esse sciebat. Itaque plura prudenter et facete dicta in eis occurrunt, quarum nonnulla exempli gratia hic proferimus: “Plus Deum tribuere quam rogatur [...] licet ex sacrorum mysterio voluminum ante cognoverim, tamen in causa propria nunc probavi, Ruffine carissime”¹⁴. “Caritas non potest comparari”¹⁵, “Non debet charta dividere, quos amor copulavit”¹⁶, “Vocem pectori negare non valeo”¹⁷, “Humanae vitae brevitatem, damnatio delictorum est”¹⁸, “Et in testaceis vasculis thesaurus saepe reconditur”¹⁹, “Nudos amat eremus”²⁰, “Amor ordinem nescit”²¹, “Ubi honor non est, ibi contemptus est”²², “Non facit digitas ecclesiastica Christianum”²³. Multae sunt etiam similis significationis enuntiationes, quibus epistulae Hieronymianae abundant. Quibus omnibus perspectis facile est conicere auctorem earum lectores de mandatis Dei, de moribus christianorum, de hominis dignitate et de praemiis, quae christianos fideles exspectant, admonere voluisse. Maximam autem virtutem esse charitatem affirmat, cum ait: “Nulla necessitas maior est charitate”²⁴.

Iam ad nonnullas Hieronymianae dictionis notas transeamus. Scriptor, qui tot antiquorum auctorum libros perlegit, qui usque in eos inquirebat, qui artem rhetoricam non modo cognovit, sed etiam adamavit, procul dubio in scriptis suis ab ea abhorreere non potuit. Non est tamen praesentis

¹² Vide Cytowska – Szelest, *Literatura Rzymska, Okres Cesarstwa, Autorzy Chrześcijańscy*, s. 114.

¹³ Vide Quintus Horatius Flaccus, *Epistula* II 3, 100.

¹⁴ Hieronymus, *Epistula* 3, 11.

¹⁵ Hieronymus, *Epistula* 3, 6.

¹⁶ Hieronymus, *Epistula* 7, 1.

¹⁷ Hieronymus, *Epistula* 7, 6.

¹⁸ Hieronymus, *Epistula* 10, 1.

¹⁹ Hieronymus, *Epistula* 11.

²⁰ Hieronymus, *Epistula* 14, 1.

²¹ Hieronymus, *Epistula* 7, 6.

²² Hieronymus, *Epistula* 14, 7.

²³ Hieronymus, *Epistula* 14, 9.

²⁴ Hieronymus, *Epistula* 7, 2.

temporis omnes figuras ac tropos per singula persequi eosque exponere, praesertim cum vix quintam epistularum partem indagare potuerimus, itaque nonnulla tantum exempla afferemus. Iam prima in epistula bellas metaphoras reperimus, velut: “otium quasi quaedam ingenii rubigo”²⁵; alio in loco, cum se vix parem suscepto oneri fatetur, dicit: “Super onerariam navim rudis vector imponor”²⁶. Amico ei bene suadenti ait: “hortaris, ut tumida malo vela suspendam, rudentes explicem, clavum regam”²⁷. In secunda epistula rogat amicos: “ut me ex istius tenebris saeculi vestro liberetis oratu”²⁸. Et mox addit: “nunc me novis diabolus ligat retibus”²⁹. Periculum, quod christianus forti animo saepe omnibus rebus spoliatus subit, ita exprimit: “Totam circa insulam fremit insanum mare et sinuosus montibus illisum scopulis aequor reclamat”³⁰. Fatendum est Hieronymi vim imaginationis et animum vere mirandum fuisse, itaque ille ingenio nititur, ut amicum, ad quem epistulam mittit, moveat et de suo erga illum affectu faciat certiolem. Diabolus vult christiani constantiam perfringere, quod Hieronymus describit hoc modo: “Ignita iacula vibrabit, sed excipientur scuto fidei”³¹. Rem scilicet exaggerando, de se ipso quasi homine misero et vitioso ita scripsit: “Ego cinis et vilissima pars luti, et iam favilla dum vegetor”³². Brachylogiae exemplum in sequenti epistula reperitur: “Si omnia habes, incipit sibi plus charitas vindicare, plus petere”³³. Etiam epanaphora haud raro nobis occurrit, velut in Epistula VII: “Nunc cum vestris litteris fabulor, illas amplector, illae mecum loquuntur, illae hic tantum Latine sciunt”³⁴. Alia exempla: “Expergiscere, expergiscere, evigila de somno”³⁵, “Veniet, veniet postea dies, quo victor revertaris in patriam”³⁶.

Hieronymi scriptio saepe etiam chiasmo ornatur: “Ut humilitatem admirer, virtutem efferam, praedicem charitatem”³⁷. Item sequentia, quae sunt:

²⁵ Hieronymus, *Epistula* 1, 1.

²⁶ Hieronymus, *Epistula* 1, 2.

²⁷ Hieronymus, *Epistula* 1, 2.

²⁸ Hieronymus, *Epistula* 2, 2.

²⁹ Hieronymus, *Epistula* 2, 2.

³⁰ Hieronymus, *Epistula* 3, 4.

³¹ Hieronymus, *Epistula* 3, 5.

³² Hieronymus, *Epistula* 4, 2.

³³ Hieronymus, *Epistula* 5, 2.

³⁴ Hieronymus, *Epistula* 7, 2.

³⁵ Hieronymus, *Epistula* 8.

³⁶ Hieronymus, *Epistula* 14, 3.

³⁷ Hieronymus, *Epistula* 9, 1.

“Quem praesentem retinere non valuit, non quaerit absentem”³⁸, “Qui rogantem contempseras, forsitan audies obiurgantem”³⁹, “Si amas, scribe; si irasceris, iratus licet scribe”⁴⁰. Haud raro etiam interrogationis figura textui inseritur: “Et ego infelix victorem me putabo, dum capior?”⁴¹, “Quas nunc diabolus nectere credis tricas? Quas parare arbitraris insidias?”⁴², “Cur amittis antequam teneas?”⁴³. Item haud rara traductio reperitur: “Non credebam certum, quod certum esse cupiebam”⁴⁴, “Non timebo hominum iudicium, habiturus iudicem Deum”⁴⁵, “Vestris litteris provocantibus, ut in uno tres, et in tribus unum putarem”⁴⁶, “Nisi forte negligentiae semper excusatione socia, asseras te non habuisse, quod scriberes: cum hoc ipsum debueris scribere, aliud te non habuisse quod scriberes”⁴⁷, “[...] rursus precor, ut et diligentem te diligas, et conservo sermonem conservus impertias”⁴⁸. Hoc loco temperare mihi non possum, quin asseram Hieronymum saepe severi induere studeat personam magistri, ut legentibus ab omnibus antiquorum scriptorum operibus abhorrire videatur, ne plus quam deceat paganis delectari auctoribus putetur, qui lasciviae et insulsis iocis indulerint, quippe qui ipse fateatur se iuvenem non admodum castam vitam duxisse. Scripsit enim in Epistula septima: “Scitis ipsi lubricum adolescentiae iter, in quo et ego lapsus sum, et vos non sine timore transitis”⁴⁹. Hieronymus, ut scriptorem clarum decebat, in epistulis saepe interrogationes, quae vocantur rhetoricae, ponit, ut vel hortetur amicum, vel invitet, vel animum addat.

Nunc scilicet modo exempla sunt figurarum et troporum, quae in epistulis a nobis examinatis continentur, et quidem pauca de syntaxi, quam in his epistulis deprehendimus, proponam. Primum nos animadvertere oportet Hieronymum, qui tam diu, tam diligenter, tam libenter bonorum scriptorum antiquorum opera manibus versabat, grammaticam Latinam apprimè cognovisse eiusque structuras plerumque esse secutum. Ex quibus tres mihi hoc loco exponendae videntur, quibus haec scientia facillime probatur,

³⁸ Hieronymus, *Epistula* 14, 1.

³⁹ Hieronymus, *Epistula* 14, 2.

⁴⁰ Hieronymus, *Epistula* 8.

⁴¹ Hieronymus, *Epistula* 14, 4.

⁴² Hieronymus, *Epistula* 3, 5.

⁴³ Hieronymus, *Epistula* 9.

⁴⁴ Hieronymus, *Epistula* 3, 2.

⁴⁵ Hieronymus, *Epistula* 6, 2.

⁴⁶ Hieronymus, *Epistula* 7, 1.

⁴⁷ Hieronymus, *Epistula* 9.

⁴⁸ Hieronymus, *Epistula* 12.

⁴⁹ Hieronymus, *Epistula* 7, 4.

quaeque sunt: accusativus cum infinitivo, consecutio temporum, ablativus absolutus. Quod ad primam attinet, nunc paucas velim attendas. Etenim epistolam tertiam hac enuntiatione inchoavit: "Plus Deum tribuere quam rogatur, et ea saepe concedere, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, licet ex sacrorum mysterio voluminum ante cognoverim, tamen in causa propria nunc probavi, Ruffine carissime"⁵⁰. Pulcherrimum re vera ab ipso accusativo et verbo eam structuram incipere et deinde ex duobus verbis regentibus facere dependere. Alia brevior enuntiatio ex epistula quinta deprompta, quae duos accusativos cum infinitivis continet, haec est: "In hoc arbitror me non peccare, si hominem vagum non sinam longius fugere"⁵¹. Tertium demum exemplum ex epistula septima decima haustum addam, quod eius linguae elegantiam brevitate testante significat: "Permittant me, quaeso, nihil loqui"⁵². At tamen concedendum est et illum nonnumquam novo iam usui indulsisse, ut pro accusativo cum infinitivo verbum finitum appareret. Exempli gratia in epistula duodecima scriptum occurrit: "Legimus in veteri Testamento, quod semper Dominus Moysi et Aaron ad ostium tabernaculi sit locutus"⁵³. In Epistula vero undecima scripsit: "Scio quia nulla communio luci cum tenebris est: nulla cum ancillis Dei peccatoribus sociatio"⁵⁴.

Quod autem ad consecutionem temporum attinet, Hieronymus raro labitur, itaque his sententiis recta rectio comprobatur: "Precor itaque, quod et ante annum prioribus litteris rogaveram, ut pacem, quam nobis Dominus reliquit, habeamus, et meum desiderium, et tuam mentem Christus intueatur"⁵⁵. Et alio exemplo ex Epistula quarta decima deprompto docemur: "Nec possum obtendere paupertatem, cum in Evangelio anum viduam, duo, quae sola sibi superant, aera mittentem in gazophylacium, laudaverit Dominus"⁵⁶. Addo etiam aliud exemplum ex Epistula vicesima ad Damasum Papam missa decerptum: "Restat ergo, ut omissis opinionum rivulis, ad ipsum fontem, unde ab Evangelistis sumptum est, recurramus"⁵⁷.

Has breves observationes nostras ablativi absoluti exemplis supplemus, quae formula in lingua Polona ignota et abbreviat enuntiationem, et ornare

⁵⁰ Hieronymus, *Epistula* 3, 1.

⁵¹ Hieronymus, *Epistula* 5, 3.

⁵² Hieronymus, *Epistula* 17, 2.

⁵³ Hieronymus, *Epistula* 18, 8.

⁵⁴ Hieronymus, *Epistula* 11.

⁵⁵ Hieronymus, *Epistula* 13.

⁵⁶ Hieronymus, *Epistula* 14, 8.

⁵⁷ Hieronymus, *Epistula* 20, 1.

eam potest, et saepe ipsius scriptoris ingenium declarant. Nempe in epistula tertia decima legimus haec: “Quomodo in quotidiana prece umquam diximus: Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris, animo discrepante cum verbis, oratione dissidente cum factis?”⁵⁸. In epistula vero quinta decima: “Profligato a sobole mala patrimonio, apud vos solos incorrupta patrum servatur haereditas”⁵⁹. Ad Damasum Papam epistulam, quae decimo numero instructa est, mittens inserit: “Christus, inquam, prodigum filium revertentem laetus amplectitur, et nonaginta novem pecudibus derelictis, una ovicula, quae remanserat, humeris Boni Pastoris advehitur”⁶⁰.

Dum in Hieronymi epistularum collectionem inquirimus, perspicuum est illum non modo optimorum scriptorum Latinorum vestigia sequi, sed etiam, licet interdum ipse significaverit veterum Romanorum scripta sibi placuisse seque avide illa legisse, illa ad efformandum auctoris nostri stilum et suorum operum elegantiam multum valuisse. Cum nunc modo de nonnullis Epistulis Hieronymi tractemus, legentibus et alios illius libros manifestum est eum etiam in iis ab antiquorum oratorum et optimorum scriptorum stilo minime abhoruisse. Satis est enumerare Vitam Pauli, Hilarionis et Malchi, quibus scriptis ingenium Hieronymi de sanctorum gestis narrantis apprime elucet. Quod ad ingenii Hieronymi dotes spectat, addendum est tum in epistulis cum in aliis operibus abundantiam verborum et formularum perspicui posse, quam scilicet ex multorum auctorum Romanorum libris hausit et quae illi usui erat. Hoc scilicet maxime in pluribus adiectivis et participiis apparet, ut exemplum afferam, quando de amico monacho vitam castam multis annis agenti narrabat, haec dicit: “Oculi puro lumine vigent, pedes imprimunt certa vestigia, auditus penetrabilis, dentes candidi, vox canora, corpus solidum, et succi plenum; cani cum rubore discrepant, vires cum aetate dissentiunt”⁶¹. Item animadvertendum est scriptorem nostrum, ut personae, ad quam epistulam mitteret, facilius de quadam re persuaderet, non modo idoneis argumentis esse usum, sed etiam orationis ornatu illam movere studuisse. Id scilicet tum facere potuit, cum persona illa et vinculis amicitiae cum eo coniuncta esset, et adeo exulta, ut haec argumenta probare posset et illa verborum ornamenta eam grate mulcerent.

Quamquam multa adhuc restant, de quibus non modo mentionem facere, sed etiam de iis plenius disserere libeat, volumus tamen coarctato necessario nostri articuli argumento hoc tantum subicere: Hieronymus multis in locis et suum cupiebat animum illustrare et altiore rerum scientiam monstrare, de

⁵⁸ Hieronymus, *Epistula* 13.

⁵⁹ Hieronymus, *Epistula* 15, 1.

⁶⁰ Hieronymus, *Epistula* 16, 1.

⁶¹ Hieronymus, *Epistula* 10, 2.

quibus vel interrogabatur vel ipse alios docere instituit. Quod facile perspicitur, cum et in sensum plurimorum verborum inquirat, et veterum scriptorum sententias commemorat, ut verum esse, quod ipse affirmat, demonstret, et quidem tum quoque, cum res manifesta erat et nulla demonstratione egebat.

Ut iam summam faciam, Hieronymus in epistulis, quas pervestigavi, non modo ipsam genuinam Ecclesiae doctrinam, sed etiam suam ipsius mentem aperire saepe studuit, quod ex illius enuntiationibus elucet. Quamquam nonnumquam temperare sibi non potuit, ut severe alloqueretur personas, ad quas epistulas mitteret, tamen adeo modeste se gessit, ut neminem offenderet, nemini esset molestus. Ingenium suum incontinens, quod multi viri docti inculpant, etsi non usque mitigabat, tamen nitebatur, ut proximis non esset immitis. Itaque Hieronymum Stridoniensem, virum et probum et strenuum et sinceræ doctrinae christianae defensorem acerrimum in sanctorum numerum relatum esse, Sacrosancta gaudet Ecclesia.

St. Jerome as a Follower of the Language and Style of the Ancient Authors on the Basis of his Letters 1-24 (Selected Issues)

(summary)

St. Jerome is known as an outstanding expert on ancient literature and a follower of its excellent authors as well as the classical Latin language. The relatively low interest in his work among younger philologists and patrologists prompted the author of the article to show the values of Jerome's language and style imitating outstanding Latin writers and poets, especially Cicero. Already by showing his education and reading on the example of his letters, the author of the article wants to stimulate the desire for more serious studies of his works not insignificant, and often outstanding, not only in terms of theology, but also literary. Cited examples of some elements of the Latin used by St. Jerome show that he is rightly recognized for his abilities and knowledge.

Keywords: Jerome; letters; Latin classical literature; style; Cicero; Latin

Św. Hieronim jako naśladowca języka i stylu autorów starożytnych na podstawie listów 1-24 (wybór problematyki)

(streszczenie)

Św. Hieronim znany jest jako wybitny znawca literatury antycznej i naśladowca jej znakomych autorów, jak również klasycznego języka łacińskiego. Stosunkowo niewielkie obecnie zainteresowanie jego twórczością w gronie młodszych filologów i patrologów skłoniło autora artykułu do ukazania walorów jego języka i stylu naśladowującego znakomych pisarzy

i poetów łacińskich, przede wszystkim Cyserona. Już ukazaniem w wąskim zakresie jego wykształcenia i czytania pragnie autor artykułu pobudzić chęć do poważniejszych studiów jego wcale niemałej, a często wybitnej, nie tylko pod względem teologicznym, ale i literackim, twórczości. Przytoczone przykłady niektórych elementów języka łacińskiego, jakim posługiwał się Św. Hieronim, budzi uznanie dla jego zdolności i wiedzy.

Słowa kluczowe: Hieronim; listy; łacińska literatura klasyczna; styl; Cyseron; język łaciński

Bibliography

Sources

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, v. 1 (1-50), wstęp i opr. M. Ożóg, tekst łac. H. Pietras, *ŻMT* 54, Kraków 2010.

Quintus Horatius Flaccus, *Epistulae*, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dziela Wszystkie*, v. 1-2, opr. O. Jurewicz, Wrocław 1986.

Studies

Bloomer W.M., *Latinity and Literary Society at Rome*, Philadelphia 1997.

Brożek M., *Historia Literatury Łacińskiej w Starożytności. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969.

Cain A., 'Vox Clamantis in Deserto': *Rhetoric, Reproach, and the Forging of Ascetic Authority in Jerome's Letters from the Syrian Desert*, *JTS* 57 (2006) 500-525.

Conring B., *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001.

Cytowska M. – Szelest H., *Literatura Rzymska, Okres Cesarstwa, Autorzy Chrześcijańscy*, Warszawa 1994.

Cytowska M. – Szelest H., *Literatura Rzymska, Okres Cesarstwa*, Warszawa 1992.

Hagendahl H., *Latin Fathers and the Classics: A Study on the Apologists, Jerome, and Other Christian Writers*, Göteborg 1958.

Herron M.C., *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome*, Washington 1937.

Hritz J.N., *The Style of the Letters of St. Jerome*, Washington 1939.

Norden E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, v. 1-2, Leipzig 1898.

Paucker C. von, *De latinitate b. Hieronymi observationes ad nomen verborumque usum pertinentes*, Berlin 1880.

Stade W., *Hieronymus in prooemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostock 1925.

Stoico G., *L'epistolario di S. Girolamo. Studio critico-letterario di stilistica Latina*, Naples 1972.

Viscido L., *Atteggiamenti ironici nell'Epistolario geronimiano*, Salerno 1978.

Recenzje

Bp Jan Śrutwa, *Dzieje Kościoła w Starożytności*, t. 1: *Epoka wielkich prześladowań*, ss. 450 + 6 map; t. 2: *Kościół w Cesarstwie Rzymskim*, ss. 443 + 3 mapy, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018.

W ciągu wieków powstało wiele prac na temat historii Kościoła. Na tym polu nie pozostają w tyle również polscy uczeni. Każda nowa pozycja jednak poświęcona temu przedmiotowi, zwłaszcza traktująca go w sposób dotąd niedostrzeżony, jest przyjmowana z ogromnym zainteresowaniem. Takie jest właśnie studium ks. biskupa profesora dra hab. Jana Śrutwy *Dzieje Kościoła w Starożytności*.

Przedstawiona monografia różni się od wcześniejszych opracowań wielu autorów przede wszystkim tym, że nie tylko mocno bazuje na źródłach, bądź to już przełożonych na język polski lub też, ale również na tym, że autor osobiście dokonuje własnego (czyni to często) przekładu tekstu oryginalnego na język polski oraz tym, że tekst źródłowy autor wplata w tok swej narracji. Dzięki temu czytelnik łatwiej obejmuje olbrzymi, często dość zawiły, materiał historyczny. Spotyka się z samym źródłem, czyta teksty źródłowe i je wraz z autorem studium analizuje. Można powiedzieć, że książkę biskup Jan Śrutwa działa na intelekt, wolę i uczucia czytelnika. Praca została tak zredagowana, że czytelnik może czytać i studiować dostępne mu dzieło bądź to sukcesywnie, trzymając się chronologii wydarzeń, bądź to na wrywki w zależności od tego, co go w danym momencie interesuje. Po lekturze tego pięknego dzieła odnoszę wrażenie (i z radością je przyjmuję), że autor pisał je jakby pod kątem prymatu biskupa Rzymu (począwszy od Piotra do Leona Wielkiego), który w całej historii Kościoła jest znakiem nie tylko jedności i tożsamości całego Kościoła Chrystusowego, ale także w ogóle największym autorytetem w świecie. Autor pokazuje wielkość papieży, ich autorytet religijny, moralny i polityczny, dowodzi wręcz tego, kiedy opisuje wydarzenia historyczne wewnątrz Kościoła i relacje Kościoła z instytucjami zewnętrznymi, zwłaszcza z władcami cesarstwa rzymskiego i z poza cesarstwa.

Z uznaniem zatem należy przyjąć studium księdza profesora Jana Śrutwy, które – jak sędzę – może być impulsem do napisania wiele prac przyczynkarskich i większych na temat Kościoła w starożytności. Może w tym miejscu warto odnotować wrażenie piszącego tę recenzję, że dzieło jest nader erudycyjne, podane w sposób prosty, wręcz obrazowy i przekonujący.

Autor studium w myśl zasady *qui bene distinguit, bene docet*, jako znakomity znawca tamtych wydarzeń, cały bogaty materiał historyczny podzielił na dwa tomy, każdy z nich na dwie części, a te z kolei na dalsze.

W zakończeniu pracy autor dzieła podaje mapy, indeks osób, indeks nazw geograficznych oraz literaturę uzupełniającą, przez którą wskazuje na ciągłą potrzebę studium dziejów Kościoła w starożytności.

Zatem układ pracy jest jasny, dokładnie określony, co stanowi ułatwienie dla czytelnika, bo staje się pomocne dla asymilacji bogactwa materiału zawartego w dziele. Uderza przejrzystość i jasność przekazu. Język pracy jest prosty i logiczny. Racjonalna treść jest komunikatywna. Przedsięwzięcie stanowi ważny wkład autora w rozwój badań naukowych odnoszących się do dziejów Kościoła w starożytności. Praca stanowi bowiem opracowanie w pełni oryginalne i misyjne.

Podsumowując, pragnę podkreślić, że mimo istnienia szeregu opracowań historii Kościoła w starożytności, w Polsce nie powstało dotąd żadne tego rodzaju dzieło o tak wielkim znaczeniu i zapotrzebowaniu. Przedsięwzięcie księdza biskupa profesora Jana Śrutwy stanowi dostrzegalny twórczy wkład w rozwój polskiej i światowej historii Kościoła w starożytności, będzie służyło nie tylko historykom Kościoła i teologom uprawiającym patrologię z patrystyką, ale i humanistom zajmującym się historią i literaturoznawstwem. Wywody księdza profesora są przekonujące i zachęcają czytającego pracę do wspólnego zastanowienia się nad przekazami historycznymi: źródłowymi opisami historii i dziełami Ojców Kościoła. Dzieło księdza profesora Jana Śrutwy będzie cieszyło się zainteresowaniem wielu odbiorców: teologów i humanistów, historyków i filologów klasycznych, literaturoznawców i historyków kultury oraz miłośników antyku w ogóle. Powinno znaleźć się w bibliotece studentów i profesorów, katechetów i kaznodziejów. Posługując się słowami Horacego, wypowiedzianymi o własnym ojcu, można je odnieść także do księdza biskupa profesora dra hab. Jana Śrutwy: *laus illi debetur et a me gratia maior* (Horacy, *Sat.* 1,6,88).

Edward D. Andrews, *The Reading Culture of Early Christianity: The Production, Publication, Circulation, and Use of Books in the Early Christian Church*, Cambridge, Ohio 2019, pp. 247.

By introducing the book, there have been questions such as: what is the process that the New Testament writers would have followed to get their book ready to be published, that is, copied by others? Once they were prepared for publication, how would they be copied throughout the centuries, up until the time of the printing press of 1455 C.E.? How can we have confidence that what we are reading is, in fact, the word of God when we open our bible?

“The Reading Culture of Early Christianity” was written by Edward D. Andrews and published by Christian Publishing House, Cambridge, Ohio in 2019. It is historical and biblically centered with 226 pages: it provides the reader with the production process of the New Testament books, the publication process, how they were circulated, and to what extent they were used in the early church.

The author Edward D. Andrews is CEO and President of Christian Publishing House. He has authored over one hundred books. He is the Chief Translator of the Updated American Standard Version (UASV). He is awarded AS in Criminal Justice, BS in Religion, MA in Biblical Studies, and MDiv in Theology.

Until 1455 C.E., every manuscript was produced and copied by hand. In addition, it may have been copied in scriptorium, i.e., a room in a monastery for storing, copying, illustrating, or reading manuscripts. In the scriptorium, a lector would read aloud slowly as multiple scribes or copyists took down what he was saying. Unlike our notebooks today, the scribe would use papyrus and parchment sheets using reed pen and later quill pen. Although there were difficulties in using these material which constituted basic difficulties as early scribes made copies of our New Testament books.

In time, sheets of foldable materials replaced rigid tablets: like scrolls, a roll of papyrus, parchment, or other material, used for a written document; the codex is also made up of sheets of papyrus or parchment inscribed with handwritten manuscript texts, especially of Biblical Scriptures, in book form.

There was the study of ancient handwriting where scribes use abbreviations and contractions for various reasons. Ancient handwriting: individual letterforms, ligatures, punctuation, and abbreviations enables them to

read and understand the text. There was also the publishing industry of the ancient world an example was the scriptorium, and distribution of Greek New Testament manuscripts.

According to the author, from ancient times until 1455 C.E., anything that was penned was done so literally, by hand. A “manuscript” is a hand-written text. It would mostly be done one copy at a time in the early decades of Christianity. In the second century C.E., Andrews viewed it may have been copied in a scriptorium.

The author opined, the codex has been viewed as the most significant advancement in the development of the book, aside from the printing press. Some of the earliest surviving codices were made of papyrus, being preserved in the dry sand of Egypt. Again, the Christians played a major part in the eventual death of the scroll. Their evangelism would have been far more cumbersome without the codex.

It is only reasonable to assume that the original 27 books written firsthand by the New Testament authors have not survived. Instead, we only have what we must consider being imperfect copies. The author reasoned beyond doubt that the Hebrew Old Testament and the Greek New Testament critical texts are a 99% reflection of the content that was in those ancient original manuscript. Why the Holy Spirit would miraculously inspire 27 fully inerrant texts, and then allow human imperfection into the copies, is not explained for us in the scripture. Yet the author explained, God created perfect humans giving them a perfect start and through the abuse of free will, they rejected his sovereignty. God gave us his perfect word and has again chosen to allow us to continue in our human imperfection, learning our object lesson.

The author first argued, it would be the greatest discovery of all time if we found the actual original five books that were penned by Moses himself, or the original Gospels of Matthew, Mark, Luke, and John. However, there would be no way of establishing that they were the originals. Secondly, he opined we do not need the originals, it is content on the original documents that we are after; he justified that we do not need miraculous preservation because we have miraculous restoration.

According to Andrew, in the first paragraph of chapter one, “one of the greatest tragedies in the modern-day history of Christianity (1880-present) is that churchgoers have not been educated about the history of the New Testament text. Sadly, many seminaries that train the pastors of today’s churches have also required little or no studies in the history of Old or New Testament texts”.

Andrews analyzed that papyrus scrolls are mentioned several times in the New Testament; references are usually translated as “book”. Luke 4:17 speaks of the scroll (biblion) of the prophet Isaiah. John uses the same word to refer to his gospel in John 20:30... Rev 6:14 describes the sky as vanishing like “a scroll when it is rolled up”.

Conclusively, the book examines the making of the New Testament books, secretaries and materials used. Exploring how the gospel went from oral to written record, the inspiration and inerrancy in the writing process, and the trustworthiness of the early Christian copyists.

The author did some mental picturing at describing some of the difficulties the early scribes faced in making copies of the New Testament books. The actual scenario in such time could have been different, thereby questioning the authenticity of such mentally picturing scenario.

The book is recommended to the people of the Christian church and all interested in its history, biblical scholars and history students.

Rev. Marcin Nabożny, Ph.D. – New York

Ks. Stanisław Longosz, *Opera minora selecta, do druku podali i zredagowali Jan Iluk i Wojciech Stawiszyński, Warszawa 2019, Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, ss. 450.*

Niniejsza publikacja jest zbiorem 19, raczej trudno dostępnych, artykułów aktualnego nestora polskich badań patrystycznych oraz założyciela i wieloletniego redaktora naczelnego „Vox Patrum”, ks. prof. S. Longosza (ur. 14 marca 1938 w Brzezinach k. Ropczyc). Stanowi ona rodzaj uszanowania, jakie złożyli ich autorowi na jego osiemdziesiąte pierwsze urodziny Wojciech Stawiszyński („mistrz polskiej bibliografii patrystycznej” – s. 11) i emerytowany profesor Uniwersytetu Gdańskiego Jan Iluk (eminentny i wielce zasłużony badacz antyku chrześcijańskiego).

Rzeczony zbiór artykułów został poprzedzony przez kilka dodatkowych elementów: (1) spis treści (s. 7-9), (2) wstęp (s. 11-12) pióra prof. J. Iluka, (3) notę ks. prof. Henryka Pietrasa SJ pt. „Stanisław Longosz” (s. 13-14), która krótko charakteryzuje zarówno dzieło, jak i osobowość jubilatą, (4) wykaz skrótów (s. 15-18), który obejmuje 80 abrewiacji. Ten

ostatni element poprzedza bibliografię określoną tutaj jako „Wykaz drukowanych prac ks. prof. dra hab. Stanisława Longosza” (s. 19). Bibliografia ta (s. 19-39) obejmuje wszystkie dotychczasowe publikacje autora, które powstały między rokiem 1971 a 2019.

Wspomniany wykaz bibliograficzny obejmuje osiem działów: (I) książki, artykuły i komunikaty naukowe (s. 19-25) – 133 pozycje; (II) przekłady (s. 25-26) – 13 pozycje; (III) recenzje i omówienia (s. 26-29) – 48 pozycje; (IV) bibliografie (s. 29-32) – 64 pozycje; (V) hasła w słownikach i encyklopediach (s. 32-33) – 44 pozycje; (VI) sprawozdania (s. 33-37) – 96 pozycje; (VII) działy informacyjne (s. 38, chodzi o segmenty informacyjne publikowane w „Vox Patrum” w latach 1981-2011) – 30 pozycje; (VIII) inne (redakcje, wstępy, biogramy, informacje, *in memoriam* – s. 38-39) – 26 pozycje. Łącznie daje to godną szacunku liczbę 454 publikacji. Należy podkreślić przejrzystość i dokładność danych bibliograficznych. Jednocześnie podział ten z jednej strony pokazuje, że istotę literackiej działalności ks. prof. S. Longosza stanowią publikacje o charakterze naukowym, z drugiej zaś uzmysławia on czytelnikowi, jak wiele wysiłku wymagała od niego redakcja „Vox Patrum” i dbałość o poziom naukowy tego periodyku, jako że ogromna większość jego prac ukazała się właśnie w tym czasopiśmie. Jest to zresztą, jak on sam często podkreśla, dzieło jego życia, któremu poświęcił wszystkie siły twórcze i zdrowie, czyniąc z „Vox Patrum” czołowe, a przez lata także jedyne polskie czasopismo patrystyczne.

Rdzeń omawianej tutaj publikacji stanowi owych 19 artykułów, które redaktorzy tomu rozdzielili pomiędzy sześć działów. (I) *Fontes*. Tutaj zamieszczono tylko jedną pozycję: *Mowa Fastidiosa arianina, wstęp i przekład*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981) s. 365-369 (OMS, s. 43-49). (II) *Ariusz*. Tutaj również znalazła się tylko jedna publikacja: *Literacki charakter „Thalii” Ariusza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18/4 (1971) s. 113-117 (OMS, s. 53-58). (III) *Muzyka – Teatr – Widowiska*. Jest to największa sekcja niniejszej antologii. Liczy bowiem aż 7 artykułów, które ukazały się między rokiem 1982 a 1997: (1) *Muzyka w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „Musica Antiqua. Acta Scientifica”, VI, Bydgoszcz 1982, s. 355-388 (OMS, s. 61-77); (2) *Środowisko muzyczne Konstantynopola w ocenie Jana Chryzostoma*, „Musica Antiqua. Acta Scientifica”, VII, Bydgoszcz 1985, s. 299-316 (OMS, s. 79-89); (3) *Teoria dramatu w pismach autorów wczesnochrześcijańskich. Wybór tekstów, opracowanie, wstęp i noty*, w: *O dramacie. Wybór źródeł do teorii dramatycznych*, red. E. Udalska, t. 1: *Od Arystotelesa do Goethego. Poetyki – Manifesty – Komentarze*, Warszawa 1989, s. 113-152 (OMS, s. 91-130); (4)

Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich w opinii autorów wczesnochrześcijańskich, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” 27 (1992) t. 254, s. 135-149 (OMS, s. 131-145); (5) *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 135-198 (OMS, s. 147-194); (6) *Zalążki dramatu chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, „Roczniki Humanistyczne” 44/3 (1996) s. 263-273 (OMS, s. 195-205); (7) *Półdramatyczne homilie patrystyczne*, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa z okazji 70 urodzin ks. J. Kudasiwicza*, red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk, Kielce 1997, s. 422-437 (OMS, s. 207-224). (IV) *Rodzina w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*. Na ten dział składa się sześć artykułów: (1) *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, „Roczniki Teologiczne” 51/10 (2004) s. 27-56 (OMS, s. 227-258); (2) *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28/4 (1981) s. 149-168 (OMS, s. 259-279); (3) *Rodzinne wychowanie dziecka według św. Bazylego*, „Currenda” 130 (1980) s. 249-258 (OMS, s. 281-293); (4) *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, s. 209-220 (OMS, s. 295-308); (5) *Aborcja w opinii św. Augustyna*, „Roczniki Teologiczne” 52/10 (2005) s. 125-140 (OMS, s. 309-324); (6) *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 54/10 (2007) s. 279-301 (OMS, s. 325-346). (V) *Męczeństwo*. Ten segment składa się z dwóch publikacji: (1) *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979) s. 49-73 (OMS, s. 349-382); (2) *Św. Telemach/Almachiusz a zakończenie walk gladiatorских*, w: *Haec mihi in animis vestris templa. Studia classica in memory of Professor Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski, B. Blahaczek, Rzeszów 2007, s. 347-364 (OMS, s. 383-404). VI. *Inwektywa*. Ostatnia sekcja pism wybranych podobnie jak jej poprzedniczka zawiera również dwa artykuły: (1) *Zarys historii inwektywy chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne” 43/2 (1996) s. 363-390 (OMS, s. 407-433); (2) *Inwektywa Lucjferiusza z Calaris*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19/4 (1972) s. 181-194 (OMS, s. 435-448). Całość domyka angielskie streszczenie (s. 449-450), które zawiera także przetłumaczone na język angielski tytuły artykułów znajdujących się w powyższym zbiorze. Autorami tej ostatniej części *Opera selecta minora* są J. Iluk i W. Stawiszyński.

Za tę inicjatywę należą się niewątpliwie obu wydawcom szczerze słowa uznania. I chociaż zbiór ten obejmuje tylko 19 spośród (aktualnie) 133 naukowych rozpraw ks. prof. S. Longosza, czyli zaledwie 14,285% jego obecnego dorobku (w skali wszystkich 454 dotychczasowych publikacji to 4,185%), to jednak zbiór ten będzie niewątpliwie bardzo pomocnym narzędziem dla badaczy antyku chrześcijańskiego w Polsce, ponieważ, jak już wspomniano wyżej, kumuluje on trudno dostępne a merytorycznie ważne artykuły autora. Ponadto *Opera selecta minora* stanowią rodzaj reprezentatywnej próbki dokonań ks. prof. S. Longosza oraz pokazują jego intelektualno-naukowy horyzont badawczy. Niewątpliwie cennym elementem omawianej publikacji jest wspomniany wyżej kompletny wykaz prac rzeczzonego autora, który do roku 2008 opracował ks. mgr lic. Józef Figiel, a za lata następne sam autor. Dzięki niemu można bowiem odnieść *Opera minora selecta* do całości dorobku ks. prof. S. Longosza, a tym samym umieścić wybrane tutaj publikacje w kontekście holistycznej wizji jego dokonań i zorientować się co do wartości tegoż dorobku jako całości. Z tych to chociażby względów pozycja ta jest ze wszech miar godna polecenia polskim badaczom antyku chrześcijańskiego.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Ks. Wojciech Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* 22, Katowice 2020, ss. 168.

Nakładem Fundacji Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora oraz Księgarni św. Jacka ukazała się praca ks. Wojciecha Kamczyka pt. *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*. Publikacja została wydana jako tom 22 „*Studia Antiquitatis Christianae Series Nova*”. Jest to już kolejna publikacja ks. Kamczyka, która ukazała się we wspomnianej serii. Pierwszą była praca pt. *Tota paschalis solemnitatis. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna* (Katowice 2012). Autor jest adiunktem w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Praca ks. Kamczyka składa się z trzech rozdziałów prezentujących zagadnienie wskazane w tytule oraz przekładu dwóch tekstów św. Augustyna: *De divinatione daemonum* ('O wróżbiarstwie demonów') oraz *Tractatus contra paganos* ('Traktat przeciw poganom'). Właściwą treść ujętą w rozdziałach poprzedza spis treści (w języku polskim oraz angielskim), wykaz skrótów oraz wprowadzenie. Po przekładach umieszczone zostały bibliografia, indeksy (osób, miejsc i zagadnień występujących w pracy) oraz streszczenie w języku angielskim.

We *Wprowadzeniu* (s. 9-10) autor wskazał, że konfrontacja z religią pogańską stanowiła ważny czynnik w kształtowaniu rozwijającego się chrześcijaństwa. Zwrócił ponadto uwagę na fakt, że problem wierzeń pogańskich był ważnym wyzwaniem duszpasterskim dla ówczesnych ludzi Kościoła, w tym dla św. Augustyna. W trzech rozdziałach merytorycznych autor ukazał poglądy biskupa Hippony na pogańską religijność i przejawy jej oddziaływania na ludzi mu współczesnych. Głównym źródłem refleksji autora nad tym fragmentem myśli afrykańskiego biskupa były wspomniane wyżej dwa teksty św. Augustyna, których przekłady zostały dołączone do wydawnictwa.

Pierwszy z rozdziałów (s. 11-24) zatytułowany został *Religijność pogańska*. Tytułowe zagadnienie opisane zostało w czterech paragrafach, z których drugi podzielony został na mniejsze jednostki. Autor ukazał kontekst wypowiedzi św. Augustyna dotyczących pogaństwa. Biskup Hippony wygłosił swoje kazanie w Kalendy styczniowe, w dniu, w którym pogaanie obchodzili początek nowego roku, a chrześcijanie licznie niż zwykle, mimo że nie był to dla nich dzień świąteczny, spotykali się na modlitwie. Do zgromadzonych wiernych biskup Hippony zwrócił się w kazaniu przekazanym jako *Tractatus contra paganos*. Po wskazaniu okoliczności wygłoszenia przemowy biskupa autor dokonał charakterystyki wyznawców tradycyjnej religii rzymskiej, jaka wyłania się z lektury dzieła pasterza Hippony. W zależności od nastawienia, z jakim praktykowali obrzędy religijne, św. Augustyn dzielił pogan na tzw. „złych pogan”, którzy swoją religijność redukowali do udziału w zabawach i widowiskach, oraz „mędrców i filozofów”, lepszych od poprzednich, ale zaślepionych pychą, przekonanych, że oczyszczenia można dostąpić samemu – bądź własnym wysiłkiem przez zdobywanie wiedzy, bądź przez składanie ofiar i praktykowanie magii. Osobny paragraf autor poświęcił Augustyńskiej krytyce pogańskiego kultu wizerunków. Biskup Hippony uznawał za absurdalne oddawanie czci wizerunkom tych rzeczywistości, które są bezpośrednio dostępne ludzkiemu poznaniu, wyśmiewał odwracanie się od pierwowzoru, by oddawać

cześć jedynie podobieżnie. Myśl hippońskiego pasterza autor opracowania przybliża, podając przykłady używane przez św. Augustyna, np. o człowieku, który przyszedł z prośbą do pana domu i zamiast do stojącej w atrium osoby zwrócił się do malowidła znajdującego się na ścianie (s. 19.), czy też o poganach, którzy pragnęli uciszyć fale, by nie przeszkadzały im czcić posąg Neptuna (tamże). Rozważania na temat religijności pogańskiej ks. Kamczyk zakończył paragrafem opisującym postawy chrześcijan wobec tych praktyk. Autor zreferował rygorystyczne poglądy św. Augustyna, zdaniem którego już samo przyzwalanie na odbywanie się obchodów Kalend styczniowych doprowadzało pogan do zgubnej miłości spraw świata oraz hołdowania pożądliwościom. Chrześcijanie powinni praktykować modlitwę, post i uczynki miłosierdzia w intencji pogan, którzy przez swoje praktyki sami poddają się pod wpływ złego ducha.

Drugi rozdział analizowanej pracy poświęcony został wróżbiarstwu i magii (s. 25-36). Autor zwraca uwagę na powszechność tych fenomenów w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu, Grecji i Rzymu, zaznaczając, iż potrzeba stawiania pytań dotyczących spraw nieznanych i przyszłych towarzyszyła ludziom od niepamiętnych czasów, stąd też i sztuka dawania odpowiedzi na nie rozwijała się od dawna (s. 25). W omawianym rozdziale autor najpierw przytoczył poglądy pogańskich pisarzy na temat magii i wróżb. Wbrew temu, czego można by oczekiwać od wyznawców tradycyjnych kultów, ich stosunek do praktyk odkrywania przyszłości nie był jednoznacznie pozytywny. Zdaniem Cycerona wróżbiarstwo zasługiwało na krytykę jako czynność nieracjonalna i nielogiczna, polegająca na domysłach. Podobne stanowisko w kwestii magii zajmował Pliniusz Starszy, który nazywał ją największym oszustwem. Spośród pisarzy przywołanych przez autora jedynie Apulejusz z Madaury wykazywał się pewnym zrozumieniem dla magii. Wskazywał on, że wśród praktyk magicznych należy rozróżnić magię, której działania są ukierunkowane na szkodenie, oraz magię o charakterze medycznym. Autor zwraca także uwagę na stanowisko władz cesarskich wobec praktyk wieszczbiarskich, zauważając, że we wczesnym okresie cesarstwa (m.in. za Klaudiusza i Nerona) krytykowano praktyki wróżbiarskie, uważając, że magowie i astrologowie nie powinni przepowiadać kres życia władcy, gdyż mogło to prowadzić do wybuchu rebelii bądź spisku. Tę uwagę autora (zawartą w przyp. 105) warto uzupełnić przykładami z czasów późnego cesarstwa jako bliższych św. Augustynowi. Wiele źródeł (m.in. Ammianus Marcellinus, Zosimos i inni) wspomina, że w ok. 371/372 roku w Antiochii cesarz Walens skazał na śmierć pewnego Teodora, który brał udział we wróżbach mających wskazać, jakie imię bę-

dzie nosił następcę cesarza. Podczas wróżby wskazane zostały greckie litery ΘΕΟΔ, co Teodor odczytał jako pomyślny znak dla siebie, za co został skazany na najwyższą karę. W Kodeksie Teodozjusza z kolei zachowała się ustawa Walentyniana I (CTh 9, 16, 9, Pharr, s. 238) z 29 maja 371 roku wyłączająca *haruspicyne* spod kategorii czynów karanych jako *maleficium*, do których zaliczano m.in. praktykowanie magii. Przechodząc do rozpatrywania poglądów autorów chrześcijańskich, ks. Kamczyk stwierdza, że w tym gronie na ogół bezwarunkowo potępiano dywinację pogańską i zakazywano korzystania z niej. Przytacza krytyczne względem praktyk pogańskich opinie m.in. Tertuliana, Cyryla Jerozolimskiego, Minucjusza Feliksa oraz św. Augustyna. Jednocześnie autor zdaje sobie sprawę z rozdzwiewu między nauczaniem a praktyką życia, gdyż, jak zauważa, mimo potępień ze strony nauczycieli Kościoła wśród ludu chrześcijańskiego utrzymywało się przekonanie o skuteczności pogańskich praktyk wróżbiarskich.

Pisarze chrześcijańscy, idąc za Biblią, powiązali kult pogański z oddawaniem czci demonom. Zagadnieniu demonologii poświęcony został trzeci rozdział pracy ks. Kamczyka (s. 37-50). W tej części autor prezentuje poglądy św. Augustyna zawarte głównie w wyżej wspomnianych dwóch dziełach. Na początku autor prezentuje poglądy pasterza Hippony na temat cielesnej natury demonów. Zdaniem Augustyna demony posiadały pewien rodzaj subtelnego ciała duchowego charakteryzującego się bystrością odczuwania i szybkością ruchu. Zdaniem Augustyna szczególne właściwości demonów umożliwiały im zwodzenie mniej wprawnych ludzi. Następnie autor przedstawia poglądy pasterza Hippony na temat „miejsca” przebywania demonów. Hipponczyk pisał, że zamieszkują one „pewną przestrzeń zaciemnionego powietrza”. Autor szczegółowo wyjaśnia, co północnoafrykański biskup rozumiał pod tym pojęciem. Następnie przedstawione zostały rozważania Augustyna na temat usposobienia demonów cechujących się złą wolą, zazdrością i pychą. Cechy te stają się widoczne w odniesieniu do ludzi, których demony chcą oddalić od Boga i Kościoła, oraz względem samego Boga, ponad którego pragną się wynosić szatan i jego słudzy. Kolejnym zagadnieniem poruszonym w rozprawie jest kwestia proroczej wiedzy demonów. Autor stwierdza, że w starożytności powszechnie uznawano profetyczne zdolności bóstw pogańskich i ich kapłanów. Poglądu tego nie kwestionował też św. Augustyn. Biskup Hippony uważał, że to większe doświadczenie sprawia, że demony na podstawie naturalnych znaków potrafią przewidzieć wiele wydarzeń. Augustyn przypominał jednak swoim słuchaczom, że do natury złych duchów przynależy kłamstwo, dlatego często zwodzą one tych, którzy ich słuchają, chcąc przede wszystkim

oddalić człowieka od Boga. Obok wróżbiarstwa autor charakteryzuje inne jeszcze zdolności demonów wspomniane przez Augustyna. Były to m.in. zdolność wywoływania chorób, kuszenie, a także moc czynienia cudów.

Każdy z rozdziałów monografii poprzedzony został wprowadzeniem. W poszczególnych paragrafach, składających się na trzy rozdziały pracy, autor często przytaczał dłuższe fragmenty dzieła św. Augustyna, a następnie tłumaczył myśl hippońskiego biskupa. Taki sposób wykładu bardzo ułatwia zrozumienie toku wyводу Augustyna, którego sposób prezentowania myśli może wydawać się nieco zawiły dla współczesnego czytelnika. Rozważania z poszczególnych paragrafów zebrane zostały w podsumowaniach, które przystępnie przedstawiają wnioski płynące z analizowanych treści. Przekłady obu dzieł św. Augustyna poprzedzone zostały wstępami prezentującymi okoliczności powstania tekstu, dotychczasowe wydania i strukturę dzieła. Przekłady zostały zaopatrzone w obszerne przypisy objaśniające tekst i odsyłające do literatury przedmiotu. W bogatym zestawie przywoływanych opracowań warto by umieścić także prace A. Camerona *The Last Pagans of Rome* (Oxford 2011) oraz E.J. Wattsa *The Final Pagan Generation* (Oakland 2015) ukazujące środowisko pogan współczesnych św. Augustynowi. Po skończonej lekturze pracy ks. Kamczyka wyłania się także refleksja, iż tytuł nie zdradza, że czytelnik, obok części analitycznej, otrzymuje także pierwszy polski przekład dwóch dzieł św. Augustyna.

Biskup Hippony jako duszpasterz stanął przed wyzwaniem przeciwdziałania synkretycznym skłonnościom niektórych chrześcijan. Mimo wysiłków św. Augustyna zagadnienie pewnej atrakcyjności różnych form zła nawet dla wierzących pozostaje wyzwaniem także współcześnie. Papież Franciszek przestrzegał wiernych w homilii z 18 października 2018 roku, że diabeł jest niezwykle inteligentny. „Diabeł – mówił papież – albo niszczy nas bezpośrednio przez wady [...] lub niszczy «uprzejmie», dyplomatycznie, [...] bez rozgłosu, prowadzi [...] na drogę przeciętności, czyni letnim na drodze światowości”. Z niebezpieczeństwa paktowania ze złem zdawał sobie sprawę św. Augustyn. Dzięki pracy ks. Kamczyka możemy korzystać z dorobku myśli biskupa Hippony i czerpać z jego duszpasterskich ostróg.

Tłumaczenia

Cyprian z Cassinum, *Hymn o św. Benedykcie* (*Hymnus de S. Benedicto, inc. Aureo solis radio perennis*)

1. Wstęp

Tematem niniejszego opracowania jest dedykowany św. Benedyktowi hymn o incipicie *Aureo solis radio perennis*. Jego autorem jest najprawdopodobniej Cyprian z Cassinum, co przyjmuje się w ślad za informacją Piotra Diakona (1107-1159), bibliotekarza i historyka słynnego opactwa¹. W VII rozdziale *De viris illustribus Casinensibus* Piotr Diakon pisze mianowicie, że Cyprian, prezbiter, wstąpił do tamtejszego klasztoru w czasie rządów opata Petronaksa i że jest autorem hymnu o cudach św. Benedykta, napisanego do śpiewania w jego święto. O Petronaksie (ok. 717-750) wiadomo, że jako opat zajmuje w katalogu opatów Cassinum, dodatku do kroniki opactwa, chronologicznie miejsce szóste². Rozkwit działalności Cypriana przypada według Piotra Diakona na pontyfikat papieża Leona oraz lata panowania cesarza Konstantyna i Ireny³. Leon III rządził Kościołem w latach 795-816, Konstantyn VI zaś to małoletni cesarz bizantyjski zmarły w 797 roku, Irena to jego matka, a jednocześnie regentka zmarła w 803 roku. Tak więc życie Cypriana należy umiejscowić pomiędzy końcówką pierwszej połowy a schyłkiem VIII wieku lub samym początkiem IX wieku.

¹ N.A. Weber, *Petrus Diaconus*, w: *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, w: <http://www.newadvent.org/cathen/11783c.htm> (dostęp: 27.03.2020).

² *Chronica Sancti Benedicti Cassinenis*, Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum*, 1: *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, Hannoverae 1878, s. 489.

³ Petrus Diaconus, *De viris illustribus Casinensibus* VII, PL 173, 1015-1016: „Cyprianus presbyter sub Petronace abbate in eodem coenobio monachus factus, de B. Benedicti miraculis hymnum in eius festivitate cantandum descripsit. Claruit autem temporibus Leonis, Constantini, et Hirenes imperatorum”.

Patrologia Latina pod imieniem Cypriana z Cassinum zamieszcza tylko jeden utwór – ten właśnie hymn dedykowany św. Benedyktowi⁴.

Hymn *Aureo solis radio perennis* został jednakże zamieszczony w Patrologia Latina także wśród utworów poetyckich innego autora, mianowicie Alfana z Salerno⁵. Alfano (1010-1085), opat klasztoru św. Benedykta w Salerno, a potem arcybiskup tego miasta, był najwybitniejszym przedstawicielem szkoły poetyckiej związanej z historią Cassinum. Jego poezja, inspirowana twórczością Wergiliusza i Owidiusza, obfituje w wiele motywów mitologicznych, choć z drugiej strony – w oczywisty sposób – propaguje ideały życia chrześcijańskiego⁶. Wśród poetyckich utworów Alfana znajdują się hymny dedykowane świętym (m.in. Sabinie, Mateuszowi, Mikołajowi, Krystynie, Piotrowi, Małgorzacie, Agnieszce, Wincentemu) oraz utwory okolicznościowe i kilka epitafiów, a także pochwała Cassinum – pełen miłości i wdzięku wiersz ukazujący klasztorną górę jako miejsce spokoju, prawdziwy raj na ziemi i drogę do nieba⁷. Wśród tych utworów w wydaniu Patrologia Latina znajdziemy wspomniany hymn o św. Benedyktie.

Umieszczenie hymnu *Aureo solis radio perennis* w Patrologia Latina pod imieniem dwóch różnych autorów znajduje prawdopodobnie wyjaśnienie w tym, że ok. 300 lat wcześniej benedyktyn Tytus Prosper Martinengo (zm. 1594), idąc za dawnym kodeksem, przypisał autorstwo hymnu jako oczywiste Alfanowi z Salerno⁸. Tymczasem Arnold Wyon, także benedyktyn (zm. ok. 1610), w wydanej zaledwie kilka lat później monumentalnej pracy na temat historii swego zakonu za autora hymnu uznał jednak

⁴ Cyprianus Cassinensis, *Hymnus de S. Benedicto*, PL 89, 1051-1052.

⁵ Alphanus Salernitanus, *De S. Benedicto*, PL 147, 1231-1233.

⁶ Por. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1995, s. 429-430; A. Lentini, *Rassegna delle poesie di Alfano di Salerno*, „Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo” 69 (1957) s. 213-242; A. Lentini, *Alfano*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 2, red. A.M. Ghisalberti, Roma 1960, s. 253-257, w: [http://www.treccani.it/enciclopedia/alfano_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alfano_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 29.03.2020).

⁷ Alphanus Salernitanus, *Carmina*, PL 147, 1220-1268.

⁸ T. Prosperi Martinengii, *Pia quaedam poemata, ac theologica, odaeque sacrae diverso carminum genere conscriptae. Quibus etiam accesserunt nonnulli aliorum quorundam illustrium monachorum Casinensium hymni, non indocti quidem illi, nec inveniusti, collecti ex exemplaribus partim Latinis litteris, partim Longobardicis exaratis*, Romae 1590, s. 168: „Hi, qui sequuntur, hymni [...] sunt [...] Alphani Archiepiscopi quodam Salernitani, quem quoque et ipsum ante fuisse monachum Casinensem et postmodum Archiepiscopum Salernitanum planissime constat. Exscripti sunt autem, ex pervetusto codice, Longobardicis litteris exarato monasterii Casinensis [...]”.

Cypriana z Cassinum⁹. Potem wydawcy osiemnastowieczni przychylali się do jednej lub do drugiej opinii¹⁰. Już po wydaniu hymnu w *Patrologia Latina* U. Chevalier uznał za jego autora Cypriana (podając wszakże w nawiasie imię Alfana)¹¹, z kolei G.M. Dreves, ostatni wydawca hymnu, jako autora podaje Alfana¹². M. de Marco uważa, że Martinengo, rekonstruując twórczość Alfana z Salerno, przypisał mu autorstwo hymnu *Aureo solis radio perennis*, idąc być może za przywołanym już wyżej Piotrem Diakonem, który wśród sławnych mężów opactwa Cassinum wymienia nie tylko Cypriana, ale kilkanaście rozdziałów dalej także Alfana i wspomina jego hymn o św. Benedykcie, choć nie precyzuje dokładnie, o jaki utwór chodzi¹³. Kodeks będący *editio princeps*, z którego korzystał Martinengo, zaginął, co uniemożliwia dziś dalsze poszukiwania autorstwa¹⁴. Wspomniana wyżej autorka opracowania o Cyprianie z Cassinum daje argumenty za tym, że hymn *Aureo solis radio perennis* powstał wcześniej niż w czasach Alfana (czyli wcześniej niż w XI wieku), zwracając uwagę na dość duże wyrafinowanie i otwartość na wrażliwość humanistyczną w treści utworu, w formie zaś na archaiczny, uroczysty schemat abecedariusza, kultywowany we wczesnym średniowieczu i w środowiskach będących pod wpływem kultury wyspiarskiej, co mogło mieć miejsce w VIII stuleciu w opactwie Cassinum¹⁵.

Hymn *Aureo solis radio perennis* to abecedariusz stroficzny prosty (kolejne litery alfabetu rozpoczynają pierwszy wers każdej zwrotki). Napisany został strofą saficką mniejszą. Liczy 24 zwrotki. Pierwsze dwie stanowią część wprowadzący, w której autor nawiązuje do obchodu liturgicznego św. Benedykta (w tradycyjnym kalendarzu jest to 21 marca, reforma liturgii po Vaticanum II zmieniła niestety tę datę, co utrudnia akurat interpre-

⁹ *Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae in quinque libros divisum auctore Arnaldo Wion*, pars prima, Venetiis 1595, s. 411: „Nonnus Cyprianus, monachus Casinensis, scripsit hymnum unum de S.P.N. Benedicto et alia nonnulla: hymnus ille est Casini M.S. tali exordio *Aureo solis radio perennis*”.

¹⁰ Por. M. de Marco, *Cipriano di Montecassino*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 25, red. A.M. Ghisalberti, Roma 1981, w: http://www.treccani.it/enciclopedia/cipriano-di-montecassino_%28Dizionario-Biografico%29/ (dostęp: 27.07.2020).

¹¹ U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, t. 1, Louvain 1892, s. 96.

¹² *Analecta hymnica medii aevi*, ed. A. Lentini, XXII, Leipzig 1893.

¹³ Petrus Diaconus, *De viris illustribus Casinensibus* XIX, PL 173, 1030: „Alphanus Salernitanus [...] composuit nudo et lucidissimo sermone passionem Sanctae Christinae, Hymnos praeterea de eadem virgine duos, de Sancto Benedicto versus ad Pandulphum Marsorum episcopum [...]”.

¹⁴ Por. M. de Marco, *Cipriano di Montecassino*.

¹⁵ Por. de Marco, *Cipriano di Montecassino*.

tację niektórych miejsc hymnu), 17 zwrotek to poetyckie przetworzenie historii cudów patriarchy zachodniego monastycyzmu przedstawionych w *Dialogach św. Grzegorza*¹⁶, 5 ostatnich zwrotek zaś to część prekacyjna (modlitwa do św. Benedykta) oraz doksologia.

Niniejszy przekład hymnu *Aureo solis radio perennis* (prawdopodobnie pierwszy nowożytny przekład) oddaje w języku polskim starożytną strofę saficką mniejszą. Jest to metrum stosunkowo łatwe w przekładzie, ponieważ istnieją w naszej poezji jego odpowiedniki. Rezygnujemy jednak z oddawania schematu abecadariusza, ponieważ byłby to zabieg bardzo sztuczny, skutkujący koniecznością odchodzenia od treści oryginału.

2. Wydania tekstu

Cyprianus Cassinensis, *Hymnus de S. Benedicto*, PL 89, 1051-1052.

Alphanus Salernitanus, *De S. Benedicto*, PL 147, 1231-1233.

De sancto Benedicto, w: *Analecta hymnica medii aevi*, t. 22, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1893, s. 54-56.

3. Przekłady nowożytne

Brak.

4. Bibliografia

Źródła

Alphanus Salernitanus, *Carmina*, PL 147, 1220-1268.

Chronica Sancti Benedicti Cassinensis, Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum*, 1: *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, Hannoverae 1878.

Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, PL 66, 125-204, tł. A. Świderkówna, Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. II, Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków-Tyniec 2005.

Petrus Diaconus, *De viris illustribus Casinensibus*, PL 173, 79-1144.

¹⁶ Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, PL 66, 125-204.

Opracowania

- Analecta hymnica medii aevi*, t. 22, ed. G.M.Dreves, Leipzig 1893.
- Chevalier U., *Repertorium hymnologicum*, t. 1, Louvain 1892.
- de Marco M., *Cipriano di Montecassino*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 25, red. A.M. Ghisalberti, Roma 1981, w: http://www.treccani.it/enciclopedia/cipriano-di-montecassino_%28Dizionario-Biografico%29/ (dostęp: 27.07.2020).
- Lentini A., *Alfano*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 2, red. A.M. Ghisalberti, Roma 1960, s. 253-257, w: [http://www.treccani.it/enciclopedia/alfano_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alfano_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 29.03.2020).
- Lentini A., *Rassegna delle poesie di Alfano di Salerno*, „Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo” 69 (1957) s. 213-242.
- Martinengius T.P., *Pia quaedam poemata, ac theologica, odaeque sacrae diverso carminum genere conscriptae. Quibus etiam accesserunt nonnulli aliorum quorundam illustrium monachorum Casinensium hymni, non indocti quidem illi, nec invenusti, collecti ex exemplaribus partim Latinis litteris, partim Longobardicis exaratis*, Romae 1590.
- Penco G., *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1995.
- Wyon A., *Lignum vitae, ornamentum et decus Ecclesiae in quinque libros divisum*, pars prima, Venetiis 1595.

5. Przekład¹⁷

Aureo solis radio perennis
Hac die totus decoratur orbis,
Ut tuis, felix, Benedicte, festis
Clarior adsit.

W złote promienie wieczystego słońca
W dniu tym świat cały jest przyozdobiony,
By na twe święto, szczęśny Benedykcie,
Większym lśnić blaskiem¹⁸.

¹⁷ Przekład na podstawie: *De sancto Benedicto*, w: *Analecta hymnica medii aevi*, t. 22, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1893, s. 54-56. Jest to najlepsze wydanie hymnu, ponieważ zostały w nim poprawione ewidentne błędy i usterki obecne w PL, jak również bardziej uwidocznił się schemat abecedariusza – litera *X* odpowiada dyftongowi *Ch*, litera *Y* rozpoczyna wyraz *ymnus* zamiast *hymnus*, litera *Z* w słowie *zeta* zamiast błędnego *meta*; *zeta=dioeta* (por. Forcellini). Odcodząc od zapisu ortograficznego w wydaniu *Analecta hymnica*, wprowadzamy w miejsce *j* literę *i*.

¹⁸ Zwrotka pierwsza wyraźnie nawiązuje do faktu, że święto św. Benedykta przypada w tradycyjnym kalendarzu 21 marca, a więc na samym początku wiosny: „hac die totus [...] orbis [...] clarior”.

Bella mirandis opulenta factis,
Signa virtutum, speciale munus
Regulae, praebent tibi sempiterno
Tempore laudes.

Clares aetatis teneris ab annis
Moribus, vitam quibus ordinasti,
Cum voluptati dederis nec ulli
Intima cordis.

Deditur tanto prius id triumpho
Vas quidem fractum muliebre damnum,
Quod puer sanum prece lacrymosa
Restituisti.

Exhibens sanctum celer institutum
Artium summis studiis relictis,
Rebus et patris fugis, et salubri
Veste bearis.

Foveras antro tua membra parvo
Mensibus versis novies quaternis,
Quo manens nullis hominum, sed uni
Notus haberis.

Grata divino tibi festa nutu
Conferunt pastum latitans videris.
Fama fit, vulnus perit omne mentis
Vulnere carnis.

Wojny obfite w przedziwne zdarzenia,
Cudowne znaki i reguła twoja
Przynoszą tobie aż po wieczne czasy
Wielkie uznanie.

Od lat najmłodszych jaśniejesz cnotami,
Stosując do nich całe swoje życie,
Bo głębi serca ku żadnej rozkoszy
Nie odsłoniłeś¹⁹.

Kiedy kobiecie rozbiło się sito,
W latach chłopięcych dokonałeś cudu –
Zwróciłeś całe poruszony prośbą
Oraz jej łzami²⁰.

Szybko powziąłeś swój plan świątobliwy,
Bo porzuciłeś studia literackie
I dobra ojca – uciekłeś, a habit
Stał się twym szczęściem²¹.

I zamieszkałeś w niewielkiej jaskini,
Tam też spędziłeś aż trzy lata życia
I przebywałeś nieznany nikomu,
Bogu jedynie²².

W miły dzień święta, za Bożym natchnieniem
Ktoś, niosąc strawę, widzi twe ukrycie²³,
Rośnie twa sława, leczysz rany ducha
Ciała ranami²⁴.

¹⁹ Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* II Prol. (dalej: *Dial.*).

²⁰ *Dial.* II 1.

²¹ *Dial.* II Prol.

²² *Dial.* II 1.

²³ *Dial.* II 1.

²⁴ *Dial.* II 2.

Hinc crucis signum vitreum veneni
 Poculum frangit, vaga mens fugatur
 Virgulae tactu, fluit e cavato
 Marmore lymphae.

Tak więc znak krzyża kruszy szklaną czarę
 Pełną trucizny²⁵, opaczne zaś myśli
 Pod ciosem różgi pierzchają²⁶, a woda
 Płynie ze skały²⁷.

Insilit ferrum capulo reversum,
 Mollis humanos regis unda passus,
 Qua tuam raptus Placidus melotem
 Cernere fertur.

Ostrze powraca do swej rękojeści²⁸,
 Po miękkiej fali chodzą ludzkie stopy²⁹,
 Tonący Placyd mówi, że zobaczył
 Płaszcz twój nad sobą³⁰.

Karus horrendam tulit ales escam,
 Fles nimis sontis nece motus hostis;
 E loco cedens solito petisti
 Liris amoena.

Miły ptak zabrał zatrute jedzenie³¹,
 Ty oplakujesz winę i śmierć wroga³²,
 Opuszczasz klasztor i wyruszasz w piękne
 Liri ustronie³³.

Lubricus strata furit anguis ara,
 Aggravat pondus, strepit igne falso:
 Sed nihil contra valet inchoatum
 Ferre laborem.

Śliski wąż wypelzł spod ruin ołtarza,
 Obciąża kamień³⁴ oraz wznieca pożar
 Fałszywy, jednak nie potrafi wstrzymać
 Pracy zaczętej³⁵.

Membra collapsio laterata muro
 Sana redduntur, patulo probantur
 Fratribus furtim male facta, regis
 Panditur actus.

Mur zawalony łamie kości mnicha –
 Ten wstaje zdrowy³⁶; tajne grzechy braci
 Stają się jawne³⁷, odkryte zaś czyny
 Króla Totili³⁸.

²⁵ *Dial.* II 3.

²⁶ *Dial.* II 4.

²⁷ *Dial.* II 4.

²⁸ *Dial.* II 5.

²⁹ *Dial.* II 6.

³⁰ *Dial.* II 7.

³¹ *Dial.* II 7.

³² *Dial.* II 8.

³³ *Dial.* II. Lyris, inaczej Carnellus, to rzeka w Kampanii, na południe od Cassinum.

³⁴ *Dial.* II 9.

³⁵ *Dial.* II 10.

³⁶ *Dial.* II 11.

³⁷ *Dial.* II 12.

³⁸ *Dial.* II 14. W tekście oryginalnym nie ma imienia króla Gotów, wprowadzamy je w przekładzie dla większej jasności tekstu.

Noxa libantem necat, et ruina
Sedis electae patet, obtinentur
Spiritus, rapto latitare vino
Cernitur hydrus.

Obiicis fratri quod inane fecit,
Inspicis mentem penitus rebellem,
Copiam prodīs, gravidisque somno
Consulis index.

Perfidus tellus procul egit artus,
Sistit errantem draco, cessit ulcus
Regium nummi subiere, fugit
Horrida pestis.

Quod cadit vitrum patet esse salvum,
Vasa producunt oleum, chelydrus
Pellitur dextra, manuumque loca
Visio solvit.

Reddito vitae puero, subire
Coelicas sedes animam sororis,
Et velut solis radio sub uno
Omnia cernis.

Ginie z powodu przewinienia kapłan³⁹,
Benedykt wieści zburzenie klasztoru⁴⁰,
Czart się poddaje⁴¹, w schowanym zaś winie
Waż się ukrywa⁴².

Wyrzucasz bratu jego próżne myśli,
Patrzysz w głąb jego zbuntowanej duszy⁴³,
Dostarczasz mąkę⁴⁴, pogrążonym we śnie
Śpieszysz z poradą⁴⁵.

Ziemia wyrzuca zwłoki wiarołomcy⁴⁶,
Smok zatrzymuje mnicha, który uciekł⁴⁷,
Znika wrzód skórny⁴⁸, znajdują się pieniądze⁴⁹,
Zginie zaraza⁵⁰.

Upada flaszką, ale się nie tłucze⁵¹,
W beczkach przybywa oliwy⁵², a demon
Czmychnie pod ciosem prawicy⁵³ i więzy
Spadną, gdy spojrzysz⁵⁴.

Zmarły syn wstaje⁵⁵, a dusza twojej siostry
Zdąży – jak widzisz – w niebiańskie siedziby⁵⁶,
I możesz w jednym w promieniu słonecznym
Wszystko oglądać⁵⁷.

³⁹ *Dial.* II 16.

⁴⁰ *Dial.* II 17.

⁴¹ *Dial.* II 16.

⁴² *Dial.* II 18.

⁴³ *Dial.* II 20.

⁴⁴ *Dial.* II 21.

⁴⁵ *Dial.* II 22.

⁴⁶ *Dial.* II 24.

⁴⁷ *Dial.* II 25.

⁴⁸ *Dial.* II 26.

⁴⁹ *Dial.* II 27.

⁵⁰ *Dial.* II 27.

⁵¹ *Dial.* II 28.

⁵² *Dial.* II 29.

⁵³ *Dial.* II 30.

⁵⁴ *Dial.* II 31.

⁵⁵ *Dial.* II 32.

⁵⁶ *Dial.* II 34.

⁵⁷ *Dial.* II 35.

Scandis ardenti sacer orbe praesul
In via coelum facibus corusca,
Quando ter ternis tribus et Kalendis
Instat Aprilis.

Te canit laetus chorus angelorum
Patriarcharumque, et apostolorum,
Et prophetarum meritis ab omni
Parte beatum.

Ut sit huius plebs memor ista laudis,
Hic ames dici pater, hanc decenter
Si doces, laute refove, polumque
Scandere praebe.

Xriste devoti pretium laboris,
Confer istius prece nos iuvari,
Cuius exemplo peritura foedi
Liquimus orbis.

Ymnus hic noster, Benedicte princeps,
Sic tibi semper placidus, tuorum
Qui salus es, lux, decus et perennis
Laus monachorum.

Zeta coelestis pretiosa Regis
Te facit veris celebrem tropaeis,
Unde nos semper petimus frequentes
Nocte dieque.

Doxa sublimi maneat Parenti,
Eius et sacro diadema Nato
Et tibi virtus utriusque compar
Spiritus alme. Amen.

Podążasz drogą, o święty opacie,
Prosto do nieba, wśród blasku pochodni⁵⁸,
Kiedy przychodzi ów dzień dwunastych
Kalend kwietniowych⁵⁹.

Cześć twoją głoszą radośnie anieli,
Chór patriarchów oraz apostołów,
Także prorocy, boś przez swe zasługi
Wszedł w pełnię szczęścia.

Niech o tej chwale lud stale pamięta,
Pozwól, by ciebie mógł nazywać ojcem,
Wspieraj go czule, o mistrzu przezacny,
Daj dość do nieba.

Chryste, nagroda za pobożne trudy,
Spraw, niech nas wspiera wstawiennictwo tego,
Który pokazał, jak ująć przed zagładą
Zgniłego świata.

Niechaj ten hymn nasz, ojcze Benedykcie,
Będzie ci zawsze miły, bo ty jesteś
Szczęściem i światłem, ozdobą i wieczną
Chlubą dla mnichów.

Mieszkasz w pałacu niebieskiego Króla,
Zdobyłeś sławę prawdziwym zwycięstwem,
My przeto zawsze wołamy w modlitwie
Dniem oraz nocą.

Niechaj trwa chwała Ojca na niebiosach,
Niech diadem wieńczy skronie Jego Syna,
I Tobie chwała, równa mocy Obu,
Duchu najświętszy. Amen.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył
ks. Tadeusz Gacia⁶⁰

⁵⁸ *Dial.* II 37.

⁵⁹ Dzień 21 marca.

⁶⁰ Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl; ORCID0000-0002-1836-9506.

Table of contents

Teaching of the Church

1. Apostolic Letter *Scripturae Sacrae Affectus* of the Holy Father Francis on the Sixteen Hundredth Anniversary of the Death of Saint Jerome – Franciscus pp..... 7

Articles

2. Where was Located Ancient Stridon? Review of the Most Important Hypotheses of its Location – Rev. Leszek Misiarczyk 29
3. Jerome of Stridon as *vir trilinguis* on the Example of a Commentary to the Book of Isaiah 7:10-16 – Magdalena Józwiak..... 49
4. Prologues of Saint Jerome to the Biblical Books in the Vulgate – Rev. Michał Sołomieniuk 67
5. The Cult of Saints in *Against Vigilantius* of St. Jerome. The Question of Contemporary Translations – Rev. Arkadiusz Nocoń 87
6. Virginity Interpreted as a Constant Struggle for the Lord: Biblical Foundations in St. Jerome's *Letter 22* to Eustochium – Rev. Waldemar Turek 107

-
7. A Model of the Woman in *Vita S. Pauli monachi Thebaei* by St. Jerome
– Bazyli Degórski O.S.P.P.E..... 131
 8. The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters
– Rev. Marcin Wysocki 143
 9. De Hieronymo Stridonienſi ſtilum et linguam antiquorum
auctorum in epistulis ſecuto (epiſtulae et problemata ſelecta) –
Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski..... 157

Reviews

10. Bp Jan Śrutwa, *Dzieje Kościoła w Starożytności*, t. 1: Epoka wielkich prześladowań, ss. 450 + 6 map; t. 2: *Kościół w Cesarstwie Rzymskim*, ss. 443 + 3 mapy, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018 – Rev. Augustyn Eckmann 171
11. Edward D. Andrews, *The Reading Culture of Early Christianity: The Production, Publication, Circulation, and Use of Books in the Early Christian Church*, Cambridge, Ohio 2019, pp. 247 – Rev. Marcin Nabożny 173
12. Ks. Stanisław Longosz, *Opera minora selecta, do druku podali i zredagowali Jan Iluk i Wojciech Stawiszyński*, Warszawa 2019, Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, ss. 450 – Piotr Kochanek.....175
13. Ks. Wojciech Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, *Studia Antiquitatis Christianae* Series Nova 22, Katowice 2020, ss. 168 – Rev. Michał Ludewicz178

Translations

14. Cyprianus Cassinensis, *Hymnus de S. Benedicto*..... 185
 - a. Introduction and Commentary – Rev. Tadeusz Gacia 185
 - b. Translation – Rev. Tadeusz Gacia..... 189

Spis treści

Dokumenty Kościoła

1. List apostolski Papieża Franciszka *Scripturae Sacrae affectus*
w XVI stulecie śmierci św. Hieronima – Franciszek..... 7

Artykuły

2. Gdzie leżał starożytny Strydon? Przegląd najważniejszych hipotez
jego lokalizacji – Ks. Leszek Misiarczyk 29
3. Hieronim ze Strydonu jako *vir trilinguis*
na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16 – Magdalena Jóźwiak 49
4. Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie –
zagadnienia wstępne – Ks. Michał Sołomieniuk 67
5. Kult świętych w piśmie Hieronima *Przeciw Wigilancjuszowi*.
Kwestia współczesnych tłumaczeń – Ks. Arkadiusz Nocoń 87
6. Dziewictwo rozumiane jako ustawiczna walka dla Pana.
Fundamenty biblijne w *Liście 22* św. Hieronima do Eustochium –
Ks. Waldemar Turek 107
7. Tipologia di donne nella *Vita S. Pauli monachi Thebaei* di san Girolamo
– Bazyli Degórski O.S.P.P.E..... 131

8. The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters
– Ks. Marcin Wysocki 143
9. De Hieronymo Stridonienſi ſtilum et linguam antiquorum
auctorum in epistulis ſecuto (epiſtulae et problemata ſelecta) –
Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski 157

Recenzje

10. Bp Jan Śrutwa, *Dzieje Kościoła w Starożytności*, t. 1: Epoka wielkich prześladowań, ss. 450 + 6 map; t. 2: *Kościół w Cesarstwie Rzymskim*, ss. 443 + 3 mapy, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018 – Ks. Augustyn Eckmann 171
11. Edward D. Andrews, *The Reading Culture of Early Christianity: The Production, Publication, Circulation, and Use of Books in the Early Christian Church*, Cambridge, Ohio 2019, pp. 247 – Ks. Marcin Nabożny ..173
12. Ks. Stanisław Longosz, *Opera minora selecta, do druku podali i zredagowali Jan Iluk i Wojciech Stawiszyński*, Warszawa 2019, Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, ss. 450 – Piotr Kochanek 175
13. Ks. Wojciech Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, *Studia Antiquitatis Christianae* Series Nova 22, Katowice 2020, ss. 168 – Ks. Michał Ludewicz 178

Tłumaczenia

14. Cyprian z Cassinum, *Hymn o św. Benedykcie* 185
 - a. Wstęp i komentarz – Ks. Tadeusz Gacia 185
 - b. Tłumaczenie – Ks. Tadeusz Gacia 189