

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)

Komitet Redakcyjny

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

prof. dr Geoffrey 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

80
2021

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online czasopisma jest wersją podstawową

Projekt okładki i stron tytułowych
DOROTA WOŹNIAK

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

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

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2021

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

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

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

Artykuły

Ks. Leon Nieścior¹

Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej

Współcześni mariolodzy dostrzegają w słowach Maryi wypowiedzianych w Kanie Galilejskiej przejaw Jej wstawienniczej roli, która znalazła wyraz w przyznaniu Jej tytułu „Pośredniczki łask”. Mariologia patrystyczna, skupiona wokół kilku istotnych tematów, takich jak jej świętość, dziewictwo, Boże macierzyństwo, dopiero otwiera drogę do innych zagadnień, co rzuca też na ich egzegezę maryjnych świadectw biblijnych. W niniejszym artykule chcemy przyjrzeć się patrystycznej egzegezie J 2,3, która pewnie w selektywny, ale, jak mamy nadzieję, miarodajny sposób, pokaże sposób interpretowania przez Ojców ewangelijnych świadectw o Maryi. Sięgamy do podstawowych źródeł patrystycznych, greckich i łacińskich, dostępnych w *Enchiridion Marianum biblicum patristicum* (ed. D. Casagrande, Romae 1974), a także w bardzo dziś pomocnych bazach elektronicznych.

Poprzestajemy na bezpośrednim odniesieniu Ojców do J 2,3, jeśli nawet ich komentarz czasem mija się z tym werselem. Słowa Maryi stanowią integralną całość z resztą relacji o godach w Kanie i zrozumie się je najlepiej, jeśli uwzględni się przedstawianą przez Ojców wykładnię całej tej perikopy. Niemniej jednak, jeśli nawet ryzykujemy sztuczne wyrwanie werselem z całości, to taka próba zdaje się mieć także pewne walory. Dzięki niej można dokładniej przyjrzeć się wykładni tego jednego zdania. Jak wolno się spodziewać, nasi komentatorzy, ściśle odnosząc się do słów Maryi, będą sięgać do kontekstu sąsiednich wersetów. Idąc ich śladem i pokazując ten kontekst, mamy nadzieję na uchwycenie przez pryzmat jednego zdania pewnej całości.

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, kierownik Katedry Teologii Patrystycznej w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4988-9667.

Z literatury przedmiotu najbliższa naszemu polu zainteresowania jest wydana w 1966 roku monografia Adolfa Smitmansa na temat patrystycznej recepcji perykopy J 2,1-11, która na kilku stronach opisuje wykładnię interesującego nas wersetu oraz na wielu innych stronach mariologię zawartą w patrystycznej egzegezie całej relacji². Zawdzięczamy autorowi wskazanie kilku źródeł, na które nie natknęliśmy się sami, a pole naszych badań rozszerzamy z kolei o Maksyma Wyznawcę. Niemiecki autor pomija jego wykładnię, która zajmuje istotne miejsce w naszym opracowaniu. O ile Smitmans ujmuje zagadnienie w porządku podmiotowym, a więc omawia myśl poszczególnych autorów, najpierw greckich, potem łacińskich, to my ujmujemy je raczej w porządku przedmiotowym, a więc wychodząc od poszczególnych idei obecnych w ich komentarzach.

Opublikowano też kilka artykułów co do tego fragmentu, z których jeden jest pewnym echem tamtej rozprawy, a inny dotyczy aspektu chrystologicznego interpretacji przez Ojców cudu w Kanie³. Autorzy nie wchodzą szczegółowo w interesującą nas egzegezę. W 2011 roku została obroniona i udostępniona w Internecie praca licencjacka na rzymskim *Marianum*, poświęcona łacińskiej egzegezie J 2,1-11 i jej znaczeniu dla rozwoju mariologii⁴. Pomija się w niej istnienie niemieckiej rozprawy. Opracowanie uwzględnia dość zdawkowo odniesienia patrystyczne do J 2,3.

1. Brak wina to niemoc natury i Prawa

Uwaga naszych komentatorów przenosi się nieraz ze słów Maryi opisujących epizod weselny na obraz sześciu pustych „stągwi kamiennych przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń, z których każda mogła pomieścić dwie lub trzy miary” (J 2,6). Obraz ten pobudza wyobraźnię pisarzy bardziej niż zdawkowe słowa Maryi. Nie zamierzamy przedstawiać

² Por. A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana: die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966, s. 91-97, 253-261.

³ Por. A. Rivera, *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patristica*, „Estudios Marianos” 13 (1953) s. 62-72; R. Heine, *Zur patristischen Auslegung von Joh 2, 1-12*, „Wiener Studien” 83 (1970) s. 189-195; J.N. Guinot, *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve siècle) du miracle de Cana (Jn 2:1-11)*, *Studia Patristica* 30, Leuven 1997, s. 28-41.

⁴ Por. E.M. Farley, *The Use of the Wedding Feast at Cana, John 2:1-11 by the Latin Fathers*, Dayton 2011.

całej patrystycznej symboliki sześciu stągwi⁵. Zwróćmy jednak uwagę na alegorię stągwi u dwóch autorów łacińskich występującą w bezpośrednim kontekście słów Maryi.

Zdaniem Augustyna dwie miary pojemności stągwi wskazują na Ojca i Syna, trzy – na całą Trójcę Świętą⁶. Dwie miary wyrażają obrzezanych i nieobrzezanych, Żydów i Greków, trzy natomiast – wszystkie ludy ziemi, które pochodzą od trzech synów Noego. Sześć stągwi pokazuje sześć okresów historii zbawienia⁷. Gaudencjusz z Brescji dostrzega w sześciu stągwiach obraz sześciu aktywności fizycznych człowieka: wzroku, słuchu, węchu, mowy, dotyku, chodzenia. Dopóki człowiek wierzy w bóstwa, władze te są martwe, niejako „kamienne”. Kiedy jednak uwierzy w Boga żywego, odzyskują wraz z całą ludzką naturą życie i właściwe sobie przeznaczenie⁸.

W podobnym duchu interpretuje się brak wina na uczcie. Ὑστερήσαντος οἴνου/*deficiens vinum* to dość obszerny temat u starożytnych komentatorów poruszany chętnie np. przez Augustyna. Wykracza poza egzegezę interesującego nas wersetu, podejmujemy go natomiast, na ile występuje w komentarzach Ojców do tego wersetu. Już Cyprian wskazuje, że ten deficyt jest symbolem utraty łaski przez lud Izraela, podczas gdy cudowne pozyskanie wina – otrzymanie jej przez pogan⁹. Podobnie Gaudencjusz dostrzega w braku wina historiozobawczy opis położenia ludzi. Wyczerpało się stare wino łaski, skoro w Izraelu ustały proroctwa aż do czasów Jana Chrzciciela. Ludzkość czekała na Zbawiciela, który przyniesie nowe wino, napełniając stągwie poprzez tajemnicę chrztu świętego¹⁰. Brak wina jest obrazem wcześniejszego niedostatku łaski w przeciwieństwie do obfitego jej rozlania przez Ducha Świętego¹¹.

Cyryl Aleksandryjski komentuje lament proroka nad spustoszoną ziemią: „zniszczone jest zboże, wysechł moszcz, zwiędło drzewo oliwne” (Jl 1,10). Brak chleba, wina i oleju wskazuje u ludzi na duchową jał-

⁵ Wykład tej symboliki, zob. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, s. 129-135.

⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* IX 7.

⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* IX 17.

⁸ Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus* IX 27.

⁹ Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae* LXIII 12.

¹⁰ Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus* VIII 48.

¹¹ Por. Gaudentius Brixienensis, *Tractatus* IX 2. Szerzej, zob. B. Degórski, *L'interpretazione pneumatologica delle nozze di Cana secondo san Gaudenzio di Brescia*, *Studia Patristica* 43, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 353-358; B. Degórski, *Egzegeza cudu w Kanie Galilejskiej w nauczaniu św. Gaudentego z Brescji*, „*Dissertationes Paulinorum*” 17 (2008) s. 5-38.

wość, zatwardziałość serca, nieposłuszeństwo i nieprzychylnie nastawienie względem Boga. Z kolei ich posiadanie wyraża udział w łasce: w chlebie życia, którym jest Chrystus, w uświęceniu przez Ducha Świętego, w postawie odwagi i radości¹². Chleb jest znakiem siły duchowej, podobnie też wino. Tych darów udziela Chrystus. Wino wyraża opartą na nadziei radość serca¹³, ponieważ rozwesela serce człowieka (Ps 104,15)¹⁴. Wprawdzie Cyryl nie łączy Jł 1,10 z J 2,3, ale sięgając do uniwersalnej symboliki biblijnej, współtworzy tło dla patrystycznej wykładni słów Maryi w Kanie.

Brak łaski, symbolizowany przez brak wina na uczcie, wynika, jak widzimy u Cyryla, z braków moralnych człowieka, z braku woli zbliżenia się do Boga i postępowania zgodnego z Jego wolą. Gdzie indziej Cyryl wskazuje także na niemoc tkwiącą w samej naturze człowieka. Brakowało u ludzi naturalnych starań, opartych na wrodzonej czujności sumienia, ale też samo Prawo Starego Przymierza było niewystarczalne dla zbawienia. To wszystko jest jakoś zawarte w obrazie braku wina na uczcie w Kanie. Szczodry Bóg nie przeoczył niedostatku naszej natury. Udziela nam na końcu lepszego wina, czyli rzeczy późniejszych, które są lepsze od pierwszych. Prawo było niedoskonałe i dopiero nauczanie ewangeliczne przyniosło pełnię błogosławieństwa. Jak goście weselni podziwiali wino cudownie dostarczone przez Jezusa, tak wszyscy – czy to duchowni, czy świeccy – podziwiają słowo Chrystusa stojące ponad Prawem¹⁵.

Zdaniem Cezarego z Arles wino oznacza w Piśmie Świętym dobrodziejstwo niebiańskiej mądrości, dającej m.in. żywotność i moc. Brak wina w Kanie Galilejskiej wyraża ustąpienie Prawa, a nadejście łaski. Biskup galijski zastanawia się nie tyle nad brakiem wina, co nad przejściem od wina gorszego do lepszego. Stwierdza, że wino pite później nie zostało podane za sprawą natury, ale za sprawą nadprzyrodzonej mocy. Pierwsze wino, które pili goście w Kanie, było dobre, ale to, które następnie pili za sprawą Jezusa, było lepsze. Pierwsze oznacza podstawowe przykazania Dekalogu, a drugie – naukę Jezusa, która udoskonala Prawo, zabraniając nawet nie-

¹² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in XII prophetas minores*, in Joel 1, 9-10, ed. Pusey, t. 1, s. 302.

¹³ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 172-173.

¹⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in XII prophetas minores*, in Aggeum 1, 9-11, ed. Pusey, t. 2, s. 255.

¹⁵ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, in Joan. 2, 14, ed. Pusey, t. 1, s. 204-205. Na temat Cyrylowej egzegezy perykopy o Kanie, zob. H. du Manoir, *La scene de Cana commentée par saint Cyrille d'Alexandrie*, w: *De primordis cultus mariani*, t. 3, Rome 1970, s. 135-162.

nawiąski nieprzyjaciół czy pożądanía w myśli. W rozszerzonym zakresie tej symboliki pierwsze obrazuje Stary Testament, a drugie – Nowy Testament¹⁶. Biskup Arles wykłada cud w Kanie w duchu Orygenes’a. Aleksandryczyk napisał dłuższy wywód na temat biblijnej metaforyki wina, które jest symbolem mądrości Bożej i zdrowej nauki, lepsze wino natomiast, podarowane przez Jezusa na godach w Kanie, oznacza proklamowaną przez Niego w Mt 5 wyższość Ewangelii nad nauką Starego Przymierza¹⁷.

Tego rodzaju refleksje podsumowuje na przełomie epok Beda Czcigodny. Według niego Prawo Starego Przymierza utraciło swoją pierwotną moc wskutek literalizmu jego uczonych, stając się jak woda. Jezus nadaje płytkiej literze Prawa, martwym i formalnym przepisom, znaczenie duchowe, wiążąc z nim ewangeliczną i niebiańską łaskę. W tym sensie wodę zamienia w wino¹⁸.

Umyka sama osoba Maryi w takich historiozbawczych rozważaniach. Zdawkowo jednak Ojcowie nawiązują do Jej roli na przełomie Testamentów. Dla Pseudo-Euzebiusza Maryja obrazuje synagogę, a stwierdzony przez nią brak wina – bezużyteczność synagogi, która jako winnica Boża nie przyniosła oczekiwanego owocu (Iz 5,1-7)¹⁹. Taka interpretacja zdaje się być jednak wyjątkiem wynikającym z przeniesienia na Maryję pewnych elementów symboliki związanych z Miriam, siostrą Mojżesza, które występują już u Orygenes’a²⁰. Tymczasem Ojcowie dopatrują się w Niej obrazu Kościoła, który oczekuje od swego Mistrza znaków boskiego działania²¹, a jako nowy Izrael na nowych godach przynosi wino łaski poganom²².

2. Wino to łaska uzdalniająca do miłości

Spośród wszystkich komentatorów, którzy wyjaśniają w sposób symboliczny i historiozbawczy J 2,3, wyróżnia się Maksym Wyznawca, i to zarówno

¹⁶ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii vel ex aliis fontibus hausti* 168, 4. To samo, zob. Eusebius ‘Gallicanus’, *Collectio homiliarum* 5.

¹⁷ Por. Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* I, GCS 33, s. 95.

¹⁸ Por. Beda Venerabilis, *Homiliarum evangelii libri* II 14.

¹⁹ Por. Pseudo-Eusebius, *Homiliae* 5, Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum 6, s. 624.

²⁰ Por. Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* II, GCS 33, s. 117.

²¹ Por. Pseudo-Augustinus, *Sermones appendicis Maurinorum* 92, 3, PL 39, 1923.

²² Por. Gaudentius Brixiensis, *Tractatus* IX 15-16.

no obszernością, jak i dogłębną interpretacją. Wprawdzie formalnie kwestię czterdziestą w *Quaestiones ad Thalassium* poświęca symbolicznie sześciu stągwi²³, ale jego wywód w sporej części odnosi się do słów Maryi. Podobnie jak powyżsi autorzy skupia się nie tyle na roli Maryi, co na alegorycznym znaczeniu wskazanej przez nią sytuacji. Maksym zastanawia się nad tym, co symbolizują stągwie i różni uczestnicy wesela w Kanie Galilejskiej – służący nalewający wodę do stągiew, oblubieniec, oblubienica, gospodarz wesela oraz matka cicho skarżąca się na to, że gospodarze nie mają wina²⁴.

Sześć stągwi, które Jezus zamienił w wino, wyrażają naturalną zdolność człowieka do wypełniania rzeczy nakazanych przez Boga, które przyjmują postać sześciu podstawowych cnót²⁵. Gdy Jezus w Ewangelii je udoskonali, znajdą one wyraz w sześciu rodzajach opieki nad potrzebującymi, mianowicie nad głodnymi, spragnionymi, przybyszami, nagimi, chorymi i więźniami. Podejmując się tych dzieł, człowiek przewycięża wszelką przesadę i niedobór w naturze, kształtując postawę umiarkowania²⁶.

Sześć pustych stągwi, „przeznaczonych do żydowskich oczyszczeń” (J 2,6) wskazuje na bezczynność i zatrzymanie owej naturalnej i najbardziej zasadniczej zdolności czynienia dobra. Ludzie zmarnowali ją, przyłgnąwszy do spraw ziemskich. Zatracili wiedzę, w jaki sposób oczyścić się od zła i zdobyć cnotę²⁷.

To, że Jezus nakazał napełnić je wodą (J 2,7), zdaje się oznaczać, choć Maksym Wyznawca formalnie tego nie stwierdza, że Logos, Stwórca natury, przyszedł na ziemię, przywrócił zdolność czynienia rzeczy należnych, a przy tym udoskonalił ludzi poznaniem w porządku natury²⁸. On odnowił naturę, która dzięki temu odzyskała zdolności otrzymane na początku od swego Stwórcy.

Tymczasem przemiana wody w wino pokazuje jeszcze większe dobrodziejstwo Bożego działania. W wymiarze ponadnaturalnym Chrystus obdarza wiedzą oraz zrozumieniem prawa i natury. Ci, którzy je piją, przekraczają naturę rzeczy, ulatując w ukryte przestworza Boga. Dobre wino Jego łaski sprawia przebóstwienie człowieka²⁹. Chrystus więc nie tylko odnowił

²³ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396-400.

²⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396-397.

²⁵ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396.

²⁶ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396-397.

²⁷ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396.

²⁸ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396.

²⁹ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 396. Gdzie indziej Maksym dostrzega w „dobrym winie” osąd natury, który przekracza ją samą i dąży do przebóstwienia (*Quaestiones ad Thalassium*, Scholia, 40, 2, PG 90, 400).

stworzoną naturę, przywracając człowieka samemu sobie, ale udzielił mu coś z własnego bóstwa.

Co było przyczyną całego zdarzenia? Co wszystkich sprowadziło na wesela? Co kazało im ucztować i pić wino, a po cudzie Jezusa czerpać z sześcioletniej stągwi? Tym powodem były zaślubiny oblubieńca z oblubienicą. Oblubieńcem jest ludzki umysł, który stanowi najbardziej zasadniczą moc sprawczą natury. On bierze za żonę cnotę jako swoją oblubienicę. Rozum łączy się z miłością, która, z nim połączona, jako moc sprawcza wszystkich innych cnót skłania do sześcioletnich dobrych uczynków. Dla uszanowania tych zaślubin chętnie przybywa Logos i zatwierdza ów związek, a swoim winem, czyli łaską, rozpała w nich skłonność do siebie dla utrzymania płodności związku³⁰.

Maksym odnosi się do zwyczajowego częstowania winem na weselu, mianowicie stawiania najpierw lepszego wina oraz mieszania go z wodą, o czym mowa w J 2,10: „Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino”³¹. Picie i upajanie się dobrym winem na początku wyraża mądry zamysł boskiego prawodawcy, który naturze ludzkiej u samego jej zarania dawał możliwość zgłębiania zasad dotyczących rzeczy boskich, wyższych i lepszych, a więc udział w boskiej wiedzy i kontemplacji Boga. Stawiane później przez gospodarza gorsze wino wskazuje na możliwość poznawania przez ludzką naturę racji dotyczących bytów stworzonych, o ile wiążą się one z tą pierwszą zasadą, która znajduje się w umyśle Stwórcy. Poznanie tych racji ma charakter podrzędny wobec wspomnianego poznania rzeczy boskich. Słusznie jednak natura powinna najpierw nauczyć się pierwszej racji, a następnie racji wtórnych³².

Co oznacza gospodarz weselny (czyli ojciec pana młodego)? Rozum zaślubia miłość, czyli prawda idzie w parze z miłością na podstawie pewnego prawa, która rozstrzyga, w jaki sposób ten związek praktykuje sześcioletnią cnotę miłości. Gospodarz ucztowy weselny symbolizuje właśnie to prawo rozstrzygające o prawdzie i miłości³³. Za jego akceptacją dochodzi do zaślubin i on określa porządek weselnych godów, a więc i sposób po-

³⁰ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³¹ Zdaniem współczesnego uczonego zwyczaj stawiania najpierw lepszego wina nie jest gdzie indziej potwierdzony w starożytności. Na ucztach weselnych pito wino zmieszane z wodą, tutaj jednak za sprawą Jezusa podano czyste wino, które dla czytelności znaku wskazywało na obfitość czasów mesjańskich. Por. H. Förster, *Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike*, „Novum Testamentum” 55/2 (2013) s. 112.

³² Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 397-400.

³³ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 397-400.

dawania wina. Jest on obrazem Boga, który w swojej ekonomii ustanawia pewien porządek i kolejność rzeczy. Maksym zdaje się sądzić, że Jezus zwyczajowo mieszał wino weselne z wodą w dokonanym przez Niego cudzie przemiany. To mieszanie obrazuje ekonomię Bożą w następstwie przyjścia Słowa wcielonego na świat, która wiąże rzeczy boskie z ludzkimi i przez ludzkie daje dostęp do boskich³⁴.

Kim są słudzy przynoszący i nalewający do stągwi wodę? To ludzie Starego i Nowego Przymierza: patriarchowie, ustawodawcy, książęta, sędziwie, królowie, prorocy i ewangeliści. Zaczerpnąwszy wody poznania, przekazują ją rodzajowi ludzkiemu. Słowo, które stworzyło człowieka i ogarnia go swoją miłością, zamienia wodę tę w łaskę przebóstwienia³⁵.

Matką Logosu pozostaje prawdziwa i nieskażona wiara. Słowo Bóg jest według natury stwórcą swojej matki, Maryi, która Go zrodziła według ciała. Godząc się na to, aby narodzić się z Niej jako człowiek, z miłości do człowieka uczynił Ją swoją matką. Podobnie i w nas Logos najpierw ukształtował wiarę, a następnie stał się synem naszej wiary, dzięki której przyjął ciało stosownie do naszego postępowania w duchu cnót. Przez tę wiarę czynimy wszystko, otrzymując od Słowa dary potrzebne dla zbawienia. Bez wiary nie możemy z ufnością wznosić do Niego błagań³⁶.

Maksym zamyka kwestię czterdziestą pobożnym westchnieniem, które nadaje całemu wywodowi akcent parenetyczny: „Obyśmy jednak zawsze mogli urządzać takie zaślubiny i Jezus przybywał na nie razem ze swoją matką, aby odnowił słabnące wskutek grzechu nasze poznanie i skierował umysł ku przebóstwieniu. On to odstępuje od prawdy o bytach, a utwierdza się i wzmacnia w poznaniu natury dla osiągnięcia stanu niezmienności – jak woda nabywająca jakości wina”³⁷. Autor zamienia rozpatrywaną ucztę weselną w obraz duchowego dojrzewania, które dzięki przepowiadaniu sług Słowa i łasce Bożej może stać się udziałem każdego człowieka.

Chrystus-Słowo dotyka naturę ludzką swoją łaską, napełniając umysł poznaniem i skłaniając wolę do cnoty, której sednem jest miłość. Dzięki łasce przebóstwia całego człowieka i przez jego wiarę sam niejako rodzi się w jego wnętrzu. Obraz godów weselnych, które w istocie są świętem miłości, dostarcza Maksymowi, wyjątkowemu teologowi tej cnoty, dobrej sposobności do tego, aby pokazać jej nadrzędny charakter.

³⁴ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³⁵ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³⁶ Por. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400.

³⁷ Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 40, PG 90, 400 (tł. własne).

Wywód naszego autora zawiera skróty myślowe, z których wyłania się powyższa wizja, z pewnością naznaczone subtelnymi wpływami orygenizmu. Nie mamy bezpośrednich dowodów na zależność Maksyma od Orygenesesa, niemniej duch jego interpretacji jest tu obecny. Wydaje odbijać się echem Orygenesowa idea kilkustopniowej kontemplacji – na poziomie „etyki, fizyki i teologii”. „Fizyka” dotyczy poznania racji bytów stworzonych, w tym racji „sądu i opatrności” zawiadujących światem, a „teologia” – najbardziej pierwotnej zasady znajdującej się w umyśle Stwórcy³⁸. Znamienne, że również u Aleksandryczyka występują pewne elementy spekulacji nad stągwiami. Mianowicie dwie lub trzy miary określające pojemność stągwi wskazują na sens psychiczny, duchowy i cielesny zawarty w Piśmie Świętym. Sześć stągwi z kolei oznacza ludzi oczyszczających się na tym świecie, gdyż w sześć dni został stworzony świat³⁹.

3. Słowa Maryi wyrazem wiary w Syna

Choć osoba Maryi występuje w przytoczonych wykładniach, to jednak komentatorzy nie zajmują się bezpośrednio jej rolą. W weselu w Kanie Galilejskiej szukają przede wszystkim zbawczego zamysłu Boga. Nie sprzyja też zgłębianiu jej postawy alegoryczna metoda obrona przez takich komentatorów, jak Maksym Wyznawca, aczkolwiek trzeba przyznać, że nie wyklucza szukania innego, historycznego sensu. W tym właśnie sensie matka Jezusa, obok alegorii wiary rodzącej Słowo, jest przedstawiana jako prawdziwa Jego Matka, która zanim zrodziła Jezusa, została przez Niego jako Boga stworzona.

Na ten wielki dystans pomiędzy Matką stworzeniem a Synem Bogiem wskazuje inny, bliżej nieznaną autor. Maryja prosi o doraźny dar wina, podczas gdy Jezus przychodzi, aby ludzie mogli pić z kielicha wiecznego zbawienia. Chrystus jednak nie odmawia udzielenia rzeczy małych,

³⁸ Por. Origenes, *Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)*, PG 17, 161. Jeszcze większe związki zachodzą z poglądami uczniów Orygenesesa, takimi jak Ewagriusz z Pontu. W części spekulatywnej swojej nauki mówił on o „pierwszej gnozie” dotyczącej Trójcy Świętej, którą utraciły byty rozumne wskutek „ruchu wolności”, czyli odstąpienia od Boga. Następnie Stwórca podjął ekonomię „sądu” i „opatrzności”, wprowadzając człowieka w aktualną rzeczywistość. Kontemplując ją, człowiek odkrywa „racje” rzeczywistości stworzonej i na powrót zbliża się do Boga (por. Ewagriusz Ponticus, *Kephalaia gnostica* VI 75; I 74).

³⁹ Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 5.

kiedy nadchodzą wielkie⁴⁰. Z kolei Quodvultdeus zdaje się dostrzegać pewien element formacyjny w dialogu Matki i Syna podczas uczyty weselnej. Maryja, która skądinąd uważała się za służebnicę Pańską, w Kanie sądziła, że jako matka gospodyni może nawet coś nakazać Synowi. Dystansując się do tej prośby, Syn pośrednio wskazuje na swoje bóstwo i podległość Ojcu, któremu podlega także ona⁴¹. Podobne wyjaśnienie odwołujące się do dwóch natur w Chrystusie spotykamy u Cyryla Aleksandryjskiego, według którego Syn jako człowiek karci matkę, jako Bóg natomiast wysłuchuje Jej prośby i zamienia wodę w wino⁴². Jak zauważa Ireneusz z Lyonu, rzeczy są przewidziane i zaplanowane przez Ojca, a Syn wypełnia je w stosownym czasie. Dlatego Jezus powstrzymuje pośpiech Maryi, która przez cud wina chce uczestniczyć w kielichu przyspieszonego spełnienia (*compendii poculo*)⁴³.

Dla Ambrożego pora Bożego działania ma charakter względny, skoro sam Jezus czyni na prośbę Maryi to, czego przed chwilą odmawiał. Bóg wszystkiego dokonuje w porę. Cokolwiek czyni, jest w porę, a nie poza porą. Wszystko, czego dokonuje, jest stosowne i wszelka pora pozostaje stosowna do zbawienia⁴⁴. Usprawiedliwiając pośpiech Maryi, biskup Mediolanu wypowiada ważne słowa, które otwierają osobny rozdział refleksji maryjnej dotyczącej jej roli pośredniczki: „Ona prosiła za nas” (*illa rogabat pro nobis*)⁴⁵. Pseudo-Augustyn wskazuje, że Maryja litowała się nad długotrwałą niedolą świata. Jak winorośl w winnicy rodzi winogrona, tak ona przez wiarę wydała na świat Syna, od którego, jako swojego owocu, miała prawo domagać się wina. Już podczas zwiastowania podjęła się misji dla dobra całego świata, a w Kanie ją kontynuuje⁴⁶. To z Bożego natchnienia dowiedziała się, że zabrakło wina⁴⁷. Jak podkreślają zgodnie autorzy, a między innymi Juwenkus⁴⁸, w istocie prosiła o cud swego Syna.

⁴⁰ Por. Pseudo-Maximus Taurinensis, *Homiliae XXIII*, PL 57, 275.

⁴¹ Por. Quodvultdeus, *Sermo de symbolo* I 14, PL 40, 644.

⁴² Por. Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate*, PG 75, 389.

⁴³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 16, 7, ed. Harvey, t. 2, s. 88.

⁴⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, XVI 38, CSEL 62, s. 372.

⁴⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, XVI 38, CSEL 62, s. 372.

⁴⁶ Pseudo-Augustinus, *Sermo 'Inter aestuosa et ripis flumina'*, ed. Hauler, s. 134.

⁴⁷ Pseudo-Augustinus, *Sermones appendicis Maurinorum* 92, 1, PL 39, 1923.

⁴⁸ Por. Iuvenus, *Evangeliorum libri* II 131-133, CSEL 24, s. 47; Smitmans, *Das Weinwunder in Kana*, s. 96; F. Lubian, *The wedding at Cana (Joh. 2:1-11) in Juvenus, Sedulius, and in the 'tituli historiarum'*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 56/1 (2016) s. 93-118.

To w kręgu szkoły antiocheńskiej, poszukującej bardziej sensu dosłownego, rodzi się głębsza refleksja na temat prośby Maryi na uczcie w Kanie i Jej roli w całym zdarzeniu. Jej autorem jest Jan Chryzostom. Stawia konkretne pytanie, skąd Maryja nabrała przekonania, że Jej Syn jest w stanie uczynić ów cud. Przecież dotychczas nie czynił cudów, a cud w Kanie, jak stwierdza Ewangelista, był dopiero „początkiem znaków” uczynionych przez Niego (J 2,11)⁴⁹.

Zanim odpowie na to pytanie, komentator zatrzymuje się dłużej nad kwestią, czy cud w Kanie Galilejskiej był rzeczywiście pierwszy cudem Jezusa, a jeśli tak, to dlaczego. Mógłby ktoś powiedzieć, że stwierdzenie o „początku znaków” w Kanie Galilejskiej nie wyklucza wcześniejszych znaków uczynionych gdzie indziej. Złotousty uważa taki wniosek za nieuzasadniony. Gdyby Jezus czynił już wcześniej pewne cuda, to Jan Chrzciciel nie powiedziałby: „Ja Go przedtem nie znałem” (J 1,31.33), a Żydzi nie potrzebowaliby innego cudu, który by wskazywał na Niego. Wskutek trzyletniej publicznej działalności jako dojrzałego mężczyzny, naznaczonej cudami i znakami, Jego sława rozeszła się nie tylko po Judei, ale i po Syrii, i jeszcze dalej⁵⁰.

Tym bardziej sława ta rozeszłaby się, gdyby czynił cuda jako dziecko, zwłaszcza że dzieciństwo jest okresem wielokrotnie dłuższym niż trzy lata. Wieść o cudach uczynionych przez dziecko szybciej by się rozpowszechniła. Już sama rozmowa dwunastoletniego chłopca z uczonymi w świątyni wzbudziła powszechny podziw (Łk 2,46). Dlaczego Jezus nie czynił cudów jako dziecko? Jeśli cuda uczynione przez Niego w wieku dorosłym były uważane przez wielu za zwodnicze, to tym bardziej byłyby uważane za takie w wieku dziecięcym. W tym drugim przypadku, powodowani zazdrością przeciwnicy, zechcieliby już wcześniej skazać Go na śmierć krzyżową. To ze względu na ekonomię Bożą Jezus uczynił swój pierwszy cud w Kanie Galilejskiej⁵¹.

Złotousty wraca do pytania o źródło przekonania Maryi co do cudotwórczej mocy Jej Syna. Odpowiada, że mogła je mieć na podstawie tego, co wcześniej powiedział o Nim Jan Chrzciciel i co On sam już powiedział uczniom na początku swej działalności. Jednak przede wszystkim samo Jego cudowne poczęcie i znaki towarzyszące narodzeniu ukształtowały w niej przekonanie o Jego cudotwórczej mocy. Będąc jeszcze dzieckiem, Syn mógł jej wiele przekazać, a ona „chowała wiernie wszystkie te sprawy

⁴⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 1, PG 59, 129.

⁵⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 2, PG 59, 130.

⁵¹ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae* XXI 2, PG 59, 129-130.

w swym sercu” (Łk 2,51). Uzupełniając rozumowanie Chryzostoma, można by rzec, że wprawdzie cud w Kanie był pierwszym znakiem uczynionym bezpośrednio przez Jezusa, ale znak ten nie wykluczał innych cudów dokonanych przez Boga, których Maryja doświadczyła w związku z przyjściem Syna na świat⁵².

Chryzostom zastanawia się nad kwestią, dlaczego Matka dopiero w Kanie Galilejskiej ośmieliła się prosić Syna o cud. Wyjaśnia, że stało się tak dlatego, iż dopiero teraz zaczął się, jak spostrzegła, czas Jego publicznej działalności. Już Jan Chrzciciel dał o Nim świadectwo, a sam Jezus zaczął nauczać i gromadzić wokół siebie uczniów. To natchnęło ją ufnością, że Syn uczyni cud na jej prośbę. Matka zdaje się wnikać i rozpoznawać tę samą ekonomię Bożą, której poddaje się jej Syn⁵³.

Chociaż nasz komentator porusza w zasadzie tylko jeden wątek dotyczący Maryi obecnej na godach w Kanie, to jednak, stając w szeregu takich pisarzy, jak Ambroży na Zachodzie czy Efrem w Syrii, rozwija sposób patrzenia na Maryję, by tak powiedzieć, *ad intra*, a nie *ad extra*. Innymi słowy, przypatruje się bardziej Jej życiu duchowemu niż Jej miejscu w wyznaczonych z góry planach Bożych. Przez to przygotowuje grunt pod kolejny aspekt mariologii ukazujący Maryję jako mistrzynię życia wewnętrznego i pośredniczkę łask. I w takim sensie w powyższej refleksji Chryzostoma egzegeza patrystyczna J 2,3 dostępuje swojej kulminacji.

Znamienne jest to, że w niezachowanym w oryginalne greckim komentarzu do Ewangelii Janowej, a ocalałym dzięki syryjskiemu przekładowi, Teodor z Mopsuestii, przyjaciel Jana z czasów antiocheńskich, podobnie wyklada J 2,3. Maryja nakłaniała Jezusa, kierując się macierzyńskim pragnieniem, aby przez cud objawiła się wielkość jej Syna, a gospodarze weselni zostali uwolnieni od przykrego kłopotu. Podobnie jak Chryzostom Teodor widzi podstawę do tej prośby we wcześniejszych cudach, których była ona świadkiem⁵⁴. O tym uprzednim doświadczeniu Maryi pisze też Sewer z Antiochii⁵⁵. Znamienne, że to u niego spotykamy jedno z wcześniejszych świadectw o pośrednictwie Maryi w naszych modlitwach⁵⁶. Zwrot ku jej postawie wiary musiał w konsekwencji doprowadzić do uświadomienia jej roli w życiu osobistym chrześcijan. Powyższe stwier-

⁵² Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae XXI 2*, PG 59, 130.

⁵³ Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae XXI 2*, PG 59, 130-131.

⁵⁴ Por. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in Iohannem*, in Joan. 2, 3, CSCO 116, s. 39-41.

⁵⁵ Por. Severus Antiochenus, *Homiliae 116*, PO 26/3, s. 422-423.

⁵⁶ Por. Severus Antiochenus, *Hymni 118*, PO 6, s. 157.

dzenie o kulminacji maryjnej myśli Ojców można by rozszerzyć na całą szkołę antiocheńską i widzieć w niej środowisko nowego podejścia do biblijnych świadectw maryjnych.

Wątek wiary Maryi w jej Syna, ukształtowanej przez macierzyństwo i ujawnionej w Kanie, podejmuje również Cyryl Aleksandryjski, skądinąd zależny w swej wykładni od Chryzostoma⁵⁷. Podkreśla wzajemny szacunek i posłuszeństwo Matki i Syna. Jego zdaniem z jednej strony Maryja korzystała z pewnej władzy nad swoim Synem okazującym względem niej wielkie posłuszeństwo. Z drugiej strony wiedziała o Jego boskiej mocy na podstawie wcześniejszego bogatego doświadczenia i poddała się jej pokornie. Wzajemna uległość sprawiła, że z łatwością osiągnęła to, czego domagała się natura rzeczy⁵⁸. Prosiła swego Syna, będącego przecież Panem pełnym dobroci, o przychyłność względem ludzi⁵⁹.

U schyłku starożytności ten sam motyw wiary Maryi, w podobnym duchu jak Chryzostom, podejmuje Roman Melodos. Poeta rozwija prośbę Maryi: „Nie mają wina, więc, proszę Cię, moje dziecko, pokaż, że możesz wszystko, Ty, który wszystko stworzyłeś w mądrości”⁶⁰. W dalszej części dialogu prosi Maryję o wyjaśnienie, skąd wiedziała, że Jezus może uczynić cuda, tak iż to przekonanie skłoniło ją do nadziei na cudowne zarządzenie zaistniałej sytuacji. Przecież jak dotąd Syn jeszcze nie uczynił cudu. Według poety odpowiedź nie jest prosta, jednak sama Maryja udziela odpowiedzi w utworze hymnopisarza. We własnej osobie stała się świadkiem większego cudu niż w Kanie Galilejskiej, mianowicie wtedy, gdy jeszcze ani Jan Ewangelista, ani nikt inny nie był Jego uczniem. Ten cud stanowiło dziewicze zrodzenie przez nią Syna. Po Jego narodzeniu wielu dowiedziało się w nadzwyczajny sposób o jej boskim macierzyństwie: Elżbieta, Symeon i Anna, magowie, pasterze i aniołowie. Nie potrzeba było innych, większych cudów, aby uwierzyć, że Syn uczynił wszystko z boską mądrością⁶¹. Poezja Romana Melodosa weszła do liturgii bizantyjskiej i odegra-

⁵⁷ Por. Smitmans, *Das Weinwunder in Kana*, s. 254.

⁵⁸ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, in Joan. 7, 30, ed. Pusey, t. 1, s. 671. Nawiązując do wcześniejszego doświadczenia Maryi, zdaniem niemieckiego uczonego Cyryl odwołuje się do cudotwórczej działalności Jezusa opisywanej w apokryfach (por. Smitmans, *Das Weinwunder in Kana*, s. 94).

⁵⁹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, in Joan. 2, 1-4, ed. Pusey, t. 1, s. 201.

⁶⁰ Por. Romanus Melodus, *Cantica XVIII* 5 (tł. własne).

⁶¹ Por. Romanus Melodus, *Cantica XVIII* 5-9. Podobna myśl w: *Catena in Joannem* 2, 1, ed. J. Cramer, *Catena Graecorum patrum*, s. 197.

ła swoją rolę w kształtowaniu pobożności. Pewne tematy, podejmowane przez teologów i poznawane przez niewielu, upowszechniły się w świadomości wiernych.

Wykraczając poza literaturę grecko-łacińską, w tym miejscu warto przytoczyć myśl Efrema Syryjczyka⁶². W komentarzu do Janowej relacji o godach w Kanie dostrzega podobne działanie Boże w różnych okolicznościach. Mianowicie Bóg zmienia naturę rzeczy w trzech różnych miejscach: w dziewiczym łonie Maryi, kiedy przychodzi w nim na świat bez udziału mężczyzny, w stągwiach napełnionych wodą, którą zamienia w wino, we własnym grobie, w którym powstaje z martwych. Efrem nie idzie tutaj tak daleko jak Jan Chryzostom. Będąc bliższy pod tym względem na przykład Quodvultdeusowi, nie przypisuje jej takiej wiary w cudotwórczą moc Syna, która by znacznie poprzedzała Jego pierwszy cud. Co więcej, w słowach Jezusa skierowanych do Maryi (J 2,4) znajduje wyraz pewnego skarcenia przez Syna Matki. Niemniej Efrem dzieli ze Złotoustym ten sposób patrzenia na cud w Kanie. Przemiana wody w wino jest jednym z wielu przejawów cudotwórczego działania Chrystusa w duchu tej samej ekonomii.

Myśl Ojców może rozczarować tych, którzy spodziewają się po starożytnej mariologii refleksji porównywalnej ze współczesną, zwłaszcza gdy pragnie się wyjść poza fundamentalne stwierdzenia o Maryi. Tylko kilka ich wypowiedzi odnosi się do jej roli wstawienniczej⁶³. Jej wstawiennictwo u Syna za ludźmi znajdującymi się w powszedniej potrzebie, z naszego punktu widzenia, skłaniałoby do rozwijania aspektu pośrednictwa Maryi i, w rozszerzonej perspektywie, odnoszenia go do zbawczego dzieła Boga. W wykładni niektórych szczegółów związanych z weselem w Kanie tak właśnie postępują nasi komentatorzy, którzy np. brak wina interpretują alegorycznie, dostrzegając w nim całą niedolę nieodkupionej jeszcze ludzkości. Prezentując rolę Maryi w całym zdarzeniu, są dużo bardziej powściągliwi i w zasadzie nie wychodzą poza sens dosłowny.

Taki stan rzeczy pokazuje ewolucyjny charakter myśli mariologicznej, która dopiero później zgłębia temat pośrednictwa Maryi w życiu duchowym chrześcijanina⁶⁴. Z pewnością ogłoszenie dogmatu o Bożym macie-

⁶² Por. Ephraem Syrus, *Evangelii concordantis expositio* V, in Joann. 2, 1-11.

⁶³ Por. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana*, s. 257.

⁶⁴ Modlitwa z III wieku pod Twoją obronę, wywodząca się z Egiptu i szybko rozpowszechniająca się w świecie greckim, pokazuje, że w świadomości wiernych już wtedy Maryja, właśnie jako Boża Rodzicielka, była uważana za pośredniczkę w ich modlitwach. Abstrahując od wczesnych intuicji przygotowujących grunt pod późniejszą teologię, myśl o wstawiennictwie Maryi spotykamy *explicite* u pisarzy schyłku starożytności. Por. Severus

rzyństwie Maryi na Soborze Efeskim w 431 roku przyspieszyło dojrzewanie refleksji maryjnej. Jeśli jest ona matką Syna Bożego, to ma także szczególny udział w zbawieniu innych i niezawodny posłuch u Boga. W załączku prawda o wstawiennictwie Maryi wydaje się być obecna u Ambrożego, Pseudo-Augustyna czy Cyryla Aleksandryjskiego.

Wracając do wykładni przez Ojców J 2,3, to szkole antiocheńskiej, a dokładnie Janowi Chryzostomowi, nie bez podstaw nazywanego *doctor marialis*, wolno przypisać miano pioniera w tej egzegezie. Odchodząc tam, gdzie trzeba, od alegorii, w samej literze Pisma odnalazł ścieżkę prowadzącą do życia duchowego Maryi, która niebawem doprowadzi innych do jej udziału w życiu duchowym innych.

Mary's Words at Cana of Galilee: "They have no wine" (Jn 2:3) in the Patristic Reception

(summary)

The words addressed by Mary to Jesus at Cana find relatively modest echoes in antiquity. The patristic exegesis of Jn 2:3 is subordinated to salvation-historical thinking, in which the lack of wine at the wedding feast is an image of the powerless human nature and Jewish law in the spiritual restoration of man. The wine miraculously made by Christ is a symbol of his grace which brings man out of this state. The Fathers speculate on the details of the feasts at Cana, especially seek allegorical meanings of the six waterpots. They open the door to more numerous medieval speculations on this subject. The leading role in the spiritual interpretation is played by Maxim the Confessor, who provides a comprehensive explanation of the symbolism related to the account of John 2:1-11 in salvation-historical and moral-ascetic terms. Fathers generally do not dwell on the attitude of Mary herself, who intercedes to her Son for the hosts of the feast. Only John Chrysostom, on the basis of Antiochian exegesis, carries on a strict Marian reflection. He reflects on the formation of Mary's faith in the miraculous and divine power of her Son, which led her to such a subtle request. The motive developed by Chrysostom echoes in later writers, especially in the hymns of Romanos the Melodist. Although the Church Fathers readily interpret in the allegorical manner some details of the wedding at Cana, e.g. in the absence of wine they perceive all the misfortune of yet unredeemed humanity. Meanwhile in presenting the role of Mary in the whole event they basically do not go beyond the literal sense.

Keywords: John 2:3; patristic exegesis; Mary Mediatrix of Graces; Cana of Galilee; wine; Maxim the Confessor; John Chrysostom

Antiochenus (465-538), *Hymni*, 118, PO 6, s. 157; Germanus Constantinopolitanus (+ ok. 733), *Homilia III in dormitionem B. Mariae*, PG 98, 361; L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church*, San Francisco 1991, s. 69, 315, 385; L. Gambero, *Patristic Intuitions of Mary's Role as Mediatrix and Advocate*, „Marian Studies” 52 (2001) s. 78-101.

Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej

(streszczenie)

Słowa skierowane do Jezusa przez Maryję w Kanie znajdują stosunkowo skromne echo w starożytności. Egzegeza patrystyczna J 2,3 jest podporządkowana historiozbawczemu myśleniu, w którym brak wina na uczcie weselnej jest obrazem wielorakiej niemocy natury ludzkiej i żydowskiego Prawa w odrodzeniu człowieka. Cudownie uczynione przez Chrystusa wino jest symbolem Jego łaski, która wyprowadza człowieka z tego stanu. Ojcowie spekulują nad szczegółami związanymi z godami w Kanie, a zwłaszcza nad alegorycznym znaczeniem sześciu stągwi. Otwierają pole liczniejszym spekulacjom średniowiecznym na ten temat. Wiodącą rolę w interpretacji duchowej zajmuje Maksym Wyznawca, który dokonuje obszernego objaśnienia symboliki związanej z relacją J 2,1-11 w aspekcie historiozbawczym i moralno-ascetycznym. Ojcowie na ogół nie zatrzymują się nad postawą samej Maryi, która wstawia się do Syna za gospodarzami uczyty. Dopiero Jan Chryzostom, na gruncie egzegezy antiocheńskiej, snuje ściśle maryjną refleksję. Zastanawia się nad kształtowaniem się wiary Maryi w cudotwórczą i boską moc Syna, która doprowadziła ją do tak subtelnej prośby. Wątek rozwijany przez Chryzostoma znajduje echo u późniejszych pisarzy, a zwłaszcza w hymnach Romana Melodosa. Chociaż Ojcowie Kościoła chętnie interpretują w sposób alegoryczny niektóre szczegóły związane z weselem w Kanie, np. w braku wina dostrzegają całą niedolę nieodkupionej jeszcze ludzkości. Tymczasem prezentując rolę Maryi w całym zdarzeniu, w zasadzie nie wychodzą poza sens dosłowny.

Słowa kluczowe: J 2,3; egzegeza patrystyczna; Maryja pośredniczka łask; Kana Galilejska; wino; Maksym Wyznawca; Jan Chryzostom

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Psalmi 118*, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1913.
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954.
- Pseudo-Augustinus, *Sermo 'Inter aestuosa et ripis flumina'*, ed. E. Hauler, *Die dem hl. Augustin zugeschriebene Predigt über die Verwandlung von Wasser in Wein*, „Wiener Studien” 50 (1932) s. 129-151.
- Pseudo-Augustinus, *Sermones appendicis Maurinorum*, PL 39, 1735-2354.
- Beda Venerabilis, *Homiliarum evangelii libri II*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones ex integro a Caesario compositi vel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, CCL 103/104, Turnhout 1953.
- Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*, t. 2, ed. J.A. Cramer, Oxford 1841.

- Cyprianus Carthagenensis, *Epistulae*, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Wien 1871.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Joannem*, ed. P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, t. 1-3, Oxford 1872.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in XII prophetas minores*, ed. P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, t. 1-2, Oxford 1868.
- Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 9-677.
- Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate*, PG 75, 9-656.
- Ephraem Syrus, *Evangelii concordantis expositio*, ed. L. Leloir, *S. Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, CSCO 137/SA1/2, Louvain 1953-1954.
- Eusebius 'Gallicanus', *Collectio homiliarum*, ed. F. Glorie, CCL 101-101AB, Turnhout 1970-1971.
- Pseudo-Eusebius, *Homiliae*, Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum 6, Lyon 1677.
- Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, ed. A. Guillaumont, *Les six Centuries des 'Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, Paris 1958.
- Gaudentius Brixiensis, *Tractatus*, ed. A. Glück, CSEL 68, Wien 1936.
- Germanus Constantinopolitanus, *Homilia III in dormitionem B. Mariae*, PG 98, 360-372.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, ed. W. Harvey, t. 1-2, Cambridge 1857.
- Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae*, PG 59, 23-482.
- Iuvenus, *Evangeliorum libri*, red. I. Huemer, CSEL 24, Prag – Wien – Leipzig 1891.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga – C. Steel, CCG 7/22, Turnhout 1980-1990 (PG 90, 244-785).
- Pseudo-Maximus Taurinensis, *Homiliae*, PL 57, 221-530.
- Origenes secundum translationem Rufini, *Commentarium in Canticum canticorum*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925.
- Origenes secundum translationem Rufini, *De principiis*, red. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913.
- Origenes, *Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)*, PG 17, 161-252.
- Quodvultdeus, *Sermo de symbolo I*, PL 40, 637-652.
- Romanus Melodus, *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, SCh 99(1), 110 (2), 114 (3), (4), 128 (5) Paris 1964-1981.
- Severus Antiochenus, *Homiliae* 113-119 (syriace), ed. I. Guidi, PO 26/3, Roma 1947.
- Severus Antiochenus, *Hymni* (syriace), ed. E.W. Brooks, *The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa*, PO 6/1 (1909) s. 1-179; 7/5 (1911) s. 593-802.
- Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in Iohannem* (syriace), ed. J.M. Vosté, CSCO 115 Paris 1940 (textus); CSCO 116 Paris 1940 (translatio).

Opracowania

- Degórski B., *L'interpretazione pneumatologica delle nozze di Cana secondo san Gaudenzio di Brescia*, *Studia Patristica* 43, Leuven – Paris – Dudley 2006.
- Degórski B., *Egzegeza cudu w Kanie Galilejskiej w nauczaniu św. Gaudentego z Brescii*, „*Dissertationes Paulinorum*” 17 (2008) s. 5-38.
- Enchiridion Marianum biblicum patristicum*, ed. D. Casagrande, Romae 1974.
- Gambero L., *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, tł. Th. Buffer, San Francisco 1991.
- Gambero L., *Patristic Intuitions of Mary's Role as Mediatrix and Advocate: The Invocation of the Faithful for Her Help*, „*Marian Studies*” 52 (2001) s. 78-101.
- Guinot J.N., *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve siècle) du miracle de Cana (Jn 2:1-11): constantes et développements christologiques*, *Studia Patristica* 30, Leuven 1997.
- Farley E.M., *The Use of the Wedding Feast at Cana, John 2:1-11, by the Latin Fathers in the Development of Marian Doctrine from the Second to the Eighth Century*, Dayton 2011 (online).
- Förster H., *Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike*, „*Novum Testamentum*” 55/2 (2013) s. 103-126.
- Heine R., *Zur patristischen Auslegung von Joh 2, 1-12*, „*Wiener Studien*” 83 (1970) s. 189-195.
- Lubian F., *The wedding at Cana (Joh. 2:1-11) in Juvenius, Sedulius, and in the 'tituli historiarum'*, „*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*” 56/1 (2016) s. 93-118.
- Manoir H. du, *La scene de Cana commentée par saint Cyrille d'Alexandrie*, w: *De primordis cultus mariani*, t. 3, Rome 1970, s. 135-162.
- Rivera A., *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patristica*, „*Estudios Marianos*” 13 (1953) s. 62-72.
- Smitmans A., *Das Weinwunder von Kana: die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966.

Ks. Marcin Wysocki¹

Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła²

Pierwsze wieki chrześcijańskiego przepowiadania i refleksji teologicznej to przede wszystkim wiara w Chrystusa Syna Bożego i jej rozwój. Jeżeli mówi się o Maryi, to w kontekście zbawczego działania i osoby Jezusa Chrystusa³. Dlatego też Maryja wymieniana jest w swej relacji do Jezusa w dwóch aspektach: jej macierzyństwa i jej dziewictwa. Z biegiem czasu pojawi się jeszcze odniesienie Maryi do Kościoła i typologia z nią związana: Maryja – Ewa. Większość wypowiedzi dotyczących tych zagadnień dokonywała się w krytyce poglądów heretyckich, w specjalnie przygotowywanych traktatach teologicznych, w polemice z herezjami. W historii teologii rolę Maryi rozpatrywano bowiem najczęściej właśnie w kontekście rozwoju prawd wiary i dogmatu chrystologicznego, pozostawiając praktyczny wymiar pastoralny mariologii niejako z boku. W niniejszym przedłożeniu nie chodzi więc o wypowiedzi dogmatyczne, zawarte w tychże dziełach, ale o spojrzenie na Maryję, jej rolę w dziele zbawienia i w życiu chrześcijan zawarte w tym zwykłym namyśle nad Bożym Słowem, w przekazie i komentowaniu Bożego Słowa wiernym, w oddziaływaniu

¹ Ks. dr hab. Marcin Wysocki prof. KUL, profesor uczelni w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

² Badania finansowane przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach projektu „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2022, numer projektu: 028/RID/2018/19.

³ Zob. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 106-107; D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXX Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Duc in Altum 5, Kraków 2006, s. 137-167.

duszpasterskim. Dlatego też przedmiotem analiz będą wybrane, nieliczne tak naprawdę homilie i ekshortacje duszpasterskie Ojców Kościoła, w których ukazują oni Maryję nie tyle w odniesieniu do dogmatów, ale raczej do codziennego życia chrześcijan. Warto bowiem spojrzeć na rozwój mariologii patrystycznej również od strony wypowiedzi duszpasterskich, szczególnie, że tej swoistej pastoralnej mariologii patrystycznej nie poświęcono wielu opracowań⁴.

Oczywiście takich wskazań w pastoralnych wypowiedziach pisarzy wczesnochrześcijańskich jest bardzo dużo, ale, albo nawet znajdując się w pismach dotyczących codziennej troski duszpasterskiej, dotyczą one jedynie tematyki dogmatycznej (tak jest np. z homiliami na Boże Narodzenie czy inne święta św. Leona Wielkiego, które zawierają przede wszystkim rozważania dogmatyczne dotyczące dziewictwa Maryi czy dwóch natur Chrystusa) albo też w prostych słowach, bez pogłębionej myśli pastoralnej, wzywają chrześcijan różnych czasów do naśladowania Maryi w jej

⁴ Opracowania mariologii patrystycznej skupiają się przede wszystkim właśnie na wymiarze dogmatycznym i rozważania na temat mariologii prowadzone są często w kluczu dogmatu chrystologicznego, np. E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogarodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 59-78; I. Ortiz de Urbina, *Mariologia w patrystyce Wschodu*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6 (1978) s. 65-104; H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979) s. 131-187; A. Santorski, *Maryja w nauce Ojców Kościoła*, VoxP 15 (1988) s. 927-937; Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, s. 137-167; J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999; A. Nyk, *Immagine evangelica di Maria Madre di Gesu nei primi tre secoli*, VoxP 42-43 (2003) s. 391-401; M. Wysocki, *Maryja w pismach Tertuliana*, „Salvatoris Mater” 11/2 (2009) s. 109-135; P. Szczur, *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: *Kościół i Maryja*, t. 11, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 50-68. Jak bardzo pomijany w opracowaniach jest wątek pastoralny mariologii, widać w pracy Domiciano Fernandez (D. Fernandez, *Aktualność i wartość mariologii Ojców Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 11 (1983) s. 73-91), której tytuł może sugerować bardziej praktyczne podejście do tematyki, ale część „Wartości pozytywne” to dogmatyczne wyliczanie: charakter biblijny, chrystocentryczny, soteriologiczny i eklezjalny. Z pewnością wynika to z profilu wypowiedzi Ojców Kościoła, gdyż nawet w korespondencji pomiędzy Paulinem z Noli i Augustynem, która raczej powinna skłaniać się właśnie ku wymiarowi praktycznemu, wątek mariologiczny skupia się na kwestiach doktrynalnych i skrypturystycznych. Zob. M. Wysocki, *Starożytnie korepetycje z mariologii? Mariologia Paulina z Noli na kanwie Listu 50 Paulina i 149 Augustyna*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 147-165.

dziewictwie⁵, pokorze⁶, wierze⁷. W niniejszym opracowaniu postanowiono przedstawić konkretne ekshortacje duszpasterskie wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich, które wprost odnoszą się do Maryi i mają przełożenie na życie wiernych. Artykuł nie pretenduje do ukazania pełnego obrazu nauczania pastoralnego Ojców Kościoła w oparciu o wypowiedzi mariologiczne, ale jedynie ma nakreślić pewnie prądy występujące w pismach autorów wczesnochrześcijańskich i stać się przez to bodźcem do dalszych badań i refleksji teologicznych.

Pierwsze wypowiedzi o Maryi zawarte w pismach duszpasterskich są bardzo proste i nieporadne oraz zawierają jeszcze ów rys przede wszystkim dogmatyczny. Należą do nich listy św. Ignacego z Antiochii⁸ czy *Homilia Paschalna* Melitona z Sardes⁹. Treści dotyczące Maryi są krótkimi wzmiankami, bez refleksji duszpasterskiej, w kontekście Jezusa Chrystusa i obrony ortodoksji. Sytuacja zmienia się w III wieku wraz z rozwojem piśmiennictwa chrześcijańskiego i pojawieniem się autorów, którzy rozwijają interpretację Pisma Świętego również w kierunku moralnym. Oczywiście na pierwszy plan wybija się tu dzieło Orygenesusa. Jest autorem systematycznych komentarzy o charakterze naukowym do poszczególnych ksiąg, a także homilii, w których dla wiernych, a zatem nieco prościej, wyjaśniał poszczególne wersety Biblii i ukazywał wymiar moralny słów Pisma i prawd wiary. I właśnie w jego *Homiliach o Ewangeliach św. Łukasza* znajdujemy wiele odniesień do Maryi¹⁰. Były one skierowane do katechumenów. Oczywiście wszelkim wydarzeniom i tekstom nadaje on znaczenie duchowe i moralne. Dlatego gdy interpretuje nawiedzenie św. Elżbiety oraz zwiastowanie Maryi i jej cudowne poczęcie, zwraca uwagę na swoiste ukrycie Maryi – ukrycie faktu, że była brzemienna, przed ludźmi, ale i szatanem. Maryja to kobieta ukryta – ukryta przed złem. Odnosząc to do

⁵ Np. Ambrosius, *De virginibus* 2, 6; 2, 16-18; Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 8; 2, 26-28; Augustinus, *De sancta virginitate* 3, 3; 4, 4.

⁶ Np. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 22.

⁷ Np. Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 11, 4.

⁸ O mariologii Ignacego z Antiochii, zob. F. Bergamelli, *Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, BSR 88, Roma 1989, s. 65-78.

⁹ Zob. Dziewicze poczęcie – Melito Sardensis, *De Pascha* 66; 104; Maryja piękna owieczka – Melito Sardensis, *De Pascha* 70-71. Por. B. Czyżewski, *Chrystocentryzm mariologii Melitona z Sardes*, „Salvatoris Mater” 11/2 (2009) s. 62-69.

¹⁰ Zob. H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, w: Origène, *Homélies sur S. Luc*, Sch 87, Paris 1962, s. 11-64; M. Starowieyski, *Mariologia Orygenesusa*, w: Orygenes, *Homilie o Ewangeliach św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 5-29.

wiernych – a do katechumenów, którzy wkraczają na drogę świętości i życia bez zła, bez grzechu, bez szatana, w sposób szczególny – Adamantios tak mówi:

Zwróć jednak uwagę, iż Zbawiciela rozpoznał ten, kto był mniejszy w zakresie zła, ten zaś, kto jest większy w występku, czarownik i niegodziwiec, nie może poznać Syna Bożego choćby dlatego, że jest większy w zakresie zła. Również my sami, jeśli mieć będziemy mniej zła, łatwiej możemy zbliżyć się do cnoty; jeśli zaś będzie w nas więcej zła, musimy mocno się napocić w wielkim trudzie, abyśmy się mogli wyzwolić od większego zła. Tyle o tym, iż Maryja miała oblubieńca¹¹.

A zatem zwykły chrześcijanin może na wzór Maryi rozpoznać Boga wtedy, gdy będzie się „ukrywać” przed złem. Orygenes podkreśla także konieczność wysiłku w zdobywaniu cnoty i doskonaleniu życia chrześcijańskiego. Mówiąc zaś o Maryi, Matce Syna Bożego, która udaje się już z Jezusem w góry, na wyniosłe miejsce, aby odwiedzić Elżbietę, wskazuje na przykład Maryi i znaczenie jej wędrówki dla nas:

Zaklinam was, katechumeni, nie ociągajcie się, niechaj nikt z was się nie lęka i nie obawia, idźcie za Jezusem, który was prowadzi. On was pociąga ku zbawieniu i gromadzi was teraz w kościele ziemskim, a jeśli wydadcie godne owoce, zgromadzi was „w Kościele pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach” (Hbr 12,23)¹².

Interpretując słowa Maryi z jej *Magnificat*, Orygenes podkreśla, że „wielbić duszą Pana” oznacza kształtować swoje dusze na podobieństwo obrazu Boga, który jest w nich. „Gdy przeto powiększę podobiznę obrazu, to znaczy duszę moją, gdy ją ‘uwielbię’ uczynkiem, myślą i słowem, wówczas obraz Boży staje się wielki, a sam Pan, którego obrazem jest dusza – mówi Adamantios – zostaje w niej uwielbiony. A jak Pan rośnie w naszym obrazie, tak samo, gdy grzeszymy, pomniejsza się i maleje”¹³. Wzorem w tym jest właśnie Maryja, która jest przykładem uniżenia i cnót¹⁴ i wciąż poszukuje w swym życiu cnoty łagodności i uniżenia¹⁵. Maryja poszukują-

¹¹ Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX* 6, 6, PSP 36, s. 46.

¹² Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX* 7, 8, PSP 36, s. 51.

¹³ Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX* 8, 2, PSP 36, s. 52.

¹⁴ Por. Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX* 8, 4.

¹⁵ Por. Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX* 8, 5.

ca dwunastoletniego Jezusa jest dla chrześcijan wzorem tego, gdzie należy szukać Jezusa – w świątyni: „Jeśli więc i ty szukać będziesz Syna Bożego, szukaj najpierw świątyni, tam zdążaj, bo tam znajdziesz Chrystusa, Słowo i Mądrość, to znaczy Syna Bożego”¹⁶.

W podobnym klimacie i ku podobnym odbiorcom kieruje swe katechezy Cyryl Jerozolimski, spośród których w jednej, w dwunastej, wyjaśniając *Credo*, zatrzymuje się nad słowami „który przyjął ciało i stał się człowiekiem” i w sposób naturalny sięga przy tym do postaci Maryi. Cyryl podkreśla przede wszystkim dziewictwo Maryi, gdyż „przez dziewicę, przez Ewę, śmierć przysła, przez Dziewicę, to znaczy z Dziewicy miało objawić się życie. Gdy tamta dała się oszukać wężowi, ta miała otrzymać radosną wieść od Gabriela”¹⁷. A ponieważ, jak mówi biskup, „nie wolno nam puszczać kandydatów Kościoła bez ich umocnienia”, przedstawia zatem wyjaśnienie czasu, miejsca i osoby, z której Zbawiciel przyjął ciało. Wyjaśnia proroctwa dotyczące dziewictwa Maryi, jej pochodzenie z rodu Dawida, i broni jej dziewictwa, odpowiadając zarówno Żydom, jak i poganom. Wychwalając jej dziewictwo, biskup ostatecznie kieruje do katechumenów słowa zachęty:

Za łaską Bożą chodźmy wszyscy drogą czystości – młodzieńcy i panny, starzy i młodzi! Nie gońmy za użyciem, lecz chwalmy imię Chrystusa! Nie zapominajmy o godności czystości! Czystość jest koroną aniołów i nadludzkim stanem. Baczmy na ciało, które kiedyś będzie świecić jak słońce. Dla marnej rozkoszy nie plammy ciała o takiej godności i wielkości! Marny jest grzech i trwa bardzo krótko, a hańba jest wieczna. Ci, co zachowują czystość, są aniołami na ziemi. Dziewice mają cząstkę z Dziewicą Maryją. Daleki niech będzie wszelki przepych, wszelkie złe spojrzenie, w grzesznej intencji podjęty spacer, nieprzyzwoite ubranie, podniecające wonności! Niech natomiast unosi się miła woń modlitwy i dobrych uczynków oraz uczynków oraz uświęcenie ciała¹⁸.

Maryja i jej czystość mają być wzorem i przykładem dla tych, którzy wchodzą na drogę życia chrześcijańskiego.

Mniej więcej w tym samym czasie, ale na Zachodzie, swoje homilie do wiernych kieruje biskup Werony, Zenon. Okazją do wspomnienia Maryi są Święta Bożego Narodzenia. A zatem wciąż w kontekście chrystologicz-

¹⁶ Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX* 19, 5, PSP 36, s. 86.

¹⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 12, 15, BOK 14, s. 169.

¹⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 12, 34, BOK 14, s. 179.

nym biskup wzmiankuje oczywiście i Maryję, ale przede wszystkim broni prawdziwego bóstwa i prawdziwego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Zwraca w głównej mierze uwagę na dziewictwo Maryi *ante partum, in partu et post partum* i w tym kontekście zawiera bardzo ciekawe dowartościowanie kobiet i macierzyństwa, co również dzisiaj, z punktu widzenia pastoralnego, jest niezwykle ważne. Mówi bowiem biskup Zenon:

Łono niepłodnej Elżbiety nabrzmiewa uszczęśliwiającą płodnością, łono Maryi majestatem. Pierwsza nosi w sobie herolda, druga Sędzięgo. Cieszcie się, kobiety, i poznajcie w tym dowartościowanie waszej płci! Stara wina zostaje zgładzona, oto przez was łączymy się z niebem¹⁹.

Nie tylko same kobiety powinny czuć się dowartościowane tym, że ich przedstawicielki nosiły w swych łonach Boga i Jego posłańca, ale biskup Zenon podkreśla również, że każdy z ludzi powinien docenić rolę i zadania kobiety – to one łączą z niebem.

Niezwykle ciekawie w jednej ze swych homilii mówi o Maryi i odniesieniu do niej ludzi inny ze znanych kaznodziejów – św. Chromacjusz z Akwilei. W kazaniu nr 29 o świętym Piotrze i jego wyprowadzeniu z więzienia ukazuje te wydarzenia jako uwolnienie od świata: „Jesteśmy bowiem na tym świecie jak gdyby w więzieniu zamknięci”²⁰. Jeżeli stanimy się godni, jeżeli – na wzór św. Piotra – przepaszemy się skromnością, wdziejemy buty przykazań ewangelicznych i cnoty wiary, depcząc ciernie grzechów i chwasty niegodziwości, zachowamy łaskę chrztu niepodartą w naszych duszach, to opadną z naszych rąk kajdany grzechu i wyjdziemy z tego więzienia, aby spotkać się z Maryją i męczennikami²¹. Zapewnia bowiem biskup Chromacjusz:

Ale i wydostać się z więzienia, to jest z tego świata obłąkanego, nie możemy inaczej, jak tylko za Bożym nawiedzeniem przez anioła. Otworzy nam bramę żelazną, to jest bramę śmierci i kary, którą Syn Boży mocą Męki swojej roztrzaskał. I wtedy pójdziemy do domu Maryi, do Kościoła Chrystusowego, gdzie Maryja, Matka Pana mieszka²².

¹⁹ Zeno Veronensis, *Sermo (De nativitate Domini)* 2, 8, 8, *Ojcowie Kościoła łacińscy*, s. 38.

²⁰ Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 29, 3, PSP 49, s. 90.

²¹ Por. Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 29, 3.

²² Chromatius Aquileiensis, *Sermo* 29, 4, PSP 49, s. 91.

Maryja, która jest figurą Kościoła i która była u początków Kościoła, jest z nim nierozzerwalnie związana – Kościół to dom Maryi, ten na ziemi i ten w niebie. Ciekawe jest w tej homilii to, że w homilii na cześć św. Piotra umieszcza Maryję. Wydaje się to być znakiem tego, że duchowość maryjna zaczyna wkraczać głębiej w pastoralną myśl Ojców.

Sposobem na oddziaływanie duszpasterskie były także listy. Z bogatej spuścizny epistolografii chrześcijańskiej przyjrzymy się listom św. Hieronima. W liście nr 22 skierowanym do Eustochium o dziewictwie, w sposób naturalny przywołuje oczywiście Dziewicę Maryję, którą stawia za wzór, zachęcając Eustochium:

Postaw sobie przed oczyma błogosławioną Maryję, która tak wielką odznaczała się świętością, że zasłużyła, aby być matką Pana. Gdy zstąpił do niej anioł Gabriel w postaci mężczyzny [...] zaskoczona i przerażona, nie mogła odpowiedzieć, nigdy bowiem nie pozdrawiał jej mężczyzna. Wreszcie dowiaduje się o treści poselstwa i oto ta, która drżała przed człowiekiem – rozmawia z aniołem bez lęku. I ty możesz być matką Pana²³.

Za życie w czystości, poświęcone Panu czeka Eustochium i każdego szczególnie nagroda, o której mówi Hieronim w zakończeniu swego listu. U kresu życia na spotkanie wyjdzie bowiem Maryja, Matka Pana, w towarzystwie chórów dziewic²⁴.

Powyższe wypowiedzi pisarzy wczesnochrześcijańskich nie były poświęcone ekskluzywnie Maryi, ale wspominały o Niej w ramach innej poruszanej tematyki. Z biegiem jednak czasu, gdy zaczęły powstawać odrębne święta ku czci Matki Boga, gdy rozwiązano zasadnicze problemy dogmatyczne z osobą Jezusa Chrystusa, zaczęły pojawiać się teksty poświęcone tylko Maryi. Jednym z tych, którzy u kresu epoki patrystycznej poświęcili swe homilie Maryi, był św. Jan Damasceński, który uczy w nich o Maryi jako o pośredniczce, przez której ręce spływają na świat wszelkie dary, która jest drabiną Jakubową łączącą niebo i ziemię, naszą panią i królową, jest Bogarodzicą²⁵. W sposób szczególny wyjaśniał i propagował prawdę o wniebowzięciu. Zachowane trzy homilie na Wniebowzięcie

²³ Hieronymus, *Ep.* 22, 38, *ŻMT* 54, s. 109-109*.

²⁴ Zob. Hieronymus, *Ep.* 22, 41.

²⁵ Zob. V.A. Mitschel, *The Mariology of St. John Damascene*, Kirkwood 1930; C. Chevalier, *La mariologie de S. Jean Damascène*, Rome 1936; P. Voulet, *La doctrine mariale du Damascène*, w: Saint Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, red. P. Voulet, SCh 80, Paris 1961, s. 14-40.

Najświętszej Maryi Panny są jedną wielką pochwałą ku czci Maryi. Wygłoszone z poetyckim zacięciem kończą się zawsze wezwaniem do słuchaczy. Szczególnie sugestywne jest zakończenie drugiej homilii:

Cóż powiemy przy grobie? Twa łaska jest niewyczerpana i wieczna, lecz moc boska i dobrodziejstwa Bożej Matki nie są ograniczone miejscem. Gdyby bowiem ograniczały się tylko do grobu, niewielu mogłoby się cieszyć Bożym darem. Tymczasem rozlewa się on szeroko we wszystkich miejscach świata. Wybiegajmy więc często swą myślą do Bogarodzicy. Jak to mamy czynić? Jest Ona Dziewicą i kocha dziewictwo, jest czysta i kocha czystość. Jeśli będziemy się starać o czystość ciała i myśli, otrzymamy Jej łaskę. [...] Nienawidzi gniewu, zawiści i kłótni, odsuwa się od trudzącej się dla nicości próżnej chwały, przeciwstawia się pysze, wyrzeka się krzywdy jako wroga zbawienia, każdą wadę uważa za śmiertelną truciznę, a cieszy się cnotami, bo rzeczy przeciwne leczy się im przeciwnymi. Miłe Jej są posty, wstrzemięźliwość, śpiewanie nabożnych pieśni, czystość, dziewictwo, wstydlivość, z którymi nawiązuje wieczny pokój i miłość. Kocha dobroć, miłosierdzie, pokorę i jak własne dzieci nosi je na rękach. Krótko mówiąc, każdą wadą się smuci i boleje nad nią, z każdej cnoty weseli się jakby ze swego daru²⁶.

Ukazawszy cnoty Maryi i jej zasługi, ukazuje chrześcijanom drogę jej naśladowania, uczestniczenia w tym, co wysławił w pochwalnej homilii.

Bezsprzecznie jednak największym piewcą Maryi w ekshortacjach duszpasterskich był św. Piotr Chryzolog²⁷. W swych homiliach, walcząc z różnymi herezjami, które negowały dziewictwo Maryi, prawdziwe zrodzenie przez nią Zbawiciela, wyklądał prawdziwą wiarę i do niej zachęcał. W kazaniu *O Wcieleniu Chrystusa*, wskazując na wielkość tego wydarzenia i jego tajemnicę, mówił:

[...] czy się odważysz ludzkimi oczyma, cielesnymi zmysłami zuchwale roztrzasać poczęcie Dziewicy; czy możesz – gdy Bóg własną ręką w łonie Matki zbudował świątynię swego ciała, bezcześcić to dzieło swą grzeszną i brudną

²⁶ Iohannes Damascenus, *Homilia II in dormitionem b. v. Mariae* 19, *Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjscy*, s. 257-258.

²⁷ Zob. F. Sottocomola, *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo*, „Ravennatensia” 8 (1971) s. 13-42; B. Kochaniewicz, *La vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998; B. Kochaniewicz, *La Vergine Maria e la pienezza dei tempi nei mistero dell’Incarnazione secondo san Pietro Crisologo*, *VoxP* 36-37 (1999) s. 323-334.

obecnością, swym spojrzeniem odkrywać ukrytą przed światem tajemnicę [...]. Jak bez wiedzy Dziewicy w Jej czcigodnym łonie zaciągnął główne linie swego najświętszego ciała, jak wbrew ludzkiemu porządkowi utworzył prawdziwą ludzką postać, jak bez żądy ciała przyjął prawdziwe ciało [...] czy już Bóg teraz nie mógł wziąć z ciała tego, co na początku wziął z mułu? Owszem, ponieważ u Boga wszystko jest możliwe, ty zaś nawet w najmniejsze dzieło Boże nie potrafisz wniknąć, pozostaw badanie poczęcia Dziewicy i wierz! [...] Wielką tajemnicę boskiego narodzenia należy przyjąć wiarą, bo bez wiary nawet najmniejszego dzieła Bożego nie osiągniesz na wieki [...]”²⁸.

I tak naprawdę do tego przede wszystkim zachęcają nas wszyscy Ojcowie Kościoła, którzy w swym przepowiadaniu ukazują figurę Maryi. Czynią to na różne sposoby, zawsze jednak – zgłębiając tajemnice życia Maryi – wskazują na jedno, jak Piotr Chryzolog – „wierź”.

Powyższe przeglądowe spojrzenie na kwestie mariologii pastoralnej, czyli praktyczne zastosowanie w codziennych wypowiedziach duszpasterskich tematyki mariologicznej, pozwala dostrzec, że tematyka ta była przede wszystkim wykorzystywana przez Ojców w kontekście dogmatycznym, ale istnieje szereg wypowiedzi, w których pisarze wczesnochrześcijańscy wykorzystują ją do oddziaływania duszpasterskiego, nie tylko dla specyficznych grup w łonie wspólnoty kościelnej (np. dziewice), ale do ukazania zaleceń dla całej wspólnoty. Zaprezentowane powyżej wypowiedzi są tego przykładem i mogą stanowić podstawę do dalszych badań nad mariologią pastoralną, która w dotychczasowych badaniach patrystycznych była nieco zaniedbana.

The Figure of Mary in the Pastoral Preaching of the Selected Fathers of the Church

(summary)

In the existing literature on patristic Mariology, relatively little research has been done on the pastoral preaching of the Fathers of the Church due to the smaller number of such statements contained in their works. The early Christian writers, in the period of the formation of doctrine, including that of Mariology, in the face of the struggle against heresies, paid more attention to dogmatic solutions than to pastoral issues. In this paper, therefore,

²⁸ Petrus Chrysologus, *Sermo* 141, 1, *Ojcowie Kościoła łacińscy*, s. 143-144.

the image of Mary that these authors present for the imitation of the faithful is presented on the basis of selected representative works of early Christian authors related to everyday life and pastoral concerns. The texts of Origen, Jerome, Cyril of Jerusalem, John of Damascus, Zeno of Verona, Peter Chrysologus, Chromatius of Aquileia, allow us to see that in addition to the dogmatic dimension of their works there are also in them pastoral exhortations, of which the most important is one – to lead daily life of faith in imitation of Mary.

Keywords: Mary; homily; sermon; pastoral preaching; Church Fathers

Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła

(streszczenie)

W dotychczasowej literaturze dotyczącej mariologii patrystycznej stosunkowo mało miejsca poświęcano badaniom nad przepowiadaniem pastoralnym Ojców Kościoła, co było skutkiem mniejszej liczby takich wypowiedzi Ojców Kościoła. Pisarze wczesnochrześcijańscy bowiem, w okresie formowania doktryny, także tej w zakresie mariologii, w obliczu walki z herezjami więcej uwagi poświęcali rozstrzygnięciom dogmatycznym niż kwestiom pastoralnym. W niniejszym artykule zatem, opierając się na wybranych, reprezentatywnych dziełach autorów wczesnochrześcijańskich związanych z codziennym życiem i troską duszpasterską, został ukazany obraz Maryi, jaki ci autorzy prezentują do naśladowania swym wiernym. Teksty Orygenesza, Hieronima, Cyryla Jerozolimskiego, Jana Damasceńskiego, Zenona z Werony, Piotra Chryzologa, Chromacjusza z Akwilei pozwalają zobaczyć, że oprócz wymiaru dogmatycznego są w nich również obecne ekshortacje duszpasterskie, z których najważniejsza jest jedna – życie wiarą na wzór Maryi.

Słowa kluczowe: Maryja; homilia; kazanie; przepowiadanie pastoralne; Ojcowie Kościoła

Bibliografia

Źródła

- Chromatius Aquileiensis, *Sermones*, ed. J. Lemarié, CCL 9A, Turnholti 1974, s. 1-182, tł. S. Ryznar, Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, PSP 49, Warszawa 1990.
- Cyryllus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos*, PG 33, 331-1057, tł. W. Kania, Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, red. M. Bogucki, BOK 14, Kraków 2000.
- Hieronimus, *Epistulae*, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy (1-50)*, t. 1, red. M. Ożóg, ŻMT 54, Kraków 2010.
- Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, w: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, red. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1969, tł. A. Świderkówna,

- Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 113-142.
- Iohannes Damascenus, *Homiliae in dormitionem b. v. Mariae*, PG 96, 700-761, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 231-264.
- Melito Sardensis, *De Pascha*, w: Méliton de Sardes, *Sur la Pâque (et fragments)*, red. O. Perler, SCh 123, Paris 1966, s. 60-126, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 308-331.
- Origenes, *In Lucam homiliae XXXIX*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc*, red. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- Petrus Chrysologus, *Sermones*, PG 52, 183-680, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 143-144.
- Zeno Veronensis, *Sermones*, red. B. Löfstedt, CCSL 22, Turnhout 1971, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 36-42.

Opracowania

- Bergamelli F., *Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, BSR 88, Roma 1989, s. 65-78.
- Chevalier C., *La mariologie de S. Jean Damascène*, Rome 1936.
- Crouzel H., *La théologie mariale d'Origène*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc*, SCh 87, Paris 1962, s. 11-64.
- Czyżewski B., *Chrystocentryzm mariologii Melitona z Sardes*, „Salvatoris Mater” 11/2 (2009) s. 62-69.
- Fernandez D., *Aktualność i wartość mariologii Ojców Kościoła*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 11 (1983) s. 73-91.
- Florkowski E., *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogarodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 59-78.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXX Sympozjum Katechetycznego Międzynakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Duc in Altum 5, Kraków 2006, s. 137-167.
- Kochaniewicz B., *La Vergine Maria e la pienezza dei tempi nei mistero dell'Incarnazione secondo san Pietro Crisologo*, „Vox Patrum” 36-37 (1999) s. 323-334.
- Kochaniewicz B., *La vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998.
- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999.
- Mitschel V.A., *The Mariology of St. John Damascene*, Kirkwood 1930.

- Nyk A., *Immagine evangelica di Maria Madre di Gesu nei primi tre secoli*, „Vox Patrum” 42-43 (2003) s. 391-401.
- Ortiz de Urbina I., *Mariologia w patrystyce Wschodu*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6 (1978) s. 65-104.
- Padovese L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 106-107.
- Rahner H., *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979) s. 131-187.
- Santorski A., *Maryja w nauce Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 15 (1988) s. 927-937.
- Sottocomola F., *Il contenuto mariano dei sermoni di Pietro Crisologo*, „Ravennatensia” 8 (1971) s. 13-42.
- Starowieyski M., *Mariologia Orygenesesa*, w: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 5-29.
- Szczur P., *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: *Kościół i Maryja*, t. 11, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 50-68.
- Voulet P., *La doctrine mariale du Damascène*, w: Saint Jean Damascène, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, SCh 80, Paris 1961, s. 14-40.
- Wysocki M., *Maryja w pismach Tertuliana*, „Salvatoris Mater” 11/2 (2009) s. 109-135.
- Wysocki M., *Starożytne korepetycje z mariologii? Mariologia Paulina z Noli na kanwie Listu 50 Paulina i 149 Augustyna*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 147-165.

Ks. Arkadiusz Nocoń¹

Mąż Maryi – Józef w apokryfach Nowego Testamentu (cz. 2: od narodzin Jezusa w Betlejem do śmierci Józefa)²

1. Narodziny Jezusa w Betlejem

Łk 2,6-7: „Kiedy tam [w Betlejem] przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie”. Ten skromny ewangeliczny zapis zostanie w apokryfach znacząco rozwinięty, ale my chcemy skupić się głównie na tym, co dotyczy św. Józefa.

W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) wybór miejsca na narodzenie Jezusa jest przypadkowy i niezwiązany z odmową noclegu w gospodzie. Kiedy bowiem Maryja zaczęła odczuwać bóle porodowe, Józef zastanawiał się zakłopotany: „Gdzież cię zaprowadzę i osłonię twój wstyd, bo miejsce jest pustynne?”³. Zauważywszy jakąś jaskinię, wprowadził tam Maryję i pozostawił pod opieką swych synów, sam zaś udał się na poszukiwanie położnej⁴, przeżywając w drodze niezwykłą wizję:

Ja Józef szedłem i nie szedłem. I podniosłem oczy na firmament, i zobaczyłem, że stanął, i [spojrzałem] w powietrze, i ujrzałem, że jest pełne zdumie-

¹ Ks. dr Arkadiusz Nocoń, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it; ORCID: 0000-0002-7513-6071.

² Część pierwsza, zatytułowana *Św. Józef w apokryfach Nowego Testamentu (do narodzenia Jezusa w Betlejem)*, ukazała się w „Vox Patrum” 79 (2021) s. 299-320.

³ *Protoevangelium Iacobi* 17, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282.

⁴ Por. *Protoevangelium Iacobi* 18, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282-283.

nia, i ptactwo niebios zakrzepło w locie. I skierowałem oczy na ziemię, i ujrzałem misę leżącą i robotników spoczywających przy posiłku, i ręce ich były w misie. I ci, którzy gryźli [pokarm] nie gryźli go, i ci, którzy go nabierali, nie podnosili [rąk], i ci, którzy go nieśli do ust, nie donieśli, ale wszyscy mieli oblicza wzniesione i patrzyli w górę. I ujrzałem, jak pędzono owce, i stanęły owce, i podniósł pasterz rękę, aby je uderzyć, i zamarła ręka podniesiona do góry. I zwróciłem oczy na prąd rzeki, i ujrzałem kozły, które przytknęły pyski do wody i nie piły. I wszystko pobudzone nagle podjęło znowu swój bieg⁵.

Opisane zjawisko, gdy świat staje nagle w bezruchu, znane było w literaturze biblijnej i pozabiblijnej. Miało ono podkreślać wyjątkową obecność Boga w danej chwili i spotkanie się czasu oraz wieczności⁶. Przytoczony fragment podawany jest również jako przykład pewnej wartości literackiej niektórych apokryfów (lub przynajmniej ich fragmentów)⁷, co miałyby zadawać kłam pojawiającym się czasem opiniom o słabym poziomie całej literatury apokryficznej.

Gdy Józef znalazł położną, zaprowadził ją do jaskini, w której ciemność zaczęła powoli ustępować wielkiemu światłu. Położna ujrzała wówczas Dziecię, które ssalo pierś matki. Zdumiona tym, co zobaczyła w jaskini („dziewica porodziła, do czego z natury jest niezdolna”), opowiedziała o tym cudzie spotkanej w drodze innej położnej o imieniu Salome, która postanowiła sprawdzić fizycznie dziewictwo Maryi, sama później je potwierdzając⁸.

W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek), po dotarciu do Betlejem, Józef pozostawił brzemienną Maryję ze swoim synem Symeonem, sam zaś udał się na poszukiwanie miejsca na nocleg. Gdy stanął pośrodku miasta, ogarnęło go wzruszenie: „Nie ma nic słusniejszego jak miłość rodzinnego miasta. Ono bowiem jest wytchnieniem dla każdego człowieka, wśród swego szczepu niech każdy szuka odpoczynku. Ja zaś, o Betlejem, dobry domu króla Dawida i proroka Bożego, oglądam cię po długim czasie [nieobecności]”⁹. Obchodząc miasto i nie znajdując miejsca na nocleg, Józef zobaczył stojącą na osobności stajnię:

⁵ *Protoevangelium Iacobi* 18, 2-3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 283.

⁶ Por. *Protoevangelium Iacobi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 283, przyp. 199.

⁷ Por. M. Starowiejski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, s. 75-76.

⁸ Por. *Protoevangelium Iacobi* 19, 1-3 i 20, 1-3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 284-286.

⁹ *Liber de infantia Salvatoris* 4(62), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 319.

„Mierne to wprawdzie schronienie – pomyślał – lecz odpowiednie dla ubogich, a położone z daleka od gwaru ludzi tak, że nie będą oni szkodzili rodzącej niewieście. Przeto w tym miejscu powinienem spocząć wraz z wszystkimi moimi”¹⁰. Gdy Maryja weszła do stajni, miejsce to napełniło się światłem, a dla niej nastąpił czas rozwiązania¹¹. Również w tym apokryfie pojawia się motyw położnej, tym razem o imieniu Zahel. Tuż przed narodzeniem Jezusa miała ona wizję znieruchomiałego w zachwycie świata¹², a po narodzeniu Chłopca i po przebadaniu Maryi, która rodziła bez bólu¹³, wypowiedziała zdumiona słynne zdanie będące również formułą dogmatyczną: „Jako dziewica poczęła, jako dziewica porodziła i po zrodzeniu dziewicą pozostała”¹⁴.

Na to samo zjawisko napełnienia się groty światłem przy wejściu do niej Maryi zwraca także uwagę *Ewangelia Pseudo-Mateusza* (VI wiek), która dodatkowo podkreśla, że była to grota podziemna, w której nigdy nie było światła i panowała tam wieczna ciemność¹⁵. Także w tym apokryfie pojawia się położna o imieniu Zahel, którą Józef przyprowadził do Maryi, ale już po urodzeniu Jezusa. Potwierdza ona, że poród odbył się bez bólu i bez upływu krwi, i że Maryja jako dziewica poczęła, porodziła i dziewicą pozostała. Słyszając te słowa, inna położna o imieniu Salome niedowierzała jej i postanowiła sama sprawdzić dziewictwo Maryi, za co została ukarana uschłą ręką. Po dotknięciu pieluszek Dzieciątka, jej ręka jednak została uzdrowiona, a ona sama zaczęła opowiadać wszystkim o cudach, które widziała w grocie¹⁶. Według tego apokryfu święta rodzina przebywała

¹⁰ *Liber de infantia Salvatoris* 5(63), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 319.

¹¹ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 6(64)-7(65), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 320.

¹² Por. *Liber de infantia Salvatoris* 14(72), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 322.

¹³ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 18(76), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 324.

¹⁴ *Liber de infantia Salvatoris* 11(69), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 321. W taki sam sposób (*ante partum, in partu, post partum*) dziewictwo Maryi zostanie określone na Synodzie Laterańskim (649 rok) i na Synodzie Toledańskim (693 rok), bazujących na wcześniejszym nauczaniu Ojców Kościoła. Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium, Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 309, przyp. 398.

¹⁵ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 13, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 308.

¹⁶ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 13, 3-5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 309-310.

w jaskini przez trzy dni, po czym przeniosła się do stajni. Gdy Maryja złożyła Dziecię w żłobie, wół i osioł, padając na kolana, oddali Mu pokłon¹⁷.

W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) poza podaniem dokładnej daty narodzin Jezusa (6 stycznia)¹⁸ powtarzają się znane już elementy: bóle porodowe zaskakują Maryję na pustkowiu; Józef martwi się, gdzie „mogłaby ona schronić swą nagość” i znajduje jaskinię; pozostawia w niej Maryję ze swym synem Ozeaszem, sam zaś udaje się na poszukiwanie położnej¹⁹; w drodze ma wizję zatrzymanego w biegu świata, po czym spotyka kobietę Ewę „pierwszą matkę wszystkich ludzi”, która idzie do jaskini zobaczyć swoje odkupienie²⁰.

Ewangelia gruzińska (XI wiek) jest jeszcze bardziej dokładna, jeśli chodzi o czas narodzenia Jezusa: „było to w czwartek, szóstego stycznia, o północy”²¹. Do opisu zachowania Józefa podczas tego wydarzenia nie wnosi jednak nowych elementów, poza tym że nie znalazł on żadnej niewiasty do pomocy przy powiciu, a gdy powrócił do groty, zauważył nowonarodzone Dziecię, spowite w słomę²².

To skrótove przedstawienie apokryfów opisujących narodziny Jezusa pozwala nam zauważyć, że starały się one nie tylko zaspokoić ciekawość tego, co działo się w betlejemskiej grocie, ale i przekazać pewne prawdy teologiczne. I tak dziwne zachowanie się przyrody, która zamarła w bezruchu, gdy zegar historii zatrzymał się na chwilę, to znak, że oto nastąpiła „pełnia czasu” (por. Ga 4,4) i nowy etap w dziejach ludzkości. Niezwykły poród, w strumieniach światła, to znak, że „Światło przyszło na świat” (por. J 3,19), aby rozświetlić jego ciemności. Narodzenie Jezusa z Dziewicy, która nie odczuwała bólów rodzenia (skutków grzechu pierworodnego, por. Rdz 3,16), to znak, że była ona „pełna łaski”, a Dziecię, które ssalo jej pierś, to znak, że było ono prawdziwym człowiekiem (aluzja do heretyckich nauk doketów podważających tę prawdę). Z tych samych tekstów dowiadujemy się również o osobach towarzyszących Józefowi i Maryi, czyli

¹⁷ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 14, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 310.

¹⁸ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 470.

¹⁹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 5-7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 470.

²⁰ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 8-10, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 471.

²¹ *Evangelium ibericum* 12, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 213.

²² Por. *Evangelium ibericum* 12, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 213.

o synach Józefa z poprzedniego małżeństwa, i o położnych, które świadczą będą niezbitcie o dziewictwie Maryi. Dowiadujemy się też o miejscu, w którym narodził się Jezus (jaskinia, grot), i o zwierzętach, które wówczas tam przebywały. Sam Józef według apokryfów nie był bezpośrednim świadkiem narodzin Jezusa, gdyż albo poszukiwał położnej, albo oczekiwał przed grotą, co podyktowane było być może pragnieniem uszanowania intymności Maryi. Interesujące jest natomiast podkreślanie motywu groty, która nie występuje w Ewangeliach. Symbolizuje ona bowiem nie tylko ciemność świata, ale pełni też rolę swoistej klamry spinającej ziemskie życie Jezusa, który przyszedł na świat w grocie i do groty został złożony po zdjęciu z krzyża.

2. Pokłon pasterzy

Łk 2,15-16: „Gdy aniołowie odeszli od nich do nieba, pasterze mówili nawzajem do siebie: «Pójdźmy do Betlejem i zobaczymy, co się tam zdarzyło i o czym nam Pan oznajmił». Udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę leżące w żłobie”. Do opisu zawartego w Ewangeliu apokryfy dodają kilka nowych elementów.

W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek) mowa jest na przykład o tym, że tuż po narodzinach Jezusa Józef udał się do miasta, gdzie w zachwycie zawołał: „O miasto nowe, o nadzwyczajny porodzie! Nie wiem, w jaki sposób stałem się ojcem, dziś bowiem narodził mi się Syn, który jest Panem wszystkiego”²³. Następnie Józef wyszedł za miasto w poszukiwaniu żywności:

Jest rzeczą słuszną, abym poszukał czegoś dla nas do jedzenia, bo jest to dzień narodzenia tego chłopca. Myślę, że dziś w niebiosach jest wielka chwała i radość dla wszystkich Archaniołów i dla wszystkich Mocy niebios. I dlatego jest rzeczą słuszną, by podkreślić znaczenie tego dnia, w którym chwała Boża objawiła się na całej ziemi²⁴.

Tuż za miastem Józef spotkał pasterzy, którzy poszukiwali Dziecięcia, o którym usłyszeli od aniołów. Gdy Józef zapytał ich, czy mają coś do sprzedania (barana, kury, chleb), ci potraktowali to jako kpinę, szli bowiem

²³ *Liber de infantia Salvatoris* 19(81), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 324.

²⁴ *Liber de infantia Salvatoris* 19(81), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 324-325.

nie na handel, ale odszukać Zbawiciela²⁵. Opowiedzieli też Józefowi o tym, co usłyszeli od aniołów, a on zaprowadził ich do Jezusa²⁶. Przybywszy na miejsce, oddali Mu cześć, padając na twarze. Błogosławili też Józefowi: „O człowieku błogosławiony, jakież to Chłopiec narodził się tobie, by ci przynieść zbawienie?”²⁷. Następnie zaprosili go do siebie na posiłek, ale Józef wdzięczny im odmówił, tłumacząc, że musi pozostać z Dzieckiem i Jego matką, co pasterze przyjęli ze zrozumieniem, obiecując posłać im „tłustego mleka i świeżych serów”²⁸. Wątpliwe, aby dotrzymali słowa, skoro w czasie wizyty magów, tuż po złożeniu przez nich darów, Józef powie do swego syna Symeona: „Bardzo dobrze uczynili ci mężowie, że nie za darmo ucałowali Dzieciątka, nie tak, jak ci nasi pasterze, którzy przybyli tu bez podarków”²⁹.

W *Ewangeliu Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) ci sami pasterze, było ich ponoć piętnastu, są przez anioła nazwani ludźmi „mądrymi i roztropnymi”, bo ledwie usłyszeli, że w Betlejem narodził się Zbawiciel, udali się z pośpiechem na wskazane miejsce³⁰.

Motyw Józefa w czasie pokłonu pasterzy nie jest więc, jak widzimy, jakoś szczególnie rozbudowany w apokryfach. Co zaś dotyczy samych pasterzy, apokryfy podkreślają, że to właśnie oni, ubodzy, jako pierwsi dowiedzieli się o nowonarodzonym i natychmiast wyruszyli w drogę, dając tym do zrozumienia, że poszukiwanie Boga i oddanie Mu czci nie cierpi zwłoki.

3. Przybycie Magów

Mt 2,9-12: „A oto gwiazda, którą [Mędrcy] widzieli na Wschodzie, szła przed nimi, aż przyszła i zatrzymała się nad miejscem, gdzie było Dziecię. Gdy ujrzeli gwiazdę, bardzo się uradowali. Weszli do domu i zobaczyli Dziecię

²⁵ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 20(82), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 325.

²⁶ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 21(83)-22(84), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 325.

²⁷ *Liber de infantia Salvatoris* 22(84), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 326.

²⁸ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 22(84), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 326.

²⁹ *Liber de infantia Salvatoris* 27(92), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 328.

³⁰ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 10, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 474.

z Matką Jego, Maryją; upadli na twarz i oddali Mu pokłon. I otworzywszy swe skarby, ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę. A otrzymawszy we śnie nakaz, żeby nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do swojej ojczyzny”.

W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) magowie, bo tak są tam nazywani, przybyli do Betlejem w chwili, gdy Józef dopiero przygotowywał się, aby się tam udać. Pozostałe treści o magach pokrywają się z przekazem ewangelicznym³¹.

W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek) Józef nazywa ich początkowo wróżbitami. W czasie rozmowy z nimi pragnie poznać cel ich przybycia i dziwi się, że nie szukają króla w Jerozolimie³². Uspokojony wyjaśnieniami magów Józef pozwala im wejść do jaskini i oddać Dzieciątku hołd. Wysłał jednak za nimi swego syna Symeona, aby obserwował ich zachowanie („mnie nie wypada ich podpatrywać”)³³. Po wyjściu z jaskini magowie wygłaszają pochwałę Józefa i wyznają wiarę w bóstwo Jezusa:

O, najszczęśliwszy człowieku, teraz będziesz wiedział, kim jest Chłopiec, którego pielęgnujesz [...] Imię Jego jest większe od twego. Ale być może, godny jesteś nazywać się jego ojcem, ponieważ służysz Mu nie jak swemu synowi, lecz jak Bogu i Panu swemu, a dotykając Go swoimi rękoma czcisz Go z wielką bojaźnią i troską. [...] Ten, który został ci wyznaczony na opiekę, jest Bogiem bogów i Panem panujących³⁴.

Ucieszony słowami Magów Józef zatrzymał ich u siebie, mimo że chcieli natychmiast wracać³⁵.

Ewangelia Pseudo-Mateusza (VI wiek) nazywa się ich mędrkami i podaje, że przybyli do Jerozolimy po upływie dwóch lat od narodzenia

³¹ Por. *Protoevangelium Iacobi* 21, 1-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 286-287.

³² Por. *Liber de infantia Salvatoris* 24(89)-25(90), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 326-327.

³³ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 27(92), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 328.

³⁴ *Liber de infantia Salvatoris* 28(93), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 328-329.

³⁵ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 30(95), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 329-340.

Jezusa. Zaznacza także, że obdarowali Maryję i Józefa „wielkimi podarunkami”. Dzieciątku natomiast, poza złotem, kadzidłem i mirrą, każdy z nich ofiarował złotą monetę³⁶.

W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) mędrcy są królami. Jest ich trzech i wszyscy są braćmi. Do Betlejem przybyli wraz z licznym wojskiem (12 tys. żołnierzy)³⁷. Widząc tak wielką rzeszę ludzi, Józef i Maryja przestraszyli się i schowali w jaskini. Uspokojeni słowami królów wyszli do nich i pokazali im Dziecię. Ci oddali Mu hołd i złożyli dary³⁸.

W *Ewangelii gruzińskiej* (XI wiek) mędrcy również są królami przybyłymi z licznym wojskiem. Strach przed nim w tym wypadku był tak wielki, że Józef i Maryja uciekli, pozostawiając Dziecko w żłobie. Wrócili, gdy przekonali się o pokojowych zamiarach gości. Królowie spędzili ze świętą rodziną trzy dni. Wracając, zamierzali zabrać Niemowlę i zanieść je do Heroda, ale odwiódł ich od tego anioł³⁹.

W *Ewangelii św. Mateusza*, która jako jedyna wspomina o wizycie mędrców, poświęcono temu wydarzeniu zaledwie kilka wersetów. W apokryfach zajmuje ono sporo miejsca. Poznajemy tam nie tylko imiona mędrców, ich liczbę, kraje z których przybyli, ale nawet to, jak byli ubrani⁴⁰. Jest rzeczą ciekawą, że jeśli w *Ewangelii* mędrcy „zabierają głos” tylko w Jerozolimie, gdzie pytają o miejsce narodzin króla, to w Betlejem, znalazłszy Go, „milczą”. W apokryfach tymczasem Mędrcy wiele „mówią” także w Betlejem – ich słowa jednak są zawsze na usługach wiary. Mędrcy, czyli poszukiwacze prawdy, odkrywają bowiem, że tą prawdą jest Jezus. Mądrość świata odkrywa jedyną prawdziwą mądrość. Rola Józefa podczas wizyty mędrców jest marginalna, a czasem wręcz kuriozalna. W nielicznych scenach z jego udziałem udało się jednak autorom przekazać prawdę o katolickości chrześcijańskiej religii („zbawienie stało się powszechne”)⁴¹. Jest to bowiem religia pasterzy i królów, mędrców i prostaczków. Udało się też przekazać prawdę, że ten, który narodził się w Betlejem, jest

³⁶ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 6, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 311-312.

³⁷ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 11, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 475.

³⁸ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 11, 15-16, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 480.

³⁹ Por. *Evangelium ibericum* 14, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 214-215.

⁴⁰ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 24(89), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 326-327.

⁴¹ *Liber de infantia Salvatoris* 24(89), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 327.

prawdziwym Panem świata, bo choć urodzony w stajni, odbiera pokłon i dary od mędrców i królów.

4. Obrzezanie

Łk 2,21: „Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano Mu imię Jezus, którym Je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie [Matki]”. W zależności od czasu, w którym miał miejsce pokłon mędrców, apokryfy umieszczają obrzezanie Jezusa przed lub po ich przybyciu.

W *Ewangeliu Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) po odejściu mędrców Józef schował starannie w grocie otrzymane od nich skarby i czekał na nadejście ósmego dnia, w którym prawo nakazywało obrzezać chłopca. Wtedy to Józef

udał się po kryjomu do Jerozolimy i przyprowadził roztropnego człowieka, bardzo miłosiernego i bojącego się Boga i który dokładnie znał Prawo Boże. Nazywał się Joel. Przyszedł do grotty, gdzie znajdowało się Dziecię. A gdy zbliżył miecz, nie nastąpiło żadne nacięcie na ciele [Dziecka]. Na ten widok bardzo się zdumiał i rzekł: „Oto popłynęła krew Dziecięcia”. I otrzymał on imię Jezus, które mu nadał poprzednio anioł⁴².

W *Ewangeliu Pseudo-Mateusza* (VI wiek) ósmego dnia Józef przyniósł Dzieciątka do świątyni Pańskiej i tam zostało ono obrzezane. W *Ewangeliu Dzieciństwa Arabskiej* obrzezanie ma miejsce w jaskini. W apokryfie tym pojawia się też postać starej Hebrajki, która zabrała obrzezki i włożyła go do flakonu z olejem nardu⁴³.

Obrzezaniu Jezusa apokryfy nie poświęcają więc wiele miejsca, jeszcze mniej mówią o roli Józefa w tym akcie. Nie potwierdzają też wizji niektórych mistyków, że to sam Józef miał dokonać tego obrzędu. Jedno w apokryfach jednakże wybrzmiewa – obrzezanie syna jako pierwszy religijny obowiązek i prawo legalnego ojca, który w czasie tego obrzędu nadawał imię swemu dziecku. *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* jako jedyna mówi też o znaku krwi (istotnym dla zawarcia przymierza), dodaje jednak, że po tym obrzędzie nie pozostał na ciele Jezusa żaden widoczny znak.

⁴² *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 12, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 483-484.

⁴³ Por. *Evangelium infantiae (arabice)* 5, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 408.

5. Ofiarowanie w świątyni

Łk 2,22-24: „Gdy potem upłynęły dni ich oczyszczenia według Prawa Mojżeszowego, przynieśli Je do Jerozolimy, aby Je przedstawić Panu. [...] Mieli również złożyć w ofierze parę synogarlic albo dwa młode gołębie, zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego”.

W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) po czterdziestu dniach od narodzin Jezusa „Józef wziął skrycie z jaskini Maryję i Jezusa wraz z licznymi darami i ofiarami, które mieli dzięki hojności Mędrców, i udał się do Jerozolimy. Przedstawivszy Jezusa kapłanom wraz z Maryją ofiarowali w świątyni zgodnie z uświęconym zwyczajem parę synogarlic lub dwa młode gołębie”⁴⁴. Apokryf wspomina jeszcze starca Symeona (nie mówi nic o Annie) i dodaje, że „po złożeniu darów i ofiar Józef wziął Maryję wraz z Jezusem i odeszli do Betlejem”⁴⁵.

W *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (VI wiek) Józef przyniósł Dzieciątko do świątyni Pańskiej ósmego dnia, a „kiedy Dzieciątko zostało obrzezane, złożyli w ofierze za Nie parę synogarlic i dwa młode gołąbki”⁴⁶. W świątyni też spotykali męża Bożego Symeona i wdowę Annę⁴⁷. *Ewangelia gruzińska* (XI wiek) wspomina tylko, że „Maryja i Józef wraz z niemowlęciem spędzili w grocie czterdzieści dni, potem udali się do świątyni”⁴⁸.

Jest rzeczą zastanawiającą, że ofiarowaniu w świątyni, ceremonii tak ważnej z punktu widzenia Prawa żydowskiego, apokryfy poświęcają niewiele miejsca i podają nieściste dane. W *Ewangelii Pseudo-Mateusza* pomyłono na przykład obrzezanie Jezusa z Jego ofiarowaniem, a przy darach ofiarnych zamiast „parę synogarlic albo dwa młode gołębie” (Łk 2,24) napisano: „parę synogarlic i dwa młode gołąbki”⁴⁹. W *Ewangelii gruzińskiej* nie podano w ogóle powodu udania się do świątyni. Można przypuszczać, że albo chciano w ten sposób podkreślić czystość Maryi, nieskalanej nigdy najmniejszą zmazą, albo też zwrócić uwagę na przemijający czas żydowskiego Prawa.

⁴⁴ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 12, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 484.

⁴⁵ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 12, 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 484.

⁴⁶ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 15, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 311.

⁴⁷ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 15, 1-3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 311.

⁴⁸ *Evangelium ibericum* 14, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 215.

⁴⁹ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 15, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 311.

6. Ucieczka do Egiptu

Mt 2,13-15: „Gdy oni [mędrcy] odjechali, oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu; pozostań tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić». On wstał, wziął w nocy Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda”.

W *Legendzie o św. Józefie Cieśli* (IV wiek) świętej rodzinie w drodze do Egiptu towarzyszyła kobieta o imieniu Salome (występująca w innych apokryfach jako położna), a pobyt na obczyźnie trwał jeden rok. Rodzina powróciła do Palestyny, gdy „ciało Heroda stało się pokarmem robactwa; a zmarł z powodu krwi małych niewinnych dzieci, którą przelał”⁵⁰.

W *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (VI wiek) w dniu ucieczki do Egiptu Jezus nie skończył jeszcze dwóch lat, a świętej rodzinie towarzyszyło w drodze trzech chłopców (sług) i jedna dziewczyna⁵¹. Józef zabrał też ze sobą okazały majątek: woły, osły, bydłęta juczne, owce i barany⁵². Samej podróży towarzyszyły niezwykle wydarzenia, jak np. cud palmy, która skłoniła się do stóp Maryi, aby wszyscy mogli skosztować jej owoców i napić się wody wypływającej z korzeni⁵³. Inne cuda to np. poskromienie groźnych zwierząt⁵⁴ czy skrócenie etapów podróży do Egiptu, gdy Józef poskarżył się Jezusowi na dokuczający wszystkim upał⁵⁵. W samym Egipcie, za sprawą Jezusa, dokonywały się następne cuda, jak ten w mieście Sohennen, gdzie po wizycie Jezusa w pogańskiej świątyni padło na ziemię i roztrzaskało się trzysta sześćdziesiąt pięć posągów bóstw⁵⁶.

⁵⁰ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 8, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564.

⁵¹ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 18, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 312.

⁵² Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 19, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 313.

⁵³ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 20, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 313-314.

⁵⁴ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 18-19, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 312-313.

⁵⁵ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 22, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 315.

⁵⁶ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 22-23, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 315.

W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) znajdujemy dokładny opis kolejnych etapów podróży do Egiptu (Askalon, Hebron, równina Tanis, Kair) oraz dokładny czas pobytu w tych miejscach. Również ten apokryf obfituje w cuda małego Jezusa (wyruszając do Egiptu, miał niepełna dwa lata), zarówno tak niewinne (i dziwne), jak na przykład Jego zjazd z dachu zamku na ziemię po promieniu słońca⁵⁷, jak i tak brzemienne w skutki, jak ten, gdy po Jego słowach nastąpiło trzęsienie ziemi, które zniszczyło pogańską świątynię i zabiło jej kapłanów⁵⁸. Zdarzało się więc, że po niektórych „cudach” Jezusa rodzice musieli uchodzić z Nim po kryjomu z miasta, a Józef musiał odpowiadać niekiedy przed trybunałem za Jego czyny⁵⁹.

Opisując ucieczkę świętej rodziny do Egiptu, apokryfy starały się pokazać, że nawet mały Jezus jest już Panem tego świata: ludzi, zwierząt, roślin. Sam Józef natomiast przedstawiany jest jako ten, który nie tylko troszczy się o swoją rodzinę, ale i cierpi prześladowanie za Jezusa⁶⁰.

7. Powrót do Nazaretu

Mt 2,19-23: „A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie, i rzekł: «Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia». On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela. Lecz gdy posłyszał, że w Judei panuje Archelaos w miejsce ojca swego, Heroda, bał się tam iść. Otrzymawszy zaś we śnie nakaz, udał się w strony Galilei. Przybył do miasta, zwanego Nazaret, i tam osiadł”.

Powrotowi do Nazaretu, ledwie wzmiankowanemu w innych apokryfach, poświęca sporo miejsca *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (VII wiek). Opisuje ona kolejne etapy podróży z Egiptu, obfitujące w dzie-

⁵⁷ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 15, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 489-490.

⁵⁸ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 15, 15-16, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 492-493.

⁵⁹ Por. np. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 15, 17, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 493.

⁶⁰ Por. np. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 15, 17; 15, 19, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 493-494.

cięce figle Jezusa, przysparzające rodzicom wielu trosk: „Co z nim zrobimy – pytają czasem – mamy wiele kłopotów z jego powodu?”⁶¹. Gdy przybyli do Izraela, Józef postanowił oddać Jezusa na naukę, ale uczeń okazał się bieglejszy od swego nauczyciela⁶². Postanowił więc nauczyć Go zawodu ciesielskiego, ale i tutaj Jezus zaczął szybko korygować pracę swego przybranego ojca⁶³. Gdy przybyli do Tyberiady, oddał Go jeszcze na naukę farbiarstwa⁶⁴, ale zamiast nauki Jezus czynił cuda, które doprowadziły farbiarza do rozpacz (na szczęście wszystko dobrze się skończyło, a farbiarz i wielu innych „uwierzyło w jego imię”)⁶⁵. Podobne znaki czynił Jezus w Arymatei i w Emaus, aż wreszcie anioł polecił Józefowi, aby udał się do Nazaretu: „Nazajutrz rano Józef powstał, wziął dziecko i jego matkę i przybył do miasta Nazaret, do domu, w którym poprzednio zamieszkiwali. Przebywali tam osiemnaście lat. Jezus miał wtedy dwanaście lat, co w sumie daje trzydzieści lat”⁶⁶. Uzupełnieniem tego cytatu mogą być słowa z *Legandy o św. Józefie Cieśli* (IV wiek): „[W Nazarecie] błogosławiony starzec pracował w zawodzie ciesielskim, tak że żyliśmy z pracy rąk jego. On nigdy nie jadł chleba za darmo, postępując według prawa Mojżesza”⁶⁷. On nigdy nie jadł chleba za darmo, postępując według prawa Mojżesza”⁶⁷.

Opisując drogę do Nazaretu, starano się, jak widzimy, wykazać, że Jezus, nawet jako dziecko, posiadał już w sobie boską moc. Podkreślano również, kto był Jego prawdziwym Ojcem. Wiele razy spotykamy w tekście stwierdzenie, że Jezus był synem Józefa „wedle ducha, nie zaś według ciała”⁶⁸. Sami rodzice natomiast zadają sobie często pytanie: „czyim zostanie to dziecko, przez które znosimy takie utrapienia?”⁶⁹, co zdaje się

⁶¹ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 18, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 507.

⁶² Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 20, 1-6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 509-510.

⁶³ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 20, 7-15, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 510-515.

⁶⁴ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 21, 1-3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 513.

⁶⁵ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 21, 20-22, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 518-520.

⁶⁶ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 25, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 529.

⁶⁷ *Historia Iosephi fabri lignarii* 9, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564.

⁶⁸ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 16, 10; 20, 1; 20, 5; 21, 22, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 500, 509, 510, 519.

⁶⁹ Por. np. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 21, 22, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 520.

sugerować, że rozpoznanie prawdy nie było dla nich łatwe. Z jednej strony od samego początku towarzyszyły ich Synowi przedziwne znaki, z drugiej natomiast w żaden sposób nie byli oni chronieni przed niebezpieczeństwami i zwykłymi ludzkimi problemami.

8. Śmierć Józefa

Po powrocie do Nazaretu Ewangelie opisują już tylko jedno wydarzenie z jego udziałem – odnalezienie Jezusa w świątyni (por. Łk 2,41-51). Później o Józefie milczą. Przypuszcza się więc, że gdy Jezus rozpoczął publiczną działalność, Józef już nie żył. O jego chorobie i śmierci opowiada *Legenda o św. Józefie Cieśli* (IV wiek), jedyne pismo apokryficzne poświęcone w całości św. Józefowi⁷⁰. Podaje ono, że dożył on stu jedenastu lat⁷¹, podobnie jak Józef Egipski (por. Rdz 50,26), i zmarł dwudziestego szóstego dnia miesiąca Epep (według naszego kalendarza drugi sierpnia)⁷². Śmierć zapowiedział mu anioł, wywołując w Józefie trwogę. W tym stanie ducha udał się on do świątyni jerozolimskiej, gdzie modlił się następującymi słowami:

Boże, Ojciec wszelkiego miłosierdzia i Boże wszelkiego istnienia! Panie mojej duszy i mojego ciała i mojego ducha! Kiedy wypełnią się dni mojego życia, które dałeś mi na tym świecie, proszę Cię, Panie Boże, abyś mi posłał Michała Archanioła, aby był przy mnie aż do wyjścia mojej strapionej duszy z mojego ciała bez cierpienia i trwogi. [...] O Boże, który sądzisz każdego w prawdzie i sprawiedliwości, Panie mój, niech teraz Twoje miłosierdzie będzie dla mnie pociechą, bo Ty jesteś źródłem wszelkiego dobra. Tobie niech będzie chwała na wieki wieków. Amen⁷³.

⁷⁰ Więcej na temat tego apokryfu w artykule P. Rabczyńskiego (*Postać św. Józefa w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli”*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski – K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 167-173).

⁷¹ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 15, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 566.

⁷² Por. *Historia Iosephi fabri lignarii*, wstęp, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 561, oraz przyp. 6.

⁷³ *Historia Iosephi fabri lignarii* 13, 1-2; 13, 10, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 565-566.

Wróciwszy do Nazaretu, Józef śmiertelnie zachorował. *Legenda* nie mówi, jaka to była choroba, wspomina tylko, że jego ciało, które dotąd było jak wyborne złoto, zaczęło się przekształcać, a jego umysł, który był jak srebro, odmienił się: „zapomniał on jeść i pić, a jego znajomość rzemiosła odwróciła się w błąd”⁷⁴. Kolejny raz Józefa ogarnia trwoga, modli się więc następującymi słowami:

Biada moim oczom, ponieważ przyglądały się zgorzeniu! Biada moim uszom, ponieważ chętnie słuchały pustych słów! [...] Biada moim nogom, ponieważ wyświadczały memu ciału złą przysługę, prowadząc je na złe drogi! [...] Zaprawdę, biada każdemu człowiekowi, który będzie popełniał grzechy!⁷⁵

Jego dusza uspokaja się na krótki czas, gdy słyszy głos Jezusa. Odbywa wówczas swoistą spowiedź, oskarżając się przed Synem ze swego niedowiarstwa wobec Maryi i innych uchybień, gdy Jezus był jeszcze dzieckiem. To wyznanie win przeplata słowami wiary w bóstwo Chrystusa i prośbą o Jego miłosierdzie⁷⁶: „Ty jesteś Jezus Chrystus, zbawiciel mojej duszy i mojego ciała, i mojego ducha, nie potępiaj mnie, twójgo sługi, dzieła rąk twoich”⁷⁷. Słuchając wyznań Józefa, Jezus roni łzy i pociesza swą Matkę pogrążoną w wielkim smutku: „Czy to będzie Józef, mój ojciec, czy ty, moja matko błogosławiona – mówi jej – wasza śmierć nie jest śmiercią, lecz wiecznym, nieustannym życiem”⁷⁸. Razem z Maryją czuwają przy umierającym Józefie – Jezus u jego głowy, Maryja, u jego stóp⁷⁹. Przywołują też dzieci Józefa, aby mogły pożegnać się z ojcem⁸⁰. Gdy dusza Józefa wychodzi z ciała, napierają na nią moce ciemności, ale Jezus przychodzi jej z pomocą, oddalając złe moce i zanosząc modlitwę do

⁷⁴ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 15, 3-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 566.

⁷⁵ *Historia Iosephi fabri lignarii* 16, 6-7; 16, 10; 16, 13, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 567.

⁷⁶ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 17, 1-17, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 568-569.

⁷⁷ *Historia Iosephi fabri lignarii* 17, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 568.

⁷⁸ *Historia Iosephi fabri lignarii* 18, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 569.

⁷⁹ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 19, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 569.

⁸⁰ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 20, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 570.

miłosiernego Ojca⁸¹. Modlitwa ta sprawia, że przybywają archaniołowie i towarzyszą duszy Józefa w drodze do Ojca⁸². Zmarłemu Józefowi Jezus zamyka powieki, a całe miasto schodzi się, aby go pożegnać⁸³. Po obmyciu ciała Józefa i namaszczeniu go olejkami Jezus wzywa aniołów, aby owinęli je w całun⁸⁴. Nieustannie przy tym modli się za Józefa, którego ciało zostaje złożone w jaskini „obok jego ojców”⁸⁵.

Istnieje powszechne przekonanie, że spośród wszystkich ludzi na ziemi Józef miał najpiękniejszą śmierć, gdyż byli przy nim Jezus i Maryja. Owszem, ale śmierć Józefa przedstawiona *Legendzie* nie była, jak widzieliśmy, łagodnym „zaśnięciem”, raczej pełnym trwogi i cierpienia przejściem do Ojca wśród czyhających na jego duszę pokus. Jaką postawę przyjmuje Józef w obliczu śmierci? Wyznaje swoje winy, modli się i pokłada ufność w Bożym miłosierdziu. Zostaje wysłuchany – Jezus przysyła jego duszy archaniołów, którzy strzegą jej w drodze i przekazują Ojcu. *Legenda o św. Józefie Cieśli* jest więc nie tylko wielkim hymnem na cześć opiekuna Jezusa, ale i katechezą na temat nieuchronności śmierci i znikomości wszelkiego materialnego dobra: „O Maryjo, matko moja – pyta w pewnym momencie Jezus – gdzie są teraz wszystkie dzieła sztuki rzemieślniczej, które on wykonał od swego dzieciństwa aż do tej pory? Wszystkie przeminęły w tej jednej godzinie tak, jak gdyby w ogóle na świat się nie narodził”⁸⁶. *Legenda* podkreśla, że jedyną nadzieją dla człowieka w obliczu śmierci jest sprawiedliwe życie („biada każdemu człowiekowi, który będzie popełniał grzechy”)⁸⁷ i Boże miłosierdzie („O Boże, który sądzisz każdego w prawdzie i sprawiedliwości, Panie mój, niech teraz Twoje miłosierdzie będzie dla mnie pociechą, bo Ty jesteś źródłem wszelkiego dobra”)⁸⁸.

⁸¹ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 21, 1-7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 570-571.

⁸² Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 22, 1 oraz 23, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 571-572.

⁸³ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 24, 1 oraz 25, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 572-573.

⁸⁴ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 25, 1-3 oraz 27, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 573-574.

⁸⁵ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 27, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 574.

⁸⁶ *Historia Iosephi fabri lignarii* 24, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 572-573.

⁸⁷ *Historia Iosephi fabri lignarii* 16, 13, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 567.

⁸⁸ *Historia Iosephi fabri lignarii* 13, 10, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 566.

Na szczególną rolę Józefa w historii zbawienia wskazuje również w tym apokryfie liczba przeżytych przez niego lat – sto jednaście, o jeden rok więcej od Józefa Egipskiego. Liczby te mają duże znaczenie, ponieważ apokryf powstał w Egipcie, w środowisku kultu patriarchów Starego Testamentu, zwłaszcza Józefa Egipskiego, gdzie długie życie uważano jako nagrodę za sprawiedliwe postępowanie. Jeśli więc Józefa Egipskiego Bóg powołał do ocalenia rodu Jakuba i po wypełnieniu jego misji obdarzył go, jako człowieka sprawiedliwego, wiekiem stu dziesięciu lat, to Józefa z Nazaretu Bóg powołał do jeszcze większego zadania – ocalenia świętej rodziny, i dlatego w nagrodę przewyższył on patriarchę liczbą przeżytych lat⁸⁹.

9. Portret osobowościowy

9.1. Wygląd zewnętrzny

Tak Ewangelie, jak i apokryfy nie wspominają o wyglądzie zewnętrznym Józefa, choć pewne przesłanki w tych ostatnich na ten temat się pojawiają. Generalnie – z wiadomych względów – apokryfy przedstawiają Józefa jako człowieka starego, podkreślając zarazem, że potrafił on podołać wszelkim trudom i do końca pracować⁹⁰. Fizycznie jest więc ukazywany jako człowiek silny i zdrowy. *Legenda o św. Józefie Cieśli* (IV wiek) powie wprost, że aż do dnia śmierci „ani jego ciało nie było bezsilne, ani jego oczy nie były bez światła, ani żaden ząb w jego ustach nie był zniszczony, ani nawet nie był pozbawiony rozeznania w dziedzinie mądrości przez cały ten czas, lecz był jak młodzieniec”⁹¹. W innym miejscu doda natomiast, że nigdy nie był on słaby, a jego zdolność widzenia była taka, jak u małego dziecka⁹². Całe jego ciało było więc jak wyborne złoto, a jego umysł – jak srebro⁹³. *Ewangelia*

⁸⁹ Por. R. Wierna, *Apokryficzne przedstawienie śmierci św. Józefa na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach*, VoxP 46-47 (2004) s. 584.

⁹⁰ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 29, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 576.

⁹¹ *Historia Iosephi fabri lignarii* 10, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564.

⁹² Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 29, 3-4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 575-576.

⁹³ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 15, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 566.

Dzieciństwa Ormiańska (VII wiek) dopowie jeszcze, że nosił on brodę i miał siwe włosy⁹⁴.

9.2. Cnoty i wady

Znacznie więcej wiadomości przekazują nam apokryfy, gdy chodzi o cnoty Józefa i o jego temperament. W przypadku cnót Ewangelie ograniczają się do podkreślenia jego sprawiedliwości (por. Mt 1,19) i cnota ta będzie równie chętnie eksponowana w apokryfach. *Legenda o św. Józefie Cieśli* (IV wiek) oprócz sprawiedliwości⁹⁵ podkreśli także jego mądrość („doskonale wykształcony w mądrości”)⁹⁶, prostoduszność⁹⁷ i pracowitość („nigdy nie jadł chleba za darmo”)⁹⁸. Mimo tylu cnót ów „błogosławiony starzec”⁹⁹ i „mąż szacownej starości”¹⁰⁰ nie był jednak wolny od lęku w godzinie śmierci¹⁰¹.

Ewangelia Pseudo-Mateusza (VI wiek) zwróci z kolei uwagę na odwagę Józefa i na jego gotowość oddania życia za Jezusa. Kiedy bowiem w czasie ucieczki do Egiptu przed świętą rodziną pojawiły się nagle groźne smoki (uśmierzone później przez Jezusa) Józef i Maryja powiedzą: „Lepiej byłoby dla nas, żeby te smoki nas zabiły, niż Dzieciątko zraniły”¹⁰².

Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska (VII wiek) zauważy natomiast, że był on człowiekiem „sprawiedliwym, dobrego ducha i miłującym Boga”¹⁰³ oraz „świętym i doskonałym”¹⁰⁴. W *Ewangelii gruzińskiej* (XI wiek)

⁹⁴ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 461.

⁹⁵ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 2, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 562.

⁹⁶ *Historia Iosephi fabri lignarii* 2, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 561.

⁹⁷ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 5, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 563.

⁹⁸ *Historia Iosephi fabri lignarii* 9, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564.

⁹⁹ *Historia Iosephi fabri lignarii* 1, 9, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 561.

¹⁰⁰ *Historia Iosephi fabri lignarii* 10, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564.

¹⁰¹ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii* 12, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564-565.

¹⁰² *Pseudo-Matthaei Evangelium* 18, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 312-313.

¹⁰³ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 4, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 451.

¹⁰⁴ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 465.

podkreślona zostanie z kolei „rzetelność” Józefa¹⁰⁵. *Ewangelia Barnaby* (XIV wiek) oprócz wymienionych już cnót zwróci jeszcze uwagę na jego nieskazitelność i bojaźń Bożą – „prowadził on życie nieskazitelne, był sprawiedliwy, bał się Boga, służył Mu wśród postów i modlitw, a utrzymywał się z pracy rąk swoich jako cieśla. [...] Lękał się Boga [...] służąc Bogu w całkowitej szczerości”¹⁰⁶.

W tym krótkim zestawieniu przymiotów Józefa wybrzmiewa lepiej jego „sprawiedliwość” (δικαιοσύνη), która w Biblii ma przede wszystkim znaczenie religijne i oznacza właściwą relację do Boga, a dopiero później ma znacznie prawne, dotyczące relacji międzyludzkich. „Mąż sprawiedliwy” w Piśmie Świętym to przede wszystkim człowiek pobożny, przyjaciel Boga, zachowujący Jego przykazania całym sercem, a nie tylko formalnie. Ujmując rzecz skrótowo: im większa świętość człowieka, tym większa jego sprawiedliwość¹⁰⁷.

Oprócz cnót Józefa w kilku apokryfach zostaną też ukazane jego słabości. W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek) Józef da się poznać jako człowiek nie zawsze bezinteresowny, ma on na przykład za złe pasterzom, że przybyli do Dzieciątka bez darów¹⁰⁸. W *Ewangeliu Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) natomiast usłyszymy o jego lękliwości – gdy przybyli królowie „Józef i Maryja zlekli się królów i całej armii. Przestraszeni schronili się w jaskini, a Józef usiadł w żłobie dla bydła”¹⁰⁹.

Najmocniej jego (i Maryi) bojaźliwość przedstawi *Ewangelia gruzińska* (XI wiek): „Gdy Józef i Maryja usłyszeli dźwięki zurny i naghary, wyrzeli z groty, a ujrawszy wojsko, pozostawili dzieciątka w żłobie i uciekli”¹¹⁰. Na szczęście są to tylko sporadyczne przypadki mające zapewne na celu przedstawienie Józefa jako tzw. „zwykłego” człowieka.

¹⁰⁵ Por. *Evangelium ibericum* 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 208.

¹⁰⁶ *Evangelium Barnabae italicum* 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 250.

¹⁰⁷ Por. P. Barbagli, *Święty Józef w Ewangeliu*, tł. E. Hebda, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, red. O. Stokłosa, Kraków 1979, s. 49.

¹⁰⁸ Por. *Liber de infantia Salvatoris* 27(92), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 328.

¹⁰⁹ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 11, 15, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 480.

¹¹⁰ *Evangelium ibericum* 14, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 214.

9.3. Temperament

W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) Józef ukazany jest jako człowiek impulsywny i emocjonalny, łatwo uzewnętrzniający swoje nastroje. Ledwie bowiem spostrzegł, że Maryja jest brzemienna (w jego mniemaniu uwiedziona), „uderzył się w twarz, i padł na ziemię na worek, i zapłakał gorzko”¹¹¹. Podobnie gdy arcykapłan oskarżył go o uwiedzenie Maryi, Józef „zalał się łzami”¹¹².

W taki sam sposób przedstawia jego temperament *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (VII wiek), pisząc, że gdy spostrzegł brzemiennosc Maryi, „upadł na ziemię, bił się dłonią w czoło, rwał sobie brodę i swe siwe włosy, tarzał twarz w prochu”¹¹³. I dalej: „bił się w piersi, a jęk mieszał ze łzami”¹¹⁴.

Ewangelia Pseudo-Mateusza (VI wiek), opisując scenę jego powrotu do domu i zastania Maryi brzemienną, pisze z kolei, że przejęty i strapiiony „płakał i wołał”¹¹⁵. W tej samej *Ewangeli* przeczytamy jednak, że gdy poddano go próbie „gorzkiej wody” (mogącej skończyć się dla niego śmiercią), Józef napił się jej „ze spokojem”¹¹⁶. Utrata dobrego imienia wywołuje w nim, jak widzimy, większe emocje niż ewentualne utrata życia.

Generalnie apokryfy poświęcają bardzo mało miejsca temperamentowi Józefa, a jeśli już to czynią, to w kontekście odkrycia przez niego brzemiennosci Maryi. Jego impulsywne zachowanie w tym momencie miało więc chyba dodatkowo przekonać czytelnika, że nie tylko nie poczuwał się do ojcostwa Jezusa „według ciała”, ale że jak każdy musiał przejść trudną drogę do uwierzenia w dziewicze poczęcie Jezusa.

¹¹¹ *Protoevangelium Iacobi* 13, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 278.

¹¹² *Protoevangelium Iacobi* 16, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 281.

¹¹³ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 461.

¹¹⁴ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 462.

¹¹⁵ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 10, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 305-306.

¹¹⁶ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 12, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 307.

10. Relacje

10.1. Józef a Maryja

Świadectwa, gdzie relacja Józef-Maryja miała cechy nadzwyczajności, są wyjątkowo rzadkie i w zasadzie tylko w *Ewangelii Hebrajczyków (Nazarejczyków? – II wiek)*¹¹⁷ można przeczytać, że „Józef nie mógł spojrzeć na Maryję twarzą w twarz, bo od poczęcia Duch Święty wypełnił ją w sposób całkowity, i tak nie mógł on jej poznać z powodu blasku jej oblicza”¹¹⁸. Równie rzadkie są teksty, w których Józef i Maryja byli fizycznymi rodzicami Jezusa, na którego zstąpi później boski duch (tzw. adopcjonizm)¹¹⁹. W większości apokryfów przy opisywaniu wzajemnej relacji rodziców Jezusa bazuje się na przekazie ewangelicznym, uzupełniając go własnymi refleksjami.

Pierwszą z cech, które teksty te podkreślają, jest cześć i szacunek Józefa względem Maryi. Wyraża się on w sposobie zwracania się do niej: „Podnieś się, o pani, córko, połóż się na posłaniu i odpocznij” (*Księga o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej – V/VI wiek*)¹²⁰, jak i w jego postawie – „Nie martw się więcej, Maryjo, odtąd jestem twoim sługą, gdyż anioł powiedział mi, że wszystko, co mówiłaś, jest prawdą. Nie opuszczę cię aż do śmierci i dokąd ty pójdziesz, pójdę wraz z tobą” (*Ewangelia gruzińska – XI wiek*)¹²¹. Wyraźnie wybrzmiewa w tym ostatnim zdaniu echo formuły małżeńskiej, tak chrześcijańskiej („Nie opuszczę cię aż do śmierci”), jak i pogańskiej (*ubi tu Caius, ibi ego Caia*) wypowiedzianej przez kobietę w starożytnym Rzymie. Należy podkreślić, że cześć i szacunek są w ich relacji wzajemne, bo gdy na przykład Józef wraca z pracy ciesielskiej, Maryja wychodzi mu na spotkanie i przed nim pada¹²².

¹¹⁷ Na temat tytułu tego apokryfu, por. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, s. 27: „Pytanie czy tzw. *Ewangelia Hebrajczyków* i *Ewangelia Nazarejczyków* to jeden tekst, czy też dwa różne teksty, wciąż nie doczekało się ostatecznej odpowiedzi”.

¹¹⁸ *Evangelium secundum Hebraeos (fragmenta)*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 112 (apud Hugonem de Sancto Charo, XIII wiek).

¹¹⁹ Por. np. *Pistis Sophia* 8, 1-2; 61, 4-6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 161-162.

¹²⁰ *Liber de infantia Salvatoris* 8(66), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 320.

¹²¹ *Evangelium ibericum* 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 208.

¹²² Pod. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 461.

Kolejną cechą Józefa w stosunku do Maryi jest jego troskliwość. W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) interesuje się stanem jej zdrowia: „Być może to, co jest w [jej łonie] sprawia jej ból?” – zastanawia się w drodze do Betlejem¹²³. Bardzo ważne dla niego są również stany emocjonalne Maryi: „Dlaczego jesteś przestraszona?” – pyta we *Wniebowstąpieniu Izajasza* (II wiek)¹²⁴ i podobnie w *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek): „Czy czujesz się dobrze? Czy jesteś szczęśliwa? Czy ci się coś nie przydarzyło?”¹²⁵ czy w *Ewangelii gruzińskiej* (XI wiek): „Jaka jest przyczyna tego, że wpięrw ujrzałem cię bardzo zmartwioną, teraz zaś się tak cieszysz?”¹²⁶. Jego troska wyraża się jednak przede wszystkim w jego czynach. Kilka razy na przykład widzimy go, jak pomaga Maryi wejść czy zejść z osła¹²⁷, troszczy się też o to, aby niczego jej nie brakowało – „Córeczko, wiele przeze mnie wycierpiałaś. Wejdz przeto i odpocznij. Ty zaś, Symeonie [syn Józefa], przynieś wodę i obmyj jej stopy. Daj jej pożywienie i wszystko, czego jej potrzeba. Czyń wszystko podług jej woli”¹²⁸. Gdy zbliża się moment rozwiązania, Józef udaje się na poszukiwanie położnej, a po porodzie nie odstępuje Maryi, odmawiając pasterzom zapraszającym go na posiłek – „Dzięki! Ja jednak nie mogę pójść z wami i pozostawić Dziecko z Jego matką”¹²⁹.

Rzadkie, ale tym niemniej zauważalne są momenty, w których Józef konsultuje swoje decyzje z Maryją. W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) czytamy na przykład, że „gdy Dziecię miało osiem dni, Józef zwrócił się do Maryi: «Co zrobimy z dziecięciem, gdyż prawo nakazuje po ośmiu dniach obrzezanie?»”¹³⁰.

Myliłby się jednak ten, kto by uważał, że w ich wzajemnej relacji nie było zgrzytów czy szorstkich słów. W *Protoewangelii Jakuba* (II wiek) Józef, podejrzewając Maryję o zdradę, niezbyt delikatnie ją

¹²³ Por. *Protoevangelium Iacobi* 17, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282.

¹²⁴ *Ascensio Isaiae* 11, 10, tł. S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 149.

¹²⁵ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 461.

¹²⁶ *Evangelium ibericum* 12, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 213.

¹²⁷ Por. np. *Protoevangelium Iacobi* 17, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 282 i *Pseudo-Matthaei Evangelium* 20, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 314.

¹²⁸ *Liber de infantia Salvatoris* 7(65), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 320.

¹²⁹ *Liber de infantia Salvatoris* 23(85), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 326.

¹³⁰ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 12, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 483.

pyta: „Dlaczego tak upodliłaś swoją duszę?”¹³¹. Nie raz też zdarzy mu się upomnieć Maryję, czy to w drodze do Betlejem („Siedź i dobrze trzymaj się osła, a nie mów zbędnych słów”)¹³², czy w betlejemskiej grocie, gdy zareaguje ona śmiechem na przybycie położnej: „Nie śmiej się. Bądź rozsądna, abyś przypadkiem nie potrzebowała jej pomocy”¹³³. Również w drodze do Egiptu, zmęczony i zatroskany o rodzinę, Józef potrafi okazać swoje poirytowanie, gdy Maryja poprosi go o owoce z wysokiej palmy: „Dziwi mnie, że tak mówisz. Widzisz przecież, jak wysoka jest ta palma, a pragniesz jeść jej owoce. Ja zaś martwię się brakiem wody, bo nasze bukłaki są puste i nie mamy czym ugasić pragnienia, ani my, ani nasze zwierzęta”¹³⁴. Po słowach i zachowaniu Józefa Maryja nieraz więc płacze, jak wtedy, gdy postanowił: „Wezmę cię do obcego kraju i tam zostawię, gdyż przez ciebie nie chcę być przyczyną plotek i się wstydzić. [Słyszając te słowa] Maryja płakała, wylewając obficie łzy”¹³⁵. Nie była ona jednak biedną, zahukaną dziewczyną, lękającą się starego Józefa, bo gdy ten posądza ją niesprawiedliwie o popełnienie grzechu, Maryja potrafi się bronić: „Oświadczam, że jestem bez grzechu i że nie znam żadnego człowieka. A jeżeli lekkomyślnie mnie sądzisz, będziesz odpowiadał za mnie przed Bogiem. [...] Dokąd będziesz unosił się gniewem i potępiał mnie nierozważnymi słowami? Kiedy przestaniesz ubliżać mi?”¹³⁶. Co więcej, nawet po czasie, w drodze do Betlejem, potrafi wypomnieć Józefowi jego niewłaściwe zachowanie: „Czyż nie powiedziałam ci wcześniej, abyś mi wierzył, że nie odczuwam żadnej winy, a mimo mojej niewinności potępiłeś mnie lekkomyślnie? Lecz sam Pan wszechrzeczy wybawił mnie z zasadzek śmierci”¹³⁷.

Warte podkreślenia w ich wzajemnej relacji jest również to, że Józef potrafi uznać swój błąd i przeprosić Maryję, jak wtedy, gdy podejrzewał ją o popełnienie grzechu: „Zgrzeszyłem, gdyż miałem ciebie w podejrzaniu”¹³⁸ lub w innym miejscu: „Zgrzeszyłem przeciw Panu, Bogu mojemu,

¹³¹ *Protoevangelium Iacobi* 13, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 279.

¹³² *Pseudo-Matthaei Evangelium* 13, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 308.

¹³³ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 13, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 309.

¹³⁴ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 20, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 314.

¹³⁵ *Evangelium ibericum* 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 208.

¹³⁶ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 6, 5-6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 463.

¹³⁷ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 8, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 469.

¹³⁸ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 11, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 306.

gdyż często podejrzewałem twoje święte dziewictwo i nic poprzednio nie pojąłem, ani nie rozumiałem o sprawach, o których mi mówiłaś”¹³⁹.

10.2. Józef a Jezus

W apokryfach, podobnie jak w Ewangeliach (por. Łk 4,22; J 6,42), Jezus nazywany jest synem Józefa¹⁴⁰. Od pierwszych chwil, czyli od narodzenia Jezusa w Betlejem, Józef traktuje Go więc jak własnego syna, tak w sensie formalnym (obrzezanie, nadanie imienia, ofiarowanie w świątyni), jak i emocjonalnym. W *Księdze o narodzeniu Zbawiciela i o Maryi, i o położnej* (V/VI wiek) czytamy na przykład, jak po porodzie Maryi położna Zahel zawołała Józefa i oddała mu Jezusa, a on „owinął dziecko w pieluszki i złożył je w żłobie”¹⁴¹. O trosce obojga rodziców o nowonarodzonego czytamy również w *Ewangelii Barnaby* (XIV wiek), gdzie zaraz po porodzie „Maryja i Józef chwalili Pana za narodzenie Jezusa i z wielką radością troszczyli się o niego”¹⁴². Oboje też byli gotowi oddać za Niego życie, jak wtedy, gdy podczas podróży do Egiptu pojawiły się przed nimi groźne smoki¹⁴³. Troszcząc się o Syna, Józef nie zapomina jednak, że Jezus jest również jego Panem, stąd możemy usłyszeć i takie słowa do dwuletniego Syna: „Panie, bardzo dokuczają nam upały. Jeżeli się Tobie podoba, pójdziemy nad brzegiem morza”¹⁴⁴. Wraz z dorastaniem Jezusa apokryfy będą podkreślały Jego zażyłość z Józefem. W apokryfie *Pistis Sofía* (III wiek) czytamy na przykład, że mały Jezus towarzyszył Józefowi przy grodzieniu winnicy¹⁴⁵, a w *Dzieciństwie Pana [Ewangelii Tomasza (Dzieciństwa)]* (II/III wiek) – jak w wieku 8 lat pomagał już Józefowi w pracy stolarskiej¹⁴⁶. O nauce zawodu ciesielskiego pod okiem Józefa powie nam

¹³⁹ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 7, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 465.

¹⁴⁰ Por. np. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 21, 16, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 517.

¹⁴¹ *Liber de infantia Salvatoris* 17(75), w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 324.

¹⁴² Por. *Evangelium Barnabae italicum* 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 251.

¹⁴³ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 18, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 313.

¹⁴⁴ *Pseudo-Matthaei Evangelium* 22, 1, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 315.

¹⁴⁵ Por. *Pistis Sophia* 61, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 162.

¹⁴⁶ Por. *Evangelium Thomae de infantia Salvatoris* 13, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 394.

również *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska* (VII wiek)¹⁴⁷, a w *Ewangelii Dzieciństwa Arabskiej* przeczytamy, że Jezus chodził z Józefem wszędzie, dokądkolwiek on się udawał, i pomagał mu¹⁴⁸.

W niektórych apokryfach w ich wzajemnej relacji pojawiają się jednak „zgrzyty”. W *Dzieciństwie Pana [Ewangelii Tomasza (Dzieciństwa)]* (II/III wiek) czytamy na przykład, że Józef gniewał się niekiedy na Jezusa i karmił Go słowem oraz czynem (ciągnął Go za ucho i zabraniał Mu wychodzić z domu), za to m.in., że w dzień szabatu lepił ptaki z gliny oraz za to, że zbyt surowo, bo śmiercią, karał inne dzieci za drobne przewinienia¹⁴⁹. Mały Jezus, w przekazie niektórych apokryfów, nie był więc ideałem posłuszeństwa, stąd zmartwienia i kłopoty Jego rodziców. W *Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej* (VII wiek) czytamy na przykład, że gdy w pewnym mieście rodzice zmarłego chłopca prosili Józefa o wstawiennictwo u Jezusa, aby ten wskrzesił ich syna, Józef odpowiedział im, że nie wie, gdzie Jezus przebywa: „On chodzi, gdzie chce, bez mojego pozwolenia”¹⁵⁰. W tej samej *Ewangelii* czytamy również, jak Józef z Maryją zmartwieni „cudami” Jezusa (stwarzał muchy i komary, które dokuczały mieszkańcom)¹⁵¹, zastanawiali się wspólnie: „Co z nim zrobimy, mamy wiele kłopotów z jego powodu?”¹⁵². Mimo tych trudności z Synem Józef nie traci jednak względem Niego nadziei, bo gdy któregoś dnia Maryja zapyta Józefa: „Zaprawdę, czym zostanie to dziecko, przez które znosimy takie utrapienia?”, Józef odpowie jej: „Nie smuć się, Bóg zatroszczy się o to zgodnie ze swoją wolą”¹⁵³. Ufność Józefa zostanie nagrodzona w *Legendzie o św. Józefie Cieśli* (IV wiek), gdzie usłyszymy rzadko spotykane w innych apokryfach osobiste wyznanie Jezusa: „Ja zaś nazywałem Maryję swoją matką, a Józefa swoim ojcem, i byłem im posłuszny we wszystkim, co Mi polecili, nie

¹⁴⁷ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 20, 7, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 510.

¹⁴⁸ Por. *Evangelium infantiae (arabice)* 38, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 424.

¹⁴⁹ Por. *Evangelium Thomae de infantia Salvatoris* 2-5 oraz 14, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 389-391 i 395.

¹⁵⁰ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 16, 15, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 501.

¹⁵¹ Por. *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 18, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 506.

¹⁵² *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 18, 5, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 507.

¹⁵³ *Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)* 21, 22, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, s. 520.

sprzeciwiając im się żadnym słowem, gdyż bardzo ich kochałem”¹⁵⁴. Potwierdzeniem tej miłości do Józefa jest nazwanie go przez Jezusa we wspomnianej *Legendzie*, aż 12 razy „moim ojcem” lub „ojcem według ciała”¹⁵⁵, co nie oznacza oczywiście ojcostwa fizycznego Józefa (*Legenda* nieustannie podkreśla dziewictwo Maryi), ale jest podkreśleniem bardzo bliskiego związku między nimi, podkreśleniem silnej, wzajemnej miłości¹⁵⁶.

Nawiązując do przytoczonej na wstępie powieści Jana Dobraczyńskiego, można powiedzieć, że w relacji do Jezusa Józef był na ziemi cieniem niebieskiego Ojca, osłaniającym Go w momencie narodzin i nie odstępującym od Niego po kres swego życia. Ta podkreślana w apokryfach zażyłość Józefa i Jezusa, mimo dziecięcej czasem niesformności i kaprysów Syna, jest o tyle ważna, że według współczesnej psychologii rozwój intelektualny i emocjonalny mężczyzny kształtuje głównie jego relacja z ojcem. Silna więc emocjonalna łącząca ich obu, tak podkreślana w apokryfach („owinał Go w pieluszki”, „troszczył się o Niego”, „wszędzie z Józefem chodził”), miała więc niewątpliwie wpływ na człowieczeństwo Jezusa. Zdaniem psychologów opanowanie, siła i stanowczość Jezusa w trudnych sytuacjach, miały swoje źródło w „poczuciu stabilnego oparcia” w Józefie reprezentującym „figurę łagodnej dyscypliny”. Podobnie jeśli chodzi o odniesienie Jezusa do kobiet, pogan i celników, źródeł przełamywania barier w stosunku do tych grup społecznych należałoby również szukać w delikatności, szacunku i czystości Józefa wobec kobiet oraz w jego nieustannym poszukiwaniu sensu duchowego Prawa i niepoprzestawaniu na ślepych tylko stosowaniu jego litery. Postawa Syna może nam zatem więcej powiedzieć o Józefie, niż powiedziałby on sam w Ewangeliach, dlatego „jego historia, widziana przez pryzmat osoby Jezusa, przestaje być historią człowieka, który w Ewangeliach milczy”¹⁵⁷.

Z drugiej strony pojawiające się w relacji Józef-Jezus „zgrzyty” czy niezwykle sytuacje, skutkujące „rozważaniem w sercu” tego, co zaszło, i pytaniem „czyż zostanie to dziecko?”, miały prawdopodobnie za zadanie

¹⁵⁴ *Historia Iosephi fabri lignarii* 11, 3, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 564.

¹⁵⁵ Por. np. *Historia Iosephi fabri lignarii* 2, 6 oraz 31, 6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 562 i 577.

¹⁵⁶ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, s. 560, przyp. 3 oraz J.M. Canal Sánchez, *San José en los apócrifos del Nuevo Testamento*, w: *San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa. Atti del primo simposio internazionale celebrato nel centenario della proclamazione di s. Giuseppe a patrono della Chiesa universale*, Studi e ricerche su san Giuseppe 1, Roma 1971, s. 144.

¹⁵⁷ P. Zając, *Józef przez pryzmat Jezusa*, „Nasze Słowo” 3 (2021) s. 8.

przekazać, że podobnie jak Maryja Józef również dochodził stopniowo, drogą rozważania, do wiary w bóstwo Jezusa, zapewniając Mu tym samym „normalne” dzieciństwo, bo czyż Józef miałby odwagę uczyć swego przybranego Syna pospolitego rzemiosła, gdyby od razu miał pełną świadomość, że ma przed sobą Boga?¹⁵⁸

11. Podsumowanie

Apokryfy Nowego Testamentu są, jak wiadomo, wynikiem „głodu” poznawania szczegółów dotyczących najważniejszych postaci historii zbawienia i wynikiem zaangażowania kerygmatycznego, katechetycznego i apologetycznego szerokich mas chrześcijan w pierwszych wiekach Kościoła. Nawet bowiem wtedy, gdy w tytule apokryfu występuje tylko jeden autor, są one w większości wytworem przeżywania wiary przez wspólnotę chrześcijańską. Swoje przesłanie budują na pismach kanonicznych, ale zawierają również treści zaczerpnięte z ludowych opowiadań ubarwionych wymyślonymi, cudownymi zdarzeniami. Na marginesie możemy dodać, że nie jest to tylko cecha apokryfów, ale prawie całej ówczesnej literatury, pisanej z punktu widzenia wyznaniowego¹⁵⁹. Owszem, z naszej perspektywy niektóre z apokryfów mogą zawierać treści „uwłaczające” godności biblijnych bohaterów i zaciemniające ewangeliczny przekaz¹⁶⁰, tym niemniej sam fakt istnienia tych pism należy odczytywać pozytywnie. Badacze apokryfów są zgodni, że stanowią one namacalny dowód wielkiego w tamtym czasie autorytetu Ewangelii. Poza tym są również oznaką rozwijającego się kultu świętych i podłożem dla różnych form pobożności ludowej¹⁶¹. Dla nas, współczesnych są jednak przede wszystkim świadectwem żarliwej wiary, brakującej niekiedy dzisiejszym wyznawcom Chrystusa. Nawet bowiem owo przesadne zamięrowanie do cudowności w apokryfach, tak rażące w dobie racjonalizmu, wyraża powszechną wówczas wiarę we wszechmoc Bożą i nasycenia świata znakami Bożej obecności¹⁶².

¹⁵⁸ Por. Barbagli, *Święty Józef w Ewangelii*, s. 55-56.

¹⁵⁹ Por. J. Lewandowski, *Przeciw ateistom*, Kraków 2017, s. 102: „Swetoniusz pisał o cesarzach rzymskich, że czynili cuda (*Żywoty cesarów* VIII 7-8). Herodot, pisał, że historyk Hekatajos pochodził wprost od bogów (*Dzieje*, II). Józef Flawiusz zaś pisał, że cesarz rzymski Wespazjan był biblijnym mesjaszem (*Wojna żydowska*, VI 5,4)”.

¹⁶⁰ Por. B. Mokrzycki, *Idźcie do Józefa!*, Kraków 2009, s. 254.

¹⁶¹ Por. Mokrzycki, *Idźcie do Józefa!*, s. 255-256.

¹⁶² Por. F. Kucharczak, *Jak to z narodzeniem było*, „Gość Niedzielny” 51-52 (2019) s. 40-41.

Wśród postaci, które w historii zbawienia odegrały ważną rolę, św. Józef jest wyjątkowy, tak ze względu na powierzoną mu misję, jak i na posiadane cnoty. Informacje w Piśmie Świętym na jego temat są jednak nadzwyczaj skromne. Trudno się więc dziwić, że lukę w jego biografii starały się wypełnić apokryfy. W naszej pracy usiłowaliśmy wyłowić „grubym sitem” (ze względu na obfitość materiału badawczego) najważniejsze wiadomości dotyczące św. Józefa i zbudować z nich obraz funkcjonujący w mentalności ludzi tamtych czasów. Powołując się na źródła, podawaliśmy w nawiasie przybliżony czas ich powstania. Mogło to wydawać się czytelnikowi uciążliwe, ale był to świadomy i celowy zabieg wobec rozpowszechnionych we współczesnych opracowaniach o św. Józefie ogólnikowych stwierdzeń, typu „jak głosi jedna z legend na jego temat”. Jak legenda? Z jakiego środowiska? Z którego wieku? Autorzy najczęściej nam tego nie podają. Kolejną cechą naszego opracowania jest to, że pozwoliliśmy Józefowi „przemówić”, nie szczędząc miejsca na przytaczanie jego wypowiedzi, choć te tutaj, zgadzamy się ze opinią józefologów, powinny doczekać się osobnego opracowania¹⁶³.

Jaki obraz św. Józefa wyłania się zatem z naszych badań? Niewątpliwie poza uzupełnieniem jego „biografii” w apokryfach mocniej niż w pismach kanonicznych wybrzmiewają jego cnoty sprawiedliwości, mądrości, prostoduszności, pracowitości, pobożności, a zwłaszcza posłuszeństwa woli Bożej. To dzięki nim był on niejako „predestynowany” do wyznaczonej mu przez Boga roli, co potwierdzają towarzyszące jego wyborowi cudowne znaki (zakwitła różdżka, imię zapisane na tabliczce, wylatująca z różdżki gołąbka). Nowością apokryfów w stosunku do Ewangelii jest „ujawnienie” słabszych cech jego charakteru. Obraz św. Józefa jest więc w apokryfach wielobarwny: z jednej strony jest on silny, mądry, ufny, a z drugiej – targany wątpliwościami, podejrzliwy, lękliwy. Można przypuszczać, że był to celowy zabieg, aby ukazać go jako tzw. „zwykłego” człowieka, z licznymi cnotami i niewieloma słabościami, po to aby uwiarygodnić jego obraz i uprzystępnić jego przesłanie. Jakie to przesłanie? Takie, że nawet będąc blisko Boga, można przeżywać „noce ducha”: rozterki, cierpienia, pokusy, sytuacje po ludzku bez wyjścia. Pokładając jednak, tak jak św. Józef, całkowitą ufność w Bogu, można mieć niezawodną nadzieję, że Pan nie opuści swego sługi. Historia Józefa zapisana w apokryfach, mimo że obfituje w „tanie” cuda, może więc być „cenną” lekcją dla wierzących.

¹⁶³ Por. T. Kołosowski, *Święty Józef z Nazaretu w piśmiennictwie Kościoła starożytnego*, w: „Lux ex Silesia”. *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, s. 350.

Joseph, the Husband of Mary in the New Testament Apocrypha (Part 2: From the Birth of Jesus to the Death of Joseph)

(summary)

From rich source material concerning Joseph the husband of Mary, the author has endeavoured to gather the most important data of his “biography” (from the birth of Jesus in Bethlehem to Joseph’s death) and to present his relationship to Mary and Jesus. The major concern was discovering the image of Joseph that was present in the mindset of people of that period. The answer to this query is that the image was variegated: on the one hand Joseph is shown as a man who was just, wise, trustful and devout, and on the other hand, as someone who was torn by doubts, suspicions and fears. It may be supposed that this had a purpose. It was to show him as a normal man with virtues and weaknesses and at the same time to authenticate his sanctity and message. What was that message? Such, that even being close to God, one may experience the “dark night of the soul”: dilemmas, sufferings, temptations and situations that humanly speaking are insurmountable. Nevertheless, having complete trust in God, like saint Joseph, one may have boundless hope, that God will not abandon his servant.

Keywords: Apocrypha; St. Joseph; Mary; Jesus

Mąż Maryi – Józef w apokryfach Nowego Testamentu (cz. 2: od narodzin Jezusa w Betlejem do śmierci Józefa)

(streszczenie)

Z bogatego materiału badawczego dotyczącego w apokryfach męża Maryi – Józefa autor starał się wydobyć najważniejsze dane dotyczące jego „biografii” (od narodzin Jezusa w Betlejem do śmierci Józefa) i przedstawić jego relacje z Maryją i Jezusem. Chodziło o to, aby ukazać, jaki obraz Józefa funkcjonował w mentalności ludzi tamtych czasów. Odpowiadając na to pytanie, można powiedzieć, że był to obraz wielobarwny. Z jednej strony św. Józef ukazywany jest bowiem jako człowiek sprawiedliwy, mądry, ufny i pobożny, z drugiej natomiast jako ktoś targany wątpliwościami, podejrzliwy, lękliwy. Można przypuszczać, że był to celowy zabieg, aby ukazać go jako tzw. zwykłego człowieka, z wieloma cnotami i niewieloma słabościami, po to, by uwiarygodnić jego obraz i uprzystępnąć jego przesłanie, zwłaszcza to ascetyczne i moralne. Jakie to przesłanie? Takie, że nawet będąc blisko Boga, można przeżywać „noce ducha”: rozterki, cierpienia, pokusy, sytuacje po ludzku bez wyjścia. Pokładając jednak – jak św. Józef – całkowitą ufność w Bogu, można mieć niezawodną nadzieję, że Pan nie opuści swego sługi.

Słowa kluczowe: apokryfy; św. Józef; Maryja; Jezus

Bibliografia

Źródła

- Ascensio Isaiae*, tł. S. Kur, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 148-150.
- Evangelium Barnabae italicum*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 246-263.
- Evangelium ibericum*, tł. G. Peradze, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 204-229.
- Evangelium infantiae (arabice)*, tł. W. Dembski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 405-439.
- Evangelium secundum Hebraeos (fragmenta)*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 99-114.
- Evangelium Thomae de infantia Salvatoris*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 388-404.
- Historia Iosephi fabri lignarii*, tł. T. Hergesel, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 559-577.
- Liber de infantia Salvatoris*, tł. K. Obrycki – M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 317-330.
- Liber de pueritia Salvatoris (armeniace)*, tł. E. Nowak, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 440-541.
- Pistis Sophia*, tł. R. Szmurło, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 159-162.
- Protoevangelium Iacobi*, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 266-290.
- Pseudo-Matthaei Evangelium*, tł. K. Obrycki, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 291-316.

Opracowania

- Barbagli P., *Święty Józef w Ewangelii*, tł. E. Hebda, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, red. O. Stokłosa, Kraków 1979, s. 7-59.
- Canal Sánchez J.M., *San José en los apócrifos del Nuevo Testamento*, w: *San Giuseppe nei primi quindici secoli della Chiesa. Atti del primo simposio internazionale celebrato nel centenario della proclamazione di s. Giuseppe a patrono della Chiesa universale*, Studi e ricerche su san Giuseppe 1, Roma 1971, s. 123-149.
- Kołosowski T., *Święty Józef z Nazaretu w piśmiennictwie Kościoła starożytnego*, w: *„Lux ex Silesia”*. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin, red. W. Gliński, Warszawa 2013, s. 333-350.
- Kucharczak F., *Jak to z narodzeniem było*, „Gość Niedzielny” 51-52 (2019) s. 40-41.
- Lewandowski J., *Przeciw ateistom*, Kraków 2017.

Mokrzycki B., *Idźcie do Józefa!*, Kraków 2009.

Rabczyński P., *Postać św. Józefa w apokryfie „Żywot św. Józefa Cieśli”*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red.

J. Jezierski – K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 167-173.

Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015.

Wierna R., *Apokryficzne przedstawienie śmierci św. Józefa na obrazie z kościoła parafialnego w Burgrabicach*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 579-587.

Zajac P., *Józef przez pryzmat Jezusa*, „Nasze Słowo” 3 (2021) s. 8.

Ks. Waldemar Turek¹

Najstarsze patrystyczne świadectwa refleksji mariologicznej (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu)

Najwcześniejsze refleksje teologiczne o Maryi i jej roli w dziele zbawienia wydają się godne uwagi, bo stanowią początki i jednocześnie fundamenty przyszłej doktryny Ojców Kościoła i autorów późniejszych epok w dziedzinie mariologii. W pewnym sensie może zaskakiwać fakt, że tak wcześnie, bo już w tekstach powstałych na przełomie I i II wieku, autorstwa św. Ignacego Antiocheńskiego, dostrzegamy bogate od strony językowej i myślowej treści w odniesieniu do Maryi, które następnie zostały pogłębione i rozszerzone przez św. Justyna Męczennika i św. Ireneusza z Lyonu.

Podjmując temat najstarszych świadectw refleksji mariologicznej, chciałbym przyjrzeć się bliżej odnośnym tekstom tych trzech autorów, zwracając uwagę przede wszystkim na teologiczny kontekst ich powstania, fundamenty biblijne, użyte zwroty i główne elementy doktryny. Będę przy tym korzystał z odnośnych opracowań dotyczących tego tematu, powstałych zarówno w języku polskim, jak i językach obcych, starając się dokonać pewnej syntezy, jak też zwrócić uwagę na podobieństwa i różnice w ujęciu trzech autorów oraz ukazać rozwój refleksji mariologicznej.

1. Św. Ignacy Antiocheński

Św. Ignacy Antiocheński († ok. 110 rok) jest pierwszym autorem okresu patrystycznego, który wprowadził wątki maryjne do refleksji teologicz-

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

nej². W jego *Liście do Efezjan* znajdują się trzy krótkie stwierdzenia, które mogą uchodzić za swoiste wyznanie wiary, doniosłe zarówno z punktu widzenia chrystologicznego, jak i mariologicznego. W pierwszym z nich biskup charakteryzuje podwójne zrodzenie Chrystusa, odwieczne z Boga Ojca i ziemskie z Maryi: „Jeden jest Lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, z Maryi i z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan”³.

Występujące w przytoczonym tekście określenie Jezusa jako lekarza pojawia się – jak się wydaje – po raz pierwszy w okresie patrystycznym (przynajmniej, rzecz jasna, gdy chodzi o dokumenty zachowane). Można przypuszczać, że chodzi przede wszystkim, choć niewyłącznie, o sens lekarza duchowego, który został pogłębiony i rozwinięty u niektórych późniejszych autorów starożytnego chrześcijaństwa, zwłaszcza przez Orygenesa⁴.

Tenże lekarz jest określony jako „cielesny i zarazem duchowy” przy użyciu charakterystycznych słów greckich: σαρκικός τε και πνευματικός, którymi autor określa wymiar ludzki i boski Chrystusa. W odróżnieniu od św. Pawła, w którego listach termin σάρξ ma znaczenie zasadniczo negatywne, ukazujące moc, która w opozycji do ducha (πνεῦμα), popycha duszę do zła, św. Ignacy posługuje się tym słowem w znaczeniu odmiennym i zdecydowanie szerszym, opisując ogólnie naturę człowieka, do której,

² Zainteresowanych podstawowymi wiadomościami i publikacjami w języku polskim i w językach obcych, dotyczącymi życia i dzieł św. Ignacego Antiocheńskiego, odsyłam do: M. Starowieyski, *Ignacy Antiocheński*, NSWP 472-475.

³ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* VII 2. Zaproponowałem własne tłumaczenie przytoczonego tekstu, nieco odmienne od wersji A. Świderkówny (*Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 115), która brzmi następująco: „Jeden jest Lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już niepodlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan”. Wydaje się, że fragment „zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga” nie istnieje w oryginalnym tekście greckim, który tu przytaczam: Ἐἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν. Niektórzy komentatorzy analizują przytoczony fragment od strony kompozycyjnej i retorycznej. Zob. W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, s. 61.

⁴ Zob. E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Commento. Le Lettere di Ignazio*, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini 1, Milano 2010, s. 551, przyp. 58.

w przypadku chrześcijanina, jest dodawany dar łaski Bożej, dzięki której zostaje on zbawiony.

Warto w tym miejscu dodać, że św. Ignacy Antiocheński posługuje się bardzo rzadko w swoich pismach terminem „dusza” (ψυχή). W cytowanym *Liście do Efezjan* pojawia się on jedynie dwukrotnie⁵: w pierwszym przypadku użycie tego słowa nie wydaje się doniosłe z punktu widzenia znaczenia, w drugim autor wymienia ciało, duszę i ducha, aby ukazać człowieka w jego całości, tak jak to czyni św. Paweł w 1Tes 5,23. To wyjątkowe użycie przez św. Ignacego Antiocheńskiego słowa „dusza” (ψυχή) wydaje się potwierdzać opinię, wedle której w innych przypadkach, gdy właśnie ten termin się nie pojawia, autor używa słowa σάρξ w odniesieniu do całego człowieka składającego się z duszy i ciała⁶.

W wersji oryginalnej zacytowanego tekstu dostrzega się w rzeczywistości trochę zaskakujące wyrażenie „zrodzony i niezrodzony [...] z Maryi i z Boga”. W takim układzie drugi przymiotnik, czyli „niezrodzony”, odnosiłby się do Boga. W jaki sposób zatem można zinterpretować wyrażenie św. Ignacego Antiocheńskiego, z którego to wyrażenia wynika, że Chrystus jest określony jako „niezrodzony z Boga”? Być może – uważa E. Prinzivalli – św. Ignacy Antiocheński odnosi się tutaj nie do bóstwa specyficznego Chrystusa, ale do bóstwa w sensie ogólnym, którego uczestnikiem jest Jezus Chrystus, i które to bóstwo z definicji jest „niezrodzone”. Albo – kontynuuje ta sama autorka – biskup męczennik ma w tym miejscu na uwadze koncepcję zrodzenia odnoszoną jedynie do natury ludzkiej Chrystusa, wskazując niewłaściwie na Zbawiciela niezrodzonego jako Bóg⁷. Pozostajemy – jak się wydaje – ciągle na poziomie przypuszczeń.

W ujęciu św. Ignacego Antiocheńskiego Maryja jest tą, która zrodziła Chrystusa, dała Mu prawdziwe ciało ludzkie, które później pozwoliło Mu cierpieć i umrzeć. Chrystus w zrodzeniu, w cierpieniu i śmierci, czyli we wszystkich najważniejszych etapach zbawienia, jest „z Maryi i z Boga”. Właśnie Najświętsza Dziewica gwarantuje rzeczywisty i historyczny charakter ciała Chrystusa. Dostrzega się tutaj stwierdzenie przeciwne doktrynie doketów i innych grup I i II wieku, pojmujących Chrystusa na sposób wyłącznie duchowy, niepotrzebującego matki, aby dała Mu rzeczywiste ciało ludzkie⁸.

⁵ Zob. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* I 2; II 2.

⁶ Zob. E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Introduzione. Le Lettere di Ignazio*, w: *Seguendo Gesù*, Testi Cristiani delle Origini 1, Milano 2010, s. 312-313.

⁷ Zob. Prinzivalli – Simonetti, *Commento*, s. 551-552.

⁸ Zob. F. Bergamelli, *Caratteristiche e originalità della confessione di fede maria-ni di Ignazio di Antiochia*, Biblioteca di Scienze Religiose 88, Roma 1989, s. 68. Zob.

Św. Ignacy Antiocheński wyraźnie bronił realnego charakteru wcielenia Chrystusa i aby przedstawić właściwie i czytelnie ideę Bożego macierzyństwa, odwołał się do *communicatio idiomatum*: „Bóg nasz bowiem, Jezus Chrystus, począł się w łonie Maryi zgodnie z planem Bożym (κατ’ οἰκονομίαν θεοῦ), z rodu Dawida i z Ducha Świętego (πνεύματος δὲ ἁγίου). On to urodził się i został ochrzczony, aby oczyścić wodę przez swoją mękę”⁹.

W tekście użyty został termin „ekonomia” (οἰκονομία) dla wskazania na zbawczy plan Boży zrealizowany we wcieleniu i misji Jezusa Chrystusa. Tego typu znaczenie pojęcia zostało pogłębione w późniejszej literaturze patrystycznej o charakterze doktrynalnym. Słowo zostało użyte w kompendium z treścią chrystologiczną ze szczególnym uwzględnieniem inkarnacji. Tego typu sformułowania były już znane w czasach św. Ignacego Antiocheńskiego, który jednak jako jeden z pierwszych autorów, po tekstach ewangelicznych Mateusza i Łukasza, podkreśla tak mocno fakt poczęcia Jezusa w łonie Maryi.

Warto też zauważyć inny związek – Jezus Chrystus pochodzący z rodu Dawida narodził się z Maryi za sprawą Ducha Świętego. Św. Ignacy ukazuje z jednej strony pełny charakter człowieczeństwa Jezusa, z drugiej także boski charakter Jego narodzin *qua homo*¹⁰.

Nie można nie dostrzec w przytoczonym tekście ważnego z punktu widzenia pneumatologii wyrażenia „z Ducha Świętego (πνεύματος δὲ ἁγίου)”. Św. Ignacy Antiocheński podejmuje tutaj biblijną ideę narodzin Chrystusa „z Maryi i z Ducha Świętego”, mającą swoje fundamenty w tekstach synoptrycznych Łk 1,35 i Mt 1,18.20. Użycie w tym sformułowaniu przymiotnika ἁγίου wskazuje na to, że pisarz ma na uwadze nie substancję boską albo bóstwo, ale Ducha Świętego, czyli boskiego autora, który interweniuje razem z elementem ludzkim dla poczęcia Chrystusa w łonie Maryi¹¹.

D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in altum 5: Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 140.

⁹ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* XVIII 2, tł. A. Świderkówna, s. 118. Tekst ten uznawany jest przez niektórych badaczy jako symbol wiary chrześcijańskiej, w której Chrystus w ujęciu Ignacego odgrywa centralną rolę w ekonomii zbawienia. Zob. H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978, s. 137.

¹⁰ Zob. Prinzivalli – Simonetti, *Commento*, s. 558-559: „A tal proposito si noti che μέν [...] δέ qui rileva la correlazione: Gesù il Cristo, nato da Maria, deriva dalla stirpe di Davide, ma per opera dello Spirito Santo, in modo da evidenziare da una parte la reale umanità di Cristo, dall'altra il carattere divino anche della sua generazione *qua homo*”.

¹¹ Zob. Bergamelli, *Caratteristiche e originalità*, s. 71.

Ukazując Maryję jako uczestniczkę zbawczego planu w historii zbawienia, św. Ignacy Antiocheński nazywa jej dziewictwo, jej poczęcie i śmierć Pana trzema głośnymi tajemnicami: „Nie pojął księżę tego świata dziewictwa Maryi (ἡ παρθενία Μαρίας) ani jej macierzyństwa, podobnie jak i śmierci Pana, owych trzech głośnych tajemnic, które dokonały się w ciszy Boga”¹².

Określenie „księżę tego świata” jest, jak można się domyślać, nawiązaniem do niektórych sformułowań biblijnych, zwłaszcza Janowych. W czwartej Ewangelii (J 12,31-32) czytamy: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie wyrzucony precz”. Św. Jan Ewangelista stwierdza także: „Wiemy, że jesteśmy z Boga, cały zaś świat leży w mocy Złego” (1J 5,19); gdzie indziej dodaje: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce” (J 3,35). Wreszcie w Apokalipsie ukazuje ostateczne zwycięstwo Boga nad diabłem: „Teraz nastąpiło zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony” (Ap 12,10).

Jednak św. Ignacy Antiocheński używa wyrażenia „księżę tego świata” w nieco odmiennym kontekście, niż to czynił św. Jan Ewangelista. Według męczennika antiocheńskiego Szatan jest pozbawiony dostępu do trzech ważnych prawd wiary chrześcijańskiej wymienionych na tym samym poziomie: dziewictwa i macierzyństwa Maryi, jak też śmierci Pana. Szatan zatem nie zna podstawowych wydarzeń z ziemskiego życia Jezusa. Zdanie św. Ignacego wskazuje na bardzo mocne i oryginalne powiązanie tematyki chrystologicznej i mariologicznej.

Warto też zwrócić uwagę na inny szczegół, czyli na sformułowanie „dziewictwo Maryi (ἡ παρθενία Μαρίας)”, pojawiające się jedynie u naszego autora, biorąc pod uwagę całą literaturę patrystyczną. Co więcej, męczennik używa samego terminu „dziewictwo” w innym znaczeniu niż to miało miejsce do tej pory zarówno w tradycji greki klasycznej, jak i chrześcijańskiej. W rzeczywistości nie chodzi bowiem jedynie o ukazanie fizycznej nieskazitelności Maryi, ale dziewiczego poczęcia Chrystusa w jej łonie. Innymi słowy, od pojęcia ogólnego i statycznego „dziewictwa Maryi” przechodzimy tutaj do konkretnego i dynamicznego pojmowania akcji poczęcia dziewiczego.

W analizowanym tekście dostrzega się ponadto niemal automatycznie związek nauki o Maryi z nauką o Chrystusie: „dziewictwo Maryi” zostaje bardzo mocno związane z samą tajemnicą Chrystusa. Nie jest ono czymś,

¹² Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* XIX 1, tł. A. Świderkówna, s. 118.

co należy tylko do Maryi, ale zostaje ujęte w perspektywie całej historii zbawienia. Należy przede wszystkim do Chrystusa i jedynie następnie do Jego Matki¹³.

2. Św. Justyn Męczennik

W pismach tego ważnego autora starożytności chrześcijańskiej¹⁴ pojawia się po raz pierwszy przeciwstawienie dzieła Ewy i Maryi w historii zbawienia, które później rozwiną inni pisarze patrystyczni, zwłaszcza św. Ireneusz z Lyonu. Zanim jednak przytoczymy odnośne teksty, będzie rzeczą pożyteczną podać kilka elementów wstępnych z jego myśli mariologicznej.

W odróżnieniu od autorów tekstów apokryficznych, którzy w odniesieniu do Maryi upiększali swoje teksty wieloma elementami, aby uzupełnić nieliczne dane przekazane nam przez Ewangelie, św. Justyn opierał się mocno na danych biblijnych, rzadko odwołując się do innych tradycji. Maryja według niego odegrała istotną rolę w dziele zbawienia i w tajemnicy Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka¹⁵.

Zdaniem św. Justyna narodziny Logosu z Dziewicy, które stały się możliwe dzięki interwencji Ducha Świętego, nie mają odpowiedników w literaturze pogańskiej. W *I Apologii* autor, bardzo zainteresowany mitologią i mądrością pogańską, wykazuje dużą kompetencję w starożytnej literaturze greckiej i w dziedzinie wierzeń pogańskich, która mu służy także do tego, aby wykazać zasadnicze różnice w spojrzeniu na człowieka w filozofii starożytnej i w religii chrześcijańskiej¹⁶. Jednocześnie autor podkreśla, że prorocy żydowscy zapowiedzieli już wiele wieków wcześniej nie

¹³ Zob. Bergamelli, *Caratteristiche e originalità*, s. 74: „Per il Martire infatti essa qui non è un qualcosa di *assoluto* che appartiene solo a Maria, ma è *funzionale* alla storia della salvezza. In tal senso «la verginità di Maria», per Ignazio, *appartiene essenzialmente al Cristo*, è un mistero del Cristo e solo dopo, *congiuntamente*, esso concerne anche Maria”. Zob. F. Bergamelli, „*La Verginità di Maria*” nelle lettere di Ignazio, „Salesianum” 50 (1988) s. 313-317.

¹⁴ Zainteresowanych głównymi wiadomościami i publikacjami w języku polskim i w językach obcych, dotyczącymi życia i dzieł św. Justyna Męczennika, odsyłam do: M. Starowieyski, *Justyn męczennik, filozof*, NSWP 566-569.

¹⁵ Zob. M. Maritano, *La Vergine Madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 88, Roma 1989, s. 81.

¹⁶ Zob. Iustinus, *I Apologia XXI-XXII*.

tylko narodziny Zbawiciela z Dziewicy, ale także Jego działalność, śmierć, zmartwychwstanie i wstąpienie do nieba:

W owych księgach prorockich znajdujemy właśnie zapowiedź tego, co się stało, to znaczy, że nasz Jezus Chrystus narodzi się z Dziewicy, stanie się mężczyzną, będzie leczył wszelkie choroby i dolegliwości, a także wskrzeszał zmarłych, zostanie znieawidzony, odrzucony i ukrzyżowany, umrze, zmartwychwstanie i wstąpi do nieba oraz zostanie nazwany i będzie rzeczywiście Synem Bożym¹⁷.

Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że narodzenie Jezusa Chrystusa z Dziewicy jest wymienione na pierwszym miejscu wśród zapowiedzi proroków żydowskich. I nie chodzi tutaj jedynie o motyw chronologiczny. Dla Justyna jest to na tyle ważny element wiary chrześcijańskiej, że stara się go dokładnie opisać, nawiązując do słynnego fragmentu z księgi proroka Izajasza: „Oto dziewica pocznie i porodzi syna i nazwie go imieniem Bóg z nami”¹⁸. „Otóż określenie: «Oto dziewica pocznie» oznacza, że dziewica pocznie z nikim się nie łącząc. (Gdyby się bowiem z kimś złączyła, nie byłaby już dziewicą). Moc Boża zstąpiła na Dziewicę, «osłoniła» ją i uczyniła brzemienną, nie naruszając jej dziewictwa”¹⁹.

Tekst z Iz 7,14, mówiący o dziewicy, która porodzi syna, ma szczególne znaczenie dla Justyna. Wiemy, że w języku hebrajskim użyty był w tym fragmencie termin *‘almah*, oznaczający młodą dziewczynę bądź młodą mężatkę, bez podawania dalszych szczegółów. Jednak tłumacze greccy przetłumaczyli to słowo jako „dziewica”, precyzując w ten sposób jego znaczenie. W tym sensie tekst Septuaginty pozostaje cennym świadectwem starej interpretacji żydowskiej, którą potwierdzi Ewangelia. Mt 1,23 znajduje tu zapowiedź dziewiczego poczęcia Chrystusa²⁰.

Św. Justyn opowiada się zdecydowanie za dziewiczym poczęciem Jezusa w łonie Maryi. Wystarczy zwrócić uwagę choćby na fakt, że w tym tak krótkim przytoczonym tekście posługuje się on terminem „dziewica”

¹⁷ Iustinus, *I Apologia XXXI* 7, tł. L. Misiarczyk, s. 63. Zob. M. Maritano, *Le profezie veterotestamentarie sulla nascita verginale di Cristo negli scritti di Giustino martire*, w: „*Adiutor gaudii vestri*”. *Miscellanea in onore del cardinale Giovanni Saldarini, arcivescovo di Torino, in occasione del suo LXXX compleanno*, Archivio Teologico Torinese 1, Torino 1995, s. 331-374.

¹⁸ Zob. Iz 7,14; Iustinus, *I Apologia XXXIII* 1.

¹⁹ Iustinus, *I Apologia XXXIII* 4, tł. L. Misiarczyk, s. 65. Zob. Łk 1,35.

²⁰ Zob. komentarz w Biblii Jerozolimskiej (Poznań 2006, s. 1041).

trzykrotnie, a ponadto używa jeszcze określenia „dziewictwo”. Oryginalne i klarowne wydaje się także podkreślenie, że ta dziewica „z nikim się nie łączyła”, czyli nie miała żadnych relacji cielesnych, bo w przeciwnym wypadku nie byłaby już dziewicą.

Niemal spontanicznie powstaje pytanie, czy użyte w przytoczonym tekście stwierdzenie „Moc Boża zstąpiła na Dziewicę, «osłoniła» ją i uczyniła brzemienną, nie naruszając jej dziewictwa”, można utożsamiać, w rozumieniu św. Justyna, z działalnością Ducha Świętego.

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zauważyć, że autor przytoczonych słów podkreślał w swoich innych stwierdzeniach przede wszystkim rolę Ducha proroczego, czyli tego, który inspirował proroków²¹. Jednocześnie jednak zrównywał, przynajmniej w niektórych tekstach, Ojca, Syna i Ducha proroczego:

Czczymy przecież Stwórcę wszechświata [...]. Czczymy Nauczyciela, który nas o tym pouczył i po to się narodził, Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem, prokuratorem Judei w czasach Cezara Tyberiusza jak również uznajemy Go za Syna Boga prawdziwego i na drugim miejscu umieszczamy, na trzecim zaś Ducha proroczego²².

Przytoczony fragment pochodzi z pewnością z jakiegoś wyznania wiary, które św. Justyn swobodnie wykorzystuje, biorąc pod uwagę cele swojego dzieła. Owo wyznanie wiary skupia się przede wszystkim na czynach Boga Ojca i Jego Syna Jezusa Chrystusa. Ducha Świętego wprawdzie wymienia na trzecim miejscu, jednak nie charakteryzuje bliżej Jego działalności. Wydaje się, że nie ma wystarczających przesłanek, aby w przytoczonym poprzednio tekście „moc Bożą” identyfikować z Duchem Świętym. Św. Justyn jednak wyraźnie podkreśla fakt, że dziecko poczęło się w Maryi za sprawą samego Boga. Nieco inaczej natomiast sprawa się przedstawia w innym, ważnym z punktu widzenia mariologicznego, tekście św. Justyna, pochodzącym z *Dialogu z Żydem Tryfonem*:

O Nim jako Synu Bożym piszą również Pamiętniki apostołskie²³, a gdy mówimy, że jest On Synem, uznajemy, że nim rzeczywiście jest, że po-

²¹ Zob. L. Misiarczyk, *Wstęp*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 34.

²² Iustinus, *1 Apologia XIII 1-3*, tł. L. Misiarczyk, s. 50.

²³ Tytuł *Pamiętniki apostołskie* pojawia się dwukrotnie w *1 Apologii* i 13 razy w *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Doczekał się on różnych wyjaśnień, które referuje:

chodzi z mocy i woli Ojca przed wszystkimi stworzeniami [...], że narodził się z Dziewicy, ażeby tą samą drogą, którą wzięło początek nieposłuszeństwo sprowokowane przez węża, tą samą drogą również skończyło się. Ewa bowiem, będąc dziewicą nienaruszoną, przyjmując słowo węża, zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć, natomiast Dziewica Maryja poczęła wiarę i radość, gdy anioł Gabriel zwiastował Jej dobrą nowinę, że Duch Pana zstąpi na nią i moc Najwyższego rozciągnie nad nią swój cień, dlatego też święte, które się z niej narodzi, będzie Synem Bożym, odpowiedziała więc: „Niech mi się stanie według słowa twego”. Z Niej narodził się Ten do którego, jak już wykazałem, odnoszą się wspomniane Pisma i przez którego Bóg unicestwił węża oraz podobnych do niego aniołów i ludzi, a także oddalił śmierć od tych, którzy żałując, odwracają się od złych czynów i wierzą w Niego²⁴.

Warto najpierw zwrócić uwagę na elementy kompozycyjne i literackie przytoczonego tekstu, które mają swoje znaczenie także dla refleksji teologicznej. Najpierw zatem podmiotem jest Jezus Chrystus, Syn Boży, który „pochodzi z mocy i woli Ojca przed wszystkimi stworzeniami”. Mamy tu w sposób wyraźny stwierdzenie preegzystencji Chrystusa.

Następnie podmiotem jest Maryja, charakteryzowana w zdaniach św. Justyna przede wszystkim jako Dziewica. Co więcej, odnosi się wrażenie, że w tym tekście ten przymiot był dla filozofa szczególnej wagi. Ukazuje go zatem w kontekście porównania z Ewą. Ewa jako dziewica, przyjmując słowo węża, zrodziła nieposłuszeństwo i śmierć, dziewica Maryja zaś, odpowiadając na zawołanie anioła Gabriela słowami „niech mi się stanie według słowa twego”, poczęła wiarę i radość²⁵.

W kolejnym stwierdzeniu powraca jako podmiot Jezus Chrystus, przez którego Bóg unicestwił węża, a także oddalił śmierć od tych, którzy, żałując, odwracają się od złych czynów i wierzą w Niego. Dzieło Jezusa sprawia zatem, że śmierć oddala się od ludzi, jednak pod jednym warunkiem – że odwróca się od złych czynów i uwierzą w Jezusa Chrystusa.

Misiarczyk, *Wstęp*, s. 35-36. Autor dochodzi do wniosku, że z dużym prawdopodobieństwem chodzi tu o nasze Ewangelie, ale pozostajemy ciągle na poziomie hipotezy.

²⁴ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone* C 4-5, tł. L. Misiarczyk, s. 272-273.

²⁵ Zob. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła*, s. 141-142, przyp. 21: „Zbawcza funkcja Maryji jest tutaj konsekwencją jej świadomego i wolnego wyboru przy Zwiastowaniu. W porządku ekonomii zbawienia Maryja nie jest jednak, jak poprzednio Ewa, podporządkowana człowiekowi i grzechowi, ale jest jako «nowa Ewa» całkowicie podporządkowana Chrystusowi i dziełu odkupienia człowieka”.

Można tutaj niewątpliwie dostrzec zamysł antydokecki św. Justyna. Maryja nie jest tylko kanałem, przez który objawił się Syn Boży, ale Jezus rzeczywiście narodził się z ciała Maryi Dziewicy.

W takim ujęciu po raz pierwszy w historii myśli chrześcijańskiej upadek w raju jest interpretowany w świetle zwiastowania. Dwie kobiety, działające na początku nowej „ludzkości”, Ewa i Maryja, są dziewicami, które napotykają na szczególnego rozmówcę (szatana i anioła) i z nim prowadzą dialog zakończony w diametralnie różny sposób. Ewa poczyna i rodzi nieposłuszeństwo i śmierć, Maryja zaś poczyna i rodzi wiarę i radość.

Można dostrzec, że elementy esencjalne intuicji mariologicznych św. Justyna mogą być przedstawione w dwóch wzajemnie uzupełniających się perspektywach: najpierw dziewicze poczęcie Logosu i jego narodziny, które nie mają podobieństw w historii, rozpoczynają proces pojednania ludzi z Bogiem. Następnie zaś paralelizm Ewa-Maryja ukazuje istotne elementy boskiej ekonomii realizowanej w czasie i pokazuje, jak proces zbawienia odbywa się w odwrotnym kierunku niż droga winy²⁶.

3. Św. Ireneusz z Lyonu

Biskup Lyonu († ok. 202)²⁷ podjął się refleksji mariologicznej, mocno opierając się na danych Pisma Świętego i tradycji apostoelskiej²⁸. Przeciwwstawiał się dualistycznej koncepcji gnostyków, ukazując jedność Boga starego i nowego przymierza oraz całej zbawczej ekonomii. Podkreślał centralny charakter wcielenia i wyjaśniał, że Słowo Boże objawiło się już w starym przymierzu, towarzysząc ludzkości i przygotowując ją na swoje przyjście na świat w ludzkiej naturze²⁹.

²⁶ Zob. E. Peretto, *Maria nell'area culturale greca: da san Giustino († 165 ca) a san Giovanni Damasceno († 749 ca)*, w: *Storia della mariologia 1. Dal modello biblico al modello letterario*, red. E. dal Covolo – A. Serra, Roma 2009, s. 266.

²⁷ Zainteresowanych podstawowymi wiadomościami i publikacjami w języku polskim i w językach obcych, w odniesieniu do życia i dzieł św. Ireneusza z Lyonu, odsyłam do: M. Starowieyski, *Ireneusz, bp Lyonu i Vienny*, NSWP 479-483.

²⁸ Zob. syntezę mariologii tego autora w opracowaniu: B. Czesz, *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” 11/2 (2009) s. 70-85. Zob. także: L. Menvielle, *Marie, Mère de vie. Approche du mystère marial à partir d'Irénée de Lyon*, Centre Notre-Dame de Vie. Série Théologique 1, Avignon 1986; K. Witko, *Maryja w zbawczej „ekonomii” Ojca według „Adversus haereses” Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” 1/2 (1999) s. 179-184.

²⁹ Zob. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 6.

W tym kontekście św. Ireneusz nie tylko podjął, ale też pogłębił paralelizm Ewa – Maryja, a Chrystusa ukazał jako nowego Adama. Co więcej, odnosi się wrażenie, że porównanie Maryi z Ewą jest, w jakiejś mierze, konsekwencją paralelizmu Jezusa z Adamem, jak to wynika z tekstu, w którym św. Ireneusz niemal dosłownie przytacza słowa św. Pawła: „On (Adam) jest typem Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14)³⁰. To zdanie Apostoła Narodów należy z kolei postrzegać w łączności z jego innym tekstem z tego samego rozdziału Listu do Rzymian: „Jak przez jednego człowieka grzech wszedł do świata, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12). Śmierć, ukazana tutaj jako kara za grzech, przyszła na świat jako konsekwencja upadku Adama. Św. Paweł wyciąga stąd wniosek, że również sam grzech zjawił się na świecie przez ten początkowy upadek.

Doktryna o grzechu pierwotnym interesuje św. Ireneusza z Lyonu właśnie ze względu na paralelizm, jaki istnieje między upadkiem pierwszego Adama i przeobfitym dziełem naprawy dokonanej przez Chrystusa³¹, który przyjął ciało z dziewicy Maryi. Św. Ireneusz, opierając się na słowach św. Pawła i podejmując w nieco innym kontekście ten sam wątek, ukazuje najpierw, że nauczanie gnostyków jest w tej dziedzinie zupełnie inne:

Według nich zaś (heretyków), ani Słowo nie stało się ciałem, ani Chrystus, ani Zbawiciel, który jest owocem wszystkich eonów. Utrzymują, że Słowo i Chrystus nie przyszli na ten świat, a Zbawiciel nie wcielił się i nie cierpiał, lecz zstąpił niczym gołąb na Jezusa ekonomii, i po ogłoszeniu niepoznawalnego Ojca, na nowo wstąpił do Pleromy³².

Dla św. Ireneusza wcielenie, którego prawdziwości poświęcił wiele fragmentów swoich dzieł, jest punktem kulminacyjnym całej historii zbawienia. Nic zatem dziwnego, że przeciwstawiał się w tym kontekście wszystkim tym, którzy odrzucali prawdę o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Na uwagę zasługuje w tym kontekście zaproponowana przez niego oryginalna egzegeza fragmentu Dn 2,34.45:

³⁰ Zob. Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 3.

³¹ Zob. komentarz w Biblii Jerozolimskiej (s. 1583).

³² Irenaeus, *Adversus haereses* III 11, 3, SCh 211, s. 146 (tł. własne). W opracowaniu podaję własne tłumaczenie polskie przytoczanych tekstów dzieła św. Ireneusza dokonane na podstawie wydania w *Sources Chrétiennes*. Zob. w odniesieniu do przytoczonego tutaj tekstu komentarz: B. Kochaniewicz, *Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, PzST 23 (2009) s. 93.

Dlatego Daniel, przewidując jego (Chrystusa) przyjście, powiedział, że przyjdzie na ten świat jak kamień oderwany bez udziału rąk. To znaczy, że jego przyjście na ten świat miało nastąpić nie przy pomocy pracy rąk ludzkich, czyli tych mężczyzn, którzy mają zwyczaj kruszyć skały, to znaczy bez współpracy Józefa, a przy współpracy samej Maryi w dziele wykonania planu Bożych. Ten kamień jest bowiem z ziemi³³.

Z przytoczonego tekstu wynika, że prorok Daniel zapowiadał nie tylko przyjście Chrystusa, ale też podawał pewne szczegóły z tym związane, dotyczące także Maryi. Zdaniem św. Ireneusza już starotestamentalny prorok użył terminów, które pozwalają nam zrozumieć i wyjaśnić zupełnie inny udział św. Józefa i Maryi w przyjściu Chrystusa. Miało się ono dokonać bez istotnego udziału oblubieńca Maryi. Ona zaś jest tu nazwana ziemią, w czym nietrudno domyśleć się nawiązania do ukształtowania Adama i Ewy. Podobnie jak Adam został uformowany z dziewiczej ziemi, tak Chrystus, nowy Adam, został ukształtowany z Dziewicy.

Dopiero zatem po ukazaniu Jezusa jako nowego Adama św. Ireneusz opisuje rolę Maryi jako nowej Ewy, ujmując Jej dzieło w kilku zasadniczych punktach:

Dlatego też Maryja dziewica jest posłuszna, mówiąc: „Oto służebnica twoja, Panie, niech mi się stanie według słowa twego”. Ewa zaś nieposłuszna – nie posłuchała bowiem, będąc jeszcze dziewicą. Albowiem mając wprawdzie męża Adama, ale będąc jeszcze dziewicą [...], stała się przez swe nieposłuszeństwo i dla siebie samej i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną śmierci; Maryja zaś będąc dziewicą, choć miała przeznaczonego dla siebie męża, będąc posłuszna, stała się i dla siebie samej i dla całego rodzaju ludzkiego przyczyną zbawienia (*causa facta est salutis*)³⁴.

Dwa słowa występują najczęściej w przytoczonym tekście i dzieje się to z pewnością nieprzypadkowo: posłuszeństwo i dziewictwo. Ewa była nieposłuszna i jej nieposłuszeństwo wobec Boga stało się przyczyną śmierci nie tylko dla niej, ale dla całego rodzaju ludzkiego. Maryja przeciwnie, okazała posłuszeństwo Bogu, jak to widać dokładnie w scenie zwiastowania opisaną przez ewangelistów, i stała się dla siebie samej i całego ro-

³³ Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 7, SCh 211, s. 420 (tł. własne).

³⁴ Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 4, SCh 211, s. 438, 440 (tł. własne).

dzaju ludzkiego przyczyną zbawienia³⁵. Obie niewiasty w kluczowych dla siebie i swojej relacji z Bogiem momentach były dziewicami: Ewa straciła później swoje dziewictwo, Maryja zaś pozostała dziewicą na zawsze.

Innymi słowy, Ewa powiązała ciało ludzkie ze śmiercią i zapoczątkowała drogę wiodącą ku śmierci, opartą na zrodzeniu według ciała, Maryja zaś rozwiązała ów węzeł, zapoczątkowując drogę życia.

Rodzi się w tym miejscu pytanie o przyczyny postaw zaprezentowanych przez Ewę i Maryję. Św. Ireneusz nie ma wątpliwości w odniesieniu do tej kwestii: nieposłuszeństwo Ewy było podyktowane brakiem wiary, posłuszeństwo Maryi zaś wynikało z jej głębokiej wiary: „Co bowiem dziewica Ewa przez niewiarę związała, to dziewica Maryja przez wiarę rozwiązała”³⁶.

Wątki mariologiczne wiążą się mocno u św. Ireneusza z wątkami chry-stologicznymi:

O tym, że Pan przychodzi jawnie do swej własności, że jego własne stworzenie, które On podtrzymuje, jego nosić będzie, że nieposłuszeństwo na drzewie naprawi przez posłuszeństwo na drzewie, że uwolni od uwiedzenia, któremu tak nieszczęśliwie uległa dziewica Ewa przeznaczona już dla męża [...]; to wszystko zostało najprawdziej jako dobra nowina obwieszczony przez anioła Dziewicy Maryi³⁷.

Interesująca i oryginalna wydaj się interpretacja sceny zwiastowania, według której Maryi został obwieszczony przez anioła cały szereg prawd istotnych dla naszej wiary. Najpierw zatem mówi się o przyjściu Pana do rodzaju ludzkiego, czyli o wcieleniu. Później o tym, że nastąpi ono w łonie Maryi, Jego stworzenia. Wreszcie św. Ireneusz, nawiązując do swojej teorii rekapitulacji, twierdzi, że nieposłuszeństwo na drzewie rajskim zostało naprawione przez posłuszeństwo na drzewie krzyża. Na zakończenie zaś wyводу Ewa została ukazana jako ta, która uległa uwiedzeniu, Maryja zaś jako ta, która otrzymała od anioła dobrą nowinę i posłusznie ją zaakceptowała.

³⁵ Zob. A. Orbe, *La „recirculación” de la Virgen María en San Ireneo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 88, Roma 1989, s. 110: „María, con sua obediencia a la palabra de Dios, abogó por la desobediente Eva. Virgen aún, desposada *uxor* de José, abogó por Eva, aún Virgen, *uxor* desposada de Adán”.

³⁶ Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 4, SCh 211, s. 442, 444 (tł. własne).

³⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* V 19, 1, SCh 153, s. 248 (tł. własne).

Jak tamta została zwiedziona przez mowę anioła i odpadła od Boga, sprzeciwiając się jego słowu, tak ta została pouczona przez mowę anielską, aby zanosła Boga posłuszna jego słowu; aby dziewica Maryja stała się orędowniczką (*advocata*) dziewicy Ewy. Jak przez dziewicę został rodzaj ludzki skazany na śmierć, tak samo miał być przez dziewicę wyzwolony³⁸.

Paralelizm między Ewą i Maryją miał zasadnicze znaczenie dla maryjnej refleksji św. Ireneusza i nic dziwnego, że został on ukazany z uwzględnieniem kilku aspektów, wśród których najczęściej pojawiają się tematy dziewictwa, posłuszeństwa, a w tym ostatnim także imię Maryi jako orędowniczki i obrończyni Ewy oraz całego rodzaju ludzkiego, który ona sama reprezentuje.

Biskup Lyonu podejmuje niektóre inne zagadnienia związane z Maryją, biorąc pod uwagę nauczanie heretyków, którego nie mógł zaakceptować. Tak np. ebionici:

[...] nie chcą zrozumieć, że Duch św. zstąpił na Maryję i moc Najwyższego ją okryła. Przeto i to, co się narodziło, było święte i było Synem Najwyższego Boga Ojca, który dokonał wcielenia jego i ukazał nowe narodzenie, abyśmy przez to nowe narodzenie stali się spadkobiercami życia, jak przez przynależność do poprzedniego pokolenia staliśmy się dziedzicami śmierci³⁹.

Biskup Lyonu wypowiada się wyraźnie za interwencją boską Ducha Świętego w łonie Maryi. Dziecię, które się w niej poczęło, poczęło się za sprawą Ducha Świętego. Dzięki wcieleniu Syna Bożego i jego nowemu narodzeniu staliśmy się spadkobiercami życia, a do tej pory byliśmy dziedzicami śmierci. Zdaniem św. Ireneusza ebionici są niemądrzy, ponieważ nie przyjmują przez wiarę do serca nauki o zjednoczeniu Boga i człowieka. Dla św. Ireneusza jest to natomiast sprawa fundamentalna.

W opracowaniu poddano analizie najstarsze teksty patrystyczne dotyczące refleksji mariologicznej, których autorami są św. Ignacy Antiocheński, św. Justyn Męczennik i św. Ireneusz, biskup Lyonu. Ich sformułowania do-

³⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* V 19, 1, SCh 153, s. 248, 250 (tł. własne). Zob. A. Orbe, *La Virgen María abogada de la virgen Eva (En torno a s. Ireneo, adv. Haer. V, 19, 1)*, „Gregorianum” 63 (1982) s. 479.

³⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* V 1, 3, SCh 153, s. 24, 26 (tł. własne).

tyczące Maryi, wyraźnie oparte na odnośnych tekstach biblijnych, wpływają najczęściej z refleksji o Chrystusie, co świadczy o mocnym powiązaniu mariologii z chrystologią. Św. Ignacy Antiocheński podkreśla, odrzucając zdecydowanie nauczanie doketów, że Maryja zrodziła Chrystusa, dała Mu prawdziwe ciało ludzkie, które później pozwoliło Mu cierpieć i umrzeć. Te sam autor ukazuje także dziewictwo Maryi w kontekście nauki o Chrystusie. U św. Justyna Męczennika pojawia się przeciwstawienie dzieła Ewy i Maryi, a narodzenie Jezusa Chrystusa z Dziewicy ukazane jest w świetle zapowiedzi dostrzeżonych w tekstach starotestamentalnych. Z kolei św. Ireneusz, podejmujący refleksję mariologiczną w kontekście gnostycyzmu, pogłębił paralelizm Ewa – Maryja, biorąc pod uwagę także porównanie między Adamem i Chrystusem. Jak Adam został uformowany z dziewiczej ziemi, tak Chrystus, nowy Adam, został ukształtowany z Dziewicy Maryi. Ewa przez niewiarę i nieposłuszeństwo powiązała ciało ludzkie ze śmiercią i zapoczątkowała drogę wiodącą ku śmierci, Maryja zaś przez swoją wiarę i posłuszeństwo rozwiązała ów węzeł, otwierając rodzajowi ludzkiemu drogę do nowego życia. Wszyscy trzej autorzy bardzo mocno ukazywali aspekty cielesne człowieka, przeciwstawiając się wyraźnie tym wszystkim, którzy je deprecjonowali. Niektóre słowa odnoszone przez nich do Maryi i analizowane w artykule, jak np. dziewica i dziewictwo, ukazują w sposób klarowny godność ludzkiej cielesności i do dzisiaj mają swoje znaczenie w przedstawianiu wielu zagadnień należących do soteriologii i antropologii chrześcijańskiej.

The Oldest Patristic Witnesses of Reflection on Mary (Ignatius of Antioch, Justin Martyr, Irenaeus of Lyons)

(summary)

The article deals with the theme of theological reflection on Mary in the oldest Patristic texts written by St. Ignatius of Antioch, St. Justin Martyr and St. Irenaeus, bishop of Lyons. It presents the strong ties of Mariology and Christology in all three authors. St. Ignatius decidedly rejects the teaching of the Docetists and shows that it was Mary who gave birth to Christ, giving Him a real human body that allowed Him later to suffer and die. St. Justin juxtaposes the works of Eve and Mary, and the birth of Jesus Christ from the Virgin is elucidated in the light of Old Testament prophecies. Finally, St. Irenaeus, in the context of the polemic with Gnosticism, deepens the parallel between Eve and Mary, taking into account also the comparison between Adam and Christ. As Adam had been formed from the virginal earth, so Christ, the new Adam was formed from the Virgin Mary, who through her faith and obedience opened to humanity the way to new life.

Keywords: Ignatius of Antioch; Justin Martyr; Irenaeus of Lyons; Christ; Mary; Eve; Docetism; Gnosticism; human body

Najstarsze patrystyczne świadectwa refleksji mariologicznej (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu)

(streszczenie)

Artykuł podejmuje temat refleksji mariologicznej w najstarszych tekstach patrystycznych autorstwa św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Justyna Męczennika i św. Ireneusza, biskupa Lyonu. Ukazuje mocne powiązanie mariologii z chrystologią u wszystkich trzech autorów. Św. Ignacy zdecydowanie odrzuca nauczanie doкетов i ukazuje, że Maryja zrodziła Chrystusa, dała Mu prawdziwe ciało ludzkie, które później pozwoliło Mu cierpieć i umrzeć. U św. Justyna pojawia się przeciwstawienie dzieła Ewy i Maryi, a narodzenie Jezusa Chrystusa z Dziewicy ukazane jest w świetle zapowiedzi starotestamentalnych. Z kolei św. Ireneusz pogłębia w kontekście polemiki z gnostycyzmem paralelizm Ewa – Maryja, biorąc pod uwagę także porównanie między Adamem i Chrystusem. Jak Adam został uformowany z dziewiczej ziemi, tak Chrystus, nowy Adam, został ukształtowany z Dziewicy Maryi, która przez swoją wiarę i posłuszeństwo otworzyła rodzajowi ludzkiemu drogę do nowego życia.

Słowa kluczowe: Ignacy Antiocheński; Justyn Męczennik; Ireneusz z Lyonu; Chrystus; Maryja; Ewa; doketyzm; gnostycyzm; ciało ludzkie

Bibliografia

Źródła

- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, w: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk – K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von A. Lindemann und H. Paulsen*, Tübingen 1992, s. 178-190, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 113-119.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ks. 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 210-211, Paris 1974; ks. 4, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 100, Paris 1965; ks. 5, A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1966, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Źródła Wiary, Pelplin 2018.
- Iustinus, *1 Apologia*, ed. M. Marcovich, *Iustini Martyris. Apologiae pro Christianis*, PTS 38, Berlin – New York 1994, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *1 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 43-89.
- Iustinus, *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, PTS 47, Berlin – New York 1997, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik,

Dialog z Żydem Tryfonem, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 159-318.

Opracowania

- Bergamelli F., „*La Verginità di Maria*” *nelle lettere di Ignazio*, „*Salesianum*” 50 (1988) s. 307-320.
- Bergamelli F., *Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia*, Biblioteca di Scienze Religiose 88, Roma 1989.
- Częsz B., *Maryja w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu*, „*Salvatoris Mater*” 11/2 (2009) s. 70-85.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in altum 5: Matka Pana w katechezie. Materiały z XXXVI Sympozjum Katechetycznego Międzynarodowego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 137-167.
- Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa-Maryja w „Adversus haereses” św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 23 (2009) s. 89-102.
- Maritano M., *La Vergine Madre negli scritti di Giustino martire. Miti pagani e mistero cristiano*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 88, Roma 1989, s. 79-99.
- Maritano M., *Le profezie veterotestamentarie sulla nascita verginale di Cristo negli scritti di Giustino martire*, w: „*Adiutor gaudii vestri*”. *Miscellanea in onore del cardinale Giovanni Saldarini, arcivescovo di Torino, in occasione del suo LXXX compleanno*, red. Archivio Teologico Torinese 1, Torino 1995, s. 331-374.
- Menvielle L., *Marie, Mère de vie. Approche du mystère marial à partir d'Irénée de Lyon*, Centre Notre-Dame de Vie. Série Théologique 1, Avignon 1986.
- Misiarczyk L., *Wstęp*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 7-39.
- Orbe A., *La Virgen María abogada de la virgen Eva (En torno a s. Ireneo, adv. haer. V,19,1)*, „*Gregorianum*” 63 (1982) s. 453-506.
- Orbe A., *La „recirculación” de la Virgen María en San Ireneo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 88, Roma 1989, s. 101-120.
- Paulsen H., *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978.
- Peretto E., *Maria nell'area culturale greca: da san Giustino († 165 ca) a san Giovanni Damasceno († 749 ca)*, w: *Storia della mariologia 1. Dal modello biblico al modello letterario*, red. E. dal Covolo – A. Serra, Roma 2009, s. 263-305.
- Prinzivalli E. – M. Simonetti, *Commento. Le Lettere di Ignazio*, w: *Seguendo Gesù, Testi Cristiani delle Origini 1*, Milano 2010, s. 542-628.
- Prinzivalli E. – M. Simonetti, *Introduzione. Le Lettere di Ignazio*, w: *Seguendo Gesù, Testi Cristiani delle Origini 1*, Milano 2010, s. 279-331.

Schoedel W.R., *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985.

Starowieyski M., *Ignacy Antiocheński*, NSWP 472-475.

Starowieyski M., *Ireneusz, bp Lyonu i Vienny*, NSWP 479-483.

Starowieyski M., *Justyn męczennik, filozof*, NSWP 566-569.

Witko K., *Maryja w zbawczej „ekonomii” Ojca według „Adversus haereses” Ireneusza z Lyonu, „Salvatoris Mater” 1/2 (1999) s. 179-184.*

Ks. Piotr Szczur¹

Myśl mariologiczna Jana Chryzostoma w świetle *In Matthaem homiliae*

Mariologia Jana Chryzostoma nie jest tematem wzbudzającym szczególne zainteresowanie badaczy myśli i nauczania tego Ojca Kościoła². Nawet w ogólnych opracowaniach na temat mariologii patrystycznej jego imię pojawia się dość rzadko³. Taki stan rzeczy zapewne spowodowany

¹ Ks. dr hab. Piotr Szczur, adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

² Na temat mariologii Jana Chryzostoma, zob. P. Dieu, *La mariologie de saint Jean Chrysostome*, w: *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 8-11 septembre 1921*, t. 1, Bruxelles 1922, s. 71-83 (autor bezkrytycznie korzysta z wielu źródeł, nie zwracając uwagi na ich nieautentyczność); G.M. Ellero, *Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo*, „Marianum” 25 (1963) s. 405-466; G.M. Ellero, *Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo*, *Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica „Marianum” 3*, Roma 1964; C. Gianelli, *Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ resuscité à la Vierge Marie*, „Revue des Études Byzantines” 11 (1953) s. 106-119; F. Spedalieri, *La Madre di Dio nella soteriologia di S. Giovanni Crisostomo*, „Ephemerides Mariologicae” 15 (1965) s. 385-411; W. Stoellger, *Das Marienbild des Johannes Chrysostomus*, Heidelberg 1974 (dissertatio); S. Zincone, *Alcuni tipi di Maria in Giovanni Crisostomo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena): Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Istitutum Altioris Latinitatis)*, Roma 10-11 marzo 1989, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 95, Roma 1991, s. 27-31; S. Zincone, *Maria nell'opera di Giovanni Crisostomo*, „Theotokos” 14 (2006) s. 31-42; A.E. Siecienski, *Mariologia in Antioch: Mary in the Writings of Chryzostom, Theodoret of Cyrus and Nestorius*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 56/2 (2012) s. 133-169.

³ W wielu opracowaniach wcale nie jest wspomniany. Zob. J. Królikowski, *Wyjątkowość Maryi w mariologii Ojców greckich jako źródło inspiracji ekumenicznych*, „Salvatoris Mater” 3/4 (2001) s. 159-174; J. Królikowski, *Mariologia Ojców a współczesna refleksja mariologiczna*, *VoxP* 48 (2005) s. 275-289; D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu*

jest surowymi ocenami jego myśli mariologicznej, jakie od prawie stu lat wyrażane były w literaturze przedmiotu⁴. Przykładowo Hilda Graef jest zdania, że mariologia Chryzostoma była archaiczna i anachroniczna oraz nie współbrzmiała z nauczaniem współczesnych mu myślicieli Kościoła, zwłaszcza wywodzących się ze środowiska aleksandryjskiego⁵. Przez pryzmat tej oceny postrzegane było też całe środowisko teologów antiocheńskich i sama Antiochia jako *terra dura* dla mariologii⁶. Ostatnio – na podstawie analizy wypowiedzi mariologicznych Sewera z Antiochii – tezę tę zakwestionowała Pauline Allen⁷.

W rzeczywistości Jan Chryzostom reprezentował dość powszechną, jednak znacznie bardziej powściągliwą tradycję mariologiczną, która rozkwitała przez dziesięciolecia poprzedzające Sobór Efeski (431). Można nawet wysunąć tezę, że mariologia Chryzostoma lepiej odzwierciedlała sporo wcześniejszą tradycję, która – jak zauważa A. Edward Sieciński – bardziej charakteryzowała się milczeniem niż mówieniem na temat osoby Maryi⁸. Tę prawidłowość uczeni dostrzegali od dawna w nauczaniu Kościoła pierwotnego, kiedy to Maryja pozostawała w pewnego rodzaju światłocieniu⁹. Chociaż w II i III wieku wzrosło zainteresowanie nią jako

niu Kościoła epoki patrystycznej, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 137-167 (tylko jeden raz go wymienia).

⁴ Por. L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1933 (passim); Ellero, *Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo*, s. 46-47 i 50; Stoellger, *Das Marienbild des Johannes Chrysostomus*, s. 174 i 208; H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, Notre Dame 2009, s. 58; C. Broc-Schmezer, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 185, Turnhout 2010, s. 244-245.

⁵ Por. Graef, *Mary*, s. 58.

⁶ Por. I. Ortiz de Urbina, *La mariologia nella patristica orientale*, w: *Mariologia*, t. 1: *Maria nella Rivelazione*, red. P. Sträter, Torino 1952, s. 92 = *Mariologia w patrystyce Wschodu*, tł. K. Obrycki, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6 (1978) s. 76; M. Starowieyski, *Maria nova Eva in traditione Alexandrina et Antiochena (saeculo V)*, „Marianum” 34 (1972) s. 329-385.

⁷ Por. P. Allen, *Antioch-on-the-Orontes and its Territory: A „terra dura” for Mariology?*, w: *Presbeia Theotokou. The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien 2015, s. 177.

⁸ Por. Sieciński, *Mariology in Antioch*, s. 135.

⁹ Por. *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. Brown et al., Philadelphia 1978. Na temat Maryi szeroko rozpiswały się Ewangelie apokryficzne, np. *Protoewangelia Jakuba*, co świadczyło o dużym zainteresowaniu postacią Dziewicy Maryi w tym okresie.

Dziewicą-Matką i „Nową Ewą”, to dopiero pod koniec III i na początku IV wieku zaczęto zwracać uwagę na osobiste cnoty Maryi. W tym okresie toczyły się też dyskusje na temat jej świętości i bezgrzeszności podejmowane przez Efrema Syryjskiego, Grzegorza z Nazjanzu i Epifaniasza z Salaminy, którzy je potwierdzali, oraz Orygenesza, Bazylego Wielkiego i Amfilocha z Ikonium, którzy je kwestionowali, utrzymując, że „miecz”, który przeszył serce Maryi (por. Łk 2,35), był mieczem wątpliwości i że ona także „była kuszona” podobnie jak Jezus¹⁰.

Dlatego też w kontekście wcześniejszego nauczania pisarzy chrześcijańskich o Maryi warto przeanalizować myśl mariologiczną św. Jana Chryzostoma, jaka wyłania się z wygłoszonych przez niego w Antiochii *Homilii na Ewangelię św. Mateusza*, które są reprezentatywnym wycinkiem jego twórczości i są oceniane jako arcydzieła sztuki homiletycznej. W opracowaniu zostaną omówione zagadnienia, którym Chryzostom poświęca więcej uwagi: dziewicze poczęcie i zrodzenie Jezusa, wieczne dziewictwo Maryi oraz jej „niedoskonałości”. W końcowej partii zostanie poruszona kwestia nienazywania przez Chryzostoma Maryi Θεοτόκος.

1. Dziewicze poczęcie Jezusa

Mówiąc o poczęciu Jezusa, Chryzostom rozpoczyna swój wywód od skomentowania Jego rodowodu (por. Mt 1,1-16). Zwraca uwagę na to, że św. Mateusz, wyliczywszy Jego przodków do Józefa, dodał, iż był on mężem Maryi (por. Mt 1,16). Według kaznodziei uczynił tak ze względu na Maryję, „pokazując, że właśnie z jej powodu przedstawił rodowód Józefa”¹¹. Mówiąc o świętej rodzinie, Chryzostom bardzo mocno podkreśla, że Maryja była prawdziwą matką Jezusa¹², a św. Józef, chociaż był jej mężem¹³, nie był prawdziwym Jego ojcem¹⁴, gdyż nie został On „zrodzony zgodnie z ogólnym prawem natury”¹⁵. Wprawdzie Józefowi przy-

¹⁰ Por. A. Agius, *The Problem of Mary's Holiness in the First Christian Centuries*, „Marian Studies” 14 (1963) s. 41-61; S. Bonano, *Mary's Immunity from actual sin*, w: *Mariology*, t. 1, red. J.B. Carol, Milwaukee 1955, s. 395-411.

¹¹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 4, 2, PG 57, 41, ŻMT 18, s. 51.

¹² Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 4, 2, PG 57, 41, ŻMT 18, s. 52.

¹³ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 4, 2, PG 57, 41, ŻMT 18, s. 51-52.

¹⁴ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 4, 6, PG 57, 47, ŻMT 18, s. 59: „Chociaż Dziecię nie jest twoje, wypełnij względem niego obowiązki ojca”.

¹⁵ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 4, 2, PG 57, 41, ŻMT 18, s. 52.

sługiwało ojcowskie prawo nadania imienia dziecku, co też Józef uczynił (por. Mt 1,25), jednak – jak zaznacza Chryzostom – anioł wyznaczył go na „opiekuna Dziecięcia”¹⁶.

Zapowiedź dziewiczego poczęcia i cudownego narodzenia Jezusa kaznodzieja wyraźnie widzi w proroctwie Izajasza: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7,14). Dziewicze poczęcie Maryi jest zatem owym „znakiem” zapowiedzianym przez proroka¹⁷. Złotousty podkreśla, że chociaż jest ono faktem, to jednak pozostaje tajemnicą, gdyż Józef „w niczym nie przyczynił się do narodzin [Jezusa], lecz Dziewica pozostała nienaruszoną (ἀνέπαφος¹⁸)”¹⁹. Wielokrotnie akcentuje też, że przekaz św. Mateusza wyraźnie wskazuje na cudowność tego wydarzenia, ponieważ Ewangelista tak „zwykł mówić przy sprawach niezwykłych, przechodzących wszelkie oczekiwanie i niespodziewanych”²⁰. Jednym słowem „poczęcie dokonało się w sposób przekraczający naturę”²¹.

Niezwykłość poczęcia Jezusa jest pewna i niepodważalna, i dlatego zdaniem kaznodziei wszelkie dociekania i dyskusje na ten temat są zbyteczne i jałowe. Zachęcając słuchaczy do bezdyskusyjnego przyjęcia tej prawdy, Złotousty wkłada w usta Ewangelisty Mateusza następujące słowa: „Nie wiem nic więcej niż to, że dziełem Ducha Świętego jest to, co się stało”²². Wyjaśnia też, że skoro człowiek nie jest w stanie w pełni poznać działania natury, to tym bardziej nie może zrozumieć działania Ducha Świętego²³. Zatem wszyscy, „którzy z ciekawością dociekają tego niebiańskiego poczęcia”²⁴, przekraczają najwyższy stopień szaleństwa, gdyż „ani

¹⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 6, PG 57, 47, *ŻMT* 18, s. 59.

¹⁷ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 57, *ŻMT* 18, s. 71; Iohannes Chrysostomus, *In Isaiam* 7, 5, red. J. Dumortier, SCh 304, Paris 1983, s. 314.

¹⁸ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 177, s.v. ἀνέπαφος: „nietknięty”; G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1976, s. 135, s.v. ἀνέπαφος: „untouched, unharmed”.

¹⁹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 6, PG 57, 47, *ŻMT* 18, s. 58-59.

²⁰ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 42, *ŻMT* 18, s. 53.

²¹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 6, PG 57, 46, *ŻMT* 18, s. 58.

²² Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, *ŻMT* 18, s. 53.

²³ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 42, *ŻMT* 18, s. 53: „Nie drąż więc dalej, nie pytaj o nic więcej, niż powiedziano. Nie mów też: Jakim sposobem Duch Święty działał to w Dziewicy? Jeśli bowiem niepodobna wytłumaczyć sposobu powstania, gdy działała natura, jakżeż będziemy w stanie to określić, co Duch Święty cudownie czyni?”.

²⁴ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, *ŻMT* 18, s. 53.

Gabriel (por. Łk 1,26n), ani Mateusz nie byli w stanie powiedzieć niczego więcej niż to, że dokonało się to z Ducha [Świętego]; żaden zaś z nich nie wytłumaczył tego, jak i w jaki sposób z Ducha [Świętego], bo było to niemożliwe²⁵. Zatem należy poprzestać na bezdyskusyjnym przyjęciu prawdy, że Jezus został poczęty w mocy Ducha Świętego. Jednak akceptacja tej prawdy nie daje podstaw do przekonania o posiadaniu pełni wiedzy na temat tego wydarzenia²⁶.

Mówiąc o dziewiczym poczęciu Jezusa, Chryzostom porusza też kwestię czasu i okoliczności tego wydarzenia i zadaje pytanie: „Dlaczego [Maryja] nie poczęła przed zaślubinami?”, a następnie sam odpowiada: „Aby, co już powiedziałem na początku, rzecz aż dotąd została w tajemnicy i aby Dziewica uniknęła wszelkich złośliwych podejrzeń²⁷. Nieco dalej kaznodzieja – nawiązując do prawa i zwyczajów żydowskich – zauważa, że cudzołożna niewiasta „zasługiwałaby nie tylko na odpędzenie, ale Prawo nakazywało karać takie nawet śmiercią (por. Kpł 20,10; Pwt 22,22-24; J 8,5)”²⁸. Zatem poczęcie Jezusa po zaślubinach Maryi z Józefem było realizacją Bożego planu, którego celem było ukrycie cudownego poczęcia i uchronienie Maryi przed oskarżeniem o cudzołóstwo i jego konsekwencjami.

Chryzostoma interesuje też, dlaczego anioł oznajmił Józefowi, że Maryja jest w stanie błogosławionym dopiero wówczas, gdy zaczął on mieć podejrzenia wobec niej, że ma „rzekomo cudzołożnicę za żonę”²⁹. Zastanawia się również nad tym, dlaczego Maryja sama mu o tym nie powiedziała. Odpowiadając na te pytania, zauważa, że gdyby anioł wcześniej objawił Józefowi, że Maryja pocznie z Ducha Świętego, to mógłby on w to nie uwierzyć (podobnie jak Zachariasz; por. Łk 1,20). Dlatego, aby łatwiej było mu uwierzyć, anioł objawił się Józefowi później, „gdy widział [on] rzecz własnymi oczyma”³⁰, „aby sama okoliczność stanowiła

²⁵ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 53.

²⁶ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 53-54: „Nie mniemaj, że słysząc: «Z Ducha Świętego» (Mt 1,20), dowiedziałeś się wszystkiego. Nie wiemy jeszcze wielu rzeczy, mimo że dowiedzieliśmy się o samym zdarzeniu. Na przykład: W jaki sposób Nieskończony mieści się w łonie? W jaki sposób Ten, który podtrzymuje wszystko, noszony jest w łonie kobiety? W jaki sposób Dziewica rodzi i pozostaje dziewicą? W jaki sposób, pytam cię, Duch [Święty] utworzył ową świątynię? W jaki sposób wziął z matki nie całe ciało, tylko część, którą pomnożył i ukształtował?”.

²⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 42, ŻMT 18, s. 53.

²⁸ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 4, PG 57, 44, ŻMT 18, s. 55.

²⁹ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 6, PG 57, 46, ŻMT 18, s. 58.

³⁰ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 4, PG 57, 44, ŻMT 18, s. 56.

dowód prawdziwości tego, co mu powiedziano³¹. Również gdyby Maryja wcześniej powiedziała mu o tej niezwyklej sytuacji, to nie uwierzyłby jej. Kaznodzieja przypuszcza, że Maryja nie powiedziała o tym Józefowi, również z tego powodu, iż „obawiała się, że pobudzi go do gniewu, chcąc jakoby w ten sposób ukryć grzech”³².

W tym kontekście kaznodzieja wyraża opinię, że św. Józef po otrzymaniu od anioła wyjaśnień był w pełni przekonany, że „to, co się poczęło, poczęło się z Ducha Świętego”³³, gdyż nie oddalił Maryi i „zapobiegł nie tylko temu, co w skutkach mogłoby być bardzo poważne, a nawet temu, co byłoby o wiele mniejsze, to znaczy zawstydzeniu. Chciał bowiem, ażeby jej nie tylko nie karać, ale nawet nie zniesławiać”³⁴. Podkreśla też, że Józef „zatrzymuje ją [Maryję] i staje się pomocnikiem w dziele zbawienia”³⁵. Wypowiadając się na ten temat, Chryzostom akcentuje wielkość wiary Józefa, który tak bardzo wierzył Bogu, że nie potrzebował widocznego objawienia anioła jak pasterze (por. Łk 2,8-20), Zachariasz (por. Łk 1,5-25), a nawet Maryja (por. Łk 1,26-38), lecz wystarczyło mu senne widzenie³⁶. Wprawdzie Złotousty nie mówi tego wprost, to jednak można wnioskować, że w jego ocenie wiara Józefa była o wiele większa od wiary Maryi, gdyż „Dziewicy, otrzymującej tak wielkie zwiastowanie [...] potrzebne było niezwykle widzenie jeszcze przed samym zdarzeniem”³⁷, Józef zaś „z łatwością przyjmuje objawienie”³⁸.

2. Zrodzenie Jezusa

Na wstępie należy zauważyć, że mariologia Chryzostoma rozwijała się w kontekście przyjmowanej przez niego chrystologii, w której jak wszyscy przedstawiciele szkoły antiocheńskiej, podkreślał przede wszystkim rzeczywistość ludzkiej natury Chrystusa: „To, że powstał z ciała Dziewicy, [ewangelista Mateusz] wyraził słowami: «Co się w niej poczęło» (Mt 1,20d). Paweł zaś nazywa Go «zrodzonym z niewiasty» (Ga 4,4),

³¹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 46, ŻMT 18, s. 57.

³² Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 4, PG 57, 44, ŻMT 18, s. 56.

³³ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 42, ŻMT 18, s. 53.

³⁴ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 42, ŻMT 18, s. 53.

³⁵ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 58, ŻMT 18, s. 71.

³⁶ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 57.

³⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 57.

³⁸ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 57.

czym zmusił do milczenia tych, którzy twierdzą, że Chrystus przeszedł jakoby przez jakiś kanał (διὰ τινος σωλήνος)³⁹. W stwierdzeniach tych kaznodzieja nawiązuje do tez heretyków, którzy błędnie interpretowali narodzenie Jezusa z dziewicy. W pierwszym przytoczonym zdaniu występuje przeciw poglądom doketów, którzy twierdzili, że Chrystus miał tylko ciało pozorne⁴⁰. W drugim zdaniu natomiast odnosi się do walentynian⁴¹, którzy – jak zaświadcza o tym Ireneusz z Lyonu – mówiąc o narodzinach Jezusa, twierdzili, że „Demiurg zrodził Chrystusa jako równego syna, tyle, że miał on naturę zmysłową, przepowiadali zaś o nim prorocy. Przyszedł on przez Maryję, tak jak woda przepływa przez rurę (διὰ Μαρίας διοδεύσαντα, καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλήνος ὀδεύει)⁴². W stwierdzeniu tym kluczowym terminem jest rzeczownik σωλήν (‘kanał’⁴³, również tym terminem posłużył się Chryzostom, krytykując błędne poglądy innowierców), który w zasadzie wyklucza konieczność udziału Maryi w zrodzeniu Jezusa. Dlatego w tym kontekście kaznodzieja wyjaśnia, że gdyby rzeczywiście było tak, jak twierdzą heretycy, to Chrystus, przychodząc na świat, nie musiałby narodzić się z łona Maryi. Jednak konsekwencją takiego stanu rzeczy byłoby pozbawienie Go ludzkiej natury i w gruncie rzeczy zakwestionowanie dokonanej przez Niego odkupienia⁴⁴. Swe rozważania na ten temat

³⁹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 54.

⁴⁰ Szerzej na temat doketów, zob. B. Studer, *Docetismo*, NDPAC I 1465-1466 (bibliografia); U.C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and why it Matters*, Library of New Testament Studies 517, London 2015; *Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon*, red. J. Verheyden – R. Bieringer – J. Schröter – I. Jäger, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 402, Tübingen 2018.

⁴¹ Szerzej na temat walentynian, zob. A.Z. Zmorzanka, *Walentyn*, PEF IX 688-690 (bibliografia); A. Zmorzanka, *Walentyn*, EK XX 163-164; A. Zmorzanka, *Walentynianie*, EK XX 165-166; C. Gianotto, *Valentino gnostico*, NDPAC III 5530-5532 (bibliografia); G.S. Smith, *Introduction: Valentinus and the Valentinian Tradition*, w: *Valentinian Christianity: Texts and Translations*, Berkeley 2020, s. 1-8 (bibliografia, s. 315-338).

⁴² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 1, 7, 2, red. A. Rousseau, SCH 264, Paris 1979, s. 102-103, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018, s. 29. Por. J.-D. Kaestli, *Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus*, w: *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, t. 1, red. B. Layton, Leiden 1980, s. 391-403. Podobne stwierdzenie w: Adamantius, *Dialogus de recta in deum fide* 5, 9, red. W.H. van Sande Kakhuyzen, GCS 4, Berlin 1901, s. 190.

⁴³ Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1362, s.v. σωλήν: „channel”.

⁴⁴ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 54: „Gdyby sprawy tak się miały, po cóż byłoby potrzebne łono? Gdyby sprawy tak się miały,

Złotousty podsumowuje, jasno stwierdzając na podstawie przytoczonych tekstów biblijnych, że w rzeczywistości Chrystus „jest [jednym] z nas, z takiego samego ciała jak my, z dziewiczego łona”⁴⁵. Podobnie jak przy omawianiu poczęcia Jezusa, również mówiąc o prawdziwym Jego ciele Chryzostom podkreśla konieczność przyjęcia tego, co zostało objawione, i powstrzymania się od dociekań na temat zagadnień przemilczanych i pominiętych w objawieniu⁴⁶. Chociaż jest prawdą, że Chrystus miał prawdziwe ciało, to „jednakże nie wiadomo, w jaki sposób”⁴⁷.

3. Wieczne dziewictwo Maryi

Dla Chryzostoma prawda o dziewictwie Maryi przed urodzeniem (*ante partum*) Jezusa – o czym już była mowa w pierwszej części opracowania – była oczywista, gdyż została zapowiedziana w Starym Testamencie (por. Iz 7,14) oraz potwierdzona przez ewangelistów: Mateusza (por. Mt 1,18-25) i Łukasza (por. Łk 1,26-38). Komentując prorocstwo Izajasza, że „Dziewica pocznie i porodzi Syna” (7,14), idąc za tekstem Septuaginty, bronił tłumaczenia hebrajskiego słowa *‘almāh* jako *παρθένος*⁴⁸ (‘dziewica’), a nie jako *νεᾱνίς*⁴⁹ (‘młoda dziewczyna’)⁵⁰. Jednak ostatecznie – jak

to Jego ciało nie miałyby z nami nic wspólnego, lecz całe byłoby inne i z innych części składowych niż nasze”.

⁴⁵ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 54.

⁴⁶ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 54: „Dlatego i ty nie dociekaj, lecz przyjmij to, co zostało objawione, a nie staraj się zbadać tego, co zostało pominięte milczeniem”.

⁴⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 54.

⁴⁸ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 443, s.v. *παρθένος*: „I. 1. panna, dziewiczyna; dziewica; 2. o niezamężnej kochance; 3. dziewicza bogini, przydomek Ateny w Atenach; o attyckiej monecie z głową Ateny; o Artemidzie; o Ifigenii; o westalkach; 4. konstelacja Panny; II. *masc.* nieżonaty mężczyzna; III. *jako adi.* paniński, dziewiczy, czysty”; Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1037-1040, s.v. *παρθένος*; *Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1940, s. 1339, s.v. *παρθένος*.

⁴⁹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 192, s.v. *νεᾱνίς*: „I. *subst.* młoda dziewczyna, panna, o młodej mężatce; II. *jako adi.* 1. młodzieńcza; 2. nowa”; Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 899-900, s.v. *νεᾱνίς*; *Greek-English Lexicon*, s. 1164, s.v. *νεᾱνίς*.

⁵⁰ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 2, PG 57, 57, ŻMT 18, s. 71: „[Żydzi] mogą stawiać inne pytanie dotyczące tego, co powiedzieliśmy o dziewictwie, i powołując się na innych tłumaczy twierdzić, że nie powiedzieli: «dziewica» (*παρθένος*), lecz: «młoda dziewczyna» (*νεᾱνίς*). Wtedy najpierw odpowiemy, że wśród wszystkich innych na największą wiarę służy owych siedemdziesięciu tłumaczy. Inni

zaznacza kaznodzieja – nawet przyjęcie słowa *veãνις* nie zmieni sensu wypowiedzi Izajasza, gdyż „Pismo [Święte] mówiąc o młodej kobiecie, zwykle ma na myśli dziewictwo”⁵¹. W tym kontekście wyjaśnia, że urodzenie dziecka przez dziewicę miało być znakiem danym przez Boga, a „jeśliby kobieta mająca porodzić nie była dziewicą, ale stałoby się to według prawa małżeńskiego, to jakże takie zdarzenie byłoby znakiem? Znak winien, jako coś nowego i niezwykłego, przekraczać zwykły porządek rzeczy, bo inaczej jakże mógłby być znakiem?”⁵². Dlatego Złotousty stanowczo broni prawdy o dziewictwie Maryi przed urodzeniem Jezusa i jednoznacznie stwierdza, że Jezus „narodził się z dziewicy (*ἐκ Παρθένου*)”⁵³.

Chryzostom był przekonany, że również po urodzeniu Jezusa Maryja nadal pozostała dziewicą (*post partum*), o czym świadczy chociażby zamienne odnoszenie do niej określeń „Matka” (*Μήτηρ*) i „Dziewica” (*Παρθένος*)⁵⁴. Dlatego też stanowczo bronił tej prawdy, argumentując, że wspomniani w Ewangeliach „bracia Jezusa” faktycznie nie byli dziećmi Maryi i Józefa – „Gdyby [Józef] z nią obcował i traktował jak żonę, dlaczego [Pan] polecił ją, jakby nie miała żadnego męża, swojemu uczniowi, któremu kazał ją wziąć do siebie (por. J 19,27)?”⁵⁵. W kontekście rozważań

bowiem tłumaczyli już po przyjściu Chrystusa, pozostawszy Żydami, można więc ich podejrzewać, że wyrazili się w ten sposób z nienawiści i z rozmysłem przekreślali pro-roctwa. Natomiast siedemdziesięciu tłumaczy, którzy przystąpili do tego zadania w tak wielkiej liczbie, sto albo i więcej lat przed przyjściem Chrystusa, są wolni od takiego podejrzania i zasługują na większą wiarę z racji czasu, z racji ich wielkiej liczby oraz z racji zgodności”.

⁵¹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 57, ŻMT 18, s. 71.

⁵² Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 57, ŻMT 18, s. 71.

⁵³ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 3, 1, PG 57, 31, ŻMT 18, s. 39; 3, 1, PG 57, 31, ŻMT 18, s. 40; 3, 1, PG 57, 32, ŻMT 18, s. 40; 4, 2, PG 57, 42, ŻMT 18, s. 52; 25, 3, PG 57, 331, ŻMT 18, s. 312.

⁵⁴ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 2, PG 57, 42, ŻMT 18, s. 52.

⁵⁵ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 58, ŻMT 18, s. 72.

Komentując tekst Mt 1,25, Chryzostom wyjaśnia: „[Ewangelista] użył słowa *aż* (*ἕως*), nie po to, byś się domniemywał, że później się zbliżył, lecz byś wiedział, że Dziewica *aż* do porodu była nietknięta. Czemu więc, powiesz, użył słowa *aż*? Bo jest to sposób mówienia często używany w Piśmie [Świętym], a wyrażenia takiego nie używa się dla rozgraniczania czasu. [...] Tak i w tym miejscu użył słówka *aż*, by stwierdzić, co się stało przed narodzeniem, tobie zostawiając rozważenie tego, co nastąpiło później. [...] Sam wyraził to, czego koniecznie musiałeś się od niego dowiedzieć: że Dziewica pozostała nietknięta *aż* do porodu. Twemu zaś domysłowi pozostawia to, co następuje potem. Jak się wydaje, z opowiadania wynika, że /Józef/, będąc człowiekiem sprawiedliwym (por. Mt 1,19) nie odważyłby się obcować z kobietą, która w taki sposób stała się matką i która została uzna-

na temat rodzeństwa Jezusa kaznodzieja stawia pytanie, które potencjalnie mógł zadać każdy czytelnik Ewangelii: „Dlaczego więc, ktoś powie, Jakub i inni nazywani są Jego braćmi (por. Mt 13,55-56)?”⁵⁶. Jednocześnie też odpowiada na nie: „Tak samo, jak Józef uważany był za męża Maryi (por. Mt 1,16). Potrzeba było wielu zasłon, aby takie narodzenie pozostało w ukryciu. Dlatego także Jan tak ich nazwał, mówiąc: «Nawet Jego bracia nie wierzyli w Niego» (J 7,5)”⁵⁷.

Dla Jana Chryzostoma wieczne dziewictwo Maryi jest prawdą wiary, którą należy przyjąć. Po dziewiczym narodzeniu Jezusa św. Józef uszanował czystość Matki Bożej: „Sam wyraził to, czego koniecznie musiałeś się od niego dowiedzieć: że Dziewica pozostała nietknięta aż do porodu. Twemu zaś domysłowi pozostawia to, co następuje potem. Jak się wydaje, z opowiadania wynika, że /Józef/, będąc człowiekiem sprawiedliwym (por. Mt 1,19) nie odważyłby się obcować z kobietą, która w taki sposób stała się matką, i która została uznana za godną nowego i niesłuchanego macierzyństwa i porodu”⁵⁸.

4. „Niedoskonałości” Maryi

4.1. Nieznajomość Pisma Świętego

W przekonaniu Jana Chryzostoma jedną z „niedoskonałości” Maryi jest nieznajomość Pisma Świętego. Kaznodzieja mówi o tym w kontekście objawienia się anioła św. Józefowi. Zaznacza, że anioł, tłumacząc Józefowi stan Maryi, nawiązał do proroctwa Izajasza. Uczynił tak z tego względu, iż Józef „czytywał pisma proroków” i znał proroctwo Izajaszowe, „z którym ciągle wzrastał”⁵⁹. Przy zwiastowaniu Maryi natomiast anioł nie nawiązywał do starotestamentalnych proroctw, gdyż „była dziewczyną nie obznajomioną w takich sprawach”⁶⁰. Chociaż dla kaznodziei jest jasne, że Maryja – jako dziewczyna izraelska – nie uczest-

na za godną nowego i niesłuchanego macierzyństwa i porodu” (Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 58, *ŻMT* 18, s. 72).

⁵⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 58, *ŻMT* 18, s. 72.

⁵⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 58, *ŻMT* 18, s. 72.

⁵⁸ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 3, PG 57, 58, *ŻMT* 18, s. 72.

⁵⁹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 2, PG 57, 56, *ŻMT* 18, s. 70.

⁶⁰ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 5, 2, PG 57, 56, *ŻMT* 18, s. 70.

niczyła w edukacji religijnej (podlegali jej tylko chłopcy)⁶¹ i nie znała treści prorocत्व Starego Testamentu, to jednak zestawiając „widzenie” Józefa z „widzeniem” Maryi, wskazuje słuchaczom homilii na pewnego rodzaju jej „niedoskonałość” w tym zakresie.

4.2. Wątpliwości w wierze

Chociaż *fiat* wypowiedziane przez Maryję przy zwiastowaniu Antiocheńczyk postrzega jako kluczowy moment, w którym nieposłuszeństwo Ewy zostało rozwiązane przez posłuszeństwo Maryi Dziewicy, to jednak daje do zrozumienia, że zdecydowała się ona włączyć w realizację planu Bożego z pewną obawą i lękiem. W tym kontekście Złotousty kaznodzieja, chociaż podziwia Maryję, to jednak przypisuje jej czysto ludzkie ograniczenia⁶² i zaznacza, że ta, „która miała doznać tak wielkiej łaski, ulega ludzkiemu uczuciu i mówi: «Jakże to się stanie, skoro nie znam męża?»» (Łk 1,34)⁶³. Opisując jej reakcję na zwiastowanie, podkreśla, że Dziewica, obawiając się skandalu, była bardzo zaniepokojona i zmartwiona, a nawet rozważała popełnienie samobójstwa: „Nie można było bowiem dopuścić do tego, by nie znając dokładnie sytuacji, uczyniła względem siebie jakieś straszne postanowienie i uciekła się do miecza bądź powrozu, nie mogąc znieść wstydu”⁶⁴. Chryzostom zauważa, że anioł pocieszył ją właśnie po to, by temu zapobiec: „Wypadało bowiem, by łono, do którego wstąpił Stwórca wszechrzeczy, nie pozostawało w trwodze, a dusza, która została uznana za godną stania się narzędziem takich tajemnic, była wolna od jakiegokolwiek przerażenia (θορῦβον⁶⁵)”⁶⁶.

⁶¹ Szerzej zob. np. H. Grzesiak, *Tradycyjna edukacja dzieci żydowskich (wprowadzenie do problemu)*, „Biuletyn Historii Wychowania” 26 (2010) s. 69-80; S. Szymik, *Wychowanie dzieci w tradycji biblijnej*, „Teologia i Moralność” 14/2 (2019) s. 59-72.

⁶² Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 56: „Dziewica była godna podziwu, a jej cnotę przedstawia nam Łukasz, mówiąc, że usłyszawszy pozdrowienie, nie była od razu przejęta radością, ani nie uwierzyła słowom, lecz zatrwożyła się, pytając, co miałyby znaczyć to pozdrowienie (por. Łk 1,29)”.

⁶³ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 4, PG 57, 44-45, ŻMT 18, s. 56.

⁶⁴ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 56.

⁶⁵ Rzeczownik θορῦβος w połączeniu z bezokolicznikiem oznacza zagrożenie niebezpieczeństwem ukamienowania. Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 468, s.v. θορῦβος; *Greek-English Lexicon*, s. 803-804, s.v. θορῦβος; Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. 1, opr. A. Baron, ŻMT 18, s. 56, przyp. 17.

⁶⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 56.

Ponadto dla Chryzostoma jest jasne, że nawet po zwiastowaniu, które było też objawieniem prawdy o Jezusie, jego rodzina, łącznie z Maryją, pozostała w zasadzie nieświadoma prawdziwej tożsamości i wielkości⁶⁷ dziecka, ponieważ nawet „sama Dziewica, która Go nosiła w łonie nie знаła niewypowiedzianej tajemnicy, ani jego bracia nie wierzyli w niego, ani ten, który wydawał się być Jego ojcem, nie miał pojęcia o Jego wielkości”⁶⁸. Tak więc Maryja, podobnie jak inni członkowie rodziny Jezusa, nie uświadamiała sobie w pełni, kim naprawdę jest Jezus.

4.3. Próżność

Wśród wypowiedzi Chryzostoma na temat „niedoskonałości” Dziewicy Maryi jednym z najbardziej znanych (a dla wielu późniejszych teologów jednym z najbardziej kontrowersyjnych) passusów jest komentarz do tekstu Mt 12,46-50, w którym jest mowa o tym, jak Maryja i bracia Jezusa przyszedli, aby z Nim porozmawiać. Antiocheńczyk – jak się wydaje – jest przekonany, że w tej konkretnej sytuacji Maryja nie wypełniła woli Bożej, ale przejawiała nadmierną próżność: „To zaś, co teraz próbowała uczynić, pochodziło z nadmiernej próżności (φιλοτιμία)⁶⁹. Chciała pokazać przed tłumem, że ma władzę i rozkazuje swemu Synowi, nie myśląc jeszcze o Nim w duchu nic wielkiego. Dlatego przyszła w nieodpowiedniej chwili”⁷⁰. Według Chryzostoma Jezus został sprowokowany do tego, aby upomnieć członków swej rodziny (w tym Matkę), ponieważ traktowali Go jak zwykłego człowieka: „Gdy zbliżyli się do Niego jak do zwykłego człowieka i byli ogarnięci próżnością (ἐκενοδόξουν⁷¹), lecz ich chorobę nie znieważając ich, ale pouczając. [...] W jakim celu ich skarcił? Bo nie

⁶⁷ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 44, 1, PG 57, 464-465, ŻMT 23, s. 41. Por. S. Longosz, *Niepokalane poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV wiek)*, w: *Tota pulchra es Maria*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 78.

⁶⁸ Iohannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* 49, 1, PG 55, 242 (tł. własne).

⁶⁹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 4, s. 533, s.v. φιλοτιμία: „1. głód zaszczytów, odznaczeń, ambicja; 2. zarożumiały upór, pycha; 3. ambitne, ostentacyjne pokazywanie czegoś, popisywanie się czymś; 4. hojność, szczodrobliwość; 5. to, czego się pożąda, zaszczyt, wyróżnienie, znaczenie”; Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1484, s.v. φιλοτιμία.

⁷⁰ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaem hom.* 44, 1, PG 57, 464-465, ŻMT 23, s. 41. Por. Longosz, *Niepokalane poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła*, s. 78.

⁷¹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 644, s.v. κενοδόξω: „1. mieć próżny, nie uzasadniony pogląd; 2. być chępliwym, próżnym; chęłpić się bezpodstawnie”; Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 741, s.v. κενοδόξω.

chciał ich trzymać w niepewności, tylko uwolnić od najstraszniejszej namiętności oraz w krótkim czasie doprowadzić do należytego poznania siebie i przekonać, że jest nie tylko jej [Maryi] Synem, ale także jej Panem. Zechciej zauważyć, że upomnienie było dla Niego bardzo stosowne, a dla /Maryi/ pożyteczne, w dodatku do tego bardzo uprzejme⁷².

Chryzostom wyraźnie zaznacza, że mówiąc o tych „niedoskonałościach” Maryi, nie chce umniejszyć należnego jej szacunku, gdyż nawet sam Jezus, po „uprzejmym skarceniu”, „oddał Jej należną cześć” i uczynił to, o co prosiła⁷³. Według Antiocheńczyka działania Jezusa wynikały z troski o Matkę, gdyż próbował On uleczyć „jej słabość (ἀσθενεῖαν) [...], chorobę próżności (κενοδοξίας)” i doprowadzić ją do właściwego zrozumienia swojej osoby – „nie zapiera się swego naturalnego pokrewieństwa, lecz dołącza do niego pokrewieństwo według cnoty”⁷⁴. Według kaznodziei celem odpowiedzi Jezusa „Któż jest moją matką i którzy są moimi braćmi” (Mt 12,48) nie było zdecydowanie i wyraźne odcięcie się od rodziny czy wręcz zaprzeczenie macierzyństwa Maryi, gdyż Jezus „nie powiedział tego, wstydząc się swojej Matki czy wypierając się Jej”⁷⁵, lecz wskazanie, „że żadna stąd dla niej [Maryi] nie wynika korzyść, jeśli nie wypełnia wszystkiego, co należy”⁷⁶.

Warto zauważyć, że opisaną scenę biblijną Chryzostom wykorzystał do celów pedagogicznych, pouczając swych słuchaczy o źródle „błogosławieństwa” Maryi, która nazywana jest „błogosławioną” nie z tego powodu, że urodziła Jezusa, lecz dlatego, że pełniła w życiu wolę Bożą⁷⁷. W innym miejscu mówi, że „nawet noszenie Chrystusa w łonie i urodzenie tak

⁷² Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 44, 1, PG 57, 465, *ŻMT* 23, s. 43.

⁷³ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 44, 2, PG 57, 466, *ŻMT* 23, s. 45: „Gdy [Jezus] to powiedział (por. Mt 13,1), wyszedł z domu. Czy widzisz, że skarcił ich oraz uczynił to, czego pragnęli? To samo uczynił na weselu [w Kanie Galilejskiej] (por. J 2, 3-4), gdzie zganiał /Maryję/ za Jej niewczesne żądanie, a jednak Jej nie odmówił. Przez tamto uleczył Jej słabość, /w Kanie/ natomiast okazał swoją życzliwość względem Matki, w podobny sposób lecząc chorobę próżności (κενοδοξίας) i oddając Jej należyłą cześć, chociaż żądanie wysunęła w niestosownej chwili”. W przytoczonej wypowiedzi kluczowym terminem jest rzeczownik κενοδοξία, który przyjmuje następujące znaczenia: „1. skłonność do czczych urojeń, imaginacji; 2. zarozumiałstwo, próżność” (*Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 644, s.v. κενοδοξία). Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 741-742.

⁷⁴ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 44, 2, PG 57, 466, *ŻMT* 23, s. 44.

⁷⁵ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 44, 1, PG 57, 464, *ŻMT* 23, s. 41.

⁷⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 44, 1, PG 57, 464, *ŻMT* 23, s. 41.

⁷⁷ Por. Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 44, 2, PG 57, 466, *ŻMT* 23, s. 44.

cudownego płodu nie przynosi żadnej korzyści, jeśli nie ma się cnoty”⁷⁸. Taki wywód kaznodziei sugeruje, że dokonana przez niego egzegeza nie wynikała z chęci wykazania i wyolbrzymiania pewnych „niedoskonałości” Maryi i nie była przejawem aktywnego angażowania się w spekulacje mariologiczne. Zasadniczym jego celem było przygotowanie gruntu pod napomnienia moralne. Złotousty kaznodzieja chciał przypomnieć słuchaczom, że – podobnie jak Maryja – również muszą zostać uzdrowieni, skorygowani i pouczeni, aby dzięki temu mogli osiągnąć wyżyny cnoty i stać się „błogosławionymi” tak, jak Dziewica Maryja –

Cóż za zaszczyt! Cóż za cnota! Na jakąż wysokość wznosi ona tego, kto się o nią stara. Ileż kobiet błogosławiło świętą Dziewicę i jej łono, ileż pragnęło zostać takimi matkami porzucając wszystko [inne]. Cóż więc przeszkadza? Oto [Chrystus] wytyczył nam szeroką drogę. Nie tylko kobiety, ale także mężczyźni mogą stanąć w takim szeregu, a nawet jeszcze znakomitszym. Bo /cnota/ czyni matką o wiele bardziej, niż bóle porodowe. Jeśli /cielesne macierzyństwo/ jest błogosławione, to /duchowe/ jest o tyle większe, o ile bardziej skuteczne⁷⁹.

W tym miejscu warto wspomnieć, że w podobnym duchu Chryzostom dokonał egzegezy perykopy ewangelicznej opowiadającej o weselu w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-11)⁸⁰. W swym komentarzu podkreśla, że macierzyństwo Maryi nie uprawniało jej do nakłaniania Syna, aby dokonał cudu. Z przeprowadzonej egzegezy tekstu Ewangelii wynika, że w tym przypadku Jezus słusznie mógł odmówić spełnienia prośby swej Matki, gdyż jeśli rodzice „proszą o coś niewłaściwego i przeszkadzają nam w sprawach duchowych, to bycie im posłusznym nie jest bezpieczne”⁸¹. W kontekście tych wypowiedzi Antiocheńczyka należy zauważyć, że w późniejszej mariologii zdecydowanie przeciwstawiano się wszelkim sugestiom, jakoby

⁷⁸ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaicum hom.* 44, 1, PG 57, 464, *ŻMT* 23, s. 41. Chryzostom nie jest pierwszym teologiem zwracającym na to uwagę. W podobny sposób wydarzenie to komentuje Pseudo-Justyn. Por. Pseudo-Iustinus, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, w: *Sancti Iustini philosophi et martyris opera*, red. F. Morel, Lutetiae Parisiorum 1615, s. 485. Na temat autorstwa i datacji powstania dzieła, zob. P. Toth, *New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the Answers to the Orthodox of Pseudo-Justin*, „The Journal of Theological Studies” 65 (2014) s. 550-599.

⁷⁹ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaicum hom.* 44, 2, PG 57, 466, *ŻMT* 23, s. 44.

⁸⁰ Por. Longosz, *Niepokalane poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła*, s. 78-79.

⁸¹ Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem hom.* 21, 2, PG 59, 130 (tł. własne).

Maryja mogła „przeszkadzać” w osiągnięciu jakiegokolwiek dobra duchowego. Niemniej Chryzostom, zauważając, że Jezus skarcił swoją matkę, jednocześnie podkreśla też, że bardzo ją czcił i szanował. Daje też jasno do zrozumienia, że to miłość Jezusa do Matki motywowwała Jego działania⁸².

Chryzostomowa egzegeza tego fragmentu Ewangelii według św. Jana była dość kłopotliwa dla późniejszych badaczy⁸³. Z tego też względu przy jej ocenie należy pamiętać o dwóch sprawach. Po pierwsze, podobnie jak przy egzegezie wspomnianego już tekstu z Ewangelii według św. Mateusza celem Jana Chryzostoma nie było angażowanie się w spekulacje mariologiczne, lecz skierowanie do wiernych napomnienia natury moralnej. Kaznodzieja chciał uświadomić słuchaczom, że Maryja – podobnie jak oni – była tylko człowiekiem potrzebującym zbawienia⁸⁴. Po drugie, chociaż Hilda Graef twierdziła, że Chryzostom był „dysonansowym głosem” w stale rosnącym chórze pisarzy kościelnych wychwalających Maryję⁸⁵, to jest faktem, że jego głos na temat „niedoskonałości” Maryi nie był odosobniony. Współczesny Chryzostomowi Teodor z Mopsuestii w podobny sposób interpretuje ten

⁸² Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem hom.* 21, 2, PG 59, 130 (tł. własne): „Dlatego [Jezus] odpowiedział jej dość gwałtownie mówiąc: «Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina moja?» (J 2,4). Chociaż ostro [Jej odpowiedział], to jednak bardzo ją szanował, posłuchaj Łukasza opowiadającego, że był poddany rodzicom (por. Łk 2,51), a także ewangelisty [św. Jana] ukazującego, jak bardzo troszczył się [o Maryję, kiedy był] na krzyżu (por. J 19,26)”.

⁸³ Tomasz z Akwinu, odnosząc się do tej interpretacji dokonanej przez Chryzostoma, wyraźnie wskazuje, że należy ją skorygować: „Wypowiedź Chryzostoma technicznie przesada. Można jednak słowa jego tłumaczyć w ten sposób, że Pan przywołał Dziewicę do porządku, powściągnął w Niej to, co mogło się wydawać próżnością w oczach innych ludzi, a przecież próżnością nie było” (Thomas Aquinas, *Summa theologiae* III, q. 27, a. 4, w: Divi Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Romae 1887, s. 239, tł. S. Piotrowicz, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-Człowiek, Syn Maryi*, London 1964, s. 163). Por. J.H. Newman, *The Mother of God: (A Letter Addressed to the Rev. E.B. Pusey, D.D., on His Recent Eirenicon)*, Pinckney 2003, s. 120.

⁸⁴ Por. T. Perry, *Mary for Evangelicals: Toward an Understanding of the Mother of our Lord*, Downers Grove 2006, s. 154: „John is taking advantage of the Matthean and Johannine silence on Mary's motives in order to apply the text to listeners in Constantinople. Apparently he felt it necessary to remind them that she herself is human, that she stands in need of salvation and that like her, so do they”. Autor błędnie twierdzi, że homilii na Ewangelię według św. Mateusza i homilii na Ewangelię według św. Jana wierni słuchali w Konstantynopolu. W rzeczywistości obie serie homilii zostały wygłoszone w Antiochii. Zob. W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, OCA 273, Rome 2005, s. 258 i 267.

⁸⁵ Por. Graef, *Mary*, s. 58.

tekst Ewangelii. Tłumaczy, że Maryja – zgodnie ze zwyczajem wszystkich matek – namawiała Jezusa do dokonania cudu, gdyż pragnęła, aby w ten sposób objawił swoją wielkość. Odpowiedź Chrystusa, w której skarcił swą Matkę, była reakcją na naciski ze strony Maryi. Ponadto Jezus chciał dać swej matce do zrozumienia, że zawsze, kiedy tylko zechce, ma moc działania w dowolny sposób, a brak wina był tylko dla niej pretekstem do wywarcia na niego nacisku, sama prośba Maryi zaś była nietaktem⁸⁶.

Biorąc pod uwagę fakt, że Chryzostom i Teodor zostali wykształceni i ukształtowani w tej samej tradycji egzegetycznej, nie powinno zaskakiwać i dziwić, że zaproponowana przez nich interpretacja tego fragmentu Ewangelii Janowej jest bardzo podobna, pomimo rzekomego „dysonansu” poglądów mariologicznych Jana Chryzostoma wobec głównego nurtu mariologii tamtych czasów, o którym mówi Hilda Graef⁸⁷. W rzeczywistości właśnie to podobieństwo jest punktem wyjścia dla analiz myśli i opinii Chryzostoma na temat nadawanego Maryi tytułu Θεοτόκος. Dlatego warto zastanowić się, czy Złotousty, podobnie jak Teodor z Mopsuestii i ich wspólny nauczyciel Diodor z Tarsu, uważał ten tytuł za problematyczny⁸⁸.

5. Boże macierzyństwo Maryi (kwestia Θεοτόκος)

Stanowisko Chryzostoma na temat nadawania Maryi tytułu Θεοτόκος jest dość trudne do jednoznacznego odczytania, przede wszystkim ze względu na fakt, że nigdy nie używał tego tytułu⁸⁹, mimo, że na przełomie IV i V wieku już wielu teologów posługiwało się nim⁹⁰, ale też nie wypowiadał

⁸⁶ Por. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in Iohannem (syriace)* I 2, 3-4, red. J.M. Vosté, CSCO 115, Louvain 1940, s. 56.

⁸⁷ Por. Graef, *Mary*, s. 58.

⁸⁸ Chociaż niektórzy badacze poddawali w wątpliwość kształcenie się Chryzostoma pod kierunkiem Diodora z Tarsu, to J.N.D. Kelly – odwołując się do wypowiedzi Złotoustego – stwierdza, że „on sam [Chryzostom] potwierdził ten fakt wiele lat później, kiedy Diodor, wówczas biskup Tarsu, odwiedził Antiochię, a Jan nazwał go z kazań swoimi duchowym ojcem i nauczycielem” (J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 29-30). Por. Iohannes Chrysostomus, *Laus Diodori episcopi*, PG 52, 761-766.

⁸⁹ Por. Allen, *Antioch-on-the-Orontes and its Territory: A „terra dura” for Mariology?*, s. 177. Termin Θεοτόκος pojawia się jedynie 28 razy w nieautentycznych pismach Chryzostoma umieszczonych w *Clavis Patrum Graecorum* (t. 2) w dziale *Dubia et spuria*.

⁹⁰ Na temat historii tego tytułu oraz posługiwania się nim, zob. G.L. Müller, *Gottesmutter*, w: *Marienlexikon*, t. 2, red. R. Bäumer – L. Scheffczyk, St. Ottilien 1989,

się przeciwko niemu⁹¹. Jeśli Chryzostom podzielał zastrzeżenia Diodora z Tarsu czy Teodora z Mopsuestii na temat tego tytułu, to jego milczenie w tej kwestii jest tym bardziej intrygujące. Ponadto coraz liczniejsi badacze tego zagadnienia przyznają, że w Konstantynopolu (gdzie Chryzostom był biskupem) kult Maryi jako Matki Boga (Θεοτόκος) wyprzedzał Sobór Efeski (431) o kilkadziesiąt lat⁹², a zatem Złotousty musiał się z nim zetknąć.

Jeśli założy się (co sugeruje wielu badaczy), że mariologia Chryzostoma nie szła w parze (lub nawet stała w opozycji) z pobożnością maryjną chrześcijan zamieszkujących Konstantynopol, to jednak nienazywanie Maryi Matką Boga (Θεοτόκος) – jak się wydaje – nie było jakimś szczególnym problemem w czasie jego dość niespokojnego episkopatu ani nie było podnoszone przez przeciwników Złotoustego, z których wielu, jak np. Attyk (biskup Konstantynopola w 406-425), później bardzo mocno manifestowało swą pobożność maryjną i odnosiło do Maryi określenie Θεοτόκος⁹³.

s. 684-692; M. Starowieyski, *Le titre Theotokos avant le concile d'Ephèse*, „*Studia Patristica*” 19 (1989) s. 237-242; S.J. Boss, *The Title Theotokos*, w: *Mary: The Complete Resource*, red. S.J. Boss, London – New York 2007, s. 50-55; R. Price, *Theotokos: The Title and Its Significance in Doctrine and Devotion*, w: *Mary: The Complete Resource*, red. S.J. Boss, London – New York 2007, s. 56-73; R. Price, *The Theotokos and the Council of Ephesus*, w: *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, red. Ch. Maunder, London 2008, s. 89-103; S. Shoemaker, *The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources*, w: *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, red. Ch. Maunder, London 2008, s. 71-88; G.O. Sferlea, *Le titre Theotokos dans les débats christologiques du IV^e siècle*, „*Laval Théologique et Philosophique*” 72/3 (2016) s. 491-511.

⁹¹ Innego zdania jest H. Graef (*Mary*, s. 58), która uważa, że chociaż pisarze kościelni w IV wieku coraz chętniej posługiwali się terminem Θεοτόκος, aby wychwalać Maryję, to jednak Jan Chryzostom był temu przeciwny.

⁹² Nadal jednak trwa ożywiona debata na temat jego zakresu i przyczyn. Najważniejszym z diskutowanych zagadnień, poza wpływem pewnych kultów bogiń, jest rola cesarzowej Pulcherii i jej wielka pobożność maryjna. Vasiliki Limberis i Kenneth Holum (*Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Transformation of the Classical Heritage 3, Berkeley 1982) twierdzą, że cesarzowa w znacznym stopniu przyczyniła się do rozwoju kultu Maryi w Konstantynopolu. Inni jednak (np. Richard Price) są odmiennego zdania. Niezależnie od tego, którzy z badaczy są bliżsi prawdy, należy zgodzić się ze Stephenem Shoemakerem (*The Cult of the Virgin in the Fourth Century*, s. 72), który wyraża przekonanie, że nawet jeśli cesarzowa Pulcheria nie przyczyniła się do rozwoju kultu Maryi i promocji pobożności maryjnej w takim stopniu, w jakim sugerują to Holum i Limberis, to jednak istnieją znaczące dowody na to, że kult Maryi rozpoczął się na długo przed soborem w Efezie.

⁹³ Nicholas Constas (*Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5*, Texts and Translations, Supplements to Vigiliae Christianae 66, Leiden 2003, s. 35) twierdził, że Attyk był przeciwnikiem Chryzostoma oraz jednym

Sytuacja ta może być interpretowana w dwojaki sposób: albo tytuł Θεοτόκος nie był jeszcze powszechnie używany w czasie, gdy Chryzostom był biskupem Konstantynopola, albo był już używany, a Złotousty – chociaż nie posługiwał się nim – w sposób milczący akceptował go, gdyż nigdy nie zgłaszał wobec niego żadnych zastrzeżeń. Pierwsza możliwość wydaje się mało prawdopodobna, gdyż przed początkiem V wieku wielu pisarzy chrześcijańskich, w tym były biskup Konstantynopola Grzegorz z Nazjanzu⁹⁴, posługiwało się tym tytułem i odnosiło go do Maryi. Nawet jeśli teologiczne i liturgiczne zastosowanie tytułu Θεοτόκος było jeszcze dość ograniczone, to jednak trudno przyjąć, że Chryzostom nigdy nie słyszał słowa Θεοτόκος użytego w którymś z tych kontekstów. Druga możliwość sugerująca, że Chryzostom akceptował ten tytuł, jednak z niewiadomych przyczyn nie posługiwał się nim, wydaje się najbardziej prawdopodobna, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, że nawet podczas burzliwych debat przed i po Soborze Efeskim wielu przedstawicieli teologii antiocheńskiej, w tym Jan z Antiochii⁹⁵, przyjmowało jego słuszność i starożytność pomimo pojawiających się problemów z niektórymi jego implikacjami chrystologicznymi.

Jeśli chodzi o treść dogmatyczną wypowiedzi Chryzostoma, to jasno z nich wynika, że uznaje on Maryję za Bożą Rodzicielkę. Mówi, że do łona Maryi „wstąpił Stwórca wszechrzeczy”⁹⁶, i pyta „W jaki sposób Nieskończony mieści się w łonie? W jaki sposób Ten, który podtrzymuje

z najwcześniejszych bizantyjskich orędowników kultu maryjnego, a według współczesnych sobie świadectw nie tylko akceptował, lecz także był zdecydowanym zwolennikiem i propagatorem nadawania Maryi tytułu Θεοτόκος na długo przed oficjalnym przyjęciem go przez Sobór Efeski.

⁹⁴ Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101 (*Epistula ad Cledonium*), 16, red. P. Gallay, SCh 208, Paris 1974, s. 42, tł. J. Stahr, Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933, s. 133: „Kto świętej Maryi nie uważa za Bogarodzicę, jest poza boskością”; *Oratio* 29 (*De Filio*), 4, red. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, s. 184, tł. zbiorowe, Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 314.

⁹⁵ Nestoriusz kwestionował nadawanie Maryi tytułu Θεοτόκος. Uważał, że należy ją nazywać Χριστοτόκος. Por. Nestorius, *Epistula ad Cyrillum Alexandrinum* 2, 7, red. i tł. A. Baron – H. Pietras – T. Wnętrzak, *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, ŻMT 24, Kraków 2001, s. 126-127: „Przeto, aby użyć najwłaściwszego określenia, trzeba nazywać świętą Dziewicę Matką Chrystusa, a nie Matką Bożą”. W tym kontekście Jan z Antiochii, który uważał ten tytuł za „zdrowy i tradycyjny”, napisał do Nestoriusza, wzywając go do zaprzestania odrzucania tego tytułu. Na temat relacji Jana z Antiochii z Nestoriuszem, zob. D. Fairbairn, *Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy*, „The Journal of Ecclesiastical History” 58 (2007) s. 383-399.

⁹⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 4, 5, PG 57, 45, ŻMT 18, s. 56.

wszystko, noszony jest w łonie kobiety?”⁹⁷. Chociaż Chryzostom był daleki od jednoznacznej afirmacji dla nadawania Maryi tytułu Θεοτόκος, to jednak jego język ukazywał Maryję jako „naczynie” zawierające nieograniczonego Boga.

6. Podsumowanie

Podsumowując niniejsze studium myśli mariologicznej Jana Chryzostoma, jakie wyłania się z jego *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*, należy podkreślić, że niewątpliwie ma ona podłoże chrystologiczne i rozwijała się w kontekście chrystologii. Dzięki Maryi możliwe było wcielenie Słowa, które stało się prawdziwym człowiekiem bez zmiany i bez zmieszania, poczęcie Jezusa odbyło się za sprawą Ducha Świętego bez udziału mężczyzny (św. Józefa), a Jego narodziny były prawdziwe. Maryja była dziewicą zarówno przed, jak i po urodzeniu, a w konsekwencji również w trakcie narodzin. Wymienione elementy nauczania Chryzostoma skierowane były przeciw błędnym naukom gnostyków i apolinarystów, zatem Maryja ukazana jest też jako niszcząca wszelką herezję.

Ponadto należy pamiętać, że myśl teologiczna Jana Chryzostoma została ukształtowana w środowisku szkoły antiocheńskiej. Przedstawiciele tej szkoły w chrystologii większą uwagę zwracali na człowieczeństwo Chrystusa niż na Jego bóstwo i z tego powodu Maryja była dla nich przede wszystkim matką człowieka Jezusa (co mocno podkreślał nauczyciel i mistrz Jana Chryzostoma Diodor z Tarsu, który odnosił do Maryi tytuł ἀνθρωποτόκος, a odmawiał nazywania jej Θεοτόκος). Tytuł Maryi Θεοτόκος, jednoznacznie wskazujący na jej Boże macierzyństwo, którym w tym czasie dość powszechnie posługiwali się przedstawiciele chrystologii (i mariologii) aleksandryjskiej oraz teologowie zachodni piszący po łacinie, nie pojawia się zbyt często w pismach przedstawicieli chrystologii (i mariologii) antiocheńskiej, a Jan Chryzostom wcale go nie używa. Mimo iż Chryzostom konsekwentnie podkreślał człowieczeństwo Maryi i dostrzegał wszystkie jej „niedoskonałości” (co przecież jest właściwe ludziom), to jednak wyjaśniał, że to nie może umniejszać wielkości jej osoby i dlatego wskazywał ją słuchaczom jako wzór godny naśladowania.

Chociaż terminologia mariologiczna Chryzostoma była dość prosta i o wiele mniej panegiryczna niż słownictwo późniejszych teologów, np.

⁹⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 4, 3, PG 57, 43, ŻMT 18, s. 53.

Proklosa z Konstantynopola czy Cyryla Aleksandryjskiego, to jednak jego wypowiedzi wskazują, że jego myśl mariologiczna nie była aż tak bardzo „odstająca” od konsensusu patrystycznego, jak wcześniej sugerowali to badacze.

The Mariological Thought of John Chrysostom in the Light of *In Matthaeum homiliae*

(summary)

The article presents the teaching of John Chrysostom about St Mary in his *Homilies on the Gospel of Matthew*, especially the analysis of three of them among other 90 homilies (number 4, 5, and 44), due to the most important content of this subject. John Chrysostom's teaching states that St Mary was the person by whom God's plan of human redemption could be fulfilled. St Mary, as a virgin – conceived wondrously (without a man taking part) and gave birth to Jesus. These facts' peculiarity is certain and indisputable, therefore all inquiries on this subject are useless. John Chrysostom while speaking about Christ's birth – according to Christology of Antioch – emphasizes the reality of His human nature. He considered St Mary as the mother of Jesus the man above all (which was emphasized by Chrysostom's teacher and mentor, Diodore of Tarsus as well), which was presumably the reason for not using the term Θεοτόκος in reference to St Mary. He accented the everlasting virginity of St Mary: she was a virgin before and after giving birth to Jesus. Despite attributing some typically human imperfections to St Mary (like ignorance of the Bible, little faith, and even vanity), he presented her to his homily audience as a role model, as she knew how to fulfill God's will in her life.

Keywords: John Chrysostom; Preaching; Mariology; St Mary; Virginity of St Mary; Θεοτόκος

Myśl mariologiczna Jana Chryzostoma w świetle *In Matthaeum homiliae*

(streszczenie)

W artykule zajęto się opracowaniem nauczania Jana Chryzostoma na temat Maryi zawartego w jego *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza*, jednak w zasadzie skupiono się na analizie trzech (4, 5 i 44) spośród dziewięćdziesięciu homilii, gdyż w nich zawarte są najważniejsze treści na ten temat. Z wypowiedzi kaznodziei wynika, że postrzegał on Maryję jako tę, dzięki której mógł zostać zrealizowany Boży plan odkupienia człowieka. Maryja, będąc dziewicą, poczęła w cudowny sposób (bez udziału mężczyzny) i urodziła Jezusa. Niezwykłość tych faktów jest pewna i niepodważalna, dlatego wszelkie dociekania i dyskusje na ten temat są zbyteczne i jałowe. Mówiąc o narodzinach Chrystusa, Chryzostom – zgodnie z założeniami chrystologii antiocheńskiej – podkreślał rzeczywistość Jego ludzkiej natury. Maryja była dla nie-

go przede wszystkim matką człowieka Jezusa (podkreślał to nauczyciel i mistrz Jana Chryzostoma – Diodor z Tarsu), co najprawdopodobniej było też przyczyną nieposługiwania się terminem Θεοτόκος w odniesieniu do Maryi. Kaznodzieja akcentował również wieczne dziewictwo Maryi – jest ona dziewicą zarówno przed, jak i po urodzeniu Jezusa. Chociaż Chryzostom przypisywał Maryi pewne „niedoskonałości” czysto ludzkie (nieznajomość Pisma Świętego, mała wiara czy nawet próżność), to jednak wyraźnie wskazywał ją słuchaczom jako wzór godny naśladowania, gdyż potrafiła pełnić w życiu wolę Bożą.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom; kaznodziejstwo; mariologia; Maryja; dziewictwo Maryi; Θεοτόκος

Bibliografia

Źródła

- Adamantius, *Dialogus de recta in deum fide*, red. W.H. van Sande Kakhuyzen, GCS 4, Berlin 1901.
- Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, red. P. Gallay, SCh 208, Paris 1974, tł. J. Stahr, Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 29 (De Filio)*, red. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978, s. 176-224, tł. zbiorowe, Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 312-326.
- Iohannes Chrysostomus, *In Isaiam*, red. J. Dumortier, SCh 304, Paris 1983.
- Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem hom.*, PG 59, 23-482.
- Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.*, PG 57-58, tł. J. Krystyniacki – A. Baron, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, t. 1-2, opr. A. Baron, ŻMT 18 i 23, Kraków 2000-2001.
- Iohannes Chrysostomus, *Laus Diodori episcopi*, PG 52, 761-766.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, red. A. Rousseau, SCh 264, Paris 1979, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Nestorius, *Epistula ad Cyrillum Alexandrinum*, red. i tł. A. Baron – H. Pietras – T. Wnętrzak, *Drugi list Cyryla do Nestoriusza*, ŻMT 24, Kraków 2001, s. 118-133.
- Pseudo-Iustinus, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, w: *Sancti Iustini philosophi et martyris opera*, red. F. Morel, Lutetiae Parisiorum 1615, s. 391-493.
- Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in Iohannem (syriace)*, red. J.M. Vosté, CSCO 115, Louvain 1940.
- Thomas Aquinas, *Summa theologica*, w: Divi Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Romae 1887, tł. S. Piotrowicz, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-Człowiek, Syn Maryi*, London 1964.

Opracowania

- Agius A., *The Problem of Mary's Holiness in the First Christian Centuries*, „Marian Studies” 14 (1963) s. 41-61.
- Allen P., *Antioch-on-the-Orontes and its Territory: A „terra dura” for Mariology?*, w: *Presbeia Theotokou. The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien 2015, s. 177-187.
- Bonano S., *Mary's Immunity from actual sin*, w: *Mariology*, t. 1, red. J.B. Carol, Milwaukee 1955, s. 395-411.
- Boss S.J., *The Title Theotokos*, w: *Mary: The Complete Resource*, red. S.J. Boss, London – New York 2007, s. 50-55.
- Broc-Schmezer C., *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 185, Turnhout 2010.
- Constas N., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5*, Texts and Translations, Supplements to Vigiliae Christianae 66, Leiden 2003.
- Dieu P., *La mariologie de saint Jean Chrysostome*, w: *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 8-11 septembre 1921*, t. 1, Bruxelles 1922, s. 71-83.
- Docetism in the Early Church: The Quest for an Elusive Phenomenon*, red. J. Verheyden – R. Bieringer – J. Schröter – I. Jäger, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 402, Tübingen 2018.
- Ellero G.M., *Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo*, „Marianum” 25 (1963) s. 405-466.
- Ellero G.M., *Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo*, Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica „Marianum” 3, Roma 1964.
- Fairbairn D., *Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy*, „The Journal of Ecclesiastical History” 58 (2007) s. 383-399.
- Gianelli C., *Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ resuscité à la Vierge Marie*, „Revue des Études Byzantines” 11 (1953) s. 106-119.
- Gianotto C., *Valentino gnostico*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 5530-5532.
- Graef H., *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, Notre Dame 2009.
- Greek-English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1940.
- Grzesiak H., *Tradycyjna edukacja dzieci żydowskich (wprowadzenie do problemu)*, „Biuletyn Historii Wychowania” 26 (2010) s. 69-80.
- Kaestli J.-D., *Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus*, w: *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, t. 1, red. B. Layton, Leiden 1980, s. 391-403.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 137-167.

- Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Królikowski J., *Mariologia Ojców a współczesna refleksja mariologiczna*, „Vox Patrum” 48 (2005) s. 275-289.
- Królikowski J., *Wyjątkowość Maryi w mariologii Ojców greckich jako źródło inspiracji ekumenicznych*, „Salvatoris Mater” 3/4 (2001) s. 159-174.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1976.
- Limberis V. – Holum K., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Transformation of the Classical Heritage 3, Berkeley 1982.
- Longosz S., *Niepokalane poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV wiek)*, w: *Tota pulchra es Maria*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 43-86.
- Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, red. R.E. Brown et al., Philadelphia 1978.
- Mayer W., *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, Orientalia Christiana Analecta 273, Rome 2005.
- Meyer L., *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1933.
- Müller G.L., *Gottesmutter*, w: *Marienlexikon*, t. 2, red. R. Bäumer – L. Scheffczyk, St. Ottilien 1989.
- Newman J.H., *The Mother of God: (A Letter Addressed to the Rev. E.B. Pusey, D.D, on His Recent Eirenicon)*, Pinckney 2003.
- Ortiz de Urbina I., *La mariologia nella patristica orientale*, w: *Mariologia*, t. 1: *Maria nella Rivelazione*, red. P. Sträter, Torino 1952, s. 81-110 = *Mariologia w patrystyce Wschodu*, tł. K. Obrycki, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 6 (1978) s. 65-93.
- Perry T., *Mary for Evangelicals: Toward an Understanding of the Mother of our Lord*, Downers Grove 2006.
- Price R., *The Theotokos and the Council of Ephesus*, w: *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, red. Ch. Maunder, London 2008, s. 89-103.
- Price R., *Theotokos: The Title and Its Significance in Doctrine and Devotion*, w: *Mary: The Complete Resource*, red. M.J. Boss, London – New York 2007, s. 56-73.
- Sferlea G.O., *Le titre Theotokos dans les débats christologiques du IV^e siècle*, „Laval Théologique et Philosophique” 72/3 (2016) s. 491-511.
- Shoemaker S., *The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources*, w: *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, red. Ch. Maunder, London 2008, s. 71-88.
- Sieciński A.E., *Mariology in Antioch: Mary in the Writings of Chryzostom, Theodoret of Cyrus and Nestorius*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 56/2 (2012) s. 133-169.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.
- Smith G.S., *Introduction: Valentinus and the Valentinian Tradition*, w: *Valentinian Christianity: Texts and Translations*, Berkeley 2020, s. 1-8.
- Spedalieri F., *La Madre di Dio nella soteriologia di S. Giovanni Crisostomo*, „Ephemerides Mariologicae” 15 (1965) s. 385-411.

- Starowieyski M., *Le titre Theotokos avant le concile d'Ephèse*, „*Studia Patristica*” 19 (1989) s. 237-242.
- Starowieyski M., *Maria nova Eva in traditione Alexandrina et Antiochena (saeculo V)*, „*Marianum*” 34 (1972) 329-385.
- Stoellger W., *Das Marienbild des Johannes Chrysostomus*, Heidelberg 1974 (dissertatio).
- Studer B., *Docetismo*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 1465-1466.
- Szymik S., *Wychowanie dzieci w tradycji biblijnej*, „*Teologia i Moralność*” 14/2 (2019) s. 59-72.
- Toth P., *New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the Answers to the Orthodox of Pseudo-Justin*, „*The Journal of Theological Studies*” 65 (2014) s. 550-599.
- Wahlde U.C. von, *Gnosticism, docetism, and the Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and why it Matters*, *Library of New Testament Studies* 517, London 2015.
- Zincone S., *Alcuni typoi di Maria in Giovanni Crisostomo*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena): Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Istitutum Altioris Latinitatis), Roma 10-11 marzo 1989*, red. S. Felici, *Biblioteca di Scienze Religiose* 95, Roma 1991, s. 27-31.
- Zincone S., *Maria nell'opera di Giovanni Crisostomo*, „*Theotokos*” 14 (2006) s. 31-42.
- Zmorzanka A., *Walentyn*, EK XX 163-164.
- Zmorzanka A., *Walentynianie*, EK XX 165-166.
- Zmorzanka A.Z., *Walentyn*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk et al., Lublin 2008, s. 688-690.

Ks. Wojciech Kamczyk¹

Virgo et Mater. Maryja a Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony

Związek pomiędzy tajemnicą życia i misji Maryi, Matki Zbawiciela, a Kościołem, Jego mistycznym Ciałem, dostrzeżony został w teologii już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, był eksplorowany intensywnie w okresie średniowiecza, a przypomniany został przez Sobór Watykański II, który zagadnieniom tym poświęcił jeden z rozdziałów Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*².

Nie wszyscy Ojcowie Kościoła jednak od samego początku podejmowali tę myśl. W teologii zachodniej, inspirując się zasadniczo teologią aleksandryjską, dopiero Ambroży, a za nim Augustyn, wyraźnie akcentują i rozwijają paralelę Maryja-Kościół. Ambroży pogłębił wcześniejsze myśli i idee teologiczne dotyczące Maryi. Z tego względu niektórzy badacze nazwali go św. Efremem Zachodu³. Jako pierwszy wśród teologów Zachodu użył on też wobec Maryi określenia „typus Ecclesiae”⁴. Z kolei Augustyn, czerpiąc niewątpliwie z nauczania Ambrożego, rozwijał podjęte przez niego wątki i myśli, nadając im także pewien własny rys.

¹ Ks. dr Wojciech Kamczyk, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: wojciech.kamczyk@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6861-7360.

² Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, Poznań b.r.w., s. 157-166.

³ Por. A. Muller, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères de IV^e et V^e siècles*, „Bulletin de la Société Française d'Études Mariales” 9 (1951) s. 32.

⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 7, SCh 45, s. 74; A. Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, VoxP 18 (1998) s. 119.

Niniejszy artykuł podejmuje próbę zestawienia i analizy myśli wielkich doktorów Kościoła zachodniego, Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony, w zakresie związku ich mariologii z eklezjologią, koncentrując się na dwóch najistotniejszych i najbardziej akcentowanych aspektach: dziewictwie i macierzyństwie. Powyższe zagadnienia podejmowane były przez badaczy wielokrotnie⁵. Do części tych badań niniejszy artykuł nawiązuje. Wydaje się jednak, że zestawienie myśli obu Ojców Kościoła może wnieść nowe światło do przedstawianych przez nich zagadnień. Ze względu na charakter działalności obu doktorów Kościoła zachodniego pod uwagę wzięte zostały przede wszystkim ich dzieła pastoralne, postawiono również pytania o duszpasterskie implikacje tego nauczania proponowane przez obu biskupów.

1. U źródeł – Ewa

Nim teologia chrześcijańska pogłębiła rozumienie związku Kościoła z postacią Maryi, pewne ślady przyszłych rozważań dostrzec można w interpretacji postaci biblijnej Ewy. Zarówno Ambroży, jak i Augustyn czerpią z historii zawartej w Księdze Rodzaju. Pierwszy z nich, wychodząc od opisu stworzenia człowieka, starał się odszukać korzenie misji Kościoła. Wskazywał więc na fakt uformowania Ewy z boku Adama, widząc w tym alegorię Kościoła rodzącego się z przebitego boku Chrystusa:

Czym jest jego żebro, jeśli nie mocą (*virtus*)? Wtedy bowiem, gdy żołnierz przebił bok Jego, zaraz wypłynęła woda i krew, przelana dla życia świata. Tym życiem świata jest żebro Chrystusa; jest to żebro drugiego Adama. Pierwszy bowiem Adam stał się istotą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający. Ostatnim Adamem jest Chrystus; żebrem Chrystusa jest życie Kościoła [...]. To jest Ewa, „matka wszystkich żyjących” (Rdz 3,20)⁶.

Jak Chrystus jest drugim Adamem, tak Kościół jest nową Ewą, „matką wszystkich żyjących”. Ambroży odczytuje tę rolę duchowo, nie cieleśnie,

⁵ Szczegółową analizę badań nad związkiem mariologii i eklezjologii Ambrożego podaje w swoim artykule: Santorski, *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, s. 119-121. Z kolei stan badań nad tym tematem u Augustyna z Hippony przedstawił w swojej monografii: M. Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.

⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 86, SCh 45, s. 113, tł. W. Szofdrski, PSP 16, s. 89.

widząc w Kościele tego, który wyszedł z Chrystusa, który jest z Jego ciała, jest Jego mocą, który „udziela każdemu, komu zechce”⁷. Kościół jest zatem „matką żyjących” na wzór Ewy, jednak swoją życiodajną moc czerpie z przebitego na krzyżu boku Chrystusa.

Matką więc żyjących jest Kościół, który Bóg zbudował na węgielnym kamieniu – Jezusie Chrystusie, na którym cała budowla spojona rośnie w świątynię (Boga). Niechaj Bóg przybędzie, niech zbuduje niewiastę ową pomocnicę Chrystusa. Nie dlatego, że Chrystus wsparcia potrzebuje, lecz iż my staramy się o to i tego pragniemy, aby przez Kościół osiągnąć łaskę Chrystusa. I teraz ta niewiasta się buduje, i teraz się kształtuje, i teraz się formuje, i teraz się tworzy [...]. Oto niewiasta, matka wszystkich, oto dom duchowy, oto miasto, które żyć będzie na wieki, bo nie zna śmierci⁸.

Nawiązując do biblijnej Ewy, teolog z Mediolanu rozszerza i pogłębia teologiczne rozumienie Kościoła jako niewiasty. Obok tego obrazu pojawiają się porównania do budowli, świątyni, miasta i duchowego domu. O Kościele mówi jako o ciągle budowanym, formowanym, tworzącym się, podkreśla jego wieczność i nieprzemijalność. To Bóg jest tym, który buduje swoją niewiastę-Kościół⁹. Dlatego nie bez przyczyny Ambrożego wskazywał, że w opisie stworzenia człowieka, w odróżnieniu od opisu stworzenia świata, Bóg przedstawiony jest, „jakby pracował rękami”¹⁰. Niewiasta-Kościół jest także pomocnicą, jednakże nie tyle potrzebny jest on Bogu, co ludziom, by mogli czerpać z łaski Chrystusa. Kościół jako nowa Ewa jest więc odmienny od swojego pierwowzoru. Dlatego nasz autor śmiało formułuje zaproszenie: „Przyjdź, Ewo, niegdyś sama niewstrzeźliwa, lecz już w potomstwie poszcząca! Przyjdź, Ewo, jak z rajy wykluczona, lecz do nieba wzięta!”¹¹.

⁷ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 86, SCh 45, s.113, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 89.

⁸ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 86-88, SCh 45, s. 113-114, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 90.

⁹ Por. B. Czyżewski, *Biblijne obrazy Kościoła w „Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza” św. Ambrożego z Mediolanu*, SG 22 (2008) s. 56-57.

¹⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 85, SCh 45, s. 112, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 88.

¹¹ Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* V 32, PL 16, 313, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 50.

Wezwanie kierowane nominalnie do biblijnej Ewy jest w rzeczywistości zaproszeniem kierowanym do całego Kościoła składającego się z jej potomstwa. Ona sama niewstrzeżliwa w raju nie powstrzymała się przed zerwaniem zakazanego owocu, w swoich dzieciach teraz podejmuje dzieło postu. Wykluczona z raju w swoim potomstwie zostaje wzięta do nieba. Ta „niedoskonałość” biblijnego pierwowzoru sprawia, że autor traktuje postać Ewy jako punkt wyjścia do pogłębienia nauki o Kościele¹². W ten sposób otwiera swoją analogię na inne kobiece postaci: „Przyjdź, Ewo, już Saro, co rodzisz dzieci w bólu, lecz w radości, nie w smutku, lecz w uśmiechu! Izaak rozliczny ci się narodzi”¹³.

Przywołana tu żona Abrahama, długo oczekująca wraz z mężem obiecanego potomka, jest obrazem macierzyństwa Kościoła. Duszpasterz wskazuje na jej radość pomimo bólu, na mnogość obiecanego jej potomstwa, która realizuje się w liczbie członków Kościoła. Przywołanie postaci Sary ma podkreślać prawdę o Kościele jako niewieście rodzącej¹⁴. Jej radość i jej uśmiech są radością i uśmiechem Kościoła-Matki witającego na świecie swoje dzieci. Ten obraz istotne dopełnienie znajduje w postaci Maryi¹⁵: „Przyjdź więc, Ewo, już Maryjo, która nam nie tylko czas dziewictwa przyniosłaś, ale wniosłaś Boga!”¹⁶.

Zapoczątkowane alegorycznie w Ewie dzieło, rozwijające się dzięki płodności Sary, dopełnia się w darze dziewictwa Maryi, która staje się przede wszystkim „wnoszącą Boga”¹⁷. Wydaje się, że prezentując tę gradację, analizując kolejność przywołanych postaci, Ambroży wskazuje na pewien porządek związanych z nimi wartości. Dziewictwo, wymienione później, realizowane dopiero w Maryi, winno być wyżej cenione, ponie-

¹² Ambroży wielokrotnie posługuje się obrazami kobiet, także grzesznych, by przedstawić naukę o Kościele. Por. Czyżewski, *Biblijne obrazy Kościoła*, s. 54-56; W. Kamczyk, *Grzeszna kobieta (Łk 7,36-50) jako obraz Kościoła w nauczaniu św. Ambrożego*, VoxP 67 (2017) s. 178-181.

¹³ Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* V 32, PL 16, 313, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi*, s. 50.

¹⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* X 28, SCh 52, s. 166, tł. W. Szolński, PSP 16, s. 416.

¹⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio in Psalmo 118* XXII 30, CSEL 62, s. 503-504.

¹⁶ Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* V 33, PL 16, 313, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi*, s. 50.

¹⁷ Dla Ambrożego imię „Maryja” oznacza „Bóg z mojego rodu”. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* V 33, PL 16, 314, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi*, s. 50.

waż ma moc wnoszenia Chrystusa-Boga. Macierzyństwo, zapowiedziane w Ewie, realizowane w Sarze, a także w Maryi, jest bardziej powszechne i przyziemne. Obie te cechy realizują się w całym Kościele, a także w poszczególnych jego członkach. Zapoczątkowane w Ewie dzieło budowy Kościoła w Maryi dochodzi do swojej pełni.

Paralela Ewa – Kościół nie była obca również Augustynowi z Hippony: „Ponieważ dwoje rodziców zrodziło nas ku śmierci, dwoje rodziców rodzi nas ku życiu. Rodzicami, którzy zrodzili nas ku śmierci, są Adam i Ewa. Rodzicami, którzy nas zrodzili ku życiu, są Chrystus i Kościół”¹⁸. Biskup Hippony podąża w swojej analizie za św. Pawłem. Ewa jest pierwowzorem Kościoła, ale zaprezentowana tu parabola nie pomija Adama. Oboje, Adam i Ewa, stanowią typ związku rodzicielskiego Chrystusa i Kościoła¹⁹. Augustyn nie boi się też wskazywać Ewy jako negatywnego przykładu dla wierzących. Uważa, że Kościół może zostać zwiedziony przez szatana i ulec zepsuciu. To okazja do zepsucia „dziewictwa” Kościoła, którego analogię widzi w utraconym dziewictwie Ewy – nie na skutek fizycznego współżycia, lecz przez zniszczenie dziewictwa serca. Tego rodzaju „dziewictwo” powinien starać się zachowywać Kościół²⁰. Augustyn dostrzega paralelę również pomiędzy Adamem a Maryją. Powołując się na słowa Psalmu „Prawda podnosi się z ziemi, a sprawiedliwość wychyla się z nieba” (Ps 84,12), tłumaczy, że to właśnie Maryja jako pochodząca od Adama jest „ziemią”, z której wyszła prawda – Chrystus²¹.

Parabola Ewa – Maryja nieznacznie tylko uwidacznia się w nauczaniu Ambrożego i Augustyna, bardziej widoczna jest analogia Ewa – Kościół. W ten sposób obraz Kościoła jako niewiasty u obu doktorów Kościoła prowadzi do powiązania myśli eklezjologicznej z mariologiczną.

¹⁸ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 22, 10, NBA 29, s. 424 (tł. własne).

¹⁹ Por. D.E. Doyle, *Marie, Mère de Dieu*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, red. A.D. Fitzgerald – M.-A. Vannier, Paris 2005, s. 936; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 307; E. Lamirande, *Ecclesiae figurae*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 2/5-6, ed. C. Mayer, Basel 2001, k. 723-724.

²⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 213, 8, NBA 32/1, s. 212, tł. L. Gładyszewski, *ŻMT* 53, s. 85-87. Por. A. Eckmann, *Kościół w życiu i nauczaniu św. Augustyna*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 140.

²¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 189, 2, NBA 32/1, s. 30-32.

2. Dziewictwo Maryi i Kościoła

Elementem, który wysuwa Maryję na pierwszy plan wśród niewiast, pierwowzorów Kościoła, jest jej dziewictwo. Ambroży z Mediolanu, w *Zachęcie do dziewic*, podkreślając jego znaczenie i przywołując znaki oraz cuda, jakich dzięki niewiastom-dziewicom dokonywał Bóg dla swojego ludu, zaznaczał:

Pismo Święte wiele kobiet postawiło w świetle, powszechnie jednak palmę zbawienia przyznało tylko dziewicom. W Starym Testamencie lud Hebrajczyków, zamknięty przez ziemię i morze, dziewica przeprowadziła wędrujących przez morza (Wj 15,20). W Ewangelii Stwórcę świata i Zbawiciela dziewica zrodziła (Łk 1,27). Dziewicą jest Kościół (2Kor 11,2), o którym poucza Apostoł, że jest dziewicą czystą przeznaczoną Chrystusowi. Dziewicą jest córka Syjonu (Iz 37,22), dziewicą jest owo miasto Jeruzalem (Ap 21,27), które jest w niebie, do którego nic powszechnego i nieczystego nie wchodzi²².

Kościół jest dziewicą na wzór biblijnych niewiast-dziewic. Biskup wskazywał na dziewicę – Miriam, siostrę Mojżesza i Aarona, która w czasie ucieczki z Egiptu i przejścia przez Morze Czerwone, przygrywając na bębenku, mobilizowała lud, zwłaszcza kobiety i dzieci, do marszu (por. Wj 15,20). Ambroży podkreśla, że znak ten możliwy był właśnie dzięki jej dziewictwu. Dość często w teologii Ambrożego morze stanowiło alegorię Ewangelii albo i samego Kościoła²³. W tym sensie więc dziewica prowadziaby wędrujących „przez Kościół” albo nawet „jako Kościół”. Podobnie nasz autor przywołuje postać Maryi, wskazując na Jej dziewictwo, pomimo którego porodziła ona Stwórcę świata i Zbawiciela. W ten sposób przechodzi do ukazania Kościoła, który również jest dziewicą, ponieważ przez niego Bóg ponownie dokonuje wielkich dzieł pośród swojego ludu. Ambroży wychodzi od myśli św. Pawła nauczającego o wiernych i ochrzczonych jako o dziewicy poślubionej jednemu mężowi – Chrystusowi (por. 2Kor 11,2). Przywołuje też inne obrazy biblijne: prorocstwo Izajasza o Sennacherybie skierowane do króla Ezechiasza, w którym Dziewicą nazwana jest Jerozolima, „córka Syjonu” (por. Iz 37,22), a także wizję z Apokalipsy, która ukazuje nową Jerozolimę jako oblubienicę i małżonkę Baranka, miejsce, gdzie, jak sugeruje przytoczony tekst, nie ma wstępu żadna nieczystość (Ap 21,27)²⁴. Oba te obrazy przyrównują Kościół

²² Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis* V 28, PL 16, 344 (tł. własne).

²³ Por. M. Przechowski, *Morze u świętego Ambrożego*, VoxP 18 (1998) s. 174-176.

²⁴ Por. P. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016, s. 790.

do Jerozolimy, wskazując, że jego dziewictwo ma polegać na wypełnieniu Bogiem, na świętości i wykluczeniu wszelkiego zła. Kościół jest dziewiczy w opozycji do Ewy, która utraciła dziewictwo serca. Pozostaje dziewicą, kiedy zachowuje swe członki od zepsucia wewnętrznego.

Nie jest to jednak jedyne rozumienie „dziewiczości” Kościoła. W dziele *De virginibus* Ambrożego sugeruje, że Kościół „virgo est sacramentis” (‘dziewicą jest dzięki sakramentom’)²⁵. Z kolei w *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza* przywołuje postać Naamana zanurzającego się w wodach Jordanu, które miały być mistyczną figurą chrzcielnego odrodzenia. Dzięki temu obmyciu Naaman, będący symbolem nowego ludu wybranego – Kościoła, z trędowatego „stał się nieskalaną dziewicą”²⁶. Dziewictwo to wynika więc z możliwości istotowego przemieniania tych, którzy stają się członkami Kościoła. Ambrożego wskazuje tu na przekonanie chrześcijan pierwszych wieków o Duchu Świętym działającym w Kościele przez sakramenty. Stanowiło to paralelę do Jego działania w dziewicy Maryi, dzięki czemu poczęła ona Zbawcę świata. Dziewictwo Kościoła zatem, analogiczne do dziewictwa Maryi, to zdolność wnoszenia Chrystusa Boga w świat, udzielania Go swoim członkom mocą sakramentów. Idee te obecne są w nauczaniu Ambrożego także w innych obrazach Kościoła jako morza, księżycy czy mistycznej winnicy²⁷.

Choć Maryja, oddana całkowicie Bogu jako matka Jego Syna, pozostała dziewicą, została jednak zaślubiona i powierzona mężczyźnie – Józefowi. Dziewica Kościół w podobny sposób zostaje całkowicie oddany Chrystusowi, a powierzony kapłanom:

Prawdziwie Maria jest zaślubioną, a jednak pozostaje dziewicą; jest Ona figurą Kościoła, który jest nieskalany, choć poślubiony. Będąc dziewicą, w Duchu nas poczęł: będąc dziewiczym, bez bólu nas rodzi. Może dlatego święta Maria komu innemu była zaślubioną, a od kogo innego została napełniona, że i pojedyncze Kościoły choć Duch Święty je przepęlnia i łaską obdarza, jednak powierzone są kapłanowi, którego życie jest tymczasowe²⁸.

²⁵ Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* I 6, 31, FCh 81, s. 152, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, PSP 35/2, s. 189.

²⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* IV 50, SCh 45, s. 171, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 150.

²⁷ Por. J. Pałucki, *Nawrócenie grzesznicy i ich wkład w kształtowanie obrazu świętego Kościoła na przełomie IV i V wieku*, TPatr 1 (2004) s. 33-36; E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, s. 113.

²⁸ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 7, SCh 45, s. 74, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 51-52.

Myśl Ambrożego okazuje się tutaj o wiele szersza. Maryja nie tylko jest figurą (*typus*) Kościoła. Fundamentem była jej relacja do Boga – On był Ojcem dziecka, które nosiła w swoim łonie i które porodziła, dla którego stała się matką. Została natomiast poślubiona, a w zasadzie oddana w opiekę Józefowi. Biskup Mediolanu widział tu obraz „porządku”, w jakim organizował się Kościół podobnie jak Maryja poślubiony jednemu, wspólnemu Oblubieńcowi, ale zlecony w opiekę tymczasowo wybranym kapłanom. Wszystkie Kościoły prowadzi jeden Duch Święty, ale każdy z nich powierzony jest przejściowo posłudze kapłanów. W tym miejscu Ambroży wskazuje właściwe miejsce duchownych, zwraca uwagę na tymczasowość ich misji, podkreśla właściwe odniesienie całego Kościoła i Jego prawdziwego Oblubieńca²⁹.

Podobnie jak Ambroży związek pomiędzy dziewictwem a Kościołem dostrzegał Augustyn. Szczególną okazję do zwrócenia uwagi na „dziewiczność” Kościoła stanowiło dla niego świętowanie Bożego Narodzenia, narodzenia z Dziewicy Maryi:

Kościół święty przeto, będąc Dziewicą, świętuje dzisiaj poród Dziewicy. O tym bowiem mówi Apostoł: „Przygotowałem was bowiem jako czystą dziewicę dla jednego męża, by was przedstawić Chrystusowi” (2Kor 11,2). Dlaczego „jako czystą dziewicę”, skoro tak wielu tu ludzi obojga płci, tak wielu nie tylko chłopców i dziewczec, lecz także żonatych ojców, zamężnych matek? Dlaczego powiadam, „jako czystą dziewicę”? – jeśli nie w nieskazitelnosci wiary, nadziei i miłości? Chrystus, chcąc bowiem Kościół uczynić dziewicą w sercu, najpierw zachował dziewictwo Maryi w ciele. W akcie małżeństwa kobietę oddaje się męskiemu oblubieńcowi po to, by już dziewicą nie była, a Kościół nie mógłby być dziewicą, gdyby nie odnalazł Syna Dziewicy, by Mu się oddać jako Oblubieńcowi³⁰.

Augustyn wyraźnie wskazuje Boży plan – Maryja pozostała dziewicą i zachowana została Jej dziewiczność, aby Kościół, jego poszczególne członki, mógł posiadać duchowe dziewictwo i jako taki być poślubiony Chrystusowi. Proces ten porównany został zatem, na wzór koncepcji św. Pawła (por. 2Kor 11,2), do zaślubin. Dziewictwo wydaje się oznaczać tutaj

²⁹ Czyżewski, *Biblijne obrazy Kościoła*, s. 52; P. Libera, *Duchowość dziewictwa konsekrowanego w świetle pism św. Ambrożego z Mediolanu*, CT 64/3 (1994) s. 92-93.

³⁰ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 188, 4, NBA 32/1, s. 28, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 71-72.

gotowość do wejścia w osobistą, intymną i wyłączną relację. Oznacza także czystość, nieskażoność³¹.

Chociaż Augustyn wykorzystuje porównanie do zaślubin, to wskazuje na pewną odmienność – w przypadku, gdy dziewica zostaje oddana mężczyźnie, to po to, by dziewictwo utracić. Związek z Chrystusem ma skutek odwrotny, przemieniający. Ci, którzy dotąd nie byli „dziewiczy”, odtąd stają się takimi. Sam autor wyraźnie podkreśla, że nie ma na to wpływu ani płeć, ani dotychczasowy stan życia. Można sądzić, że sugeruje, iż świętość rzeczywiście dostępna jest dla każdego, kto Chrystusowi wierzy i przyjmuje Go na wzór Maryi.

Z tego względu biskup Hippony nie wahał się mówić:

Jednorodzony Syn Boży zechciał złączyć ze sobą ludzką naturę, aby połączyć ze sobą – nieskalaną Głową – nieskalany Kościół, który Paweł Apostoł nazywa „dziewicą”, nie mając tylko na myśli tych jej członków, którzy cieleśnie są dziewiczy, ale pragnąc, by dusze wszystkich były nieskażone. „Zaślubiłem bowiem was” – powiada – „jednemu mężowi, aby jako czystą dziewicę przedstawić was Chrystusowi” (2Kor 11,2). Kościół więc naśladując Matkę swego Pana – jest duchowo Matką i Dziewicą, skoro nie może nią być cieleśnie. Chrystus, przeto rodząc się, nie usunął w żadnej mierze dziewictwa swej Matki, gdyż i On sam, wykupując swój Kościół z niewoli cudzołożenia z demonami, uczynił go dziewicą³².

I w innym miejscu:

Zachowuje bowiem Kościół, tak jak Maryja, wieczną nieskazitelność i nieskażoną płodność. Na co bowiem ta druga Matka zasłużyła w ciele, ta pierwsza zachowała w duchu; tylko dlatego, że ta druga zrodziła jednego, ta pierwsza – wielu, zgromadzonych w jedno przez Jednego³³.

W teologii Augustyna odnajdujemy dwa wymiary tajemnicy Kościoła, jego duchowe dziewictwo i macierzyństwo. Chrystus celowo upodabnia Kościół do swojej matki, zbieżność nie jest przypadkowa, ale ma istotne

³¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 191, 3, NBA 32/1, s. 46, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, s. 80-81.

³² Augustinus Hipponensis, *Sermo* 191, 3, NBA 32/1, s. 46, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, s. 80-81.

³³ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 195, 2, NBA 32/1, s. 68, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 92-93.

znaczenie dla rozumienia istoty wspólnoty, jej zadań i roli. Augustyn uświadamia, że dziewictwo cielesne Maryi nabiera szczególnego znaczenia i sensu dzięki jej macierzyństwu. Podobnie rzecz ma się z tajemnicą Kościoła. Jego dziewiczość wynikająca ze szczególnego związku z Chrystusem dopełnia się w jego macierzyństwie względem jego członków³⁴.

Kościół duchowo staje się dziewicą, oddając się Chrystusowi jako swemu małżonkowi:

Wielka jest i szczególna godność Oblubieńca! Zastał nierządnicę, a sprawił, że stała się dziewicą. Nie należy przeczyć, że była nierządnicą, aby nie zapomnieć o miłosierdziu Wyzwalającego. Jakżeż nie była nierządnicą, skoro dopuszczała się nieczystych czynów z pogańskimi bogami i demonami? We wszystkich była nieczystość serca; w nielicznych nieczystość ciała, we wszystkich nieczystość serca. A On przyszedł i sprawił, że stała się dziewicą. To Kościół uczynił dziewicą³⁵.

Źródłem dziewictwa Kościoła, jak wskazuje Augustyn, jest sam Chrystus, boski Oblubieniec. Tym większa jest wartość Jego daru, im większą „nierządnicą” był Kościół³⁶. Mocą Chrystusa przemienione zostały wszystkie członki Kościoła, nie tylko ci, w których obecna była „nieczystość ciała”, ale wszyscy, gdyż we wszystkich obecna była „nieczystość serca”³⁷. O ile dziewictwo Maryi jest nieutralne, wieczne, o tyle dziewictwo Kościoła, jako ofiarowane i udzielone, może zostać utracone. Wielokrotnie więc kaznodzieja wzywa Kościół do dziewictwa, nie w sensie fizycznym, nie w sensie abstynencji i wstrzemięźliwości, ale do zachowania czystości serca, czujności wobec zakusów zwodziciela³⁸.

Ambroży i Augustyn pogłębiają wątek dziewictwa Kościoła mającego swój wzór w dziewictwie Maryi. Dziewictwo Matki Zbawiciela jest fizyczne, dziewictwo Kościoła jest duchowe, odzyskane i uzyskane dzięki działaniu Oblubieńca – Jezusa Chrystusa, a także dzięki mocy Ducha Świętego obecnego w sakramentach.

³⁴ Por. Gilski, *Mariologia kontekstualna*, s. 108.

³⁵ Augustynus Hipponensis, *Sermo* 213, 8, NBA 32/1, s. 210-212, tł. L. Gładyszewski, *ŻMT* 53, s. 85. Por. Eckmann, *Kościół w życiu i nauczaniu św. Augustyna*, s. 139-140.

³⁶ Por. Gilski, *Mariologia kontekstualna*, s. 107.

³⁷ Por. E. Lamirande, *Ecclesia*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 2/5-6, ed. C. Mayer, Basel 2001, k. 705.

³⁸ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 213, 8, NBA 32/1, s. 212, tł. L. Gładyszewski, *ŻMT* 53, s. 87.

3. Macierzyństwo Maryi i Kościoła

Dziewictwo Maryi, jak zauważają Ambroży z Augustynem, w przedziwny sposób powiązane jest z jej macierzyństwem. Biskup Mediolanu stwierdzał:

Kościół święty, który jest nieskalany we współżyciu i bogaty w płodności, okazuje się dziewicą przez swoją czystość, a matką przez swoje potomstwo. On obdarza nas życiem jako dziewica, która poczęła nie z woli męża, lecz z Ducha. On jako dziewica rodzi nas nie przez ból swego ciała, lecz przy radości aniołów. On jako dziewica karmi nas nie mlekiem materialnym, lecz takim pokarmem, którym Apostoł wzmacniał słaby jeszcze wiek wzrastającego ludu (por. 1Kor 3,2)³⁹.

Macierzyństwo Kościoła ma dla Ambrożego wyraźny kontekst w jego dziewictwie. Nie dziwi więc fakt, że przytoczona właśnie wypowiedź związana jest z nauczaniem kierowanym do dziewic. Macierzyństwo Kościoła w ten szczególny sposób naśladuje macierzyństwo Maryi, które również ściśle powiązane jest z jej dziewictwem. Ono z kolei, co zauważone zostało już wcześniej, w macierzyństwie zyskuje specyficzne dopełnienie.

Dziewicze łono, czyste i nieskalane, posiada moc przekazywania życia nie samo z siebie, ale dzięki zewnętrznej ingerencji, którą stanowi działanie Ducha Świętego. Nie towarzyszy temu procesowi fizyczny ból, lecz, jak wskazuje autor, radość aniołów⁴⁰. Wreszcie i pokarm przekazywany potomstwu nie ma materialnej natury, ale charakter duchowy. Wskazując na ten fakt, Ambroży powołuje się na wypowiedź Pawła Apostoła z Pierwszego Listu do Koryntian opisującą sposób nauczania tych, którzy stawiają pierwsze kroki na drodze wiary (por. 1Kor 3,2).

Rozwijając swą myśl, mediolański duchowny pytał:

Któraż małżonka ma więcej dzieci niż święty Kościół, dziewica w swych tajemnicach, matka w swych ludach, które do niego należą? Płodność jego poświadcza Pismo Święte w słowach: „Bo liczniejsi są synowie porzuconej niż tej, która ma męża” (Iz 54,1). Nasza matka nie ma męża, lecz ma oblubieńca; bo Kościół pośród ludów, względnie dusza w poszczególnych ludziach, za-

³⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* I 6, 31, FCh 81, s. 150-154, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, PSP 35/2, s. 189.

⁴⁰ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 7, SCh 45, s. 74, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 51-52.

wiera duchowy związek ze Słowem Bożym jako ze swoim wiecznym oblubieńcem bez żadnego naruszenia czystości, oczyszczony z nieprawości, napełniony najwyższym poznaniem⁴¹.

Pouczać o macierzyństwie Kościoła, Ambroży zwracał uwagę na niezwykłą jego płodność. Jej źródłem ma być związek ze Słowem Bożym, wiecznym Oblubieńcem. Dzięki temu Kościół zachowuje nienaruszoną czystość, oczyszcza się z nieprawości i napełnia najwyższym poznaniem. Płodność tę poświadczają różnorodne ludy, które należą do Kościoła. Obraz ten zostaje pogłębiony poprzez nawiązanie do księgi Pieśni nad Pieśniami. W figurze Oblubienicy Ambroży widzi bowiem nie tylko Kościół, ale i Maryję. Kościół staje się piękny, jak oblubienica, której stopy przywdziały sandały (por. Pnp 7,2). Sandały na nogach są dla Ambrożego alegorią niosących innym Chrystusa – Maryi, która zrodziła Go, pozostając dziewicą, Kościoła – dzięki głoszeniu Ewangelii⁴².

W podobnym kontekście przedstawiał koncepcję macierzyństwa Maryi i Kościoła Augustyn z Hippony:

Syn świętej Maryi, Oblubieniec świętego Kościoła, który uczynił podobnym do swojej Rodzicielki, bowiem uczynił go również naszą matką i zachował go dla siebie jako dziewicę. O tym mówi Apostoł: „Przygotowałem was bowiem jako czystą dziewicę dla jednego męża, by was przedstawić Chrystusowi” (2Kor 11,2). O tym znowu mówi: „jako matkę naszą, nie niewolnicę, ale wolną”, która, „opuszczona, ma więcej dzieci niż zamężna” (Ga 4,27-28). Zachowuje bowiem Kościół, tak jak Maryja, wieczną nieskazitelność i nieskażoną płodność. Na co bowiem ta druga Matka zasłużyła w ciele, ta pierwsza zachowała w duchu; tylko dlatego, że ta druga zrodziła jednego, ta pierwsza – wielu, zgromadzonych w jedno przez Jednego⁴³.

Nauczając w czasie obchodów Narodzenia Pańskiego, zwracając się do wiernych zgromadzonych w bazylice, wśród których nie brakowało tego dnia dziewic, afrykański kaznodzieja, podobnie jak jego mistrz

⁴¹ Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* I 6, 31, FCh 81, s. 150-154, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, PSP 35/2, s. 189.

⁴² Por. Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis* XIV 87-89, PL 16, 326, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi*, s. 61-62.

⁴³ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 195, 2, NBA 32/1, s. 66-68, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, s. 92-93.

z Mediolanu, nawiązywał do faktu dziewictwa Maryi, które swój specyficzny wyraz znajdowało w jej macierzyństwie. Augustyn celowo podkreślał, że Jezus Chrystus uczynił Kościół podobnym do Maryi, by wskazać na jego nieskażoność i czystość, które są Jego zasługą. Kościół jest dziewicą dzięki czystości udzielanej jego członkom w sakramentach, jest matką dzięki nowym narodzinom jego członków. Macierzyństwo to nie wynika z zależności niewolniczej – to myśl św. Pawła – lecz jego istotą jest wolność. Maryja jako typ Kościoła, nie tylko cieleśnie, lecz również duchowo jest matką Chrystusa. Augustyn zauważa, że także Kościół jest po części cieleśnie, po części zaś duchowo matką Chrystusa – cieleśnie w swoich członkach zamężnych, duchowo w obecnych w nim dziewicach⁴⁴:

W tej typologii przewodzi Maryja dziewica. Dlaczego, pytam was, Maryja jest matką Chrystusa, jeśli nie dlatego, że porodziła członki Chrystusa? Wy, do których mówię, jesteście członkami Chrystusa; któż was porodził? Słucham głosu waszego serca: „Matka Kościół”. Owa święta Matka, czcigodna, podobna do Maryi, i rodzi, i jest dziewicą. Wyjaśniam ze względu na was: rodzi, ponieważ [to] z niej się narodziliście, rodzi Chrystusa, ponieważ jesteście członkami Chrystusa⁴⁵.

Kościół słusznie jest nazywany matką na wzór Maryi, która fizycznie porodziła Chrystusa, porodziła fizyczne członki Jego ciała. Kościół jest Matką, rodzi bowiem duchowo członki Ciała Chrystusa, którym jest on sam⁴⁶. Augustyn odnosi się tu do swojej koncepcji „całego Chrystusa” (*Christus totus*), przez którą, idąc za myślą Pawła Apostoła, rozumie połączenie głowy i ciała, a więc samą osobę Syna Bożego oraz założony przez Niego Kościół, Jego Ciało⁴⁷.

Myśl ta w szczególnie sposób odnosi się więc do katechumenów, którzy już poczęli się jako członki Chrystusa, a dzięki tajemnicom wiary

⁴⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 6, 6, NBA 7/1, s. 80, tł. R. Bobel, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 123-124; A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, SSHT 37/2 (2004) s. 150.

⁴⁵ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 72/A, 8, NBA 30/1, s. 478 (tł. własne).

⁴⁶ Por. Eckmann, *Kościół w życiu i nauczaniu św. Augustyna*, s. 140.

⁴⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 72/A, 8, NBA 30/1, s. 478. Por. W. Staniszewski, *Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa według św. Augustyna*, Lublin 1936, s. 78-84; M. Réveillaud, *Le Christ-Homme, tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les „Enarrationes in Psalmos” d'Augustin*, RechAug 28 (1995) s. 82-89; Doyle, *Marie, Mère de Dieu*, s. 936.

z niewierzących narodzą się jako członki Kościoła⁴⁸. Czas katechumenatu, a w szczególności czterdziestodniowego okresu poprzedzającego przystąpienie do chrztu podczas obchodów zmartwychwstania, niejednokrotnie Augustyn porównywał do przebywania i rozwoju płodu w łonie matki, niekiedy nawet, powołując się na zewnętrzne opinie, rozumiejąc długość tego okresu bardzo dosłownie⁴⁹. Istotne jest także wskazanie Augustyna, że rozumiane w ten sposób macierzyństwo jest dziełem Ducha Świętego⁵⁰.

Poucządzając neofitów w czasie tygodnia wielkanocnego, kaznodzieja przypominał:

Matką jest Kościół. Jej piersiami obydwaj Testamenty Pisma Bożego. Z niego należy ssać mleko wszelkich tajemnic, wzniesionych w czasie dla wiecznego zbawienia, by po nasyceniu się i nabraniu sił pożywać zawarty w prawdzie pokarm [...]. Mlekiem naszym jest pokorny Chrystus. Pokarmem naszym jest również Chrystus, równy Ojcu. Wpierw karmi cię mlekiem, by potem dać ci chleba⁵¹.

Choć macierzyństwo Kościoła realizuje się przede wszystkim poprzez chrzest, to jednak Augustyn nie ograniczał się jedynie do takiego rozumienia tego przymiotu. Neofitom wyraźnie wskazuje także na pokarm eucharystyczny, którym powinni się nieustannie posilać. Tym pokarmem jest sam Chrystus, jednakże ukazujący się im w pełni boskości, równy Ojcu. Rozumienie macierzyństwa związane było także z o wiele szerszą koncepcją „sacramentum” (tajemnicy), którą kaznodzieja z Hippony rozciągał również na tajemnice zawarte w Piśmie Świętym. W dwóch testamentach Biblii widział dwie matczyne piersi karmiące wierzących, zwłaszcza nowo ochrzczonych⁵².

⁴⁸ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 65/A, 7, NBA 30/1, s. 330.

⁴⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 207, 3, NBA 32/1, s. 152; Augustinus Hipponensis, *In Iohannis Euangelium Tractatus* XII 3, Bibliothèque Augustinienne 71, s. 634, tł. W. Szoldrski, PSP 15/1, s. 185. Por. W. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, StAC.SN 12, Katowice 2012, s. 84-86. M. Szram podaje, że taką opinią dzielił się między innymi Orygenes. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 156.

⁵⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 359, 4, NBA 34, 308. Por. A. Eckmann, *Maryja w tajemnicy Kościoła według świętego Augustyna*, w: A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 185.

⁵¹ Augustinus Hipponensis, *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* III 1, Bibliothèque Augustinienne 76, s. 148-150, tł. W. Szoldrski, PSP 15/2, s. 410.

⁵² Por. Eckmann, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 184. Wydaje się, że w podobny sposób interpretował słowa księgi Pieśni nad Pieśniami Ambroży z Mediolanu, choć swo-

Istotne wydaje się, by zaznaczyć, bazując oczywiście na zachowanych tekstach, że – w odróżnieniu od Ambrożego – Augustyn temat macierzyństwa Kościoła poruszał nie tylko w kontekście nauczania adresowanego do dziewic. Nauczyciel z Hippony o wiele częściej temat macierzyństwa Kościoła podejmował przy okazji nauczania paschalnego, związanego z przygotowaniem katechumenów do chrztu, a później z pogłębianiem ich formacji tuż po chrzcie.

Subtelnie zaznacza się tutaj różnica w podejmowaniu tematu dziewictwa i macierzyństwa Kościoła przez Ambrożego i Augustyna. Chodzi bowiem o inne odczytanie roli sakramentów. Ambroży podkreślał, że dzięki sakramentom Kościół jest dziewiczy, Augustyn z kolei akcentował, że przez sakramenty realizuje się macierzyństwo Kościoła. Ta delikatna odmiennosc nie ma wpływu na główne rysy nauki obu Ojców, wynika jednak z duszpasterskiego nauczania każdego z nich, które też z pewnością miało nieco odmienny kontekst.

4. Maryja i poszczególne członki Kościoła

Z zaprezentowanego powyżej rozumienia dziewictwa i macierzyństwa Maryi oraz Kościoła wyrasta u obu Ojców, z gruntu duszpasterzy, pewna określona rola i miejsce poszczególnych „membra Christi”, w tym także samej Maryi.

4.1. Szczególne miejsce Maryi w Kościele

W jednej z ewangelicznych scen z udziałem Maryi Jezus został poinformowany, że Jego matka i bracia czekają na zewnątrz. Stawiając wtedy pytanie o to, kto jest Jego matką, braćmi i siostrami, wskazał na wartość słuchania i wypełniania Bożego słowa. Nawiązując do tego wydarzenia, opisanego przez ewangelistów Mateusza (por. Mt 12,49-50) i Łukasza (por. Łk 11,27-28), Augustyn ukazywał rolę i znaczenie Maryi w kontekście eklezyjalnym:

je nauczanie kierował do dziewic, podkreślając ochronną rolę Kościoła. Por. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus* I 8, 49, FCh 81, s. 150-154, tł. W. Szolński – K. Obrycki, PSP 35/2, s. 195.

Stąd więc i Maryja jest błogosławioną, ponieważ usłyszała słowo Boże i zachowała [je]. Bardziej w duszy strzegła prawdy niż w łonie ciała. Prawdą jest Chrystus, ciałem jest Chrystus. Chrystus prawda w duszy Maryi, Chrystus ciało w łonie Maryi. Większym jest to, co jest w duszy, niż to, co nosi się w łonie. Święta Maryja, błogosławiona Maryja, lecz lepszy jest Kościół niż dziewica Maryja. Dlaczego? Ponieważ Maryja jest częścią Kościoła, świętym członkiem, cudownym członkiem, najwspanialszym członkiem, lecz jednak członkiem całego ciała. Jeśli całego ciała, to lepsze jest z pewnością ciało niż członek. Głową jest Pan, a cały Chrystus to głowa i ciało⁵³.

Świętość Maryi nie jest skutkiem fizycznego zrodzenia Bożego Syna, ale wsłuchiwanie się w słowo Boże i zachowywanie go. Biskup podkreślał, iż ważniejsze jest to, co dokonuje się w duszy człowieka, niż to, co dzieje się fizycznie w jego łonie. Dlatego świętość Maryi miała źródło nie w fizycznym zrodzeniu Syna Bożego, ale w Jej sercu wsłuchującym się w Jego nauczanie. Idąc tym tokiem rozumowania, Augustyn posuwa się do stwierdzenia, że Kościół lepszy jest od Maryi. Owa wyższość wynika z faktu, że macierzyństwo i dziewictwo Kościoła mają przede wszystkim wymiar duchowy.

Chociaż Maryja jest matką Chrystusa przede wszystkim w sensie fizycznym, jest też jednak, podobnie jak ochrzczeni, członkiem Kościoła-Matki. Augustyn w swojej wypowiedzi zadbał, by podkreślić, że Maryja to członek „święty” (*sanctum*), „cudowny” (*excellens*), „najwspanialszy” (*supereminens*), wskazując w ten sposób na jej wyjątkowość. Ks. Marek Gilski, analizując różne wypowiedzi biskupa Hippony, zakreśla bardziej szczegółowe znaczenie semantyczne zastosowanych przez niego terminów. Określenie „*excellens*” stosował Augustyn nie tylko do Maryi, podkreślając wyjątkowość i odróżnienie od innych tego, któremu cechę tę przypisywał, użycie ostatniego określenia zaś zakładało jej szczególną godność i wyniesienie ponad innych⁵⁴. Nie oznacza to jednak, że Augustyn dążył do stawiania Maryi ponad Kościołem, lecz umieszczał Ją w jego wnętrzu, pośród wspólnoty, delikatnie wskazując na charakter jej szczególnej obecności: „Zatem więcej znaczy dla Maryi to, że była uczennicą Chrystusa, niż to, że była matką Chrystusa. Czymś więcej jest, szczęśliwszym jest być uczennicą Chrystusa, niż być matką Chrystusa”⁵⁵.

⁵³ Augustinus Hipponensis, *Sermo 72/A*, 7, NBA 30/1, s. 478 (tł. własne).

⁵⁴ Por. Gilski, *Mariologia kontekstualna*, s. 129-130.

⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *Sermo 72/A*, 7, NBA 30/1, s. 476 (tł. własne).

To szczególne miejsce Maryi zapewnia akcentowany przez Augustyna priorytet wymiaru duchowego nad cielesnym. Płaszczyzna duchowa wskazuje wprawdzie na podobieństwo Maryi i Kościoła, ale pełną jej godność objawia dopiero połączenie obu kategorii: cielesnej i duchowej⁵⁶. Augustyn powoływał się na scenę Łukaszej Ewangelii, w której pada retoryczne pytanie Jezusa: „Któż jest moją matką?”. Jego zdaniem Maryja wraz z bliskimi Jezusa, stojąc na dworze i oczekując możliwości widzenia, została tylko pozornie zganiona, gdyż w rzeczywistości należała do grona uczniów, tych, którzy słuchają i wypełniają słowo Boże – była więc matką nie tylko fizycznie, ale przede wszystkim duchowo⁵⁷.

Szczególne miejsce Maryi w Kościele wynika zatem bardziej z jej wsluchania się w Boże słowo i wypełniania Bożej woli niż z jej fizycznego macierzyństwa⁵⁸. Nie wyklucza to jednak jej specyficznej roli wobec Kościoła: „Jest zaś z pewnością matką Jego członków, którymi my jesteśmy, gdyż z miłością współdziałała w tym, aby wierni rodzili się w Kościele”⁵⁹.

Biskup Hippony nie dążył do stawiania Maryi ponad Kościołem. Choć posługiwał się określeniem *Ecclesia Mater*, nie zastosował jednak wobec Maryi wyrażenia *Mater Ecclesiae*. Pośrednio jednak można u niego dopatrzeć się koncepcji macierzyństwa Maryi wobec Kościoła. Nauczał o tym, że Maryja „współdziała z miłością” w rodzeniu się członków Kościoła. Wszelako nie precyzuje, w jaki sposób rozumiał jej „współdziałanie”. Akcent kładziony w myśli teologicznej Augustyna na Chrystusie jako jedynym pośredniku⁶⁰ mógł z jednej strony nie pozwalać mu na rozwinięcie myśli o szczególnej roli Maryi w zbawczym pośrednictwie, z drugiej zaś mógł stać się takiej nauki fundamentem⁶¹.

⁵⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo 72/A*, 7, NBA 30/1, s. 478; Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 2, 2, NBA 7/1, s. 76; Gilski, *Mariologia kontekstualna*, s. 130.

⁵⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo 65/A*, 6, NBA 30/1, s. 328.

⁵⁸ Por. Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 7, 7, NBA 7/1, s. 82, tł. R. Bobel, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 125; Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 5, 5, NBA 7/1, s. 80, tł. R. Bobel, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 123.

⁵⁹ Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 6, 6, NBA 7/1, s. 80, tł. R. Bobel, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 123-124.

⁶⁰ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo 198augm. (Tractatus contra paganos)*, 49, NBA 35/2, 702, tł. W. Kamczyk, StAC.SN 22, s. 129-130.

⁶¹ Por. Doyle, *Marie, Mère de Dieu*, s. 937.

4.2. Naśladowanie Maryi przez członki Kościoła

Choć w Kościele starożytnym Maryja nie cieszyła się kultem porównywalnym do męczenników, to zajmowała ważne miejsce w nauczaniu pastoralnym jako wzór i przykład dla jego członków⁶². Biskup Mediolanu zachęcał: „Niechaj w każdej duszy będzie dusza Marii, aby wielbiła Boga; niech w każdym duchu będzie duch Marii, aby radował się w Bogu. Co do ciała to jedna jest tylko matka Chrystusa; jednakże co do wiary Chrystus jest owocem wszystkich”⁶³.

Z prawdy o macierzyństwie i dziewictwie Maryi oraz Kościoła wypływa zobowiązanie dla wszystkich wiernych, członków Kościoła. To zadanie upodabniania się do Maryi w jej uwielbieniu i radowaniu się w Bogu. Ambroży zaznacza, że w sferze wiary Chrystus jest owocem wszystkich, każdy wierzący jest w jakimś sensie matką Chrystusa. Myśl ta, zaczerpnięta z ewangelicznego przesłania i słów samego Jezusa, stanowi zachętę do nieustannego przyjmowania słowa Bożego, karmienia się nim i wprowadzania w życie codzienne:

Wielu jest ojców przez Ewangelię i wiele matek, które Chrystusa rodzą. Kto mi więc ukaże rodziców Chrystusa? Sam ich ukazał, mówiąc: „Kto jest moją matką i braćmi moimi? Ktobykolwiek czynił wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest moim bratem i siostrą i matką”. Spełniaj wolę Ojca, abys się stał matką Chrystusa. Liczne poczęły Chrystusa, ale go nie zrodziły. A więc ta, która rodzi sprawiedliwość, rodzi Chrystusa; która rodzi mądrość, rodzi Chrystusa, która rodzi słowo, Chrystusa rodzi⁶⁴.

Ambroży komentuje fragment Łukaszej Ewangelii, w którym zapisano reakcję Jezusa na wizytę Jego bliskich, w tym także Jego Matki, Maryi, oraz Jego stwierdzenie, iż Jego bliskimi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je. Słuchając słowa Bożego i wprowadzając je w życie, każdy ochrzczony najpierw poczyną, a później rodzi Chrystusa, stając się w ten sposób Jego matką. Rozwijając ten wątek, biskup Mediolanu pouczał:

⁶² Por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 97-98.

⁶³ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* II 26, SCh 45, s. 83-84, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 60-61.

⁶⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam* X 25, SCh 52, s. 165, tł. W. Szoldrski, PSP 16, s. 415.

Ale są i inne brzemiennie, które nie są wolne od nagany; te, które mogą spełniać dobre czyny, jednakże z podjętej pracy jeszcze żadnego owocu nie wydały. Są takie, które dzięki bojaźni Bożej poczynają i mówią: „Z bojaźni twojej poczęliśmy i porodzyliśmy”. Lecz nie wszystkie rodzą; nie wszyscy są doskonali, nie wszyscy mogą powiedzieć: „Porodzyliśmy ducha zbawienia na ziemi”. Nie wszystkie są Marie, aby z Ducha Świętego Chrystusa poczęły i porodziły Słowo. Są bowiem, które usuwają poronione Słowo, zanim je porodzą. Są takie, które Chrystusa mają w swoim łonie, ale go nie ukształtowały⁶⁵.

Duszpasterz Mediolanu wyraźnie był świadomy, że nie wszyscy ochrzczeni realizują doskonale swoje powołanie do tego, by „rodzić Chrystusa”. Posuwa się nawet do porównania tych, którzy niezwykle zaniedbali się w tej drodze, do brzemiennych dokonujących poronienia, aborcji, zabijających dziecko przed narodzeniem („*quae abortivum excludant verbum*”). I w tej myśli Ambrożego, jak zauważa Hugo Rahner, zależny jest od Orygenesesa. Przyjmując Boże słowo, dusza poczyną w sercu Chrystusa, czyniąc zaś dobro, postępując zgodnie z wolą Boga Ojca, a więc wprowadzając to słowo w życie, dusza staje się nie tylko nosicielką Chrystusa, ale wydaje Go również na świat⁶⁶.

Także według Augustyna dziewictwo i macierzyństwo Kościoła realizują się w poszczególnych jego członkach. Okazją do podjęcia takich rozważań stawał się dla kaznodziei dzień obchodów Narodzenia Pańskiego:

Gdyby On się po ludzku nie narodził, nikt z nas by się po Bożemu nie odrodził – narodził się, abyśmy się odrodzili. Niech nikt więc nie waha się odrodzić – Chrystus się narodził! Narodził się, lecz odrodzić się nie potrzebuje. Komu bowiem potrzebne odrodzenie, jeśli nie ma potępienia w jego narodzeniu? Niech przeto narodzi się w sercach naszych Jego miłosierdzie. Nosila Go Matka w łonie, nośmy Go i my – w sercu. Ciężarna jest Dziewica wcieleniem Chrystusa, niech i nasze serca ciężarne będą wiarą Chrystusa. Ona wydała na świat Zbawiciela, my wydawajmy na świat chwałę. Nie bądźmy bezpłodni! Niech nasze dusze będą płodne Bogiem⁶⁷.

⁶⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 24, SCh 52, s. 164-165, tł. W. Szołdrski, PSP 16, s. 415.

⁶⁶ Por. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, s. 58-59; Libera, *Duchowość dziewictwa konsekrowanego*, s. 92-93.

⁶⁷ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 189, 3, NBA 32/1, s. 32-34, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, s. 74.

Narodziny Chrystusa prowokują każdego wierzącego do duchowego odrodzenia w Nim. Augustyn wprost zachęca, by naśladować tu Maryję – jak ona nosiła Chrystusa w swoim łonie, tak wierzący powinni nosić Go w swoim sercu. W tajemnicy wcielenia Maryja stała się brzemienną, ciężarną, serca wierzących mają stać się ciężarne, brzemiennie wiarą. Maryja, rodząc Jezusa, wydała na świat Zbawiciela, dusze wierzących mają wydawać na świat Jego chwałę.

Wezwaniu „nie bądźmy bezpłodni” biskup Hippony nadaje duchowe znaczenie i zalecenie do duchowej płodności dla Boga. W tym szczególnym zaleceniu ujawnia misję Kościoła wzorowaną na misji samej Maryi. Zadaniem Kościoła – a przez to poszczególnych wiernych – jest duchowa płodność.

Jak tę duchową płodność rozumie „doktor łaski”?

Zatem w duszy niech członki rodzą Chrystusa, tak jak Maryja dziewica w łonie poczęła Chrystusa. I w ten sposób będziecie matkami Chrystusa. Nie jest to od was dalekie, nie jest to wbrew wam, niech was to nie przejmuje strachem – staliście się synami, bądźcie i matkami. Synowie matki, kiedy zostaliście ochrzczeni, wtedy narodziliście się jako członki Chrystusa – przyprowadzajcie do chrzcielnego obmycia których tylko możecie, abyście, jak staliście się synami, kiedy się narodziliście, tak również, przyprowadzając do narodzin, mogli być matkami Chrystusa⁶⁸.

Wskazanie Augustyna jest jednoznaczne i wiąże się z sakramentem chrztu. Wierzący odrodzili się w nim i stali się dziećmi w Chrystusie. Teraz mają również okazję, by stać się matkami Chrystusa. Mogą to uczynić, przyprowadzając innych do chrztu. Moment ich narodzin dla nich stanie się momentem, gdy zostaną matkami Chrystusa. Nie bez znaczenia będzie ich osobisty przykład życia wiarą. Wyznawanie swojej wiary na zewnątrz także bowiem jest według Augustyna „rodzeniem Chrystusa”, wyrazem duchowej płodności każdego wierzącego⁶⁹.

Różne jednak osobiste sytuacje, stany życia w odmienny sposób realizują wspólne powołanie do naśladowania Maryi w duchowym macierzyństwie:

W Maryi pobożne dziewictwo zrodziło Chrystusa, w Annie wiekowe wdowieństwo maleńkiego Chrystusa rozpoznało, w Elżbiecie czystość małżeńska

⁶⁸ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 72/A, 8, NBA 30/1, s. 480 (tł. własne).

⁶⁹ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 191, 4, NBA 32/1, s. 48, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, s. 82.

i sędziwa płodność dla Chrystusa walczyły. Każdy stan spośród wierzących członków wniósł na rzecz Głowy to, co dzięki Jej łasce mógł wnieść. Dlatego że Chrystus jest Prawdą i Pokojem, i Sprawiedliwością, poczynajcie Go w wierze i wydawajcie na świat w uczynkach, aby to, czego dokonało łono Maryi w ciele Chrystusa, wasze serce dokonało w prawie Chrystusa⁷⁰.

Wydaje się, że w swoim rozważaniu Augustyn pragnie przypisać różnym stanom życia w Kościele odpowiednie role i funkcje. Dziewictwo i macierzyństwo Maryi naśladowane może być przez chrześcijan różnych stanów. Wdowy ślubują na powrót powściągliwość, by jak prorokini Anna zdolne były do rozpoznawania Chrystusa w najmniejszych⁷¹. Małżonkowie, którzy nie zachowują cielesnie powściągliwości seksualnej, powinni starać się o zachowanie dziewictwa wiary, na wzór dziewictwa Kościoła⁷². Wzorem tego rodzaju jest Elżbieta, która spodziewając się dziecka, rozradowała się w Duchu Bożym i prorokowała⁷³. Oba powyższe stany naśladowały także macierzyństwo Maryi, biorąc udział w macierzyństwie Kościoła. Matki wprowadziły rodziły potomków Adama, ale przyprowadzając je do wiary i sakramentów, sprawiają, że rodzą się członki Chrystusa⁷⁴.

Szczególnie jednak wyróżnione i wezwane do naśladowania Maryi były dziewice poświęcone Bogu:

Z tego nieskażonego dziewictwa zrodzone wy, święte dziewice, które gardząc ziemskimi zaślubinami, wybrałyście pozostanie dziewicami także w ciele, radujcie się, świętując uroczyste w dniu dzisiejszym narodziny z Dziewicy. Zaiste, narodził się z kobiety Ten, który nie został przez mężczyznę zasiany w kobiecie. Z Jego rąk odebrałyście w darze to, co ukochałyście, a On Matce

⁷⁰ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 192, 2, NBA 32/1, s. 52, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, s. 83-84.

⁷¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 196, 2, NBA 32/1, s. 72, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 95.

⁷² Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 192, 2, NBA 32/1, s. 52, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 83; Augustinus Hipponensis, *Sermo* 213, 8, NBA 32/1, s. 212, tł. L. Gładyszewski, *ZMT* 53, s. 85.

⁷³ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 196, 2, NBA 32/1, s. 72, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 95.

⁷⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 5, 5-6, 6, NBA 7/1, s. 80-82, tł. R. Bobel, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 123-124; Augustinus Hipponensis, *Sermo* 72/A, 8, NBA 30/1, s. 480.

nie odebrał tego, co kochacie. On uzdrawia w was to, czym się zaraziłyście od Ewy, więc nie może tak być, że skazi to, co ukochałyście w Maryi⁷⁵.

Przymioty dziewic poświęconych Bogu mają swoje źródło w nieskażonym dziewictwie Maryi. To powód do świętowania przez nie Bożego Narodzenia, a więc narodzenia z Dziewicy. Maryja pozostała dziewicą i nie został jej odebrany ten dar, które ukochały dziewice poświęcające się Bogu.

Dalej Augustyn, zwracając się w homilii do dziewic, kontynuuje swą myśl – mówi także o ich duchowej płodności:

Weselcie się, dziewice Chrystusa! Dzielicie bowiem los z Matką Chrystusa. Nie mogłyście porodzić Chrystusa, lecz dla Chrystusa rodzić w ogóle nie chciałyście. Ten, który nie dzięki wam się narodził, wam się narodził. Ale jeśli będziecie pamiętać o Jego słowie, tak jak pamiętać powinnyście, będziecie także i wy Jego matkami, skoro będziecie pełnić wolę Jego Ojca. On sam bowiem powiedział: „Ktokolwiek pełni wolę Ojca mego, ten mi jest bratem i siostrą, i matką” (Mt 12,50)⁷⁶.

Wprawdzie dziewice poświęciły się Bogu, wyrzekając się wstępowań w związki małżeńskie i posiadania potomstwa, to jednak mają udział w macierzyństwie Maryi i w macierzyńskiej misji Kościoła. Chrystus, który rodzi się dla nich, przychodzi jako Słowo, każda, która je zachowuje i wydaje Jego owoc, staje się Jego matką. To duchowe macierzyństwo, które dziewice dzielią ze wszystkimi innymi członkami Kościoła, także z samą Maryją⁷⁷.

Obaj doktorzy Kościoła widzą w Maryi szczególnie wzór do naśladowania dla wszystkich „membra Christi”, członków Kościoła. Augustyn podkreśla, że już sama Maryja jest tym szczególnym i najwspanialszym

⁷⁵ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 191, 2, 3, NBA 32/1, s. 46, tłum. M. Stróżyński, w: Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 81.

⁷⁶ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 192, 2, NBA 32/1, s. 50-52, tłum. M. Stróżyński, w: Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 83.

⁷⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate* 5, 5, NBA 7/1, s. 80, tł. R. Bobel, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 123. Por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, s. 210; R. Dodaro, *Maria uirgo et mater*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 3/7-8, ed. C. Mayer, Basel 2010, k. 1176.

członkiem Kościoła, nie stoi ponad nim. Wierni wszystkich stanów wzwani są do naśladowania Maryi w realizowaniu dziewictwa i macierzyństwa Kościoła.

Analizując najważniejsze wątki rozwijanej przez Ambrozego i Augustyna paraleli Maryja-Kościół, należy przyznać, że główne linie interpretacyjne obu Ojców pozostają tożsame. W dziewictwie i macierzyństwie Maryi widzą oni, zarówno od duchowej strony, a w pewnym sensie również fizycznej, pierwowzór Kościoła, Matki wierzących i nieskalanej Dziewicy. Obaj w swojej teologii nawiązują do starotestamentalnej postaci Ewy, a także innych biblijnych kobiet, by podkreślić ów aspekt Kościoła niewiasty, oblubienicy i matki. Dziewictwo i macierzyństwo Maryi są ze sobą ściśle związane, podobnie więc przedstawiane jest zarówno dziewictwo, jak i macierzyństwo Kościoła. Dziewictwo wskazuje na jego świętość, nieskalaność, które zostały mu подарowane przez Oblubieńca. Macierzyństwo objawia jego nieustanną płodność realizującą się w obdarzaniu nowym życiem tych, którzy uwierzyli.

Jednak szczegółowa analiza motywów obecnych u każdego z autorów wykazała, że Ambroży nieco bardziej akcentował aspekt dziewictwa zarówno Maryi, jak i Kościoła. Stanowiło ono dla niego ważny wyróżnik wskazujący na czystość, bezgrzeszność i zupełne oddanie Chrystusowi Oblubieńcowi. To dziewictwo znajduje swoje odzwierciedlenie w sprawowanych przez Kościół sakramentach stanowiących źródło czystości i usprawiedliwienia. Z kolei Augustyn wydaje się podkreślać nieco bardziej aspekt macierzyństwa Maryi, a także Kościoła i poszczególnych jego członków. Duchowe macierzyństwo realizuje się w szafarstwie sakramentów wiary, w które może włączyć się każdy z jego członków.

Obaj biskupi wykorzystali swą parabolę duszpastersko, formułując postulaty i wskazania adresowane do wiernych. Stawiając Maryję za wzór i ideał chrześcijańskiego życia, zapraszają do przemyślanego i odpowiedzialnego zaangażowania w życie Kościoła, zarówno w jego aspekcie dziewiczym (troska o osobistą świętość), jak i macierzyńskim (podejmowanie dzieła ewangelizacji), niezależnie od stanu życia. I to spojrzenie wielkich doktorów Kościoła zachodniego nie straciło nic ze swej aktualności.

Virgo et Mater. Mary and the Church in the Pastoral Thought of Ambrose of Milan and Augustine of Hippo

(summary)

The Mary-Church parabola is an interesting theme in developing in early Christianity theology and pastoral work. The Great Doctors of the Western Church, Ambrose of Milan and Augustine of Hippo, inspired by the reflections to date, develop this idea and try to use it in a pastoral manner. This article attempts to juxtapose the thoughts of both authors, emphasizing in particular their pastoral teaching. Recognizing the sources of the connection of Mariological and ecclesiological thought in biblical women, he considers two main aspects: virginity and motherhood of both Mary and the Church. This thought was not only the subject of theoretical considerations, but also an important element of the pastoral teaching of both bishops.

Keywords: Ambrose of Milan; Augustine of Hippo; Mary, the Church; pastoral work; sacraments; virginity; motherhood

Virgo et Mater. Maryja a Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony

(streszczenie)

Parabola Maryja-Kościół stanowi interesujący wątek rozwijających się we wczesnym chrześcijaństwie teologii i duszpasterstwa. Wielcy doktorzy Kościoła zachodniego, Ambroży z Mediolanu i Augustyn z Hippony, inspirując się dotychczasowymi refleksjami, rozwijają tę myśl i starają się ją wykorzystać duszpastersko. Niniejszy artykuł podejmuje próbę zestawienia myśli obu autorów, akcentując zwłaszcza ich pasterskie nauczanie. Dostrzegając źródła powiązania myśli mariologicznej z eklezjologiczną w postaciach biblijnych niewiast, rozważa dwa główne jej aspekty: dziewictwo i macierzyństwo zarówno Maryi, jak i Kościoła. Myśl ta stanowiła nie tylko przedmiot teoretycznych rozważań, lecz także ważny element pasterskiego nauczania obu biskupów.

Słowa kluczowe: Ambroży z Mediolanu; Augustyn z Hippony; Maryja; Kościół; duszpasterstwo; sakramenty; dziewictwo; macierzyństwo

Bibliografia

Źródła

Ambrosius Mediolanensis, *De institutione virginis*, ed. J.-P. Migne, PL 16, Paris 1845, s. 305-334, tł. W. Kania, *Na oblóczyny dziewicy – wykład o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 43-68.

- Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, ed. P. Dückers, *Fontes Christiani* 81, Turnhout 2009, tł. W. Szołdrski – K. Obrycki, PSP 35, s. 178-228.
- Ambrosius Mediolanensis, *Exhortatio virginitatis*, ed. J.-P. Migne, PL 16, Paris 1845, s. 335-364.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Euangelii secundum Lucam*, ed. G. Tissot, *Sources Chrétiennes* 45-52, Paris 1956-1958.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio in Psalmo 118*, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Vindobonae – Lipsiae 1913.
- Augustinus Hipponensis, *De sancta virginitate*, NBA 7/1, Roma 2002, s. 74-156, tł. R. Bobel – H. Bojko, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 119-182.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, *Corpus Christianorum. Series Latina* 38-40, Turnholti 1990, tł. J. Sulowski, PSP 37-42, Warszawa 1987.
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis Euangelium Tractatus*, éd. M.-F. Berrouard, *Bibliothèque Augustinienne* 71, Paris 1993, tł. W. Szołdrski – W. Kania, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, ed. W. Mountain, *Bibliothèque Augustinienne* 76, Paris 2008, tł. W. Szołdrski – W. Kania, PSP 15/2, s. 381-502.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 22, NBA 29, Roma 1979, s. 410-426.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 65/A, NBA 30/1, Roma 1982, s. 322-338.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 72/A, NBA 30/1, Roma 1982, s. 464-480.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 188, NBA 32/1, Roma 1984, s. 24-28, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 69-72.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 189, NBA 32/1, Roma 1984, s. 30-34, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 72-75.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 191, NBA 32/1, Roma 1984, s. 44-48, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 79-82.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 192, NBA 32/1, Roma 1984, s. 50-54, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 82-85.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 195, NBA 32/1, Roma 1984, s. 66-68, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 91-94.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 196, NBA 32/1, Roma 1984, s. 70-76, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 94-97.

- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 198augm (*Tractatus contra paganos*), ed. F. Dolbeau, NBA 35/2, Roma 2002, s. 608-732, tł. W. Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony a religijność pogańska późnej starożytności*, StAC.SN 22, Katowice 2020, s. 76-145.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 207, NBA 32/1, Roma 1984, s. 148-152.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 213, NBA 32/1, Roma 1984, s. 202-216, tł. L. Gładyszewski, *ŻMT* 53, Kraków 2010, s. 75-89.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo* 359, NBA 34, Roma 1989, s. 302-318.

Opracowania

- Bosak P., *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016.
- Czyżewski B., *Biblijne obrazy Kościoła w „Wykładzie ewangelii według św. Łukasza” św. Ambrożego z Mediolanu*, „*Studia Gnesnensia*” 22 (2008) s. 51-61.
- Dassmann E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- Dodaro R., *Maria uirgo et mater*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 3/7-8, ed. C. Mayer, Basel 2010, s. 1171-1179.
- Doyle D.E., *Marie, Mère de Dieu*, tł. M.-A. Vannier, w: *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IV^e-XXI^e siècle*, red. A.D. Fitzgerald – M.-A. Vannier, Paris 2005, s. 932-937.
- Eckmann A., *Kościół w życiu i nauczaniu św. Augustyna*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 133-142.
- Eckmann A., *Maryja w tajemnicy Kościoła według świętego Augustyna*, w: A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 183-199.
- Gilski M., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.
- Kamczyk W., *Grzeszna kobieta (Łk 7,36-50) jako obraz Kościoła w nauczaniu św. Ambrożego*, „*Vox Patrum*” 67 (2017) s. 177-195.
- Kamczyk W., *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, StAC.SN 12, Katowice 2012.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Lamirande E., *Ecclesia*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 2/5-6, ed. C. Mayer, Basel 2001, k. 687-720.
- Lamirande E., *Ecclesiae figurae*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 2/5-6, ed. C. Mayer, Basel 2001, k. 721-732.
- Libera P., *Duchowość dziewictwa konsekrowanego w świetle pism św. Ambrożego z Mediolanu*, „*Collectanea Theologica*” 64/3 (1994) s. 87-100.
- Muller A., *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères de IV^e et V^e siècles*, „*Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*” 9 (1951) s. 27-38.

- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Pałucki J., *Nawróceni grzesznicy i ich wkład w kształtowanie obrazu świętego Kościoła na przełomie IV i V wieku*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) s. 29-41.
- Pałucki J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Przeczewski M., *Morze u świętego Ambrożego*, „Vox Patrum” 18 (1998) s. 167-181.
- Rahner H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
- Réveillaud M., *Le Christ-Homme, tête de l'Église. Étude d'ecclésiologie selon les „Enarrationes in Psalmos” d'Augustin*, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 28 (1995) s. 67-94.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, Poznań b.r.w.
- Santorski A., *Eklezjologiczne elementy mariologii świętego Ambrożego*, „Vox Patrum” 18 (1998) s. 119-127.
- Staniszewski W., *Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa według św. Augustyna*, Lublin 1936.
- Swoboda A., *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004) s. 139-157.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Ks. Sylwester Jaśkiewicz¹

***Virgo Mater* w kazaniach na Boże Narodzenie św. Augustyna**

Choć wydaje się, że dla upowszechnienia tytułu maryjnego *Virgo Mater* najbardziej przyczynił się średniowieczny *Doctor Marianus*, św. Bernard z Clairvaux, zwłaszcza poprzez cykl swoich kazań², a za nim w swej natchnionej i niezrównanej liryce Dante Alighieri³, to jednak tytuł ten, a zwłaszcza prawda o dziewiczym macierzyństwie Maryi, wywodzi się ze starożytności chrześcijańskiej i sięga takich autorów, jak św. Ignacy Antiocheński czy św. Justyn⁴. W okresie ożywionego zainteresowania osobą Maryi w drugiej połowie IV wieku i w pierwszej połowie V wieku na łacińskim Zachodzie czołowe miejsce obok wielkiego czciciela Matki najświętszej, jakim jest św. Ambroży, biskup Mediolanu⁵, zajmuje św. Augustyn, biskup Hippony⁶. I mimo że wielki Hippończyk nie napisał żadnego odrębnego traktatu poświęconego Maryi, to jednak rozliczne jego wypowiedzi maryjne odnajdujemy nie tylko w wielu jego dziełach, ale także w jego *sermones*. Biskup Hippony szybko zyskał sobie sławę wybitnego

¹ Ks. dr hab. Sylwester Jaśkiewicz, adiunkt w Katedrze Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: sylwester.jaskiewicz@kul.pl; ORCID: 0000-0002-4941-3610

² Bernardus Claraevallensis, *In laudibus Virginis Matris*, PL 183, 55-88.

³ Por. S.A. Panimolle, *Vergine madre, figlia del tuo figlio!*, DSBP XLI 7-15.

⁴ Por. A. Gila, *Mariologia patristica*, DSBP XLI 16-229; L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tł. A. Baron, Kraków 1994, s. 109-110. Tytuł pierwszego teologa „Dziewicy-Matki” zyskał sobie św. Ireneusz (ok. 140-202). Por. E. Bulanda, *Kult bogini-matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, RBL 7/3-6 (1954) s. 172.

⁵ Por. H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej (wprowadzenie i opracowanie bibliograficzne ks. M. Starowieyski)*, CzST 7 (1979) s. 155-156.

⁶ Por. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 199; M. Gilski, *Kult maryjny według św. Augustyna*, SMA 4/4 (2002) s. 166; Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, s. 159.

mówcy, a jego *sermones* lub *tractati* stanowiące nieodłączną część celebracji liturgicznej i wygłaszane *ad populum* były przekazywane z pokolenia na pokolenie. Niektóre z nich stanowią cenne źródło dla ukazania miejsca i roli Maryi w całości kształcie myśli teologicznej św. Augustyna, nawet jeśli, jak słusznie zauważa Geoffrey David Dunn, ich opracowanie przysparza wiele trudności⁷.

George Maloney upatruje uniwersalny klucz do odczytania wszystkich mów napisanych przez św. Augustyna na Boże Narodzenie w prawdzie o tym, że Maryja jest dziewicą i matką, tak jak i sam Kościół również jest dziewicą i matką⁸. Podejmując tę prawdę, zarysowany ogólnie w tytule problem badawczy sprowadza się do usystematyzowania odpowiedzi biskupa Hippony na kilka bardziej szczegółowych pytań: jakim słownictwem posługuje się on najczęściej? Co mówi o macierzyństwie i dziewictwie Maryi i jaki jest zakres szczegółowy tych zagadnień? Bardziej akcentuje macierzyństwo i dziewictwo cielesne Maryi (*maternitas et virginitas Mariae corporis*) czy też duchowe, „serca” (*maternitas et virginitas Mariae fidei*)? Jaki związek ma macierzyństwo i dziewictwo Maryi z Kościołem, a w nim z różnymi stanami życia i z każdym chrześcijaninem? Choć duża liczba publikacji o maryjnej nauce św. Augustyna zdaje się wskazywać lub sugerować odpowiedzi na niektóre z postawionych tu pytań⁹, a tym samym umniejszać potrzebę kolejnego studium, to jednak, skoncentrowanie uwagi na połączonych tematycznie *sermones*, na dostępnych ich tekstach i tłumaczeniach, a także wybranych najnowszych opracowaniach¹⁰, winno zaowocować wartościowym opracowaniem, które pomoże lepiej zrozumieć aktywne działanie Dziewicy Matki na rzecz jej boskiego Syna oraz całej ludzkości. Do podjęcia zapropo-

⁷ Por. G.D. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, *StPatr* 44 (2010) s. 433.

⁸ Por. G.A. Maloney, *Maryja – Iona Boga*, tł. W. Łaszewski, Warszawa 1993, s. 161. Por. A. Eckmann, *Wprowadzenie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lunlin 2003, s. 47.

⁹ Por. G.M. Luisetto, *Maria dalla quale è nato il Cristo*, Conegliano 1994, s. 408-409; J. McHugh, *Maryja w Nowym Testamencie*, tł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998, s. 386; A.A. Napiórkowski, *Koncepcje Kościoła i ich wpływ na stan mariologii i maryjności*, w: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 308-309.

¹⁰ Niektóre z nich są antologią tekstów wielkiego Hipponczyka poprzedzoną niejednokrotnie cennym, aczkolwiek ogólnym wprowadzeniem. Zob. Agostino d'Ipbona, *La Vergine Maria. Introduzione e pagine scelte a c. di Michele Pellegrino*, ed. E. Corsini, Milano 2015; Sant'Agostino, *Maria „Dignitas terrae”*, ed. A. Trapè, Roma 1995; *Testi mariani del primo millennio*, t. 3: *Padri e altri autori latini*, ed. G. Gharib et al., Roma 1990, s. 306-377.

nowanego tematu skłania także ożywione zainteresowanie dziewiczym macierzyństwem Maryi we współczesnej mariologii¹¹.

1. *Sermones de Natali Domini*

Znaczną część pasterskich wypowiedzi biskupa w okresie późnoantycznym stanowiły mowy w potrójnej ich formie: *sermo*, *tractatus* oraz *homilia*¹². Większość mów (*sermones*) biskupa Hippony stanowiła część celebracji eucharystycznej, przez co ich bardziej odpowiednią nazwą jest słowo „kazanie” (*sermo*) lub „homilia” (*homilia*). Św. Augustyn, pomimo żywego zainteresowania osobą Maryi, nie dedykuje jej odrębnych homilii, a wiele wątków jej poświęconych wplata w te wygłoszone na święta Pańskie¹³. Rzadko też zwraca się do Maryi osobiście, używając przy tym drugiej, a nie trzeciej osoby. W Patrologii Migne’a kazania na Boże Narodzenie, w których jest mowa o Maryi, znajdujemy pod nazwą „Kazania do ludu” (*Sermones ad populum*) w kategorii wygłoszonych w okresach świąt liturgicznych (*de tempore*). W sumie jako uznanych za autentyczne jest ich trzynaście (184-196), a każde z osobna nosi tytuł „In Natali Domini nostri Jesu Christi” lub „In Natali Domini”. Do tego zbioru dołącza się zazwyczaj jeszcze dwa (369-370) znajdujące się w części „*Sermones dubii*”, które noszą tytuł „*De Nativitate Domini*”¹⁴, a także *Sermo* 140 dedykowane słowom Ewangelii Jana (12,44-50)¹⁵ oraz *Sermo* 196A poświęcone sprawie obrzezania¹⁶. Kazania te połączone zazwyczaj wraz z tymi wygłoszonymi na Objawienie Pańskie, a przy tym zaopatrzone we wstęp i objaśnienia, w tym także uwzględniające wydania krytyczne tekstów¹⁷, zostały prze-

¹¹ Por. A. Wojtczak, *O dziewiczym macierzyństwie Maryi raz jeszcze*, SMA 9/1-2 (2007) s. 361.

¹² Por. H.R. Drobner, *Patrologia. Presentazione di A. Di Bernardino*, Casale Monferrato 1998, s. 521-522; R. Grégoire, *Sermo*, DPAC II 3160; V. Grossi, *Leggere la Bibbia con S. Agostino*, Brescia 1999, s. 51; H. Von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyński, Warszawa 1967, s. 376-377.

¹³ Por. M. Starowieyski, *Maryja w Kościele starożytnym*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek – K. Pek, Warszawa 1993, s. 77-106.

¹⁴ PL 38, 995-1021; PL 39, 1655-1663.

¹⁵ PL 38, 773-775.

¹⁶ R. Étaix, *Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse*, REAug 26 (1980) s. 70-72.

¹⁷ Wydania krytyczne mów na Boże Narodzenie św. Augustyna: *Sermo* 184, w: Sancti Aurelii Augustini, *Sermones selecti duodeviginti quos ad fidem codicum recensu-*

tłumaczone na kilka języków¹⁸. Najnowsze tłumaczenie polskie obejmuje siedemnaście kazań na Boże Narodzenie oraz dziewięć na Objawienie Pańskie¹⁹. Z uwagi na niewielką obecność treści maryjnych w tych ostatnich podstawowym źródłem dla artykułu są homilie na Boże Narodzenie.

2. *Nativitas Christi duplex*

Charakterystyczną cechą wypowiedzi św. Augustyna o Maryi, podobnie jak i wypowiedzi innych Ojców Kościoła oraz pisarzy starożytnych, jest ukazywanie Maryi w kontekście (*in context*), tzn. gdy komentują oni Pismo Święte, ukazują misterium Chrystusa, Kościoła czy życia chrześcijańskiego²⁰. Biskup Hippony zainspirowany słowami proroka Izajasza (53,8)²¹ stara się wypowiedzieć, wysłowić podwójne narodziny Syna Bożego: odwieczne z Boga Ojca oraz doczesne z Maryi, które stanowią niebywałą i nadzwyczajną „nowość nową” (*novitatem novam*)²². O ile o tym, co nowe, należy mówić również w nowy, a co za tym idzie odbiegający od zwyczajnego sposób mówienia, to często używaną w tym kontekście przez wielkiego Afrykańczyka figurą retoryczną jest antyteza, czyli zestawianie w jedną całość treściową tego, co wynika z faktu, że Jezus Chrystus został odwiecznie zrodzony z Boga Ojca, a w określonym czasie z ludzkiej matki. Narodził się więc On i z Ojca, i z Matki (*et de patre, et de matre*) oraz bez ojca, i bez matki (*et sine patre, et sine matre*), i tak jak z Ojca jest

it prolegomenis notisque instruxit, ed. D.C. Lambot, „Stromata Patristica et Mediaevalia” 1 (1950) s. 74-76; *Sermo* 189, w: *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti: probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati*, ed. D.G. Morin, *Miscellanea Agostiniana* 1, Roma 1930, s. 209-211; *Sermo* 369, w: *L'authenticité du sermon CCCLXIX de saint Augustin pour la fête de Noël*, ed. D.C. Lambot, *RBen* 79 (1969) s. 124-128.

¹⁸ Por. Augustinus von Hippo, *Predigten zum Weihnachtsfest (Sermones 184-196)*, ed. H.R. Drobner, *Beiträge zum Studium der Kirchenväter* 11, Frankfurt am Main 2003; Sant'Agostino, *Discorsi sul Natale e l'Epifania*, ed. M. Colavita, Todi 2010; *Sermons de saint Augustin pour le temps de Noël*, w: *Pères de l'Eglise*, ed. P. Raulx, EPUB 2014; St. Augustine, *Sermons for Christmas and Epiphany*, tł. T.C. Lawer, *Ancient Christian Writers* 15, London 1952.

¹⁹ Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, tł. M. Stróżyński, Kęty 2019.

²⁰ Por. Panimolle, *Vergine madre, figlia del tuo figlio!*, 20.

²¹ Por. Augustinus, *Sermones* 188, 2; 195, 1; 196, 1.

²² Por. Augustinus, *Sermo* 190, 2.

Bogiem, a z Matki – człowiekiem (*de patre Deus, de matre homo*), tak bez Matki – Bogiem, a bez ojca – człowiekiem (*sine matre Deus, sine patre homo*)²³. G.D. Dunn zauważa, że najbardziej rozwinięty przykład antytezy, której elementy możemy znaleźć także w innych homiliach bożonarodzeniowych, znajduje się w *Sermo* 187²⁴. Dla uzyskania większej ekspresji już w pierwszej części tego kazania odnajdujemy nie pojedyncze elementy znaczeniowo przeciwstawne, ale całe ich zgrupowania oddające specyfikę tak Jego natury boskiej, jak i ludzkiej. Kilka razy jest też mowa bezpośrednio o Matce. Jezus Chrystus jest tym, „który objawia Ojca i stwarza Matkę” (*qui est Patris revelator, matris creator*), „Syn Boży z Ojca bez matki, Syn Człowieczy z matki bez ojca” (*Filius Dei de Patre sine matre, filius hominis de matre sine patre*), „zarządza wszystkimi wiekami w łonie Ojca, uświęca dzień dzisiejszy w łonie Matki” (*cuncta saecula ordinans de sinu Patris, hodiernum diem consecrans de utero matris*)²⁵.

Zagadnieniem pierwszorzędnej wagi w kontekście misterium Bożego Narodzenia, jeszcze przed Soborem Efeskim (431) i Soborem Chalcedońskim (451), było wyjaśnienie przez biskupa Hippony jedności osoby wcielonego Syna Bożego. Czyni to w nawiązaniu do struktury substancjalnej osoby ludzkiej. „Jak bowiem człowiek jest duszą i ciałem, tak był Chrystus Bogiem i człowiekiem. Ten sam Bogiem, kto – człowiekiem, a kto Bogiem, ten – człowiekiem: nie przez zmieszanie natury, lecz przez jedność Osoby”²⁶.

Jedność osoby (*unitas personae*) Chrystusa dla Augustyna to nade wszystko osobowa tożsamość Syna Ojca i Syna Maryi, która rzuca światło także na Maryję. Maryja, dzieląc z każdą ludzką matką wszystkie cechy właściwe macierzyństwu, nie jest jednak jak każda inna matka rodzicielką tylko człowieka, ale Bożą rodzicielką, gdyż z niej, za sprawą Ducha Świętego, wieczny Syn Boga Ojca przyjął ludzką naturę. Nawet jeśli Augustyn nie używa terminu *deipara* czy *Dei genitrix*²⁷, to jednak mocno

²³ Por. Augustinus, *Sermones* 184, 3; 195, 1. Zob. Gilski, *Kult maryjny według św. Augustyna*, s. 166.

²⁴ Por. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 436-437.

²⁵ Augustinus, *Sermo* 187, 1, tł. Stróżyński, s. 64-65. Por. D.E. Doyle, *Maria, Madre di Dio, Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 908.

²⁶ Augustinus, *Sermo* 186, 1, tł. Stróżyński, s. 62. Por. M. Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006, s. 64.

²⁷ Por. Doyle, *Maria, Madre di Dio*, s. 908; Gilski, *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, s. 65.

wyraża swoje przekonanie o Bożym macierzyństwie Maryi, gdyż widzi ją nie jak każdą inną kobietę powołaną do macierzyństwa, ale jako Matkę, której stwórcą jest samo przedwieczne Słowo, Syn Boży (*matris creator*). Jeżeli dzięki prawdzie o niezaprzeczalnym macierzyństwie Maryi pełne uzasadnienie znalazła prawda o prawdziwym człowieczeństwie i ciele Chrystusa, tak niepodważalne dziewictwo Maryi potwierdziło prawdziwą boskość Chrystusa. Poprzez Narodzenie Pańskie obydwie płci zostały uhonorowane, odrodzone (*renati sunt*), przy czym, jak zaznacza biskup Hippony, godność płci męskiej jest w ciele Chrystusa (*in carne Christi*), a godność kobieca – w Matce Chrystusa (*in matre Christi*)²⁸.

3. *Maria Virgo Mater*

Wprawdzie św. Augustyn w kazaniach na Boże Narodzenie posługuje się imieniem „Maria”²⁹, mówi o niej jako o drugiej Ewie³⁰, porównuje ją do ziemi³¹, to jednak najczęściej mówi o jej dziewiczym macierzyństwie, używając takich terminów, jak *virgo*³², *Maria virgo*³³, *mater*³⁴, *Maria Mater*³⁵, *mater incorrupta*³⁶, a czasami *Virgo Mater*. Z tego ostatniego wyrażenia korzysta zaledwie kilka razy³⁷, w tym w kazaniach na Boże Narodzenie

²⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 190, 2. Zob. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 191.

²⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 188, 4.

³⁰ Samo nie pojawia się imię Ewa. Por. Augustinus, *Sermo* 184, 2. Zob. G.M. Manelli, *Il parallelismo Eva-Maria in sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti*, Frigento 2016, s. 118-121.

³¹ Często, a najczęściej w *Sermo* 185, interpretując zazwyczaj pierwszą część wersetu psalmu: „Veritas de terra orta est, et iustitia de coelo prosperit” (Ps 84,12). Por. Augustinus, *Sermo* 185, 1-3.

³² Por. Augustinus, *Sermo* 188, 4.

³³ Por. Augustinus, *Sermo* 191, 2; 196, 2.

³⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 140, 2.

³⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 370, 3.

³⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 369, 3.

³⁷ Po raz pierwszy spotykamy je w *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres* XV 3 w odniesieniu do Kościoła: „Ponadto jesteś bezpieczna co do swoich już dorosłych, ale zwracam się do ciebie w imię twoich maluczkich, braci, synów, panów moich, których wygrzewasz pod opiekuńczymi skrzydłami jak jaja lub jak niemowlęta mlekiem karmisz, nienaruszona a płodna matko dziewico”, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, opr. W. Myszor, PSP 55, Warszawa 1991, s. 131. Wyrażenie *Virgo Mater* biskup Hippony odnosi bezpośrednio do Maryi, gdy mówi o ostatnich pro-

korzysta dwa razy. Najpierw spotykamy je w *Sermo* 184. Kazanie to wygłoszone zostało przez biskupa Hippony prawdopodobnie w Kartaginie po 411-412 roku³⁸. Po uwydatnieniu niezwykłości dnia narodzenia Jezusa Chrystusa biskup Hippony wskazuje najpierw na pokorę samego Boga, a później na konieczność pokory w zgłębianiu wzniosłych tajemnic Boga. Następnie zaszczenia w swoich słuchaczach pragnienie prawdziwej mądrości, która jest mądrością Boga (por. 1Kor 1,24), tj. samym Bogiem. Tylko dzięki takiej mądrości możliwe jest pojęcie prawdy o tym, że ciało może być przyjęte przez Boga, nie powodując zmiany Jego natury, tzn. nie powodując odejścia Syna od Ojca. Przez Maryję objawił się majestat Syna Bożego.

Dziewica Matka ukazała bowiem Jego majestat, będąc tak dziewicza po porodzie, jak była przed poczęciem. Została przez męża znaleziona, a nie uczyniona – brzemienną; była ciężarna męskim potomkiem bez udziału mężczyzny. Dzięki przydanej jej płodności stała się jeszcze bardziej błogosławiona i przedziwna, bo jej ciało nie zostało naruszone³⁹.

Nie jest łatwo wypowiedzieć, a tym samym zrozumieć i przyjąć całą niezwykłość Maryi, zwłaszcza jej dziewiczość i macierzyństwo, co najlepiej potwierdza użyty przez biskupa Hippony rzeczownik „cud” wraz z przymiotnikiem „wielki” (*grande miraculum*). Podkreślona przez Augustyna dziewiczość Maryi zarówno przed poczęciem (*virgo ante conceptum*), jak

rokach w *De civitate Dei libri viginti duo* XVII 24: „Prorokowanie tych pięciorga znane jest nam z Ewangelii, gdzie spotykamy nadto prorokującą jeszcze przed Janem samąż Dziewicę, Matkę Pańską”, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 685. Po raz trzeci wyrażenie to występuje w *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. Appendix II A*: „Et ob hoc virgo mater non theotocos sed anthropotocos deberet intellegi, quod Catholicorum aures nequaquam ferre potuerunt, quia talis editio non unum Christum in veritate carnis atque deitatis, sed geminum, quod nefas est, asserebat” („Z tego powodu Dziewicę Matkę trzeba było uważać nie za theotocos, ale anthropotocos: stwierdzenie, które brzmiało w uszach katolików jako nie do przyjęcia, ponieważ taki wniosek nie jedność Chrystusa w prawdziwym ciele i boskości zakładał, lecz podwójność. Co jest niegodziwością”, tł. własne).

³⁸ Por. B. Fischer, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, Vetus Latina 1/1, Freiburg 1963, s. 116-129; A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, Miscellanea Agostiniana, Romae 1931, s. 417-520; *Tavola dei Sermones, Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 86.

³⁹ Augustinus, *Sermo* 184, 1, tł. Stróżyński, s. 56.

i po porodzie (*virgo post partum*) pozostaje w wyraźnym związku z narodzinami Jezusa⁴⁰.

Po raz drugi wyrażenie *Virgo Mater* pojawia się zaraz na początku *Sermo* 186. Kazanie to, podobnie jak poprzednie, wygłoszone zostało w Kartaginie 25 grudnia 411-412 roku⁴¹. Biskup Hippony, nawiązując do pogańskiego święta narodzin słońca, wskazuje na prawdziwą rację świętowania dnia 25 grudnia, a przy tym koncentruje swoją uwagę także na Maryi.

Dzień, gdy Matka Dziewica z płodnych wnętrzności i poprzez nienaruszone łono wydała na świat Tego, który dla nas stał się widzialny, choć On, niewidzialny, stworzył także i Ją. W poczęciu – Dziewica, podczas porodu – Dziewica, Dziewica – brzemienna, Dziewica – w połogu, Dziewica na wieki⁴².

Słowo „dziewica” (*virgo*) w odniesieniu do Maryi jest w tej krótkiej wypowiedzi słowem kluczowym i, jak się okazuje, jednym z niewielu w obrębie kazań, i to nie tylko na Boże Narodzenie, świadectw trwałego, pełnego albo też wiekuistego dziewictwa Maryi (*Virgo perpetua*)⁴³. G.D. Dunn, badając szerzej zagadnienie trwałego dziewictwa Maryi, dochodzi do wniosku, że choć Augustyn z pewnością wierzył w trwałe dziewictwo Maryi, to jednak nie każda wzmianka o dziewictwie Maryi po porodzie (*post partum*) miałyby wskazywać na jej trwałe dziewictwo. Bardziej prawdopodobne wydaje się, co z drugiej strony nie jest sprzeczne lub nie wyklucza pojęcia trwałego dziewictwa, że większość odniesień oznacza czas po zrodzeniu Jezusa. W sumie więc G.D. Dunn odnajduje tylko dwa wyraźne świadectwa o trwałym dziewictwie Maryi, z których drugie zawarte w *Sermo* 195, 2 mówi o trwałym dziewictwie Kościoła na wzór Maryi⁴⁴.

Angelo Gila, powołując się na wskazania Bruno Forte, zauważa, że dla Ojców Kościoła przekonanie o trwałości dziewictwa Maryi buduje się na radykalności i bezkompromisowości jej wiary i to właśnie św. Augustynowi

⁴⁰ Por. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 442.

⁴¹ Por. Fischer, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, s. 116-129; Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, s. 417-520; *Tavola dei Sermones*, 86.

⁴² Augustinus, *Sermo* 186, 1, tł. Stróżyński, s. 61. Por. Gilski, *Kult maryjny według św. Augustyna*, s. 166.

⁴³ Por. J. Laurenceau, *Dziewictwo wiekuiste, Mały Słownik Maryjny*, tł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987, s. 17.

⁴⁴ Por. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 442-444.

zawdzięczamy najbardziej dowartościowanie wiary Maryi⁴⁵. Z wiary Maryi wyrasta jej macierzyństwo duchowe, które jest nieodłącznym dopełnieniem jej macierzyństwa fizycznego⁴⁶. W ten sposób dziewiczość Maryi jest integralna, a nie tylko zawężona do aspektu fizycznego i cielesnego.

W bliskim związku z wyrażeniem *Virgo Mater* pozostają używane przez biskupa Hippony frazy „jest i Matką, i Dziewicą” (*et mater et virgo est*)⁴⁷, „z dziewictwa Matki” (*de matris virginitate*)⁴⁸, „dziewictwa Matce” (*virginitatem Matri*)⁴⁹.

Wyrażenie „Matka i Dziewica” (*Mater et Virgo*), które św. Augustyn wiąże w pierwszej kolejności z Maryją, odnosi się także do Kościoła.

On bowiem jest i Matką, i Dziewicą. Matką – dzięki łonu miłości, Dziewicą – dzięki nienaruszonej wierze i pobożności. Zrodził on ludy, lecz są one członkami Tego Jednego, którego Kościół jest ciałem i oblubienicą, będąc w tym podobny do owej Dziewicy, bo jest matką jedności w wielości⁵⁰.

Kościół jest matką i dziewicą nie cieleśnie, ale duchowo. To Chrystus uczynił Kościół dziewicą, gdy wykupił go z kultu bogów. On jako Głowa chce, aby cały Kościół był nieskalany, a więc nie tylko w tych, którzy cieleśnie są dziewicy.

4. *Virginalis maternitas Mariae*

Trudno nie zgodzić się z jednym z najwybitniejszych znawców św. Augustyna, kard. Michele Pellegrino (†1986), który zauważył, że o jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym macierzyństwie Maryi i jej związku z przywilejem doskonałego i trwałego dziewictwa biskup Hippony

⁴⁵ Por. Gila, *Mariologia patristica*, s. 171-172.

⁴⁶ Por. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, tł. J. Królikowski, Warszawa 1994, s. 70.

⁴⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 369, 1. Zob. Gilski, *Kult maryjny według św. Augustyna*, s. 166.

⁴⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 194, 1.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 188, 4. Zob. E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 74.

⁵⁰ Augustinus, *Sermo* 192, 2, tł. Stróżyński, s. 84. Por. Augustinus, *Sermones* 192, 3; 195, 2. Zob. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 194; Eckmann, *Wprowadzenie*, s. 47; Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, s. 73.

mówi niemalże na każdym kroku⁵¹. Wyraźnie potwierdzają tę prawdę kazania na Boże Narodzenie, które choć swą objętością i formą nie mogą się równać innym zbiorom, a tym bardziej wiekopomnym dziełom wielkiego Hipponczyka, to jednak stopniowo, krok po kroku, często nawet nawiązując do tego, co zostało już powiedziane lub powtarzając te same treści, odsłaniają ważne rysy Maryi.

Choć na fakt ożywionego, a zarazem stałego zainteresowania Augustyna dziewictwem Maryi miało wpływ wiele czynników, to zapewne w pierwszej kolejności była nim obok wyroczni Pisma Świętego (*Scripturarum oraculum*)⁵² sama reguła wiary (*Regula fidei*) i powtarzane słowa: „wierzymy w Syna Bożego, który narodził się z Maryi Dziewicy” (*credere nos in Filium Dei qui natus est ex virgine Maria*)⁵³. W kazaniach na Boże Narodzenie Augustyn nie odnosi się do swoich wcześniejszych dzieł ani do podzielanej gdzie indziej wiary w złożony przez Maryję ślub czystości⁵⁴, a jego wypowiedzi obejmują aspekt zarówno fizyczny, jak i duchowy dziewictwa. Wobec poglądów upatrujących źródło zła w materii, a zwłaszcza potępiających wszystko co cielesne⁵⁵, Augustyn jednym z wiodących tematów czyni narodzenie Chrystusa z Dziewicy (*ex Virgine*)⁵⁶, które cechuje integralność, czystość nienaruszona (*integritas non perdita*)⁵⁷. Z fizjologicznego punktu widzenia Maryja była ciężarna męskim potomkiem bez udziału mężczyzny (*sine masculino*), bez nasienia (*sine semine*)⁵⁸.

Prawdę o dziewiczych narodzinach Mesjasza biskup Hippony, podobnie jak przed nim biskup Mediolanu⁵⁹, opiera na Izajaszowym proroctwie o Pannie: „Oto Dziewica pocznie w swym łonie i porodzi Syna, i nazwą Go imieniem Emmanuel” (7,14)⁶⁰ oraz łączy je z faktem, że zostało przywołane przez ewangelistę Mateusza (1,23). Augustyn nie koncentruje się na okolicznościach wygłoszenia przez Izajasza prorocтва Achazowi, a więc na zagro-

⁵¹ Por. M. Pellegrino, *Maria santissima nel pensiero di sant'Agostino*, w: Agostino d'Ippona, *La Vergine Maria. Pagine scelte*, red. M. Pellegrino, Milano 2015, s. 28.

⁵² Por. Augustinus, *Sermo* 186, 2.

⁵³ Por. Augustinus, *Sermo* 186, 2. Zob. Doyle, *Maria, Madre di Dio*, s. 909.

⁵⁴ Por. Augustinus, *De sancta virginitate* III 4. Zob. Doyle, *Maria, Madre di Dio*, s. 909; B. Pitre, *Jezus i żydowskie korzenie Maryi*, tł. M. Sobolewska, Kraków 2020, s. 144.

⁵⁵ Głoszonych najprawdopodobniej przez manichejczyków. Por. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 437.

⁵⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 185, 2.

⁵⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 184, 1.

⁵⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 184, 1; 184, 3.

⁵⁹ Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* II 4, 15.

⁶⁰ Por. Augustinus, *Sermones* 187, 4; 370, 3.

zeniu dworu królewskiego oraz dynastii Dawidowej w Jerozolimie, ale skupia się na znaczeniu imienia „Emmanuel” oraz roli Jego dziewiczej Matki.

Co znaczy „Emmanuel”, odkryła przed nami Ewangelia, mówiąc – co się tłumaczy: Bóg z nami (Mt 1,23). Niech cię to nie dziwi, o duszo niedowierzająca, niech ci się to nie wydaje niemożliwe, że Dziewica porodziła, że Dziewica, rodząc, dziewicą pozostała. Zrozum, że Bóg się rodzi i nie będziesz się dziwiła, że Go rodzi Dziewica⁶¹.

Tak jak kiedyś Pan Bóg domagał się wiary od całego narodu wybranego, tak teraz wymaga jej od wszystkich uczniów Chrystusa w uznaniu prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Maryja stała się Matką w cudowny sposób, gdyż zrodziła Syna jako dziewica, nie z męża (*virgo genuit, non de viro*)⁶². Biskup Hippony należy do wyjątkowo gorliwych wyznawców prawdy o dziewictwie Maryi (*virginitas Mariae*), a także jej wytrwałych obrońców, zwłaszcza dziewictwa po porodzie (*virginitas post partum*) kwestionowanego przez arabską sektę, którą Epifaniusz z Salaminy nazywa „Antidikomaritanami” i zwolenników Helwidiusza oraz dziewictwa w czasie porodu (*in partu*) odrzucanego przez sympatyków Jowiniana⁶³.

Należy podkreślić, że o ile tytuł *ἄειπαρθένος* (*aeiparthenos* – ‘zawsze/wieczna dziewica’) został użyty w odniesieniu do Dziewicy Maryi w oficjalnych dokumentach Magisterium dopiero przez II Sobór Konstantynopoliński (553)⁶⁴, to św. Augustyn posługuje się tytułem *Virgo perpetua*. Biskup Hippony z wielką uwagą kontempluje łono Dziewicy (*virginali utero*) i porównuje je do komnaty ślubnej (*thalamus sponsi*), w nawiązaniu do Ps 18,6. „W tej właśnie komnacie ślubnej, to jest w łonie Dziewicy, Boża natura poślubiła naturę ludzką, kiedy dla nas Słowo stało się ciałem, aby, wychodząc z Matki, zamieszkać pośród nas (J 1,14), tak jak odchodząc przed nami do Ojca, przygotował nam miejsce (J 14,2)”⁶⁵.

⁶¹ Augustinus, *Sermo* 370, 3, tł. Stróżyński, s. 105.

⁶² Por. Augustinus, *Sermo* 140, 2.

⁶³ Por. Augustinus, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. Appendix* 56, 82 i 84. Zob. M. Gilski, *Maryja w De haeresibus św. Augustyna*, SMA 6/1 (2004) s. 348-349; Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, s. 112; Sant’Agostino, *Il Natale. Pagine scelte dai Discorsi*, ed. P. Bellini, Roma 1996, s. 21-22.

⁶⁴ *Kanony II Soboru Konstantynopolińskiego 553 r.*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 87.

⁶⁵ Augustinus, *Sermo* 195, 3, tł. Stróżyński, s. 94. Por. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 189; Gilski, *Kult maryjny według św. Augustyna*, s. 166.

G.D. Dunn, śledząc odniesienia Augustyna do obrazu oblubieńca wychodzącego ze swej komnaty z Ps 18,6, w różnych swych dziełach zauważa oprócz wyraźnego utożsamienia komnaty z łonem Dziewicy i uwydatnienia mających w niej miejsce zaślubin Słowa Bożego z naturą ludzką⁶⁶, tak jak np. w *Sermo* 195, także inne *Sermones* (187, 188, 192), w których nie rozwija on obrazu komnaty⁶⁷. Wyraźnie o dziewiczym łonie jako komnacie ślubnej, z której wychodzi Oblubieniec-dzieciątka bez uszkodzenia dziewictwa swej Matki (*illaesa matris virginitate*) mówi Augustyn w *Sermo* 191, 2⁶⁸. W tym także kazaniu Augustyn posługuje się antonimami *intrare* – *exire*, gdy nawiązuje do przyjścia zmartwychwstałego Chrystusa do Apostołów pomimo drzwi zamkniętych, aby jeszcze bardziej uwydatnić prawdę o nienaruszeniu dziewictwa Maryi podczas Jego narodzin⁶⁹. Narodzenie Jezusa rozumiane jako wyjście Oblubieńca ze swej komnaty pozostaje w relacji do odwiecznego aktu zrodzenia Syna przez Ojca, a jako wydarzenie historyczne daje się łatwo umiejscowić i zapamiętać⁷⁰.

Prawdę o dziewictwie Maryi biskup Hippony w oparciu o dobrze mu znane teksty Pisma Świętego wiąże bezpośrednio i rozważa z prawdą maryjną i chrystologiczną bardziej podstawową, jaką jest prawda o jej Bożym macierzyństwie. Macierzyństwo Maryi jest w swej istocie darem Chrystusa, a niezwykłość tego daru uwydatnia jeszcze bardziej to, kim albo też czym jest Maryja. Odpowiedź na to pytanie odnajdujemy w związku z interpretacją często przywoływanego w homiliach wersetu Ps 85,12. „A skąd Maryja? Z Adama. A skąd Adam? Z ziemi. Jeśli Adam z ziemi i Maryja z Adama, to Maryja jest ziemią. A jeśli Maryja jest ziemią, zrozumiemy, co śpiewamy: Prawda z ziemi została zrodzona (Ps 85,12)”⁷¹.

Biskup Hippony zwraca uwagę na niektóre elementy konstytuujące macierzyństwo fizyczne Maryi: „dana została mężowi, ale nie z męża Matką się stała”⁷², „nie współżyła z mężem, by począć, a gdy porodziła, dalej żyła jako dziewica”⁷³. W refleksji św. Augustyna nad macierzyństwem

⁶⁶ Por. Augustinus, *Enarratio II in Psalmum XVIII* 6. Dzięki wyjściu mogły Go ujrzeć oczy śmiertelników i doświadczyć jako światło umysłów (*lux mentium*). Por. Augustinus, *Sermo* 369, 1.

⁶⁷ Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 439.

⁶⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 191, 2.

⁶⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 191, 2.

⁷⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 194, 4.

⁷¹ Augustinus, *Sermo* 189, 2, tł. Stróżyński, s. 73.

⁷² Augustinus, *Sermo* 188, 4, tł. Stróżyński, s. 71.

⁷³ Augustinus, *Sermo* 191, 4, tł. Stróżyński, s. 81.

Maryi uwidacznia się, podobnie jak w rozważaniach nad jej dziewictwem, wyraźna dwuwymiarowość sfer, a więc tego, co cielesne i materialne, oraz tego, co duchowe i wewnętrzne, której niejednokrotnie towarzyszy jakaś hierarchia wartości, gradacja lub czasowa uprzedniość⁷⁴. Podczas gdy w niektórych tekstach Augustyn bardziej chwali poczęcie Jezusa wiarą⁷⁵, tak w innych, jak np. w *Sermo* 196, 1, poczęcie duchowe utożsamia niemalże z poczęciem cielesnym: „Anioł zwiastuje, Dziewica słucha: wierzy i poczyna – wiarę w duszy, Chrystusa w łonie”⁷⁶. Macierzyństwo Maryi w chwili poczęcia oznacza więc *fides in mente, Christus in ventre*. Położony przez biskupa Hippony akcent na realny, fizyczny charakter macierzyństwa Maryi⁷⁷ nie wyklucza ani nie stoi w sprzeczności z jej duchowym macierzyństwem wobec wszystkich chrześcijan⁷⁸.

5. *Maria Mater et Virgo et Ecclesia mater et virgo*

Podobieństwo Kościoła do Maryi, który również jest matką i zachowany dziewicą pochodzi od samego Chrystusa – Oblubieńca Kościoła⁷⁹. Maryja jako zaślubiona i dziewica, o czym uczył już św. Ambroży, jest figurą Kościoła, który również jest nieskalany, choć poślubiony (*immaculata sed nupta*)⁸⁰. G.D. Dunn w swoim opracowaniu zauważa, że choć Maryja była tak matką, jak i dziewicą, to jednak głównie jako dziewica została ukazana jako model w niektórych kazaniach na Boże Narodzenie, i to zarówno dla tych, którzy podjęli drogę życia w dziewictwie, jak i dla całej wspólnoty, która może naśladować Maryję poprzez dziewictwo du-

⁷⁴ Por. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 193; M. Gilski – A. Anton, Świątę Augustyna rozumienie duchowego macierzyństwa, SMA 13/3-4 (2011) s. 39.

⁷⁵ Por. Augustinus, *De sancta virginitate* I 3. Zob. Doyle, *Maria, Madre di Dio*, 908; B. Gacka, *Dziewica Matka obrazem człowieka stworzonego dla Boga*, SMA 4/1 (2002) s. 92.

⁷⁶ Augustinus, *Sermo* 196, 1, tł. Strzyżyński, s. 95. Por. M. Maritano, *Maria nei Padri della Chiesa*, w: *Letteratura patristica*, red. A. Di Berardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, s. 844.

⁷⁷ Mówi np. o obfitości pokarmu u karmiącej. Por. Augustinus, *Sermo* 195, 1.

⁷⁸ Por. J. Królikowski, *Mariologia Ojców a współczesna refleksja mariologiczna. Uwagi terminologiczne*, VoxP 48 (2005) s. 287.

⁷⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 195, 2. Zob. E. Ozorowski, *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, StBDŁ 7 (1989) s. 14.

⁸⁰ Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii* II 7. Zob. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 187.

chowe⁸¹. Biskup Hippony jest bardzo jasny w głoszonych principiach: „Dobra jest bowiem płodność w małżeństwie, lecz lepsza jest nieskazitelnosc w ślubowanym dziewictwie” (*bona est enim fecunditas in coniugio: sed melior integritas in sanctimonio*)⁸².

Ideę duchowego dziewictwa Kościoła, które ma swój wzór i model w Maryi⁸³ buduje Augustyn na słowach św. Pawła z 2Kor 11,2, który wspólnotę w Koryncie przedstawia Chrystusowi jako „czystą dziewicę” (*Virgine casta*).

Dlaczego jako czystą dziewicę, skoro tak wielu tu ludzi obojga płci, tak wielu nie tylko chłopców i dziewczec, lecz także żonatych ojców, zamężnych matek? Dlaczego, powiadam, jako czystą dziewicę – jeśli nie w nieskazitelnosci wiary, nadziei i miłości? Chrystus, chcąc bowiem Kościół uczynić dziewicą w sercu, najpierw zachował dziewictwo Maryi w ciele. W akcie małżeństwa kobietę oddaje się męskiemu oblubieńcowi po to, by już dziewicą nie była, a Kościół nie mógłby być dziewicą, gdyby nie odnalazł Syna Dziewicy, by Mu się oddać jako Oblubieńcowi⁸⁴.

Dziewicze macierzyństwo Maryi dało Kościołowi nie tylko przykład, ale przede wszystkim samego Oblubieńca, aby móc Go zaślubić duchowo, aby oddać się Mu w całości. Choć dla biskupa Hippony ważny jest cały Kościół, tj. wszyscy chrześcijanie (*omnes Christiani*), to jednak wie on dobrze, że wśród nich są także święci młodzieńcy (*pueri sancti*) oraz święte dziewice (*virgines sanctae*). O ile pierwsi porzucili małżeńskie związki, aby kochać i podążać za Chrystusem, tak drugie duchowo zaślubiły Chrystusa bez naruszania własnego ciała⁸⁵. Bardziej szczegółowe wezwania do dziewic wypowiedział Augustyn w *Sermo* 191. Z uwagi na to, że wyrzekły się one ziemskich zaślubin, winny pozostawać dziewicami także w ciele. Pozostając dziewicami i naśladowując Maryję, jak tylko to jest

⁸¹ Por. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 440.

⁸² Augustinus, *Sermo* 188, 4, tł. Stróżyński, s. 71.

⁸³ Należy podkreślić, że choć Kościół przyznaje Maryi szczególne miejsce i czerpie z jej przykładu, to jednak w całościowym ujęciu eklezjologii św. Augustyna Maryja jest jego częścią, jest wewnątrz niego. Por. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, s. 137; Maritano, *Maria nei Padri della Chiesa*, s. 844; R. Pannet, *Maryja w Kościele i świecie*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1995, s. 60; G. Söll, *Maria als Urbild und Mutter der Kirche*, w: *Maria im Glauben der Kirche*, red. M. Seybold, Eichstätt – Wien 1985, s. 100-101.

⁸⁴ Augustinus, *Sermo* 188, 4, tł. Stróżyński, s. 72.

⁸⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 184, 2. Por. Eckmann, *Wprowadzenie*, s. 49.

możliwe, nie powinny uważać się za bezpłodne, ale cieszyć się płodnością duchową – cnotami⁸⁶. Ponadto dziewice realizują także macierzyństwo duchowe, stają się matkami dla Chrystusa, gdy wypełniają wolę Boga Ojca⁸⁷.

Wraz z rozważaniami Augustyna o Maryi jako wzorze – o wzorze dla wszystkich chrześcijan, w tym zwłaszcza dla dziewic, którym zostaje przypisana – pojawiają się dwie inne postaci ewangeliczne, a wraz z nimi przedstawione zostają dwa inne rodzaje życia członków Chrystusa i realizowanej przez nich czystości. Czystość małżeńska świadcząca o Chrystusie (*pudicitia coniugalis*) uosobiona jest w Elżbiecie, żonie Zachariasza⁸⁸. Czystość wdowia (*pudicitia vidualis*) zaś – w Annie, świętej prorokini, wdowie osiemdziesięcioletniej, która tylko przez siedem lat żyła ze swoim mężem. To ona rozpoznała Chrystusa i o Nim świadczyła⁸⁹.

Biskup Hippony zabiegał nie tylko o to, aby Kościół był duchowo dziewiczny, ale również duchowo płodny⁹⁰. Dlatego też upatrywał w Maryi także wzór dla duchowego macierzyństwa wszystkich chrześcijan. Winni oni obficie czerpać nie tylko z duchowego macierzyństwa Maryi, ale również z cielesnego. Augustyn, zwracając się w zakończeniu *Sermo* 191 do całego Kościoła, zachęca, aby w głębinach własnej duszy dokonywać tego, co podziwia się w ciele Maryi (*Quod miramini in carne Mariae, agite in penetralibus animae*)⁹¹. W ten sposób kto wierzy w swym sercu, ten poczyrna Chrystusa (*concipit Christum*), a ten, kto wyznaje tę wiarę ustami, ten Go rodzi (*parit Christum*)⁹². Na innym miejscu z cielesnymi aspektami powołania Maryi zostają zestawione duchowe poczynania wierzących: Maryja nosiła Chrystusa w łonie – wierzący noszą Go w sercu, Dziewica była ciężarna wcieleniem Chrystusa – serca wierzących winny być ciężarne wiarą w Chrystusa, Maryja wydała na świat Zbawiciela – wierzący wydają na świat Jego chwałę. W ten sposób również dusza każdego chrześcijanina staje się płodna Bogiem⁹³.

⁸⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 191, 4. Zob. Gilski, *Kult maryjny według św. Augustyna*, s. 168-169.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 192, 2. Por. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 192.

⁸⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 196, 2.

⁸⁹ Por. Augustinus, *Sermones* 192, 2; 369, 1.

⁹⁰ Por. Dunn, *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, s. 444.

⁹¹ Augustinus, *Sermo* 191, 4. Por. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 194.

⁹² Por. Augustinus, *Sermo* 191, 4.

⁹³ Por. Augustinus, *Sermo* 189, 3. Zob. R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, s. 86; Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, s. 194.

6. Podsumowanie

Tytuł *Virgo Mater*, nawet jeśli w kazaniach na Boże Narodzenie występuje tylko dwa razy, to jednak pełni rolę kluczową i doskonale wiąże ze sobą te treści, które przekazuje biskup Hippony, gdy mówi z osobna o Maryi, posługując się zwłaszcza wyrażeniami *virgo*, *Maria virgo*, *mater*, *Maria mater*, *mater incorrupta*, *mater et virgo*. Fakt, że kazania na Boże Narodzenie są autentycznym wprowadzeniem w przeżywane w liturgii misterium wcielenia, nie pozostał bez echa w wypowiedziach o Maryi, które Augustyn buduje na prawdzie o jedności osobowej Chrystusa (*unitas personae*), uprzedzając tym samy Sobór Efeski (431) oraz Sobór Chalcedoński (451). Osobowa tożsamość Syna Ojca i Syna Maryi pozwala mówić o Bożym macierzyństwie Maryi, przy czym Augustyn nie używa terminów *deipara* czy *Dei genitrix*, ale wyjaśnia, że to Syn Boży, przedwieczne Słowo, jest stwórcą Matki (*matrix creator*), gdy był u Ojca. Jedyne i niepowtarzalne, cudowne poczęcie Chrystusa dokonało się zdaniem Augustyna zarazem w sferze ducha, jak i ciała (*fides in mente, Christus in Ventre*). Maryja wydała na świat Zbawiciela, zachowując całkowicie swoją fizyczną nienaruszalność – integralność (*integritas non perdit*), gdyż już poczęcie Jezusa było dziewicze i dokonało się za sprawą Ducha Świętego bez udziału mężczyzny (*sine masculino*), bez nasienia (*sine semine*). Bożonarodzeniowe kazania biskupa Hippony są dobitnym potwierdzeniem trwałego albo też wieczystego dziewictwa Maryi. A choć Augustyn nie broni go tak spektakularnie jak wielki teolog i egzegeta św. Hieronim ze Strydonu wobec zarzutów Helwidiusza, to jednak wyraźnie mówi obok *virginitas ante partum*, *in partu* i *post partum*, także o *virginitas ante conceptum*, a nawet bezpośrednio o *virginitas perpetua*.

Tak jak Maryja jest *Mater et Virgo*, tak również Kościół jest *mater et virgo*. Wskazując na zależność i podobieństwo Kościoła do Maryi, biskup Hippony kładzie mocny akcent na fakt, że dziewicze macierzyństwo Maryi odnosi się do wszystkich chrześcijan, w sposób właściwy dla każdego stanu. Kościół jest dziewiczy, bo odnalazł Syna Dziewicy i oddał Mu się w całości jako Oblubieńcowi. Dla pełniejszego zrozumienia wskazań, jakie znajdujemy w *sermones* pod adresem członków poszczególnych stanów życia Kościoła, warto zauważyć, iż tak jak niektóre wypowiedzi mogły być duszpasterskim echem tematów zawartych już w niektórych dziełach (np. *De sancta virginitate liber unus* czy *De bono viduitatis*), tak te odnoszące się do czystości małżeńskiej stanęły zapew-

ne u podstaw dzieł, które już wkrótce miały powstać (*De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo*).

Choć fakt, że Doktor Łaski nie dedykuje Maryi odrębnych rozważań, ale mówi o niej w kontekście (*in context*), pozostawił niewątpliwy ślad w jego mariologii, to jednak ostatecznie uczynił ją bardziej zwartą, wielowymiarową i uniwersalną, gdyż wpisał ją w całą swoją teologię, a zwłaszcza uwydatnił jej niezastąpioną rolę dla chrystologii i eklezjologii.

Kazania na Boże Narodzenie biskupa Hippony są wyraźnym potwierdzeniem pogłębiającej się maryjnej świadomości Kościoła, który zarówno dziewictwo, jak i macierzyństwo Maryi rozumie nie tylko jako związane z misterium wcielenia, a przez to w jakimś sensie epizodyczne i czasowe, ale jako indywidualny i charakterystyczny element osobowości Maryi i jej aktywnego działania w Bożej ekonomii zbawienia na rzecz Kościoła, wszystkich chrześcijan (*omnes Christiani*) i całej ludzkości.

Virgo Mater in the Sermons for Christmas by St. Augustine

(summary)

This article, meeting the lively interest in the issues of virginity and motherhood of Mary in contemporary Mariology, tries to show these two important truths in the teaching of St. Augustine based on his sermons for Christmas. The Marian title *Virgo Mater* was chosen as the most representative for the issues at hand and it is the guide in considerations which, apart from the introduction and conclusion, include the following issues: *Sermones de Natali Domini*, *Nativitas Christi duplex*, *Maria Virgo Mater*, *Virginalis maternitas Mariae* and *Maria Mater et Virgo et Ecclesia mater et virgo*. The basic method of work is the salvation history method, with a clear use of the tools of the hermeneutics of language, image and symbol, as well as the mystagogy characteristic of Mary. Careful reading of the Marian message of the great Father and Orator of Christian antiquity leads to the conclusion that so important in the mystery of the Incarnation – Mary's virginity and motherhood are not only "instruments of salvation", but also unique and individual elements of Mary's personality. As the Virgin Mother offered herself to the Divine Son in the first place, so now she offers herself to the Church, to all Christians (*omnes Christiani*) and to all humanity. The sermons for Christmas by Bishop Hippo in no way measure up to his memorable works, but it cannot be ignored that with their message expressed in a characteristic form and style, for centuries they nourished the piety of many generations of Christians, especially in late Christian antiquity and the early Middle Ages.

Keywords: Virgin Mother; virginity; maternity; sermon; Christmas; St. Augustine; Bishop of Hippo; Mary

Virgo Mater w kazaniach na Boże Narodzenie św. Augustyna

(streszczenie)

Artykuł, wychodząc naprzeciw ożywionemu zainteresowaniu problematyką dziewictwa i macierzyństwa Maryi we współczesnej mariologii, stara się ukazać te dwie ważne prawdy w nauczaniu św. Augustyna w oparciu o jego kazania (*sermones*) wygłoszone na Boże Narodzenie. Jako najbardziej reprezentatywny dla podejmowanej problematyki wybrany został tytuł maryjny *Virgo Mater* i to on jest przewodnikiem w rozważaniach, które obok wstępu i zakończenia obejmują następujące zagadnienia: *Sermones de Natali Domini*, *Nativitas Christi duplex*, *Maria Virgo Mater*, *Virginalis maternitas Mariae* oraz *Maria Mater et Virgo et Ecclesia mater et virgo*. Podstawową metodą pracy jest metoda historyczno-zbawcza, z wyraźnym wykorzystaniem narzędzi hermeneutyki języka, obrazu i symbolu, a także charakterystycznej dla osoby Maryi mistagogii. Uważna lektura maryjnego przesłania wielkiego ojca i oratora starożytności chrześcijańskiej prowadzi do wniosku, że tak istotne w tajemnicy wcielenia dziewictwo i macierzyństwo Maryi są nie tylko „narzędziami zbawienia”, ale niepowtarzalnymi i indywidualnymi elementami osobowości Maryi. Tak jak w pierwszej kolejności Dziewica Matka ofiarowała się boskiemu Synowi, tak teraz ofiaruje się Kościołowi, wszystkim chrześcijanom (*omnes Christiani*) i całej ludzkości. Kazania na Boże Narodzenie biskupa Hippony w żaden sposób nie mogą mierzyć się z jego wiekopomnymi dziełami, nie sposób jednak nie podkreślić, że swym przesłaniem wyrażonym w charakterystycznej formie i stylu przez wieki żywiły pobożność wielu pokoleń chrześcijan, zwłaszcza w późnej starożytności chrześcijańskiej i wczesnym średniowieczu.

Słowa kluczowe: Dziewica Matka; dziewictwo; macierzyństwo; kazanie; Boże Narodzenie; św. Augustyn; biskup Hippony; Maryja

Bibliografia

Źródła

- Bernardus Claraevallensis, *In laudibus Virginis Matris*, ed. J.-P. Migne, PL 183, 55-88.
Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. J.-P. Migne, PL 15, 1525-1850.
Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Vienna 1892, s. 249-797, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, opr. W. Myszor, PSP 55, Warszawa 1991.
Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.
Augustinus, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. Appendix*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CCL 46, Turnhout 1969, s. 265-358.
Augustinus, *De sancta virginitate*, ed. J.-P. Migne, PL 40, 397-428.
Augustinus, *Enarrationes in Psalmos (1-50)*, ed. A. Corticelli – R. Minuti, NBA 25, Roma 1967.

- Augustinus, *Sermones* 140, 184-196, 369-370, ed. J.-P. Migne, PL 38, 773-775, 995-1021, PL 39, 1655-1659, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 55-111.
- Augustinus, *Sermo* 184, ed. D.C. Lambot, Sancti Aurelii Augustini, *Sermones selecti duodeviginti quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis notisque instruxit*, „Stromata Patristica et Mediaevalia” 1 (1950) s. 74-76, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 55-58.
- Augustinus, *Sermo* 189, w: *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti: probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati*, ed. D.G. Morin, Miscellanea Agostiniana 1, Roma 1930, s. 209-211, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 72-75.
- Augustinus, *Sermo* 196A, w: *Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse*, ed. R. Étaix, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 26 (1980) s. 70-72, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 97-100.
- Augustinus, *Sermo* 369, w: *L'authenticité du sermon CCCLXIX de saint Augustin pour la fête de Noël*, ed. C. Lambot, „Revue Benedictine” 79 (1969) s. 124-128, tł. M. Stróżyński, Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, Kęty 2019, s. 101-104.

Tłumaczenia

- Augustinus von Hippo, *Predigten zum Weihnachtsfest (Sermones 184-196)*, ed. H.R. Drobner, Beiträge zum Studium der Kirchenväter 11, Frankfurt am Main 2003.
- Sant'Agostino, *Discorsi sul Natale e l'Epifania*, ed. M. Colavita, Todi 2010.
- Sant'Agostino, *Il Natale. Pagine scelte dai Discorsi*, ed. P. Bellini, Roma 1996.
- Sermons de saint Augustin pour le temps de Noël*, w: *Pères de l'Eglise*, ed. P. Raulx, EPUB 2014.
- St. Augustine, *Sermons for Christmas and Epiphany*, tł. T.C. Lawer, *Ancient Christian Writers* 15, London 1952.

Opracowania

- Agostino d'Ippona, *La Vergine Maria. Introduzione e pagine scelte a cura di Michele Pellegrino*, ed. E. Corsini, Milano 2015.
- Bulanda E., *Kult bogini-matki w religiach pogańskich a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 7/3-6 (1954) s. 156-175.
- Cantalamesa R., *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, tł. J. Królikowski, Warszawa 1994.
- Doyle D.E., *Maria, Madre di Dio, Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 907-912.
- Drobner H.R., *Patrologia. Presentazione di A. Di Bernardino*, Casale Monferrato 1998.

- Dunn G.D., *The Functions of Mary in the Christmas Homilies of Augustine of Hippo*, „*Studia Patristica*” 44 (2010) s. 433-446.
- Eckmann A., *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999.
- Eckmann A., *Wprowadzenie*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 5-49.
- Fischer B., *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, *Vetus Latina* 1/1, Freiburg 1963.
- Florkowski E., *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 59-77.
- Gacka B., *Dziewica Matka obrazem człowieka stworzonego dla Boga*, „*Salvatoris Mater*” 4/1 (2002) s. 91-101.
- Gila A., *Mariologia patristica, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 41: *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2005, s. 16-229.
- Gilski M., *Kult maryjny według św. Augustyna*, „*Salvatoris Mater*” 4/4 (2002) s. 156-171.
- Gilski M., *Mariologia kontekstualna św. Augustyna*, Lublin 2006.
- Gilski M., *Maryja w De haeresibus św. Augustyna*, „*Salvatoris Mater*” 6/1 (2004) s. 345-353.
- Gilski M. – Anton A., *Świętego Augustyna rozumienie duchowego macierzyństwa*, „*Salvatoris Mater*” 13/3-4 (2011) s. 35-44.
- Grégoire R., *Sermo, Dizionario Patristico e di Antichità Critiane*, ed. A. di Berardino, t. 2: G-Z, Casale Monferrato 1983, s. 3157-3163.
- Grossi V., *Leggere la Bibbia con S. Agostino*, Brescia 1999.
- Kanony II Soboru Konstantynopolańskiego 553 r.*, w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 86-92.
- Królikowski J., *Mariologia Ojców a współczesna refleksja mariologiczna. Uwagi terminologiczne*, „*Vox Patrum*” 48 (2005) s. 275-289.
- Kunzelmann A., *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, *Miscellanea Agostiniana*, Romae 1931, s. 417-520.
- Laurenceau J., *Dziewictwo wiekuiste, Mały Słownik Maryjny*, tł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987, s. 16-17.
- Maloney G.A., *Maryja – Ionem Boga*, tł. W. Łaszewski, Warszawa 1993.
- Manelli G.M., *Il parallelismo Eva-Maria in sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti*, Frigento 2016.
- McHugh J., *Maryja w Nowym Testamencie*, tł. A. Czarnocki, Niepokalanów 1998.
- Maritano M., *Maria nei Padri della Chiesa*, w: *Letteratura patristica*, ed. A. Di Berardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, s. 838-846.
- Napiórkowski A.A., *Koncepcje Kościoła i ich wpływ na stan mariologii i maryjności*, w: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 305-327.
- Ozorowski E., *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „*Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyń-Łomża*” 7 (1989) s. 3-17.
- Padovese L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tł. A. Baron, Kraków 1994.

- Panimolle S.A., *Vergine madre, figlia del tuo figlio!*, *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 41: *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*, Roma 2005, s. 7-15.
- Pannet R., *Maryja w Kościele i świecie*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1995.
- Pellegrino M., *Maria santissima nel pensiero di sant'Agostino*, w: Agostino d'Ipbona, *La Vergine Maria. Pagine scelte*, red. M. Pellegrino, Milano 2015, s. 15-40.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Maryi*, tł. M. Sobolewska, Kraków 2020.
- Rahner H., *Mariologia w patrystyce łacińskiej (wprowadzenie i opracowanie bibliograficzne ks. M. Starowieyski)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979) s. 131-187.
- Sant'Agostino, *Maria „Dignitas terrae”*, red. A. Trapè, Roma 1995.
- Söll G., *Maria als Urbild und Mutter der Kirche*, w: *Maria im Glauben der Kirche*, red. M. Seybold, Eichstätt – Wien, s. 86-111.
- Starowieyski M., *Maryja w Kościele starożytnym*, w: *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła*, red. J.S. Gajek – K. Pek, Warszawa 1993, s. 93-94.
- Tavola dei „Sermones”*, Agostino. *Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 75-101.
- Testi mariani del primo millennio*, t. 3: *Padri e altri autori latini*, ed. G. Gharib et al., Roma 1990, s. 306-377.
- Von Campenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967.
- Wojtczak A., *O dziewiczym macierzyństwie Maryi raz jeszcze*, „Salvatoris Mater” 9/1-2 (2007) s. 361-373.

Magdalena Małgorzata Józwiak¹

Illuminatrix – stella maris – domina? (św. Hieronim). **Patrystyczna interpretacja imienia Maria** **– wybrane hipotezy**

1. Kwestie wprowadzające

Enigmatyczne imię, które jest przedmiotem naszych rozważań naukowych, spotykamy po raz pierwszy w Biblii w historii Mojżesza. Takie imię nosiła jego siostra: „*Zona Amrama – Jokebed – była córką Lewiego, urodzoną w Egipcie. Z niej urodzili się Aaron i Mojżesz oraz ich siostra Miriam*” (hebr. מִרְיָם; Lb 26,59)². To starożytne hebrajskie imię

¹ Dr Magdalena Józwiak, asystent badawczy w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej Instytutu Nauk Teologicznych KUL; e-mail: magdalena.jozwiak@kul.pl; ORCID: 0000-0002-1253-1162.

² W Biblii Hebrajskiej imię Miriam wzmiankowane jest czternaście razy: dziewięć razy w Księdze Liczb (12,1.4.5.10(2x).15(2x); 20,1; 26,59), dwa razy w Księdze Wyjścia (15,20.21) i po jednym razie w Księdze Powtórzonego Prawa (24,9), Pierwszej Księdze Kronik (5,29) oraz w Księdze Micheasza (6,4). Autor tekstu Wj 2,4.7 (narodzenie Mojżesza), choć wspomina o siostrze Mojżesza, to jednak nie wymienia jej z imienia. Czynią to natomiast teksty apokryficzne, w których odnajdujemy informację, iż do Mojżesza ukrytego w koszyku umieszczonym na wodach Nilu za dnia przychodziła jego siostra Miriam, by chronić go przed ptactwem. Inne ciekawe, choć legendarne szczegóły z życia siostry Mojżesza w literaturze rabinicznej, zob. np. A. Phillips Elaine, *The Singular Prophet and Ideals of Torah: Miriam, Aaron, and Moses in Early Rabbinic Texts*, w: *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, red. A.E. Craig, Sheffield 1998, s. 78-88; P. Rytel-Andrianik, *Miriam i Maria w planie zbawienia. Analiza mariologiczna Starego Testamentu*, w: *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58). Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70.*

żeńskie w języku greckim transliterowano jako *Mariám* (gr. Μαριάμ) oraz *María* (gr. Μαρία), co poświadcza tekst Septuaginty. Józef Flawiusz podaje jeszcze alternatywne formy: *Mariáme* (gr. Μαριάμη), *Mariámme* (gr. Μαριάμμη) i *Mariámmne* (gr. Μαριάμμνη). Wersję *Mariáme* stosuje względem siostry Mojżeszowej, *Mariámme/Mariámmne* zaś używa w odniesieniu do siebie współczesnych³. Od czasów św. Hieronima powszechną stała się wersja Maria, którą ten zawarł w tłumaczeniu Biblii na język łaciński.

Omawiane imię było dość popularnym imieniem żeńskim wśród starożytnych Żydów. W Nowym Testamencie nosiło je kilka kobiet. Tak miała również na imię Matka Jezusa, o czym zaświadcza tekst Ewangelii: „A dziewicy było na imię Maryja” (Łk 1,27). I, o ile nasza bohaterka jest dobrze znana z kilku scen biblijnych, to już etymologia jej imienia jest niepewna i budzi duże wątpliwości, tym samym otwierając przed nami bogate *spectrum* interpretacyjne. Dla przykładu, żyjący na przełomie XIX/XX wieku Bertram Otto Bardenhewer, niemiecki patrolog, wylicza w swojej pracy kilkadziesiąt hipotez traktujących o etymologii imienia Maria⁴. W opinii ks. Antoniego Troniny jest to ponad 60 hipotez⁵, w przekonaniu ks. Aleksego Klawka zaś – 80 hipotez⁶. Według naszych obliczeń B.O. Bardenhewer podaje ok. 65 hipotez. Rzecz jasna nie zawsze są to wyjaśnienia oscylujące wokół etymologii naukowej i oparte na faktycznym stanie wiedzy językoznawstwa semickiego, lecz z pewnością nagromadzenie etymologii na temat jednego imienia biblijnego robi na czytelniku wrażenie.

W niniejszym artykule ograniczamy się do prezentacji wybranych patrystycznych interpretacji imienia Maria, opierając się głównie na przekazie Hieronima ze Strydonu, który jako pierwszy spośród Ojców Kościoła zachodniego zajął się wyprowadzaniem etymologii nazw własnych.

rocznicę urodzin, red. W. Linke, Niepokalanów 2010, s. 517-226; D. Steinmetz, *A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash*, „Journal of Jewish Literary History” 8 (1988) s. 35-65; A. Tronina, „Per ecclesiam ad Mariam”. *Cztery biblijne kantyki zwycięstwa*, „Salvatoris Mater” 3 (2002) s. 275-277.

³ Por. A. Tronina, *Jeszcze o imieniu Maria(m)*, RBL 43 (1990) s. 127-128.

⁴ Zob. O. Bardenhewer, *Der Name Maria. Geschichte der Deutung Desselben*, Biblische Studien 1/1, Freiburg 1895, s. 1-160.

⁵ Por. Tronina, *Jeszcze o imieniu Maria(m)*, s. 127.

⁶ Por. A. Klawek, *Imię Maria. „Et nomen virginis Maria” (Łuk 1, 27)*, RBL 4/1-2 (1951) s. 56-58.

2. Hieronimowa interpretacja imienia Maria

Św. Hieronim, który w pamflecie polemicznym skierowanym przeciw Rufinowi zaświadcza o sobie samym „Ego [...] Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis”⁷, a zwany przez potomnych *princeps exegetarum*⁸ w swych komentarzach biblijnych starał się podać etymologię prawie każdej nazwy własnej, którą można wyprowadzić na bazie języka hebrajskiego. To zamiłowanie Hieronima do wyjaśniania etymologii zaowocowało wydaniem trylogii, na którą składają się *Liber de nominibus hebraicis*⁹, *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*¹⁰ oraz *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*¹¹. Owa trylogia może wydawać się zestawieniem technicznym i suchym, ale to ona właśnie w wielkim stopniu umocniła reputację Strydończyka jako erudyty. Ów Ojciec Kościoła pragnął dostarczyć Zachodowi instrumentarium, które składało się ze słownika etymologicznego nazw własnych występujących w Biblii, biblijnego leksykonu geograficznego oraz analizy krytycznej trudnych miejsc Księgi Rodzaju. Fascynacja etymologią imion była wzmacniana przekonaniem, że imiona używane w Biblii zawierają ukryte znaczenie, jak utrzymywał św. Augustyn w *De doctrina christiana*¹².

Hieronim jako pierwszy z pisarzy łacińskich zajął się wyprowadzaniem etymologii imion występujących w Biblii. W dziele pod tytułem

⁷ Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* 3, 6.

⁸ Po raz pierwszy używa takiego określenia względem Hieronima ze Strydonu Benedykt XV w ogłoszonej 20 września 1920 roku encyklice *Spiritus Paraclitus* (385).

⁹ PL 23, 771-858.

¹⁰ PL 23, 859-928.

¹¹ PL 23, 935-1010. Autor Wulgaty, pisząc *Quaestiones Hebraicae*, nie wierzył już w natchniony charakter Septuaginty i świadomie rozpoczął kampanię na rzecz *hebraica veritas*, tym samym starając się usunąć szeroko rozpowszechnione uprzedzenia i nieufność, jaką do niej odczuwano. W swoim dziele przywołuje stary łaciński przekład wybranych wersetów z Księgi Rodzaju i poddaje je analizie w świetle tekstu hebrajskiego i greckich tłumaczeń Septuaginty, Akwili, Symmachusa i Teodocjona. W tej pracy Hieronim trzyma się kwestii lingwistycznych, geograficznych i historycznych. Próbuje ustalać najbardziej autentyczne brzmienie tekstu i jego dosłowne znaczenie. Wyjaśnia etymologię imion, miejsc geograficznych, wylicza różne przekazy i podania odnośnie do danej kwestii. Owo nagromadzenie etymologii świadczy o wielkiej uczoności Hieronima i z pewnością pokazuje zasadność wyprowadzania etymologii. Zob. przekład na język polski: M. Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010.

¹² Por. Augustinus, *De doctrina christiana* II 38, 56-57.

Liber de nominibus hebraicis podaje kilka możliwych interpretacji formy Maria. Mianowicie wyjaśnia, że imię to niektórzy komentatorzy interpretują jako *illuminant me isti* ('oświecają mnie ci'), *illuminatrix* ('oświecicielka') lub *smyrna maris* ('mirra morska'). W jego przekonaniu imię Maria lepiej jest tłumaczyć w sposób następujący: *stella maris* ('gwiazda morza'), *amarum mare* ('gorzkie morze') lub też *domina* ('pani') w oparciu o język syryjski¹³.

W innym miejscu tegoż samego dzieła, autor Wulgaty dodaje do wyliczonych interpretacji rozumienie omawianego imienia jako *illuminans* ('oświecająca') oraz *illuminata* ('oświecona')¹⁴: „Mariam *illuminatrix* mea, vel *illuminans* eos, aut *smyrna maris*, vel *stella maris*”¹⁵. Nie wyliczamy tych etymologii jako odrębnych, gdyż te, podobnie jak *illuminatrix/illuminant me isti*, zostały utworzone w oparciu o czasownik „świecić/oświecać” (*illuminatrix/illuminant me isti* – *illuminans* – *illuminata* – *illuminare*)¹⁶.

Teraz skonfrontujemy z dzisiejszym stanem wiedzy o językach semickich hipotezy na temat imienia Maria zaproponowane przez Hieronima (a już z pewnością przepisane od wcześniejszych greckich komentatorów). Musimy oczywiście mieć na uwadze fakt, iż patrystyczne wyjaśnienia etymologiczne są naukowo dość „luźne” i polegają na zestawieniu ze sobą wyrazów brzmiących podobnie. Etymologie są budowane w oparciu o skojarzenia.

2.1. *Illuminant me isti* ('oświecają mnie ci'), *illuminatrix* ('oświecicielka')

Pierwsza etymologia oparta na rdzeniu hebrajskiego czasownika alef, waw, resz (אור; 'ôr; 'świecić')¹⁷. Interpretacja dość swobodna, do której sam Strydończyk wydaje się podchodzić z dystansem („Mariam plerique

¹³ Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 842: „Mariam plerique aestimant interpretari, *illuminant me isti*, vel *illuminatrix*, vel *smyrna maris*, sed mihi nequaquam videtur. Melius autem est, ut dicamus sonare eam *stellam maris*, sive *amarum mare*: sciendumque quod Maria, sermone Syro *domina* nuncupetur”.

¹⁴ Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 848: „Maria, *illuminata*, vel ut supra” oraz PL 23, 851: „Maria, *illuminans*, aut *illuminata*”.

¹⁵ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, PL 23, 789.

¹⁶ Zob. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, Warszawa 2007, s. 30.

¹⁷ 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. 24, nr 251.

aestimant interpretari, illuminant me isti, vel illuminatrix, [...], sed mihi nequaquam videtur”).

2.2. *Smyrna maris* (‘mirra morska’)

Interpretacja zbudowana na bazie dwóch rzeczowników hebrajskich, a mianowicie מֹר (*mōr*; ‘mirra, olejek mirrowy’)¹⁸ oraz יָם (*yām*; ‘morze’)¹⁹. Do tej etymologii Hieronim także odnosi się sceptycznie.

2.3. *Stella maris* (‘gwiazda morza’)

Ta etymologia hebrajskiego imienia מָרִים została skojarzona z wyrazem מָאוֹר (*mā’ôr*; ‘gwiazda, ciało niebieskie’)²⁰, do którego dodano słowo יָם (*yām*; ‘morze’)²¹. Maryja jako „gwiazda morska” byłaby tą, która prowadzi ludzi do portu zbawienia, tak jak światło latarni prowadzi nocą żeglarzy. Owa interpretacja, choć ujmująca, jest jednak dość luźna.

2.4. *Amarum mare* (‘gorzkie morze’)

Wyjaśnienie imienia zbudowane na bazie hebrajskiego rdzenia מַר (*mar*; ‘gorzki’)²², מָרַר (*mārar*; ‘być gorzkim’)²³ oraz wyrazu יָם (*yām*; ‘morze’)²⁴. Pozostaje tylko pytanie, dlaczego Miriam oznacza ‘gorzkie morze’? Wydaje się, iż taką interpretację trzeba byłoby łączyć z kontekstem doświadczenia niewoli egipskiej, podczas której przyszła na świat Miriam,

¹⁸ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 592, nr 5494.

¹⁹ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 391, nr 3704.

²⁰ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 507, nr 4624.

²¹ Zob. przyp. 19.

²² Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 592, nr 5492. Por. także aram. מָרִיר (*mārir* – ‘gorzki’): F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964, s. 474.

²³ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 600, nr 5592.

²⁴ Zob. przyp. 19.

siostra Mojżesza. Czyżby w taki sposób Jokebed chciała wyrazić swój ból z powodu narodzin córki w niewoli?

2.5. *Domina* (‘pani’)

Ostatnia z zaproponowanych przez Strydończyka etymologii na temat imienia Maria, a mianowicie od aramejskiego rzeczownika מרה (*mārā*; ‘pani’)²⁵, wydaje się – w naszym przekonaniu – nader prawdopodobna. Abstrahując od tego, jaki język *de facto* kryje się pod frazą *sermone syro* w komentarzach biblijnych św. Hieronima. Wiemy przecież, że język syryjski należy do aramejskiej gałęzi języków semickich, a *vir trilinguis* dość swobodnie i wymiennie posługuje się nazwami język syryjski/aramejski czy też języki chaldejskie.

3. Źródła Hieronimowych etymologii

Autor Wulgaty w wyprowadzaniu etymologii nazw własnych nie był oczywiście pionierem, a korzystał z *Onomastica sacra*, które wyszły spod pióra wcześniejszych pisarzy tworzących po grecku. W swej „Prefacji” do *Liber de nominibus hebraicis* wspomina Filona Aleksandryjskiego i powołuje się na świadectwo Orygenes²⁶, iż Filon napisał onomastykon: „Filon, mąż najbardziej wymowny spośród Żydów, co jest także potwierdzone świadectwem Orygenes²⁶, wydał księgę *Imion hebrajskich* i wyprowadził szczegółowo ich etymologie wedle porządku litery”²⁷.

²⁵ Por. B. Davidson, *The Analytical Hebrew&Chaldee Lexicon*, London 1974, s. 513; Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 821, nr A489; F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden 1961, s. 89.

²⁶ Por. Origenes, *Commentarii in Evangelium Joannis* II 27: „Εὐρομεν τοῖνυν ἐν τῇ Ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων”. Pierre Daniel Huet (łac. Huetius), żyjący w latach 1630-1721, komentując wyżej przywołane zdanie z tekstu Orygenes²⁶, doprecyzowuje: „Librum hoc titulo scripserat Philo. Quod autem in Veteri Testamento ipse egerat, idem in Novo facitavit Origenes, suumque librum libro Philonis adjunxit, atque hujus operis hic videtur meminisse” (przyp. 11, PG 14, 171).

²⁷ Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis, Praefatio*, PL 23, 771A: „Philo, vir disertissimus Judaeorum, Origenis quoque testimonio comprobatur, edidisse librum «Hebraicorum Nominum», eorumque etymologias juxta ordinem litterarum e latere copulasse” (tł. własne).

Dzieło to było znane i powszechnie dostępne, a zamiarem Strydończyka było udostępnienie go czytelnikowi posługującemu się na co dzień językiem łacińskim, o czym Hieronim wspomina także w prefacji do *Liber de nominibus hebraicis*, a nadto zaznacza z nutką przekory, iż praca Filona jest nader niespójna i wymaga licznych korekt:

To [dzieło] powszechnie występowało u Greków i wypełniło biblioteki święta, [zamiarem] studium naszego było przetłumaczenie go na język łaciński. Zaprawdę znalazłem [tam] przykłady tak bardzo niespójne pomiędzy sobą i tak pomieszany porządek, że stwierdziłem, iż lepiej zamilczeć niż napisać coś stosownego, a posługując się naganą²⁸.

I tak Hieronim, zachęcony pochwałami niejakiego Lupuliana i Waleriana, o których – w swoisty, pyszałkowany nader sposób – wzmiankuje w „prefacji” do wspomnianego wyżej dzieła („Itaque hortatu fratrum Lupuliani et Valeriani, qui me putant aliquid in Hebraeae linguae notitia profecisse [...]”)²⁹, ok. 389 roku bierze się do pracy³⁰. W książce tej wylicza w porządku alfabetycznym dla danej z ksiąg biblijnych nazwy własne występujące w świętym tekście oraz podaje ich etymologie, co zobrazowaliśmy na przykładzie imienia Maria. Drugim, bardzo znaczącym filarem, Hieronimowych rozważań był – rzecz jasna – Orygenes, którego geniusz Strydończyk podkreśla w „prefacji” do swego onomastykonu. Akcentuje też fakt, iż to, co Filon (Żyd) pominął w swych etymologicznych wyjaśnieniach, to Orygenes (chrześcijanin), uzupełnił. Można zatem wnioskować, że owe dwa (co najmniej dwa) filary źródłowe etymologicznych wyjaśnień św. Hieronima w jakimś stopniu się dopełniają:

²⁸ Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis*, *Praefatio*, PL 23, 771A: „Qui cum vulgo habeatur a Graecis, et bibliothecas orbis impleverit, studii nostri fuit in Latinam linguam eum vertere. Verum tam dissona inter se exemplaria reperi, et sic confusum ordinem, ut tacere melius iudicaverim, quam reprehensione quid dignum scribere” (tł. własne).

²⁹ Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis*, *Praefatio*, PL 23, 771A: „Itaque hortatu fratrum Lupuliani et Valeriani, qui me putant aliquid in Hebraeae linguae notitia profecisse, et rei ipsius utilitate commotus, singula per ordinem Scripturarum volumina percucurri; et vetus aedificium nova cura instaurans, fecisse me reor, quod a Graecis quoque appetendum sit” – ‘I tak zachęta braci Lupuliana i Waleriana, którzy sądzą, że ja poczyniłem postępy w znajomości języka hebrajskiego i poruszony użytecznością tej rzeczy, przebiegłem poszczególne księgi wedle porządku Pism i odrestaurowując starą budowlę [z] nową troską, sądząc, iż ja dokonałem [tego], o co także zabiegano u Greków’ (tł. własne).

³⁰ Por. Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima*, s. 26-27.

[...] Wyrazy i imiona Nowego Testamentu zinterpretowałem, chcąc naśladować po części Orygenes, którego po Apostołach jako nauczyciela Kościoła nikt poza głupcem nie zaneguje. Pośród bowiem wszelkich prześwietnych dowodów jego talentu także w tym natrudził się, jako że co Filon jako Żyd pominął, ten jako chrześcijanin uzupełnił³¹.

Na kankwie tych rozważań rodzi się pytanie, w jaki sposób Strydończyk korzystał z greckich onomastykonów: przepisywał „słowo w słowo” czy być może korygował i uzupełniał dostępne mu źródła? Dla przykładu, zestawmy teraz Hieronimową interpretację imienia Maria z greckimi onomastykonami³²:

illuminatrix/illuminans – φωτισμός³³/φωτίζουσα³⁴

smyrna maris – σμύρνα θαλάσσης³⁵

stella maris – brak (*sic!*)

amarum mare – τικρὰ θάλασσα³⁶

domina – κυρία³⁷

Przeanalizowawszy *exempla*, wydaje się, iż Hieronim nader „wiernie” korzystał z pracy poprzedników, co oczywiście było wówczas normą i uchodziło w pewnym stopniu za rodzaj erudycji. Taka praktyka z pewnością przyczyniła się w wielu kazusach do utrwalenia treści źródeł paś trystycznych, które być może z rozmaitych powodów nie dotrwałyby do naszych czasów. Jedynym wyjątkiem w tym zestawieniu jest interpretacja *stella maris*. Uczeni sugerują, iż to Hieronim może być autorem tej wykładni, jako że on sam wskazuje, iż „lepiej jest zaś, jak mówimy, nazwać tę «gwiazdą morza»” („melius est autem ut dicamus sonare eam stellam maris”)³⁸, a ponadto nie znajdujemy w greckich onomastykonach ani u żad-

³¹ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum, Praefatio*, PL 23, 772A: „[...] novi Testamenti verba et nomina interpretatus sum, imitari volens ex parte Origenem, quem post Apostolos Ecclesiarum magistrum, nemo nisi imperitus negabit. Inter caetera enim ingenii sui praeclara monumenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat, hic ut Christianus impleret” (tł. własne).

³² Zob. *Onomastica sacra*, ed. P. de Lagarde, Gottingae 1870.

³³ De Lagarde, s. 203, 17-18: „Μαριάμ κυρίου σφραγίς, κύριος ἐκ τοῦ γένους μου, φωτισμός”.

³⁴ De Lagarde, s. 175, 22: „Μαριάμ φωτίζουσα”.

³⁵ De Lagarde, s. 195, 74-76: „Μαριάμ κύριος ἐκ γεννήσεώς μου ἢ κυριεύουσα ἢ σμύρνα θαλάσσης”.

³⁶ De Lagarde, s. 203, 14: „Μαριαμὰ τικρὰ θάλασσα”.

³⁷ De Lagarde, s. 195, 66: „Μαρία κυρία”.

³⁸ Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 842.

nych przedhieronimowych pisarzy tworzących w języku łacińskim rozumienia imienia Maria jako „gwiazda morza”. Pozostaje tylko pytanie, czy domniemany autor owej interpretacji nie znał na tyle języka hebrajskiego³⁹, by pierwszą sylabę omawianego imienia, czyli מַר (*mar/mir*), skonfrontować z dostępną mu wiedzą na temat hebrajskiego, czy też zasięgnąć rady u zaprzyjaźnionego Żyda, u którego pobierał nauki z tegoż języka?⁴⁰ Co

³⁹ Spośród pozycji bibliograficznych traktujących o Hieronimowej znajomości języka hebrajskiego, co jest kwestią szeroko dyskutowaną w świecie naukowym, warto wymienić następujące: J. Barr, *St. Jerome's Appreciation of Hebrew*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 49 (1967) s. 281-302; E. Brönno, *Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus*, Aarhus 1970; 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*, „Adamantium” 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; Ch. Marksches, *Hieronimus und die „Hebraica Veritas”. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?*, in: *Die Septuaginta*, red. M. Hengel, Tübingen 1994, s. 131-181; E. Prinzivalli, *„Sicubi dubitas, Hebraeos interroga”. Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica anti giudaica*, ASE 14 (1997) s. 179-206; S. Rebenich, *Jerome. The „Vir Trilinguis” and the „Hebraica Veritas”*, VigCh 47 (1993) s. 50-77; M. Rehm, *Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus*, „Biblica” 35 (1954) s. 174-197; W.H. Semple, *St. Jerome as a Biblical Translator*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” 48 (1966) s. 227-243; C. Siegfried, *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*, ZAW 4 (1884) s. 34-83; F. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testaments aus der Hebraica Veritas*, „Biblica” 10 (1929) s. 3-30; E.F. Sutcliffe, *St. Jerome's pronunciation of Hebrew*, „Biblica” 29 (1948) s. 112-125. Z kolei prace polskojęzyczne na temat rzeczonych kwestii, zob. M. Józwiak, *„Princeps exegetarum” a język hebrajski na podstawie „Quaestiones Hebraicae in Genesim”*, VoxP 65 (2016) s. 185-199; M. Józwiak, *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis” na przykładzie komentarza do Iz 7, 10-16*, VoxP 76 (2020) s. 49-66.

⁴⁰ „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 Cyncerona, 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, ZMT 63, s. 160).

gorsze, drukowane wydania Hieronimowego *Liber de nominibus hebraicis* są zgodne w pisowni *stella maris* (Wj 15,20, PL 23, 789) i *stellam maris* (Mt 1,16, PL 23, 842). A wśród licznych rękopisów tego tekstu tylko jeden rękopis, dokładnie z Biblioteki z Bambergu, datowany na IX wiek, zawiera formę inną niż *stellam*, a mianowicie *stillam* ('kropla'; Mt 1,16). Znaczenie tego wariantu wydaje się podważać fakt, iż wspomniany rękopis ma *stella* dla Wj 15,20, a nie *stilla*⁴¹. Założenie, że sam Strydończyk raz pisał *stella*, w innym miejscu zaś *stillam*, wydaje się mało prawdopodobne, lecz nie wykluczone. I stąd istnieje hipoteza, iż autor Wulgaty imię Maria zinterpretował jako *stillam maris* ('kropla morza'), a nie *stella maris*, co w pewnym stopniu zgadzałoby się z hebrajskim słowem מַר (mar; 'pyłek, kropla')⁴² oraz יָם (yām; 'morze')⁴³. Następnie kopista pomylił lub celowo zmienił w łacińskim słowie samogłoskę „i” na „e”, czyli zapisał *stella*, a nie *stillam*, jako że intuicyjnie ta wersja mogła mu wydawać się bardziej prawdopodobna, gdyż wyraz *stillam* jest dość rzadkim biblijnym słowem, a w mianowniku liczby pojedynczej występuje tylko u Iz 40,15⁴⁴. Ponadto w krytyce tekstu niejednokrotnie możemy wskazać na analogiczne *exempla*, a mianowicie kiedy słowo *stella* występuje zamiast *stillam* lub odwrotnie⁴⁵. Ów „błąd” lub zamierzona korekta kopisty wpisały się na stałe do historii, ponieważ już w średniowieczu interpretacja imienia Maria jako „gwiazda morza” była szeroko rozpowszechniona w Kościele łacińskim⁴⁶, a echo jej pobrzmiewa po dziś dzień, nie tylko w tzw. pobożności ludowej, lecz również w dokumentach papieskich⁴⁷.

⁴¹ Zob. Bardenhewer, *Der Name Maria*, s. 54-55.

⁴² Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 592, nr 5493.

⁴³ Zob. przyp. 19.

⁴⁴ Por. P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 2, Parisiis 1751, s. 581. *De facto* rzeczownik *stillam* występuje tylko siedem razy w Biblii w następujących formach: *stillam* (por. Iz 40,15), *stillae* (por. Pwt 32,2; Jr 3,3; Mi 5,7), *stillam* (por. Hi 26,14), *stillas* (Hi 36,27; Hi 38,28).

⁴⁵ Zob. Bardenhewer, *Der Name Maria*, s. 69-73.

⁴⁶ Por. *Ave Maris Stella*, jeden z najbardziej znanych średniowiecznych hymnów maryjnych. Autorstwo hymnu przypisywano różnym postaciom, np. Wenancjuszowi Fortunatowi (VI wiek), Hermanowi z Reichenau (XI wiek) czy też św. Bernardowi z Clairvaux (XII wiek). Uczeni udowadniają, iż najprawdopodobniej ów hymn (albo jego część) trzeba datować na IX wiek, ponieważ najstarszy manuskrypt znajdujący się w opactwie w Sankt Gallen pochodzi z tego wieku.

⁴⁷ Dla przykładu, Pius XII w encyklice *Doctor Mellifluus* (wyd. 24 maja 1953), cytując św. Bernarda z Clairvaux, wskazuje: „Nazywana jest Gwiazdą Morza i bardzo dobrze to

4. Pohieronimowe interpretacje imienia Maria – wybrane przykłady

Z racji wielości materiału źródłowego skupimy się w tym podpunkcie tylko na trzech fragmentach z łacińskich Ojców Kościoła, którzy w swych pismach podejmują kwestię etymologii omawianego imienia.

Ambroży z Mediolanu, *De institutione virginis* 5, 33-34:

Per unam descendit, sed multas vocavit. Unde et speciale Maria Domini hoc nomen invenit, quod significat: Deus ex genere meo. Dictae sunt et ante Mariae multae; nam et Maria soror Aaron dicta fuit; sed illa Maria amaritudo maris vocabatur. Venit ergo Dominus in amaritudinem fragilitatis humanae, ut conditionis amaritudo dulcesceret, Verbi coelestis suavitate et gratia temperata⁴⁸.

Eucheriusz z Lyonu, *Instructiones ad Salonium* II 1: „Maria illuminata sive stella maris, sed sermone syro domina”⁴⁹.

Izydor z Sewilli, *Etymologiae* VII 10, 1: „Maria illuminatrix sive stella maris: genuit enim lumen mundi. Sermone autem syro Maria domina nuncupatur, et pulchre, quia Dominum genuit”⁵⁰.

do Matki Dziewicy pasuje. Ona bowiem najtrafniej może być przyrównana do świecącego ciała niebieskiego – jako że tak jak ono wysyła promień, samo przy tym nie ulegając zepsuciu, tak i Dziewica zrodziła Syna bez skażenia siebie. [...] O, ty, ktokolwiek pojmujesz, że w odmęcie doczesności miotasz się raczej pośród burz i slot, niż przechadzasz się po ziemi – nie odwracaj oczu od blasku tej Gwiazdy, jeżeli nie chcesz zginąć pod nawałem burz. Jeśli zerwą się wichry pokus, jeśli wpadniesz na skały udręk – trzymaj się Gwiazdy, wzywaj Maryję! Jeśli będą tobą rzucać fale pychy, fale próżności, fale zawiści, fale zazdrości – trzymaj się Gwiazdy, wołaj Maryi!” (19). Benedykt XVI w *Spe salvi* (wyd. 30 listopada 2007) pisze: „W hymnie z VIII/IX wieku, a więc sprzed ponad tysiąca lat, Kościół pozdrawia Maryję, Matkę Boga, jako «Gwiazdę Morza»: *Ave maris stella*. Życie ludzkie jest drogą. Do jakiego celu? Jak odnaleźć do niego szlak? Życie jest niczym żegluga po morzu historii, często w ciemnościach i burzy, w której wyglądamy gwiazd wskazujących nam kurs” (49).

⁴⁸ Ambrosius, *De institutione virginis* 5, 33-34: „Przez jedną zstąpił [na ziemię], lecz liczne powołał. Stąd i Maria uzyskała to szczególne imię Pana, które oznacza: «Bóg z rodu mojego». A wcześniej zostały wspomniane liczne Marie, także i została wspomniana Maria, siostra Aarona, lecz ta Maria została nazwana «goryczą morza». Przeto przybył Pan w gorycz kruchości ludzkiej, aby osłodzić gorycz bytu człowieczego słodyczą Słowa niebiańskiego i łaską stosowną” (tł. własne).

⁴⁹ Eucherius, *Instructiones ad Salonium* II 1: „Maria [tłumaczy się jako] «oświeconia» lub «gwiazda morza», lecz w języku syryjskim [znaczy] «pani»” (tł. własne).

⁵⁰ Isidorus, *Etymologiae* VII 10, 1: „Maria [interpretuje się jako] «oświecicielka» albo «gwiazda morza»: zrodziła bowiem światłość świata. W języku syryjskim zaś Maria tłumaczy się jako «pani» i słusznie, ponieważ zrodziła Pana” (tł. własne).

W zaprezentowanych przykładach widać jasno, iż najprawdopodobniej św. Hieronim, który jako pierwszy z pisarzy łacińskich zajął się wprowadzaniem etymologii imion biblijnych, był głównym źródłem wiedzy na temat znaczeń imienia Maria. O ile św. Ambroży, który w *De institutione virginis*, imię Maria interpretuje jako *Deus ex genere meo* ('Bóg z rodu mojego')⁵¹ oraz jako *amaritudo maris*, czyli 'gorycz morza' – podobnie jak św. Hieronim) – mógł w swych rozważaniach etymologicznych korzystać z greckich onomastykonów, o tyle wydaje się, iż już Eucheriusz i Izydor oparli swoje wyjaśnienia etymologiczne na autorytecie Strydończyka. Obaj omawiane imię tłumaczą jako *illuminata/illuminatrix* ('oświecona/oświecicielka'), *stella maris* ('gwiazda morza') oraz *domina* ('pani'), powołując się za św. Hieronimem na język syryjski („Sermone autem syro Maria domina nuncupatur”).

5. Podsumowanie

Na temat etymologii biblijnego imienia Miriam zaproponowano w historii egzegezy kilkadziesiąt hipotez oscylujących wokół liczby siedemdziesiąt. Uczeni wyprowadzają swoje przypuszczenia na bazie języka hebrajskiego, aramejskiego, syryjskiego, egipskiego, ugaryckiego, akadyjskiego, a nawet arabskiego. Mnogość stawianych hipotez wcale nie rozwiązuje kwestii, a etymologia omawianego imienia dalej budzi wątpliwości. Wydaje się, iż wobec rzeczonego *status quaestionis* trzeba po prostu przyjąć pewne założenia i opowiedzieć się za wybranymi wyjaśnieniami. W naszym przekonaniu warto w konkluzji zwrócić uwagę na trzy interpretacje.

Po pierwsze, jako że przedmiotem tego przedłożenia były wybrane patrystyczne etymologie imienia Maria, to spośród kilku zaproponowanych przez św. Hieronima interpretacji (*illuminatrix/illuminata/illuminant me isti*, *smyrna maris*, *stella maris*, *amarum mare*, *domina*) najbardziej prawdopodobna – w naszej opinii – jest etymologia wyprowadzająca to imię na bazie języka aramejskiego. A mianowicie imię Maria znaczy 'pani'.

Po drugie, spośród hipotez, które przeanalizowaliśmy, przygotowując ów artykuł, najbardziej kuriozalną wydała się nam propozycja tłumacząca Miriam na bazie hebrajskiego czasownika מרה (*mārā*; 'być krnąbrnym, buntować się-

⁵¹ Por. de Lagarde, p. 203, 17-18: „Μαριάμ κυρίου σφραγίς, κύριος ἐκ τοῦ γένους μου (= „Pan z rodu mojego”), φωτισμός”; de Lagarde, 195, 74-76: „Μαριάμ κύριος ἐκ γεννήσεώς μου (= „Pan z narodzenia mojego”) ’) ἢ κυριεύουσα ἢ σμύρνα θαλάσσης”.

’)⁵². Wówczas omawiane imię oznaczałoby ‘zbuntowana, buntownicza’ (przypuszczamy, iż co najmniej z dwóch powodów). A mianowicie w tę interpretację wpisana byłaby rola Maryi, która zbuntowała się przeciwko demonom i złym mocom, rodząc Zbawiciela świata (być może nawiązanie do Rdz 3,15). Albo „buntownicza” trzeba byłoby połączyć z kontekstem doświadczenia niewoli egipskiej, wszakże Miriam, siostra Mojżesza, rodzi się podczas niewoli.

Po trzecie, mając na uwadze patrystyczne źródła wiedzy na temat etymologii imion biblijnych (choć ciekawe, to jednak budowane w oparciu o luźne skojarzenia), na koniec warto postawić sobie kluczowe pytanie: jak *de facto* należy rozumieć imię Maria w oparciu o dzisiejszy stan wiedzy? Dzieci Jokebed i Amrama (Miriam, Aaron i Mojżesz) urodziły się w Egipcie. Co więcej, zarówno imię ojca – Amram, jak i imię brata – Mojżesz oraz inne lewickie imiona w Biblii są pochodzenia egipskiego, a nie hebrajskiego. Zatem można przyjąć założenie, iż również imię Miriam może mieć korzenie egipskie. Wówczas oznaczałoby ‘ukochana, napawająca radością’ w oparciu o rdzeń *mrjt*⁵³.

***Illuminatrix – stella maris – domina?* (St. Jerome). The Patristic Interpretation of the Name Mary – Selected Hypotheses**

(summary)

In the patristic era, the etymology of biblical names was eagerly focused on because the Church Fathers were convinced that the names used in the Bible had a hidden meaning, as St. Augustine in *De doctrina christiana* 2, 38, 56-57 (cf. PL 34, 61-62). In the East, Origen dealt extensively with the etymology of names, while in the West, St. Jerome of Stridon. This article presents selected patristic interpretations of the name of Mary, based mainly on the interpretations of St. Jerome (cf. *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 771-858), who was the first of the Fathers of the Western Church to deduce the etymology of names. I confront the etymologies proposed by him (Mary = *illuminatrix/illuminata/illuminant me isti, smyrna maris, stella maris, amarum mare, domina*) with the present state of knowledge about the Semitic languages and I compare them with the Greek *Onomastica sacra*. In the last point, I analyze selected Post-Jerome interpretations of this name (Ambrose of Milan, Eucherius of Lyon, Isidore of Seville).

Keywords: The Fathers of the Church; St. Jerome; etymology of the name of Mary; *illuminatrix; stella maris; domina*

⁵² Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 595, nr 5525.

⁵³ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 598, nr 5557.

Illuminatrix – stella maris – domina? (św. Hieronim).
Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy

(streszczenie)

W erze patrystycznej chętnie pochylano się nad etymologią imion biblijnych, ponieważ Ojcowie Kościoła byli przekonani, że imiona używane w Biblii zawierają ukryte znaczenie, jak utrzymywał św. Augustyn w *De doctrina christiana* 2, 38, 56-57 (por. PL 34, 61-62). Na Wschodzie etymologią imion zajmował się obszernie Orygenes, na Zachodzie zaś – św. Hieronim ze Strydonu. Niniejszy artykuł przedstawia wybrane patrystyczne interpretacje na temat imienia Maria, opierając się głównie na przekazie Hieronima (por. *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 771-858), który jako pierwszy spośród Ojców Kościoła zachodniego zajął się wyprowadzaniem etymologii nazw własnych. Etymologie zaproponowane przez Strydończyka (Maria = *illuminatrix/illuminata/illuminant me isti, smyrna maris, stella maris, amarum mare, domina*) konfrontujemy z dzisiejszym stanem wiedzy o językach semickich i zestawiamy je z greckimi *Onomastica sacra*. W podpunkcie ostatnim zaś analizujemy wybrane pohieronimowe interpretacje tegoż imienia (Ambroży z Mediolanu, Eucheriusz z Lyonu, Izydor z Sewilli).

Słowa kluczowe: Ojcowie Kościoła; Hieronim ze Strydonu; etymologia imienia Maria; *illuminatrix; stella maris; domina*

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius, *De institutione virginis*, PL 16, 305A-334B.
Augustinus, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122.
Benedykt XVI, *Spe salvi*, 30 listopada 2007, w: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (dostęp: 12.10.2021).
Eucherius, *Instructiones ad Salonium*, PL 50, 773A-822D.
Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini*, PL 23, 397-492.
Hieronimus, *Epistulae*, PL 22, 325-1224, *ŻMT* 54, 55, 61, 63 i 68, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-5, opr. H. Pietras, Kraków 2010-2013.
Hieronimus, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 771-858; ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959.
Hieronimus, *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, PL 23, 859-928.
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.
Isidorus, *Etymologiae*, PL 82, 73A-728C.
Onomastica sacra, ed. P. de Lagarde, Gottingae 1870.

- Origenes, *Commentarii in Evangelium Joannis*, PG 14, 21A-830B; Origenes, *Commentarii in Evangelium Joannis*, t. 1-5, ed. C. Blanc, SCh 120, 157, 222, 290, 385, Paris 1966-1992, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Pius XII, *Doctor Mellifluus*, 24 maja 1953, w: <https://www.sanctamissa.pl/kosciol-katolicki/papiez-eugenio-maria-giuseppe-giovanni-pacelli-aka-pius-xii/encyklika-doktor-mellifluus/> (dostęp: 12.10.2021).
- Sabatier P., *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 2, Parisiis 1751.

Opracowania

- Bardenhewer B.-O., *Der name Maria. Geschichte der Deutung Desselben*, Freiburg 1895 (= *Biblische Studien* 1/1), s. 1-160.
- Davidson B., *The Analytical Hebrew&Chaldee Lexicon*, London 1974.
- Klawek A., *Imię Maria. Et nomen virginis Maria (Łuk 1, 27)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4/1-2 (1951) s. 56-58.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. P. Dec, Warszawa 2008.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Rosenthal F., *A Grammar of Biblical Aramaic*, *Porta Linguarum Orientalium* 5, Wiesbaden 1961.
- Tronina A., *Jeszcze o imieniu Maria(m)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43 (1990) s. 127-130.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.

Sławomir Bralewski¹

Mądrość kontra ignorancja – spór o tytuł *Theotokos* w świetle *Historii kościelnej* Sokratesa z Konstantynopola

Sokrates z Konstantynopola, chcąc opisać sytuację, jaka miała miejsce w tamtejszym Kościele po zanegowaniu tytułu *Theotokos*, jakim obdarzano Maryję, Matkę Jezusa Chrystusa, przez należącego do bliskich współpracowników ówczesnego biskupa Konstantynopola Nestoriusza², prezbitera Anastazjusza³, użył terminu *ταραχή*⁴. Wyraz ów można przetłumaczyć jako ‘niepokój, wzburzenie, nieporozumienie’, a nawet ‘zamieszki, rozruchy, tumult’ czy wręcz ‘walkę, starcie, i zamęt bitewny’⁵. W przekonaniu

¹ Prof. dr hab. Sławomir Bralewski, profesor w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: slawomir.bralewski@filhist.uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4708-0103.

² Sam Nestoriusz utrzymywał (*Liber Heraclidis: Le livre d'Héraclide de Damas*, tł. F.Nau, Paris 1910, s. 99), że do owego sporu doszło w Konstantynopolu już przed jego przybyciem. Pisał o tym także w liście do Jana, biskupa Antiochii (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1: *Concilium Universale Ephesenum* 1, 4, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1927, s. 4-6).

³ Sokrates (*Historia ecclesiastica* VII 32, 1) podawał, że Nestoriusz darzył go wielkim szacunkiem i zasięgał jego rady. Odrzucenie *Theotokos* przez Anastazjusza potwierdził także Cyryl, biskup Aleksandrii (ACO I 1, 1, s. 110). Cyryl w liście do papieża Celestyna (ACO I 1, 5, s. 10-12) wskazywał, że biskup Doroteusz z Marcjanopolis w obecności Nestoriusza rzucił anatemę na posługujących się w stosunku do Maryi tytułem *Theotokos*. Rafał Kosiński (*Dzieje Nestoriusza, biskupa Konstantynopola w latach 428-431*, w: *U schyłku starożytności*, Studia Źródłoznawcze 7, red. P. Janiszewski – R. Wiśniewski, Warszawa 2008, s. 45) podkreślał, że mniej istotne jest, kto pierwszy zaczął głosić kazania przeciw *Theotokos* (Anastazjusz czy Doroteusz), obydwaj bowiem byli duchownymi związanymi z biskupem Konstantynopola.

⁴ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 4; 32, 7; 32, 22; VII 34, 14.

⁵ *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1996, s.v. *ταραχή*, s. 1758; *Słownik Grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s.v. *ταραχή*, s. 281; *Słownik Grecko-polski*, t. 2, opr. O. Jurewicz, Warszawa 2001, s.v. *ταραχή*, s. 382.

Sokratesa zatem następujący potem rozwój wypadków miał bardzo poważny charakter i konsekwencje. Prowadził bowiem do podziału (διαίρεσις)⁶ w Kościele. Tym bardziej, że poparcia swojemu prezbiterowi udzielił Nestoriusz, broniąc go przed uznaniem za bluźniercę (βλάσφημος)⁷, nieustannie głosząc po kościołach liczne kazania, w których, wszędzie (πανταχοῦ)⁸, jak podkreślał Sokrates, odrzucał tytuł Bogarodzicy⁹.

Konflikt, do którego wówczas doszło, był w gruncie rzeczy sporem chrystologicznym i dotyczył najważniejszych kwestii doktrynalnych rozpatrywanych w piątym wieku. Przekaz Sokratesa z Konstantynopola odnoszący się do genezy i przebiegu owej kontrowersji jest zaś najstarszym znanym nam źródłem zdającym relację na ten temat. Zajmowano się nim w literaturze przedmiotu już wielokrotnie, ale w odniesieniu do wspomnianego zatargu czy też samej postaci Nestoriusza, w którym widziano głównego inspiratora owej doktrynalnej batalii. Sam Sokrates ze swoimi poglądami pozostawał w tle dociekań badaczy. Celem niniejszego artykułu zatem jest analiza *Historii kościelnej* Sokratesa pod kątem punktu widzenia jej autora na bieg wydarzeń związanych ze sporem o tytuł *Theotokos*.

Przedstawiając kwintesencję nauki głoszonej przez Anastazjusza, Sokrates przypisał mu następującą wypowiedź: „Niech nikt nie nazywa Maryi Bogarodzicielką. Maryja bowiem była człowiekiem; a niemożliwością jest, aby Bóg był zrodzony przez człowieka”¹⁰. Historyk zatem wyraźnie z kwestii maryjnej, a dokładnie tytułu używanego wobec Matki Jezusa, wyprowadził zagadnienie chrystologiczne. Wskazywał dalej, że ci, którzy sprzeciwili się tego typu rozumowaniu, od dawna (πάλαι) widzieli w Chrystusie Boga i nie oddzielali „ludzkiej Jego Osoby włączonej w dzieło zbawienia od boskości”¹¹. Jeśli zaś chodzi o ich ocenę nauczania

⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 5.

⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 4.

⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 4.

⁹ W rzeczywistości Nestoriusz nie tyle odrzucał ów tytuł, jak sugeruje to Sokrates, co domagał się należytego jego rozumienia. Por. F. Loofs, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914, s. 31; Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 45.

¹⁰ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 2, tł. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 541.

¹¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 3, tł. S. Kazikowski, s. 541. Genezy konfliktu o *Theotokos* można doszukiwać się już na początku IV wieku. Por. J. Królikowski, *Ogłoszenie Theotokos na Soborze Efeskim*, VoxP 55 (2010) s. 388-389. Zob. też: G. Giambardini, *Il „Sub tuum praesidium” e il titolo „theotokos” nella tradizione egiziana*, „Marianum” 31 (1969) s. 324-362; M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, AnCra 16 (1984) s. 409-449; B. Częsz, *Maryja – nasza Siostra. Patrystyczny przyczynek do*

Nestoriusza, byli przekonani, że ten uważał Chrystusa jedynie za człowieka i wprowadzał do Kościoła naukę Pawła z Samosaty i Fotyna. Sokrates nie poprzestał jednak na zaprezentowaniu punktu widzenia przeciwników biskupa Konstantynopola, ale przedstawił wyniki swoich własnych dociekań. Wyraźnie przy tym zaznaczył, że poddał analizie wydane przez Nestoriusza rozprawy¹², wygłoszone homilie¹³ oraz świadectwa jego stronników¹⁴. Na ich podstawie doszedł do wniosku, że nie był on zwolennikiem też głoszonych przez obydwu wspomnianych herezjarchów czy też nauki rozpowszechnianej przez manichejczyków i sektę Montanusa¹⁵. Tak więc, jak dowodził Sokrates, Nestoriusz nie utrzymywał, że Chrystus jest tylko człowiekiem. W żadnym wypadku nie zaprzeczał nauce o osobie Bożego Logosu. Nie odmawiał Mu prawdziwego istnienia. Wyznawał natomiast, że jest On osobą i ma byt rzeczywisty¹⁶.

Zdaniem Sokratesa Nestoriusz lękał się (πεφόβηται) natomiast samego terminu *Theotokos* jak jakiegoś straszdyła (τὰ μορμολυκεῖα), co było wynikiem jego wielkiej ignorancji (ἀμαθίας πολλῆς) i prostactwa (ἀνάγωγος)¹⁷. Wywody biskupa Konstantynopola negujące ów tytuł

mariologii antropologicznej, VoxP 28 (2008) s. 99-107. W sposób szczególny wyróżnić by trzeba świadectwa Ojców Kapadockich (por. J. Królikowski, *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu. Kilka uwag o mariologii Ojców Kapadockich*, SMA 1 (1999) s. 198-209; S. Longosz, *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, SMA 2 (2000) s. 84-104) czy Atanazego, biskupa Aleksandrii (por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, RTK 23 (1976) s. 109-132; J. Królikowski, *Theotokos w teologii św. Atanazego. Problem mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, SMA 2 (2000) s. 56-73).

¹² Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 8: „λόγοις ἐκδοθεῖσιν”; VII 32, 21: „ἀνέγγων αὐτο λόγων”.

¹³ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 19.

¹⁴ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 21.

¹⁵ Wedle Nestoriusza, przybywszy do Konstantynopola, zastał on tam dwie skłócone grupy zwane przez swoich przeciwników manichejczykami i fotynianami. Pierwsi mieli być obrońcami tytułu Bogarodzicy, drudzy mieli go zwalczać. Nestoriusz, rozumiejąc wątpliwości obydwu stron, zaproponować miał wówczas tytuł *Christotokos*. Por. *Liber Heraclidis*, s. 99. Zob też: J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, VC 23 (Supplements), New York 1994, s. 27.

¹⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 6; 32, 19. Na temat poglądów chrystologicznych Nestoriusza, por. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Milano 1974; J.A. McGuckin, *The Christology of Nestorius of Constantinople*, „Patristic and Byzantine Review” 7 (1988) s. 93-129; A. de Halleux, *Nestorius. Histoire et doctrine*, „Irenikon” 66 (1993) s. 163-178; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From Chalcedon to Justinian I*, tł. P. Allen – J. Cawte, Atlanta 1987, s. 443-519.

¹⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 10.

nazwał Sokrates niedorzeczną gadaniną (ἡ ψυχρολογία)¹⁸. Nestoriusz, w przekonaniu Sokratesa, sprawiał jedynie wrażenie człowieka dobrze wykształconego (ὄν πεπαιδευῆσθαι μὲν ἐνομίζετο). W dodatku zgubiła go łatwość wysławiania się, dając mu nadmierną pewność siebie, co doprowadziło go do zarozumiałstwa i próżności, skoro uważał się za lepszego od wszystkich (ἀλλὰ πάντων κρείττονα ἐνόμιζεν ἑαυτόν)¹⁹. Toteż nie tylko lekceważył pisma dawnych pisarzy²⁰, ale wręcz obcy mu był ich dorobek naukowy²¹. Pomijał nawet listy apostołów, św. Pawła i Jana, w których, jak podkreślał Sokrates, człowieczeństwo Chrystusa było ściśle zespolone z Jego boskością. Historyk, chcąc podkreślić ontologiczną wspólnotę dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w Chrystusie, skonstatował: „nie ma już dwóch pojęć, lecz jedno” (καὶ οὐκέτι εἰσὶν δύο, ἀλλὰ ἓν)²². Jak się zatem wydaje, Sokrates zajął w tym sporze stanowisko uznane potem za ortodoksyjne, opowiadając się za tytułem Bogarodzicy używanym wobec Maryi, Matki Chrystusa. Wydaje się, że oparł się w swoich sądach na ten temat na ustaleniach Orygenesza, który, jak informował sam historyk, zbadał tę kwestię w obszernym studium²³. Zwarzywszy na uwagę Sokratesa dla Orygenesza, nie może dziwić, że Sokrates powoływał się właśnie na jego autorytet²⁴. Historyk zacytował też fragment *Vita Constantini* autorstwa Euzebiusza z Cezarei, w którym jest mowa o Betlejem, miejscu cielesnego zrodzenia Boga i o godnym ozdobieniu groty, gdzie Bogarodzicielka wydała na świat Syna, przez umiłowaną przez Boga Helenę, matkę cesarza Konstantyna²⁵.

¹⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 22; 34, 14.

¹⁹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 10.

²⁰ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 10.

²¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 18: „ὁ Νεστόριος ἀγνοήσας τὰς πραγματείας τῶν παλαιῶν”.

²² Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 13, tł. S. Kazikowski, s. 543.

²³ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 17. Por. C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, OCA 131, Roma 1962; H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc*, SCH 87, Paris 1962, s. 11-64; M. Starowieyski, *Mariologia Orygenesza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 5-29.

²⁴ Por. M. Fédou, *L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV siècle*, w: *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Paris 2001, s. 271-280; B. Neuschäfer, *Zur Bewertung des Origenes bei Sokrates*, w: *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh.n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin*, red. B. Bäbler – H.-G. Nesselrath, München 2001, s. 71-95.

²⁵ Zob. Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 16; por. też: Eusebius, *Vita Constantini* III 43, 2.

Tak więc w Nestoriuszu historyk nie widział innowiercy²⁶, ale zadufanego w sobie i zagubionego w trudnych kwestiach teologicznych niedouczonego biskupa. Omawiając przebieg soboru zwołanego przez cesarza Teodozjusza II do Efezu (431 rok)²⁷, Sokrates ukazał jednak Nestoriusza nieco inaczej. Według historyka Nestoriusz miał początkowo wziąć udział w obradach Soboru w Efezie razem z Cyrylem, biskupem Aleksandrii, Juwenalisem, biskupem Jerozolimy²⁸, zanim do Efezu przybył Jan z Antiochii²⁹. Cyryl, na co zwrócił uwagę historyk, był wrogo usposobiony do Nestoriusza i wyraźnie go prowokował, czyniąc wymowne aluzje mające zasiał w nim niepokój³⁰. Wtedy też, kiedy „wielu mówiło o Chrystusie jako Bogu” Nestoriusz miał oświadczyć, że nie nazwałby „Bogiem tego, kto ma dwa czy trzy miesiące”³¹ i odmówił dalszego procedowania do czasu pojawienia się w Efezie Jana z Antiochii. Zdecydowanie więc w relacji Sokratesa biskup Konstantynopola sprowadził Chrystusa jedynie do Jego człowieczeństwa. Wówczas to, jak przekazał historyk, zgromadzeni na

²⁶ W przeciwieństwie do Ewagriusza Scholastyka (*Historia ecclesiastica* I 2), który w swej *Historii kościelnej* widział w Nestoriuszu przede wszystkim heretyka wprowadzającego rozłam w Kościele. Toteż używał wobec niego epitetów w rodzaju „język z Bogiem wojujący”, „drugi Sanhedryn Kajfasza”, „kuźnia bluźnierstwa, [...] gdzie Chrystus zostaje sprzedany, rozdzielony i rozerwany na dwie natury”. Por. M. Anastos, *Nestorius was Orthodox*, DOP 16 (1962) s. 119-140.

²⁷ ACO I, 1, 1, s. 114-116. Sokrates przedstawił soborowe obrady bardzo pobieżnie, w żaden sposób nie odwołując się do soborowych akt, które zachowały się do dnia dzisiejszego. Por. ACO, t. 1, ed. E. Schwartz, *Concilium Universale Ephesenum*, Berolini – Lipsiae 1927-1930.

²⁸ W rzeczywistości Nestoriusz odmówił udziału w obradach, które uznawał za nielegalne, gdyż Cyryl postępował wbrew cesarskim rozkazom. Por. A. de Halleux, *La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431)*, ETL 69 (1993) s. 48-87; S. Bralewski, *Symmachia Cesarstwa Rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Byzantina Lodziensia 32, Łódź 2018, s. 131-130.

²⁹ Sokrates wskazywał, że Jan zwlekał z przyjazdem, sugerując świadome działanie biskupa Antiochii. Por. na ten temat: S. Bralewski, *Le retard de l'évêque Jean d'Antioche sur le concile d'Éphèse en 431: accident ou choix délibéré?*, w: *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, red. W. Ceran, Byzantina Lodziensia 3, Łódź 1998, s. 43-55.

³⁰ Spór o tytuł *Theotokos* zdominował konflikt między Cyrylem, biskupem Aleksandrii i Nestoriuszem. Na temat chrystologii Cyryla widzianej oczami Nestoriusza, zob. P. Gavriluyk, *Theopatheia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria*, „Scottish Journal of Theology” 56 (2003) s. 190-207.

³¹ Sokrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 5, tł. S. Kazikowski, s. 546.

obradach soborowych podzielili się na dwa obozy, jeden skupiony wokół Nestoriusza, a drugi – wokół Cyryla. Ci drudzy, co mocno eksponował Sokrates, poddali homilie Nestoriusza wielokrotnemu badaniu i zawyrokowali na tej podstawie, że dopuścił się on bluźnierstwa przeciwko Synowi Bożemu. W konsekwencji zaś pozbawili go biskupiego urzędu³². Sokrates nie opatrzył tej części swej relacji żadnym komentarzem. Nie wiemy więc, czy w jego przekonaniu były to te same homilie, które on wcześniej przeanalizował. W każdym razie badający nauczanie Nestoriusza w Efezie doszli do odmiennych wniosków od Sokratesa.

Ciekawe, że historyk w swojej relacji na temat soboru ograniczył rolę cesarza Teodozjusza II jedynie do zwołania zewsząd biskupów na obrady³³. Z jednej strony całkowicie pominął cesarskie wsparcie udzielone wówczas Nestoriuszowi³⁴, a z drugiej – niechęć władcy do Cyryla, którego obarczał winą za powstały konflikt³⁵. Ten bowiem, zdając sobie sprawę z poparcia, którym Nestoriusz jako biskup stołecznego miasta cieszył się na cesarskim dworze, szukał dla przeciwwagi protekcji papieża Celestyna³⁶ i próbował zorganizować w otoczeniu Teodozjusza II³⁷ własne silne lobby³⁸, wyko-

³² Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 7. Nestoriusza złożono z urzędu za niestawienie się przed zgromadzeniem Cyryla mimo trzykrotnego wezwania. Por. ACO I 1, 1, s. 29-64.

³³ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 1.

³⁴ Widać to wyraźnie w listach przesłanych zgromadzonym. Zob. ACO I 1, 1, s. 121; PLRE II 624-625; Scipioni, *Nestorio*, s. 231. Cesarz zezwolił w dodatku na obecność u boku biskupa Konstantynopola jego przyjaciela, komesa Ireneusza. Zob. ACO I 1, 1, s. 121; PLRE II 624-625.

³⁵ Scipioni, *Nestorio*, s. 180-181.

³⁶ Zdaniem W. de Vriesa (*Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974, s. 69-70) „Cyrille ne s'est tourné vers le pape que parce qu'il n'avait pas réussi à gagner l'empereur à la lutte contre Nestorius. Cyrille cherche donc appui à Rome contre l'empereur qui soutient Nestorius”.

³⁷ Na temat otoczenia cesarskiego i sytuacji w ówczesnym Konstantynopolu, por. A. Cameron, *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, YCS 27 (1982) s. 217-290; J. Harries, *Pius Princeps. Theodosius II and Fifth-Century Constantinople*, w: *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, s. 35-44; F. Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley 2006.

³⁸ ACO I, 1, 5, s. 62-118; 1, 5, s. 26-61; C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 2/1, tł. H. Leclercq, Paris 1908, s. 255-256. Cyryl miał napisać trzy listy, w których bronił swoich teologicznych poglądów – jeden do cesarza, drugi do jego siostr Arkadii i Maryny, a trzeci do Pulcherii i Eudokii. Por. C. Luijbeid, *Theodosius II and Heresy*, JEH 16 (1965) s. 14; K. Iliski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, s. 11.

rzystując zasoby materialne patriarchatu aleksandryjskiego³⁹. Spotkało się to ze zdecydowaną reakcją cesarza, który surowo skarcił Cyryla⁴⁰. Władca zatem tak zorganizował sobór, aby Cyryl mógł przybyć jedynie z kilkoma biskupami i dzięki temu nie mógł zdominować obrad⁴¹. Jednak ten nie respektował cesarskich poleceń i zastosował metodę faktów dokonanych. Przyprowadził ze sobą kilkudziesięciu biskupów w asyście licznej eskorty złożonej z kleru i mnichów, przeciwko czemu nadaremnie protestował Nestoriusz⁴². W dodatku Cyryl, wspomagany przez Memnona, biskupa Efezu, pomimo protestów cesarskiego przedstawiciela, Kandydiana, nieupoważniony przez władcę, otworzył obrady 22 czerwca w kościele poświęconym Maryi⁴³, usurpując sobie funkcję przewodniczącego⁴⁴. O tej

Z Nestoriuszem skłócona była siostra cesarza Pulcheria, toteż w naturalny sposób opowiedziała się za Cyrylem. Por. K. Chew, *Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II*, „Historia. Zeitschrift für alte Geschichte” 55/2 (2006) s. 217-220. Za biskupem Aleksandrii opowiedziała się również, po śmierci swojej córki Flacylii, Eudokia. Zob. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1: *De l'État Romain à l'État Byzantin (284-476)*, Paris 1959, s. 301, 304; H. Chadwick, *The Early Church*, London 1967, s. 196.

³⁹ Na temat różnych form przekupstwa stosowanych przez Cyryla: P. Batiffol, *Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople*, BALAC 1 (1911) s. 247-264; K. Holum, *Theodosian Empress: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Los Angeles 1982, s. 159; K. Ilski, *Łapówka czy dobrodziejstwo. Niefortunne środki dyplomatyczne w czasach Teodozjusza II*, „Eos” 83/2 (1995) s. 359-365.

⁴⁰ ACO I, 1, 1, s. 73-74.

⁴¹ Zwołał biskupów w Efezie daleko od cesarskiego dworu (por. S. Bralewski, *Le choix du lieu pour la délibération des conciles convoqués par les empereurs du bas-empire romain*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica 56, Łódź 1996, s. 63-64), a zaproszenie na obrady skierował do metropolitów (por. A. Crabbe, *The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, JTS 32/2 (1981) s. 369-400), wykorzystując fakt, że jurysdykcji Cyryla podlegało ich niewiele (E. Wipszycka, *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV-VII w.)*, PH 73 (1982) s. 176-194; E. Wipszycka, *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche*, „Miscellanea Historiae Ecclesiasticae” 6 (1983) s. 182-201).

⁴² ACO I, 4, s. 31. Nestoriusz domagał się interwencji cesarza.

⁴³ De Halleux, *La première session*, s. 48-87; McGuckin, *St. Cyril of Alexandria*, s. 1-125; H.J. Vogt, *Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431*, w: *Logos: Festschrift für Luise Abramowski*, red. von H.Ch. Brennecke – E.L. Grasmück – Ch. Marksches, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67, Berlin 1993, s. 429-451. Na temat Kandydiana, por. PLRE II 257-258.

⁴⁴ Nie wiadomo, kogo cesarz desygnował do tej roli, ale na pewno nie powierzył jej Cyrylowi. Prawdopodobnie pełnić ją miał z woli władcy Jan z Antiochii. Zob. Ilski, *Sobory*, s. 32; Bralewski, *Le retard*, s. 52-55.

samowoli Cyryla Sokrates także nie informował. Nadmieniał jedynie, że kiedy do Efezu przybył Jan z Antiochii, uznał Cyryla winnym powstałego zamętu⁴⁵ i nazbyt pochopnego złożenia Nestoriusza z urzędu, za co został w akcie zemsty zdeponowany przez Cyryla i współdziałającego z nim Juwenalisa, biskupa Jerozolimy⁴⁶. Historyk nie tylko nie przedstawił roli cesarza czy samowoli Cyryla, ale też udziału w obradach legatów papieskich po stronie biskupa Aleksandrii⁴⁷.

Sokrates informował natomiast, że wszyscy duchowni (πάντες οἱ κληρικοί) w Konstantynopolu po usunięciu Nestoriusza z biskupiego tronu podjęli wspólną uchwałę (κοινῆ ψήφῳ) o nałożeniu na niego anatemy (αὐτὸν ἀνεθεμάτισαν)⁴⁸. Ciekawa jest jednak konstatacja końcowa Sokratesa: „bo my, chrześcijanie, tak zwykliśmy nazywać głos oddany przeciwko bluźniercy, kiedy to jakby na kamiennej tablicy umieszczając uchwałę, uwidoczniamy rzecz całemu ogółowi”⁴⁹. Interesujące jest, że o anatemie jako takiej Sokrates wspominał już wcześniej w swym dziele, ale wówczas nie tłumaczył znaczenia procedury⁵⁰. Dopowiedzenie owo może sugerować, że historyk tym razem opowiedział się za wyrokiem wydanym na Nestoriusza, uznając w nim rzeczywistego heterodokse. Można więc zauważyć pewnego rodzaju brak zdecydowania Sokratesa, który najpierw oczyszcza Nestoriusza z zarzutu herezji, by potem, opisując bieg wydarzeń, przychylić się do opinii przeciwnej, a przynajmniej pozostawić ją bez żadnego komentarza.

Historyk jednak przypisał Nestoriuszowi głęboką refleksję, do jakiej ten dojść miał w Efezie. Otóż kiedy zorientował się, że jego upór prowadzi do rozłamu Kościoła, miał oświadczyć „Niech więc Maryja zwie się Bogarodzicielką i niech się tym samym zakończą te bolesne sprawy”⁵¹. Sokrates skonstatował, że nikt (οὐδεὶς) deklaracji tej nie przyjął zyczliwie, co może być dziwne, skoro biskup Konstantynopola miał w Efezie także swoich zwolenników. Wspomnieć przecież trzeba choćby o informacji po-

⁴⁵ Sokrates (*Historia ecclesiastica* VII 34, 8) pisał wcześniej wbrew faktom, że zanim przybył Jan, duchowni zgrupowani wokół Nestoriusza zdjęli z urzędów Cyryla i Memnona, biskupa Efezu.

⁴⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 9.

⁴⁷ Wysłanie na sobór legatów przez papieża Celestyna było zdaniem Kazimierza Iłskiego (*Sobory*, s. 31-32) „wyrazem ograniczenia zaufania do Cyryla”. Wszak wcześniej reprezentować biskupa Rzymu miał właśnie biskup Aleksandrii.

⁴⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 14.

⁴⁹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 14.

⁵⁰ Socrates, *Historia ecclesiastica* II 43, 6; IV 6, 2.

⁵¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 10, tł. S. Kazikowski, s. 547.

danej wcześniej przez Sokratesa, że Nestoriusz przybył do Efezu otoczony potężnym tłumem pospółstwa (σὺν πολλῇ δυνάμει ὄχλων)⁵². Wydaje się, że kluczem do zrozumienia wywodu historyka (ἀλλ’ οὐδεὶς αὐτὸν ἐκ μετανοίας ταῦτα λέγοντα προσεδέξατο) jest rzeczownik μεάνοια, który można przetłumaczyć na dwa sposoby: jako ‘żał skrucha’ albo ‘zmiana usposobienia, zmiana zdania’. Jeśli weźmiemy pod uwagę pierwszy z nich, tak jak zrobił to Stefan Kazikowski, tłumacz polskiego wydania *Historii kościelnej* Sokratesa⁵³, to rzeczywiście trudno pojąć, dlaczego Nestoriusz nie znalazł zrozumienia u nikogo. Jeśli zastosujemy natomiast drugi wariant tłumaczenia, jak zrobili to chociażby tłumacze francuskiego wydania dzieła Sokratesa, Pierre Périchon i Pierre Maraval⁵⁴, to wtedy wywód wydaje się zrozumiały. Nikt nie przyjął życzliwie Nestoriusza, ponieważ ten zmienił zdanie i wycofał się z głoszonych wcześniej tez. Nie ufali mu jego przeciwnicy, a dotychczasowych stronników stracił.

Dlaczego jednak Sokrates wykazywał brak zdecydowania w ocenie poglądów lansowanych przez Nestoriusza? Wedle historyka po usunięciu Nestoriusza z urzędu w Konstantynopolu lud podzielił się na obozy (διηρέθη γὰρ ὁ λαός), a w kościołach nastał straszny zamęt (ταραχή)⁵⁵. Wcześniej już, na początku sporu, kiedy tylko Anastazy zanegował publicznie stosowany wobec Maryi tytuł *Theotokos*, zaniepokoił wielu duchownych i świeckich ([πολλοὺς] κληρικούς τε καὶ λαϊκοὺς)⁵⁶. Materia sporu według Sokratesa była bardzo skomplikowana. Jak bowiem zaznaczył historyk, każdy rozumiał ją inaczej i stąd wynikało zagubienie dyskutantów, którzy „raz mówili to, raz co innego, na coś niby się zgadzali, a jednocześnie temu ostro zaprzeczali”⁵⁷. Dezorientacja wśród uczestników dysputy była tak wielka, że historyk porównał ją z walką prowadzoną w ciemnościach nocy (ὥσπερ ἐν νυκτομαχίᾳ), kiedy zadawane ciosy są

⁵² Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 2.

⁵³ Zob. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, s. 547: „Nikt jednakże nie przyjmował go życzliwie, choć mówił to pod wpływem żalu”.

⁵⁴ Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* VII, tł. P. Périchon – P. Maraval, Paris 2007, s. 125: „Mais personne n’accepta ses dires lorsque’il changea d’avis”.

⁵⁵ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 34, 14.

⁵⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 3. Pierwszym, który wystąpił przeciwko nauczaniu Nestoriusza, był Euzebiusz, wówczas retor i adwokat, przyszedł biskup Doryleum. Por. Ewagriusz, *Historia ecclesiastica* I 9; Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica* 328; Euzebiuszowi przypisuje się *Contestatio* skierowane przeciwko nauczaniu Nestoriusza. Miało ono wywołać niepokoje w Kościele konstantynopolitańskim. Por. Theophanes, *Chronographia* AM 5923.

⁵⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 5.

dziełem przypadku⁵⁸. Sokrates wskazuje na wielką dociekliwość skłóconych (τοσαύτη ζήτησις), co doprowadziło do wielkiego tumultu (τοσαύτη παραχή) i rozłamu (διαίρεσις) w Kościele, a w konsekwencji do zwołania soboru⁵⁹. W innym miejscu pisał, iż niemałe zamieszanie na całym świecie (οὐ μικρὰν [...] παραχὴν τῆ οἰκουμένη) wywołały nedorzeczności (ἢ ψυχρολογία) głoszone przez Nestoriusza⁶⁰. Dla Sokratesa spór o *Theotokos* był konfliktem, który prowadzono w czasach mu współczesnych, niemal na jego oczach. Oprócz kwestii merytorycznych gorę wśród adwersarzy brały emocje, z czego historyk doskonale zdawał sobie sprawę. Próbował więc zajmować pozycję przynajmniej z pozoru neutralną, eksponując swoją merytoryczną ocenę wydarzeń i poglądów głoszonych przez Nestoriusza. Podkreślał zatem, wskazując na braki w wykształceniu Nestoriusza, że nie robi tego z chęci przypodobania się komukolwiek i nie krytykuje go pod wpływem osobistej niechęci do niego⁶¹. Pierwsze zastrzeżenie dowodzi, że Sokrates mógł być kojarzony z określoną grupą przeciwników Nestoriusza, drugie – że miał powody, aby czuć do niego niechęć.

Analiza tekstu *Historii kościelnej* Sokratesa dowodzi, że ten miał do Nestoriusza stosunek krytyczny nie tylko z powodu artykułowanych przezeń tez teologicznych, ale też z uwagi na jego postępowanie wobec tych chrześcijan, którzy znajdowali się poza oficjalnym Kościołem. Historyk zwrócił uwagę na poparcie, jakim ów duchowny cieszył się na początku ze strony władz cesarskich, które sprowadziły go na biskupi tron Konstantynopola z Antiochii⁶². Nestoriusz urzekać miał bowiem pięknym głosem i wspaiałą wymową, co dawało nadzieję, że sprawdzi się jako kaznodzieja⁶³.

⁵⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 5. Niektórzy z badaczy, jak chociażby Rafał Kosiński (*Dzieje Nestoriusza*, s. 44, 48) odczytują tekst Sokratesa opacznie, pisząc wręcz o nocnej bitwie, do jakiej miało dojść między zwolennikami i przeciwnikami Nestoriusza.

⁵⁹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 5-7.

⁶⁰ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 22.

⁶¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 8.

⁶² Wedle Nestoriusza (*Liber Heraclidis*, s. 243-244) początkowo cesarz Teodozjusz pozostawił wybór nowego biskupa Konstantynopola duchowieństwu, mnichom i ludowi, ale nie udało się im wyłonić wspólnego kandydata. Sokrates (VII 29) wskazywał na impas, do jakiego doszło w związku z zabiegami o tę godność zwolenników Proklosa i Filipa z Side, przełamany dopiero przez wybór Nestoriusza przez cesarza Teodozjusza II w kwietniu 428 roku. Sam Nestoriusz, pochodząc spoza Konstantynopola, lubił przyrównywać się do Jana Chryzostoma. Por. P. van Nuffelen, *Episcopal Succession in Constantinople (381–450 c.e.): The Local Dynamics of Power*, *J ECS* 18 (2010) s. 444-445.

⁶³ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 29, 3.

Według Sokratesa bliżej nieokreślona większość (πλεῖστοι) była wówczas przekonana o jego roztropności (σωφροσύνη). Pierwsze już kazanie jednak, jakie wygłosił w Konstantynopolu, w obecności władcy i całego ludu (ἐπὶ τοῦ λαοῦ παντὸς), pozwoliło zorientować się co do rzeczywistego jego charakteru. Odkryć prawdę o Nestoriuszu mogli jednak tylko niektórzy. Jedynie ci potrafiący rozumować poprawnie (ὀρθοῦντως). W trakcie owego kazania padły słynne już słowa skierowane do Teodozjusza II: „Daj mi [...] cesarzu, ziemię oczyszczoną z heretyków, a ja ci się niebem odpłacę! Obalaj wraz ze mną heretyków, a ja ci Persów powalić pomogę!”⁶⁴. Ci ze słuchających, a zdaniem Sokratesa było ich wielu, którzy wrogo odnosili się do heretyków, przyjęło jego słowa z zadowoleniem. Byli jednak tam także ludzie, nieokreślonej przez Sokratesa liczebności, „którzy potrafią urabiać sobie właściwy sąd na podstawie tego, co słyszą”⁶⁵. Dla nich wywody Nestoriusza dowodziły jego lekkomyślności, popędliwości i czczej chępliwości⁶⁶. Historyk zwrócił uwagę, że już w piątym dniu po otrzymaniu sakry biskupiej Nestoriusz polecił zburzyć świątynię, w której potajemnie modlili się arianie. Przez swą bezwzględność doprowadził do groźnego pożaru i miał zdobyć sobie wtedy przezwisko podpalacz (πυρκαϊᾶν), i to nie tylko wśród rzeczników herezji, ale też wśród współwyznawców. W swojej gorliwości w walce z heterodoksami, jak skonstatował Sokrates, „obalał cały porządek w mieście” (<πάντως> τὴν πόλιν ἀνέτρεψεν)⁶⁷. Prześladować miał nowacjan tylko dlatego, że ich biskup Paweł wyróżniał się pobożnością. Wiele zła wyrządził miał kwartodecymanom i macedonianom⁶⁸. Tak więc, jak podkreślał historyk, Nestoriusz, siejąc kłótnię i dążąc usilnie do usunięcia innych, sam został usunięty z Kościoła⁶⁹. W przekonaniu Sokratesa los, jaki potem spotkał Nestoriusza, był karą za jego postępowanie wbrew zwyczajom przyjętym w Kościele⁷⁰, za działania podejmowane przeciwko innowiercom i jego nieposkromiony język⁷¹.

Zważywszy, że naczelną wartością dla Sokratesa była jedność czy zgoda (ὁμόνοια) w Kościele stanowionym przez ogół chrześcijan, oparta na

⁶⁴ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 29, 5, tł. S. Kazikowski, s. 537.

⁶⁵ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 29, 6, tł. S. Kazikowski, s. 538.

⁶⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 29, 6.

⁶⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 29, 10, tł. S. Kazikowski, s. 538.

⁶⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 31.

⁶⁹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 31, 6.

⁷⁰ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 31, 1.

⁷¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 29, 13.

tolerancji, a przeciwstawiana zamiłowaniu do kłótni (φιλονεικία)⁷², to całkowicie zrozumiała byłaby jego niechęć do Nestoriusza, tym bardziej że prześladował on hołubionych przez Sokratesa nowacjan. Historyk wszak wielokrotnie, na różne sposoby, ujawniał w swoim dziele sympatię wobec nowacjan, którzy w jego relacji od czasu swego wyodrębnienia się aktywnie uczestniczyli w życiu chrześcijan i byli obecni w najważniejszych momentach ich historii⁷³.

Sokrates wyraźnie zwraca uwagę, że podczas gdy większość, prawdopodobnie mieszkańców Konstantynopola, ulegała czarowi wymowy Nestoriusza, to jakaś grupa ludzi myślących, mądrych potrafiła odkryć już na początku jego biskupiej działalności w stolicy prawdziwe jego oblicze i zamiary. Czy Sokrates mógł mieć tu na myśli jakąś określoną grupę? Wydaje się to prawdopodobne. Przecież niejednokrotnie wzmiankował w swojej *Historii kościelnej* o Troilosie Sofiście, który odznaczał się w jego przekonaniu wielką mądrością⁷⁴. To jego radzić się miał w wszystkim prefekt Antemiusz, który po śmierci cesarza Arkadiusza, kiedy Teodozjusz II był jeszcze dzieckiem, przejął w swoje ręce sprawy państwa⁷⁵. Do kręgu Troilosa należał prawdopodobnie sam Sokrates.

⁷² T. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople, historian of Church and state*, Michigan 1997, s. 149-152; M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997, s. 116-117; M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego, (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, s. 175-176. J. Szidat, *Friede in Kirche und Staat: Zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates*, w: *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh.n. Chr. zu Ehren von Christoph Schaublin*, red. B. Bäbler – H.-G. Nesselrath, München 2001, s. 1-14.

⁷³ Por. A. Ferrarini, *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scholastico)*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Padova” 4 (1979) s. 127-185; C. Curti, *Lo scisma di Novaziano nell’interpretazione dello storico Socrate*, w: *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del convegno tenuto in Erice (1978)*, Messina 1980, s. 313-333; Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, s. 72 i 251. Dla Michała Stachury (*Heretycy, schizmatycy*, s. 176) „nowacjanizm Sokratesa jest kluczem do odczytania jego dzieła”.

⁷⁴ Por. P. van Nuffelen, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven – Paris – Dudley 2004, s. 14-26. Zob. też: P. Janiszewski – K. Stebnicka – E. Szabat, *Sofiści i Retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I-VII wiek). Słownik biograficzny*, Warszawa 2011, s.v. Troilos (2), s. 441-442.

⁷⁵ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 1. Peter Nuffelen (*Un héritage*, s. 83) zwrócił uwagę, że Sokrates miał dobre relacje z kręgiem Troilosa i Antemiusza, ale kiedy pisał swoją *Historię kościelną*, było to już tylko dalekie wspomnienie.

Słuchaczem wspomnianego sofistą był także Euzebiusz Scholastyk, podziwiany za swoje dzieło *Gainę* poświęcone wojnie z Gainasem⁷⁶, nowacjanin Ablabios, najślynniejszy ze współczesnych sobie retorów, jak określił go Sokrates⁷⁷, czy prowadzący życie mnicha Sylwanus, rektor w szkole Troilosa, zabiegający o ścisłe przestrzeganie zasad religii chrześcijańskiej⁷⁸. Jest też wielce prawdopodobne, że z kręgiem tym był związany Proklos, biskup Konstantynopola, następca Maksymiana i Nestoriusza. Proklos przecież w młodości uczęszczał na wykłady i studiował retorykę⁷⁹. Jak podkreślał Sokrates, był to człowiek szlachetnego charakteru. Słynął z cierpliwości i łagodności. Postanowił sobie nie przejmować się zbytnio ludźmi, którzy myśleli o Bogu inaczej niż on⁸⁰. Przymuszalnie to właśnie Proklos stał w Konstantynopolu na czele wewnątrzkościelnej opozycji przeciwko Nestoriuszowi⁸¹. Jeśli zatem przyjąć, że ta grupa osób myślących poprawnie, związana z kręgiem Troilosa Sofisty, do której należał sam Sokrates, myślała podobnie do historyka, to różniła się ona także od tych „wielu mieszkańców Konstantynopola”, którzy według Sokratesa w Nestoriuszu widzieli heretyka⁸².

Dlaczego jednak Sokrates nie wspomniał, że Proklos w obecności Nestoriusza, a być może na jego zaproszenie, wygłosił słynną homilię w obronie tytułu *Theotokos*?⁸³ Historyk jeszcze gorzej potraktował cesarzową Pulcherię, z którą, jak się wydaje, Proklos współdziałał⁸⁴. Jej imię w *Historii kościelnej* Sokratesa nie pojawiło się ani razu. Przecież ona także, wszystko na to wskazuje, odgrywała w Konstantynopolu czołową rolę w opozycji do Nestoriusza.

⁷⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 6.

⁷⁷ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 12.

⁷⁸ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 37.

⁷⁹ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 41.

⁸⁰ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 41.

⁸¹ Por. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza*, s. 63; N.P. Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1–5, Texts and Translations*, Leiden – Boston 2003, s. 46-73.

⁸² Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 32, 6.

⁸³ Por. Tekst homilii: Constas, *Proclus of Constantinople*, s. 136-147. Sokrates (*Historia ecclesiastica* VII 28) podał jedynie informację, że Proklos, nie mogąc objąć siedziby biskupiej w Kyzikos, rozwinął wspaniałą działalność w świątyniach Konstantynopola.

⁸⁴ Według Johna McGuckina (*Nestorius and the Political Factions of Fifth-Century Byzantium. Factors in his Personal Downfall*, „Bulletin of the John Rylands University Library in Manchester” 78 (1996) s. 8) „Proclus can be seen as Pulcheria’s man”.

Wydaje się jednak, że owe wspomniane przeze mnie zaniechania Sokratesa mają logiczne wytłumaczenie. Nie ukazał zaangażowania cesarza Teodozjusza II, gdyż obrady soboru nie tylko nie przebiegały po myśli władcy, ale wręcz samowola Cyryla i zgromadzonych wokół niego duchownych uderzały w cesarski autorytet. W dodatku władca popierał na tym etapie Nestoriusza, do którego Sokrates miał negatywny stosunek. Historyk zaś pisał swoje dzieło i zakończył je właśnie za panowania Teodozjusza II. Tak więc eksponowanie nieudolności ówczesnie panującego byłoby co najmniej niezręczne. Siostra cesarza Pulcheria była w tym czasie skłócona ze swoim bratem i popierała Cyryla, którego Teodozjusz obarczał winą za konflikt wokół tytułu *Theotokos*. Ukazywanie więc działań podejmowanych przez Pulcherię przeciwko Nestoriuszowi nie mogło zostać przychylnie przyjęte przez władcę i jego najbliższe otoczenie. Na ich wsparciu zaś, jak się wydaje, Sokratesowi bardzo zależało. Nie tyle dla siebie, co dla wspólnoty nowacjan, którą reprezentował i dla której podjął trud pisania *Historii kościelnej*, by ukazać poważny jej wkład w dzieje Kościoła. Do samego Cyryla historyk był negatywnie nastawiony, choćby z tej racji, że ten pozamykał w Aleksandrii kościoły nowacjan⁸⁵. Nie był zatem zainteresowany w gloryfikowaniu jego działań w Efezie, mimo że dzięki niemu został tam ukarany Nestoriusz. Prawdopodobnie z tego samego powodu nie wspominał o legatach papieskich, wszak ich zleceniodawca, papież Celestyn, prześladował w Rzymie nowacjan, na co również zwrócił uwagę Sokrates⁸⁶. Przypadek Proklosa był dla Sokratesa nieco bardziej skomplikowany. Historyk wyrażał się o nim niezwykle pozytywnie. Wyraźnie popierał jego starania o biskupi tron Konstantynopola. Proklos zaś zabiegał o biskupstwo w stolicy zarówno przed pontyfikatem Nestoriusza, jak i po jego wygnaniu. Jego zaangażowanie w obronie tytułu *Theotokos* i przeciwko nauczaniu Nestoriusza można byłoby odczytać jako przejaw rywalizacji o biskupi tron Konstantynopola i próbę obalenia rywala. Tym bardziej, że sam Nestoriusz czynił takie właśnie sugestie, wspominając w *Liber Heraclidis*, że opozycję przeciwko niemu montował rywal do biskupiej godności⁸⁷.

Konkludując, trzeba więc podkreślić, że Sokrates bardzo krytycznie oceniał działania podejmowane przez Nestoriusza od pierwszych dni jego pontyfikatu, widząc w nim wichrzyciela, którego spotkała na Soborze w Efezie słuszna kara. Niemniej nie widział w Nestoriuszu heretyka, ale

⁸⁵ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 7.

⁸⁶ Socrates, *Historia ecclesiastica* VII 11.

⁸⁷ Nestorius, *Liber Heraclidis*, s. 99-100.

jednocześnie wydawał się akceptować wyrok Soboru w Efezie, który za takiego go uznał. W sprawie tytułu *Theotokos* przyjmował nauczanie Orygenesesa. Zarzucał Nestoriuszowi głównie brak wykształcenia i, jak się wydaje, nie było w tym przypadku. Sokrates podkreślał wszak, że w opozycji do Nestoriusza stanęli też ludzie mądrzy, umiejący rozumować poprawnie, co pozwala łączyć ich ze środowiskiem Troilosa Sofisty obdarzonego przez historyka wielką atencją.

Wisdom versus Ignorance – the Dispute over the Title *Theotokos* in the Light of *Ecclesiastical History* of Socrates of Constantinople

(summary)

The conflict over the title given to Mary, the Mother of Jesus Christ, in fact the Christological dispute, involved the most important doctrinal issues considered in the fifth century. In turn, the message of Socrates from Constantinople, referring to the origin and course of this controversy, is the oldest source known to us, which gives an account on this subject. The purpose of this paper is to analyze the *Ecclesiastical History* of Socrates from the point of view of its author on the course of events related to the dispute over the title *Theotokos* to which the teaching of Nestorius led. Socrates was very critical of the actions taken by Nestorius from the first days of his pontificate, seeing him as a troublemaker who was right punished at the Council of Ephesus. Nevertheless, he did not see Nestorius as a heretic, but seemed to accept the judgment of the Council of Ephesus which recognized him as such. Regarding the title *Theotokos*, he accepted the teaching of Origen. He mainly accused Nestorius of lack of education. Nestorius' opponents in Constantinople were also, according to Socrates, the wise men who knew how to reason correctly, which makes it possible to connect them with the circle of Troilos Sophist.

Keywords: Socrate of Constantinople; Theotokos; Council of Ephesus (431); Nestorius; Ecclesiastical History

Ignorancja kontra mądrość – spór o tytuł *Theotokos* w świetle *Historii kościelnej* Sokratesa z Konstantynopola

(streszczenie)

Konflikt o tytuł przysługujący Maryi, Matce Jezusa Chrystusa, *Theotokos*, w rzeczywistości spór chrystologiczny, dotyczył najważniejszych kwestii doktrynalnych rozpatrywanych w V wieku. Przekaz Sokratesa z Konstantynopola odnoszący się do genezy i przebiegu owej kontrowersji jest najstarszym znanym nam źródłem zdającym relację na ten temat. Celem niniejszego artykułu jest analiza *Historii kościelnej* Sokratesa pod kątem punktu widzenia jej autora na bieg wydarzeń związanych ze sporem o *Theotokos*. Sokrates bardzo krytycznie oceniał działania podejmowane przez Nestoriusza od pierwszych dni

jego pontyfikatu, widząc w nim wichrzyciela, którego spotkała na soborze w Efezie (431) słuszna kara. Niemniej nie widział w Nestoriuszu heretyka, ale wydawał się akceptować wyrok Soboru w Efezie, który za takiego go uznał. W sprawie tytułu *Theotokos* przyjmował nauczanie Orygenesesa. Zarzucał Nestoriuszowi głównie brak wykształcenia. Jak się wydaje, nie było tak w tym przypadku. Sokrates podkreślał wszak, że w opozycji do Nestoriusza stanęli też ludzie mądrzy, umiejący rozumować poprawnie, co pozwala łączyć ich ze środowiskiem Troilosza Sofisty obdarzanego przez historyka wielką atencją.

Słowa kluczowe: Sokrates z Konstantynopola; *Theotokos*; Sobór w Efezie (431); Nestoriusz; Historia kościelna

Bibliografia

Źródła

- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1: *Concilium Universale Ephesenum*, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1927-1930.
- Eusebius, *Vita Constantini*, red. F. Winkelmann, Berlin – New York 2008.
- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, w: Evagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius with scholia*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, London 1898.
- Nestorius, *Liber Heraclidis*, w: Nestorius, *Liber Heraclidis: Le livre d'Héraclide de Damas*, tł F. Nau, Paris 1910.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, w: Socrates, *Kirchengeschichte*, red. G.C. Hansen, Berlin 1995, tł. S.J. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.
- Theodoros Anagnostes, *Historia ecclesiastica*, w: Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, red. G.Ch. Hansen, Berlin 1971.
- Theophanes, *Chronographia*, t. 1, red. C. de Boor, Lipsiae 1883.

Opracowania

- A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1996.
- Anastos M., *Nestorius was Orthodox*, „Dumbarton Oaks Papers” 16 (1962) s. 119-140.
- Batiffol P., *Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople*, „Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes” 1 (1911) s. 247-264.
- Bralewski S., *Le choix du lieu pour la délibération des conciles convoqués par les empereurs du bas-empire romain*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica 56, Łódź 1996, s. 63-64.
- Bralewski S., *Le retard de l'évêque Jean d'Antioche sur le concile d'Ephèse en 431: accident ou choix délibéré?*, w: *Mélanges d'histoire byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, red. W. Ceran, Byzantina Lodziensia 3, Łódź 1998, s. 43-55.

- Bralewski S., *Symmachia Cesarstwa Rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Byzantina Lodziensia 32, Łódź 2018.
- Cameron A., *The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II*, „Yale Classical Studies” 27 (1982) s. 217-290.
- Chadwick H., *The Early Church*, London 1967.
- Chew K., *Virgins and Eunuchs: Pulcheria, Politics and the Death of Emperor Theodosius II*, „Historia. Zeitschrift für alte Geschichte” 55/2 (2006) s. 207-227.
- Constas N.P., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1–5, Texts and Translations*, Leiden – Boston 2003.
- Crabbe A., *The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century*, „The Journal of Theological Studies” 32/2 (1981) s. 369-400.
- Crouzel H., *La théologie mariale d’Origène*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc*, SCh 87, Paris 1962, s. 11-64.
- Curti C., *Lo scisma di Novaziano nell’interpretazione dello storico Socrate*, w: *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti del convegno tenuto in Erice (1978)*, Messina 1980, s. 313-333.
- Częsz B., *Maryja – nasza Siostra. Patrystyczny przyczynek do mariologii antropologicznej*, „Vox Patrum” 52/1 (2008) s. 99-107.
- Fédou M., *L’historien Socrate et la controverse origéniste du IV siècle*, w: *L’Historiographie de l’Église des premiers siècles*, Paris 2001, s. 271-280.
- Ferrari A., *Eresia e storia ecclesiastica. Contributi novaziani alla storiografia di Socrate (Scholastico)*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Padova” 4 (1979) s. 127-185.
- Gavrilyuk P., *Theopatheia: Nestorius’s main charge against Cyril of Alexandria*, „Scottish Journal of Theology” 56 (2003) s. 190-207.
- Giambernardini G., *Il „Sub tuum praesidium” e il titolo „theotokos” nella tradizione egiziana*, „Marianum” 31 (1969) s. 324-362.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From Chalcedon to Justinian I*, tł. P. Allen – J. Cawte, Atlanta 1987.
- de Halleux A., *La première session du concile d’Éphèse (22 Juin 431)*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 69 (1993) s. 48-87.
- de Halleux A., *Nestorius. Histoire et doctrine*, *Irenikon* 66 (1993) s. 163-178.
- Harries J., *Pius Princeps. Theodosius II and Fifth-Century Constantinople*, w: *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries*, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, s. 35-44.
- Hefele C.J., *Histoire des conciles d’après les documents originaux*, t. 2/1, tł. H. Leclercq, Paris 1908.
- Holum K., *Theodosian Empress: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Los Angeles 1982.

- Ilski K., *Łapówka czy dobrodziejstwo. Niefortunne środki dyplomatyczne w czasach Teodozjusza II*, „Eos” 83/2 (1995) s. 359-365.
- Ilski K., *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992.
- Janiszewski P. – Stebnicka K. – Szabat E., *Sofiści i Retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I-VII wiek)*. Słownik biograficzny, Warszawa 2011.
- Kosiński R., *Dzieje Nestoriusza, biskupa Konstantynopola w latach 428-431, w: Uschylku starożytności*, red. P. Janiszewski – R. Wiśniewski, *Studia Źródłoznawcze* 7, Warszawa 2008, s. 30-63.
- Królikowski J., *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu. Kilka uwag o mariologii Ojców Kapadockich*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) s. 198-209.
- Królikowski J., *Ogłoszenie Theotokos na Soborze Efeskim*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 385-393.
- Królikowski J., *Theotokos w teologii św. Atanazego. Problem mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) s. 56-73.
- Longosz S., *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, „Salvatoris Mater” 2 (2000) s. 84-104.
- Loofs F., *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914.
- Luibheid C., *Theodosius II and Heresy*, „Journal of Ecclesiastical History” 16 (1965) s. 13-38.
- McGuckin J., *Nestorius and the Political Factions of Fifth-Century Byzantium. Factors in his Personal Downfall*, „Bulletin of the John Rylands University Library in Manchester” 78 (1996) s. 7-22.
- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, VC 23 (Supplements), New York 1994.
- McGuckin J.A., *The Christology of Nestorius of Constantinople*, „Patristic and Byzantine Review” 7 (1988) s. 93-129.
- Millar F., *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley 2006.
- Neuschäfer B., *Zur Bewertung des Origenes bei Sokrates*, w: *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh.n. Chr. zu Ehren von Christoph Schaublin*, red. B. Babler – H.-G. Nesselrath, München 2001, s. 71-95.
- Nuffelen P. van, *Episcopal Succession in Constantinople (381–450 c.e.): The Local Dynamics of Power*, „Journal of Early Christian Studies” 18 (2010) s. 425-451.
- Nuffelen P. van, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven – Paris – Dudley 2004.
- The prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980.
- Scipioni L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica*, Milano 1974.
- Słownik Grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965.
- Słownik Grecko-polski*, t. 1-2, opr. O. Jurewicz, Warszawa 2001.

- Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- Stein E., *Histoire du Bas-Empire*, t. 1: *De l'État Romain à l'État Byzantin (284-476)*, Paris 1959.
- Starowieyski M., *Mariologia Orygenesca*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 5-29.
- Starowieyski M., *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23 (1976) s.109-132.
- Starowieyski M., *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, „Analecta Cracoviensia” 16 (1984) s. 409-449.
- Szidat J., *Friede in Kirche und Staat: Zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates*, w: *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh.n. Chr. zu Ehren von Christoph Schaublin*, red. B. Babler – H.-G. Nesselrath, München 2001, s. 1-14.
- Urbainczyk T., *Socrates of Constantinople, historian of Church and state*, Michigan 1997.
- Vagaggini C., *Maria nelle opere di Origene*, OCA 131, Roma 1962.
- Vogt H.J., *Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431*, w : *Logos: Festschrift für Luise Abramowski*, red. von H.Ch. Brennecke – E.L. Grasmück – Ch. Marksches, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67, Berlin 1993, s. 429-451.
- Vries W. de, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.
- Wallraff M., *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*, Göttingen 1997.
- Wipszycka E., *Patriarcha aleksandryjski i jego biskupi (IV–VII w.)*, „Przegląd Historyczny” 73 (1982) s. 176-194.
- Wipszycka E., *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche*, „Miscellanea Historiae Ecclesiasticae” 6 (1983) s. 182-201.

Ks. Paweł Wygralak¹

Maryja w teologicznej refleksji i pobożności św. Ildefonsa z Toledo

1. Wprowadzenie

Dzieło Ildefonsa z Toledo pt. *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny* uważane jest przez wielu autorów za jeden z najlepszych traktatów mariologicznych, jakie pozostawiła nam starożytność chrześcijańska². Powstał w bardzo konkretnych okolicznościach i był próbą odpowiedzi na mariologiczne poglądy nieżyjących już od dawna Jowiniana, który negował dziewictwo Maryi *in partu*, i Helwidiusza³, który nie uznawał dziewictwa Maryi *post partum*, a także, co ciekawe, Żydów. Czy ostatecznie dzieło to, mimo wyraźnych tez polemicznych, ma w całości taki wymiar i czy takie było założenie jego autora, pozostaje kwestią dyskusyjną⁴. W swojej refleksji mariologicznej biskup Toledo kontynuuje rozważania

¹ Ks. dr hab. Paweł Wygralak prof. UAM, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-7790-7864.

² Por. J.A. Gil-Tamayo, *Sevilla y Toledo: La mariología de san Ildefonso en el contexto de la teología de san Leandro y san Isidoro*, „Scripta de Maria” 5 (2008) s. 338; L. Gambero, *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Torino 2000, s. 19-25.

³ Wcześniej znaczenie szerszą polemikę z Jowinianem i Helwidiuszem podejmował Hieronim ze Strydonu (*Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua; Adversus Iovinianum*). Strydończyk bronił dziewictwa Maryi, opierając się przede wszystkim na Piśmie Świętym.

⁴ Por. J.M. Cascante, *Doctrina Mariana de s. Ildefonso de Toledo*, Barcelona 1958, s. 15-20; R. Hernández, *El problema de los judíos en los Padres Visigodos*, w: *La Patrología toledano-visigoda*, Madrid 1970, s. 116-117; U. Domínguez del Val,

swoich wielkich hiszpańskich poprzedników – Izydora i Leandra z Sewilli⁵. Ich przemyślenia na temat roli Maryi w dziele zbawienia, jej wiecznego dziewictwa, wywarły wpływ na twórczość Ildefonsa⁶. Jednocześnie warto tu przywołać opinię ks. Wojciecha Kani, który uważał, że Ildefons był krzewicielem idei oddania się w niewolę Najświętszej Maryi Pannie⁷. W dziele tym bowiem odnajdziemy nadzwyczajne bogactwo pochwał i elogii ku czci Maryi, które mogły być odczytywane we wspólnotach chrześcijańskich, stanowiąc jednocześnie podstawę do rozwoju kultu maryjnego wśród wiernych. Z całą pewnością są one wyrazem głębokiej pobożności maryjnej samego Ildefonsa. W niniejszym artykule pragniemy najpierw przedstawić tezy mariologii Ildefonsa z Toledo, a potem opisać jego maryjną pobożność.

2. Główne tezy mariologii Ildefonsa

Ildefons z Toledo wielkość Maryi łączy z jej Bożym macierzyństwem oraz z udziałem w dziele odkupienia. I tak wyznaje: „z Twego ciała mające być zranione wzięł ciało; czym mą śmierć usunął, z Twej śmiertelności wzięł śmiertelne ciało: w jakim ciełe grzechy zgładził, takie bez grzechu wzięł z Ciebie (*a te corpus sine peccato suscepit*)”⁸. W akcie wcielenia Boży Syn, jako prawdziwy Syn Maryi, z niej otrzymuje ludzką naturę. Jest więc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Dla Ildefonsa podkreślenie prawdy o prawdziwym bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa jest bardzo istotne ze względu na z pewnością ciągle jeszcze obecne w społeczeństwie wizygockim pozostałości po wyznawanym arianizmie⁹. Można

Personalidad y herencia literaria de s. Ildefonso de Toledo, „Revista Española de Teología” 31 (1971) s. 297, 299.

⁵ Izydor z Sewilli przedstawił swoje rozważania o Maryi w następujących dziełach: *De ortu et obitu Patrum*, *De fide católica*, Leander z Sewilli natomiast – w dziele *De institutione virginum et de contemptu mundo*.

⁶ Por. Gil-Tamayo, *Sevilla y Toledo: La mariología de san Ildefonso*, s. 339.

⁷ Por. W. Kania, *Przedmowa*, w: *Ojcowie Kościoła Łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 11.

⁸ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1784-1788, CCL 114A, Turnhout 2007, s. 258, tł. W. Kania, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*, w: *Ojcowie Kościoła Łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 198.

⁹ Król Wizygotów Rekkared przeszedł na katolicyzm podczas III synodu w Toledo w 589 roku. Ildefons wypomina przeciwnikom prawowierności: „którzy nie sławicie jako

nawet stwierdzić, że tytuł dzieła do końca nie odzwierciedla jego treści. Zdecydowanie więcej miejsca bowiem poświęca autor osobie Chrystusa i Jego zbawczemu dziełu aniżeli Maryi¹⁰. Wszystko bowiem, co powie o Maryi, zawsze będzie łączył z osobą Zbawiciela.

2.1. Świętość Maryi

Bardzo intrygujące jest sformułowanie Ildefonsa, że Chrystus wziął z Maryi ciało bez grzechu (*a te corpus sine peccato suscepit*), tym bardziej, że w innych miejscach swego traktatu określa Maryję „nieskazitelną Matką” (*incorruptae matris*)¹¹, „w przeszłości czystą Bogu” (*in praeterito munda Deo*)¹². Mówi o niej, że jest „nienaruszona, nieposzlakowana, nieskalana, nieskażona, prawdziwie nietknięta” (*inlaesa, incorrupta, inviolata, intemerata, integerrima vere*)¹³. Czy na podstawie takich sformułowań można uważać, że Ildefons był przekonany o bezgrzeszności Maryi? Wydaje się, że można przyjąć taką tezę. Na szczególną uwagę zasługuje tu użycie terminu *incorrupta*. Odnajdziemy go również w twórczości Leandra, który używa go zarówno w odniesieniu do Maryi, jak i pierwotnej perfekcji stworzenia, które wyszło z rąk Stworzyciela¹⁴. Przez obu autorów Maryja uznawana jest więc jako wolna od wszelkiej skazy. Trudno jest z całą pewnością uznać, że głosili prawdę o jej niepokalanym poczęciu. Uznawał Maryję jako osobę wyjątkową w dziejach świata, obdarzoną szczególnymi łaskami ze

Boga Tego, którego widzicie narodzonego z Niej jako człowieka; którzy mieszacie różność natur Jej Syna; którzy rozrywacie Osobę Jej Syna; którzy błędnie uczycie o boskości Jej Syna; którzy nie wierzycie, iż umarł on przez człowieka i powstał z martwych przez Boga. Umarł – ponieważ był człowiekiem, zmartwychwstał, ponieważ był Bogiem” (Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1852-1858, CCL 114A, s. 161, tł. W. Kania, s. 199).

¹⁰ Por. V. Yarza Urquiola, *Introducción y estudio*, w: Ildefonso Toletani Episcopi, *De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De viris illustribus*, CCL 114A, Turnhout 2007, s. 57.

¹¹ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1578, CCL 114A, s. 245, tł. W. Kania, s. 197.

¹² Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 39, CCL 114A, s. 155, tł. W. Kania, s. 164.

¹³ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 74-75, CCL 114A, s. 157, tł. W. Kania, s. 165.

¹⁴ Gil-Tamayo, *Sevilla y Toledo: La mariología de san Ildefonso*, s. 344.

względu na jej Boże macierzyństwo. Wyraża to sposób, w jaki zwracał się do Maryi w swojej modlitwie: „Ty bowiem jesteś wybrana przez Boga, wzięta przez Boga, powołana przez Boga, najbliższa Bogu, zjednoczona z Bogiem”¹⁵.

Ildefons podejmuje także refleksję nad świętością Maryi w odniesieniu do doskonałości aniołów. Stawia więc kolejno szereg pytań, zastanawiając się, kto jest bardziej szlachetny, doskonały, wielki:

Dziewictwo, co rodzi i nie ulega skażeniu, czy anielska piękność, której część idzie w ruinę? Dziewicza ozdoba, co lśni i po zrodzeniu, czy anielskie szlachectwo, co po najwyższej chwale szkodę ponosi w skutkach? Niewinność macierzyńska, która i po zrodzeniu Dziecka wzrasta w chwale Dziewicy, czy anielska natura, zraniona w wygnanych?¹⁶

Tak postawione pytania przez biskupa Toledo już sugerują odpowiedź. Mając bowiem na uwadze fakt, że część aniołów powodowana pychą zbuntowała się przeciw Bogu, Maryja pozostała zawsze wierna. Świadczą o tym jej przymioty. Jest ona bowiem dziewicą nieskazitelną, nietkniętą, nienaruszoną, nieskalaną. Jest „naczyniem świętości, jest wiecznością dziewictwa, jest Matką Boga, jest przybytkiem Ducha Świętego, jest szczególną świątynią swego Stwórcy”¹⁷. Wszystko to świadczy o wielkości Maryi i jej doskonałości. Zdaniem Ildefonsa natura anielska po pierwszym upadku potrzebowała jeszcze szczególnego umocnienia i odtąd jest mocna w dobrem, trwa w miłości do Boga, nieustannie wpatruje się w Stwórcę i przy Nim trwa¹⁸. Ostatecznie należy podkreślić, że Ildefons nie wskazuje jednak definitywnie, jakoby Maryja z racji swoich przymiotów, przede wszystkim wiecznego dziewictwa, zajmowała miejsce wyższe lub równie aniołom. A mógłby to uczynić, ponieważ już wcześniej Leander w swoim dziele *De institutione virginum et de contemptu mundi* przekonywał, że każda dziewica, odrzucając wszelkie ziemskie rozkosze już tu na ziemi, zostaje wyniesiona przez

¹⁵ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 7-8, CCL 114A, s. 153, tł. W. Kania, s. 163.

¹⁶ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1379-1384, CCL 114A, s. 234, tł. W. Kania, s. 192.

¹⁷ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1400-1403, CCL 114A, s. 235, tł. W. Kania, s. 193.

¹⁸ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1403-1404.

swego Oblubieńca ponad chóry anielskie, staje się podobna do anioła¹⁹. W ten sposób uprzedza niejako obietnicę Chrystusa: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będę się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będę jak aniołowie Boży w niebie (Mt 22,30)”²⁰.

2.2. Dziewictwo Maryi

Maryja cieszy się również łaską wiecznego dziewictwa. Tej prawdzie autor traktatu poświęca najwięcej miejsca. W poczęciu Bożego Syna uczestniczyła cała Trójca Święta²¹, a Maryja, zawsze wierna Bogu, nigdy nie współżyła z żadnym mężczyzną²². Biskup Toledo używa wielu uzupełniających się określeń, które mają utwierdzić czytelnika dzieła w przekonaniu, że nikt nie może nawet podejrzewać Maryi o jakikolwiek seksualny kontakt z mężczyzną. Maryja zawsze była i pozostała dziewicą. Tak więc zapewnia, że

wraz z poczęciem Dziewica, przez poczęcie Dziewica, w poczęciu Dziewica, po poczęciu Dziewica; przez zrodzenie Dziewica, ze zrodzeniem Dziewica, po zrodzeniu Dziewica. Dziewica z mającym się narodzić, Dziewica z rodzącym się, Dziewica po narodzeniu Syna. Małżonką nazwana i Dziewica, za Małżonkę wzięta i Dziewica, Małżonka wierna i Dziewica, z małżonkiem równocześnie i z Synem wieczysta Dziewica²³.

Maryja nie знаła nigdy objęcia, nie znała dotknięcia, nie znała małżeńskiego współżycia (*ignota tactu, ignota complexu, ignota maritali collegio*)²⁴. Użyte tu określenia wskazują nie tylko na fakt wiecznego dziewictwa Maryi, ale także na brak w jej życiu jakiegokolwiek kontaktu z mężczyzną, nawet z zaślubionym Józefem, który mógłby rzucić na jej czystość choćby cień podejrzeń. Warto zauważyć, że Ildefons nie wspomina nigdzie, aby

¹⁹ Por. Leander Hispalensis, *De institutione virginum et de contemptu mundi* 72-74.

²⁰ Por. Leander Hispalensis, *De institutione virginum et de contemptu mundi* 225-227.

²¹ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 22; P. Wygralak, *Duch Święty w nauczaniu św. Ildefonsa z Toledo*, VoxP 75 (2020) s. 543-544.

²² Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 44-45.

²³ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 78-83, CCL 114A, s. 157-158, tł. W. Kania, s. 165.

²⁴ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 84-85.

Maryja miała w dzieciństwie złożyć ślub czystości, co sugerują autorzy apokryfów²⁵. Jest raczej przekonany, że realizuje ona poznaną i przyjętą wolę Bożą.

2.3. Dziewicze macierzyństwo Maryi

Biskup Toledo widzi niezwykłość połączenia dziewictwa i macierzyństwa. Rozważania o dziewictwie Maryi łączy zawsze z podkreśleniem prawdy o jej Bożym macierzyństwie. Wskazuje na naturalnie niewytłumaczalne połączenie dziewictwa i macierzyństwa. Wyraża to m.in. w określeniu „nietknięta Rodzicielka” (*inviolata Genetrix*). To, co w codziennym życiu jest niemożliwe, okazuje się możliwe w odniesieniu do Maryi. Ildefons zdaje sobie sprawę z faktu niezwykłości tej sytuacji.

Bywało, że zrodziła, która była niewinna. Trafiało się, że zrodziła, nie mająca prawa do rodzenia. Lecz nie do pomyślenia, nie do pojęcia, nie do opowiedzenia, jest dziwne, niesłychane, niewidziane, nieznane, aby dziewictwo przez poczęcie zajaśniało, aby zrodzeniu towarzyszyło dziewictwo, aby rodzenie zaznaczyło się w dziewicy, aby dziewictwo potwierdziło matkę, aby dziewictwo wysławiało matkę, aby dziewicy przyniosła szacunek brzemiennosc, aby dziewictwo dochodziło do ozdoby macierzyńskiej, aby ozdoba dziewicy przetrwała w płodności matki²⁶.

Jednak wyjątkowość ta wiąże się z faktem zrodzenia Bożego Syna. Ildefons mówi tu wyraźnie o cudzie (*miraculum*). „W tym cud się okazuje, że w ludzkim poczęciu to się stało, czego ludzka natura nie znała”²⁷. Jest oczywiste, że wszystko to dzieje się dla wcielenia Bożego Syna. Biskup Toledo widzi wielkość Maryi, jej wieczne dziewictwo w kontekście dzie-

²⁵ Por. P. Wygralak, *Duchowa sylwetka Maryi w apokryfach Nowego Testamentu*, w: *Maryja w Biblii i refleksji ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 72-74. Zdaniem bpa E. Ozorowskiego wpływ apokryfów na nauczanie Ojców Kościoła o Maryi jest minimalny. Por. E. Ozorowski, *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 7 (1989) s. 4.

²⁶ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 176-187, CCL 114A, s. 163, tł. W. Kania, s. 163.

²⁷ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 257-258, CCL 114A, s. 167, tł. W. Kania, s. 169.

ła zbawienia człowieka, którego centralnym wydarzeniem było wcielenie Bożego Syna. Jej wielkość i wybranie zostało zapowiedziane wielokrotnie w Starym Testamencie. Zawsze jednak w ścisłej relacji do obietnicy o przyjściu Mesjasza. W swojej refleksji nad zapowiedziami macierzyństwa i dziewictwa Maryi biskup Toledo odwoływał się do wielu tekstów Starego Testamentu, które według niego mogą przekonać przede wszystkim żydowskich adresatów części swego dzieła.

Wszystkie proroctwa były dane, że z Ducha Świętego i z Maryi zawsze Dziewicy Słowo stanie się ciałem, że Bóg stanie się człowiekiem, że stanie się ludzkim to, co było Boże, nie przez zmniejszenie się boskości, nie przez ustanie wieczności, nie przez zmianę niezmiennej prawdy, lecz przez przyjęcie ciała, przez uczestnictwo człowieka, przez współuczestnictwo ludzkości²⁸.

Z Maryi Boży Syn przyjął pełną ludzką naturę, nie umniejszając niczego ze swojej boskości. Należy podkreślić, że Ildefons nie poprzestaje na ogólnym stwierdzeniu, ale przytacza i krótko omawia liczne teksty Starego Przymierza będące według niego zapowiedzią narodzin Mesjasza z dziewicy. Tak więc, sięgając do Księgi proroka Izajasza, stwierdza, że Maryja jest różdżką z pnia Jessego (por. Iz 11,1), z której narodził się kwiat, a więc Jezus Chrystus²⁹. Nie jest On stworzony, ale zrodzony z mocy Ducha Świętego. Ildefons powołuje się tu na jeszcze jedną zapowiedź Izajasza: „Niebioso, wysączcie z góry sprawiedliwość i niech obłoki z deszczem ją wyleją! Niechajże ziemia się otworzy, niechaj zbawienie wyda owoc i razem wszędzie sprawiedliwość!” (Iz 45,8). Tą ziemią, która się otwiera i wydaje owoc, Zbawiciela, jest łono Maryi otoczone ciepłem Ducha Świętego i mocą Najwyższego³⁰. Warto tu zwrócić uwagę na oryginalne określenie działania Ducha Świętego – jako otoczenie Maryi ciepłem (*Spiritus Sancti calore*). Użycie symboliki ognia, ciepła w odniesieniu do działania Ducha Świętego jest charakterystyczne dla pneumatologii syryjskiej³¹. Być może należy widzieć tu jakieś nieznanne nam wpływy teologii syryjskiej, a może było to proste skojarzenie z ciepłem ognia, który jest biblijnym symbolem Ducha Świętego (por. Dz 2,3-4) czy też Bożej obecności (por. Wj 3,2).

²⁸ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 628-633, CCL 114A, s. 190, tł. W. Kania, s. 178.

²⁹ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 305.

³⁰ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 597-605.

³¹ Szerzej temat ten został omówiony w: B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998, s. 45-50.

Kolejną zapowiedź narodzin Chrystusa z Maryi dziewicy odnajduje autor dzieła także w Psalmie 85,12: „Wierność z ziemi wyrośnie, a sprawiedliwość wychyli się z nieba”³². Maryja jest ziemią, z której rodzi się Zbawiciel. Również w wypowiedzi Ezechiela można odnaleźć fragmenty odnoszące się do Maryi i jej dziewiczego macierzyństwa. W tym proctwie Maryja jest domem Boga, przybytkiem, którego wschodnia brama jest zawsze zamknięta (Ez 44,1). Przeszedł przez nią jedynie rodzący się Zbawiciel. Maryja jako brama zamknięta pozostaje zawsze dziewicą, gdyż „po Jego narodzeniu niewinność nigdy nie zazna skazitelności”³³. Maryja jest także, zgodnie z tekstem Ps 19,6, komnatą Boga, gdyż z „Jej łona wyszedł wcielony Bóg jak oblubieniec, pozostawiwszy w Niej ozdobę wieczystego dziewictwa”³⁴. W innym miejscu dzieła Ildefonsa, komentując ten sam tekst, doda jeszcze, że oblubieniec, wychodząc z komnaty dziewiczego łona, pojmie „oblubienicę ze wszystkich narodów, powszechny Kościół”³⁵. Również Daniel zapowiada przyjście Zbawiciela z nieskażonej dziewicy, kiedy wyjaśnia sen Nabuchodonozora i mówi, że oderwie się kamień nieporuszony ludzką ręką, czyli w sposób nieskażony, i zapanuje nad całą ziemią (Dn 2,44-45)³⁶.

3. Maryjna pobożność Ildefonsa z Toledo

Charakterystyczną cechą traktatu Ildefonsa jest jego bardzo osobisty charakter. W całym dziele można odnaleźć wiele odniesień do Maryi, które przybierają charakter wyznania głębokiego podziwu, miłości, a także wyraz osobistego jej oddania. Czytelnik dzieła nie ma żadnej wątpliwości, że biskup Toledo jest wielkim czcicielem Maryi. Należy pamiętać, że miał on objawienia Matki Bożej i został przez nią nazwany swoim kapelanem. Pierwszy opis tego objawienia został sporządzony ok. 80 lat po śmierci Ildefonsa³⁷.

³² Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 321-322.

³³ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 624-627, CCL 114A, s. 189-190, tł. W. Kania, s. 178; por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 311-315.

³⁴ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 316-318, CCL 114A, s. 171, tł. W. Kania, s. 171.

³⁵ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 611-613, CCL 114A, s. 189, tł. W. Kania, s. 178.

³⁶ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 606-610.

³⁷ Por. *La vita vel gesta sancti Ildefonsi de Ps. Eladio* 105-125, w: V. Yarza Urquiola, *La vita vel gesta sancti Ildefonsi de Ps. Eladio. Estudio, edición crítica y traducción*,

Fakt ten został też oficjalnie potwierdzony przez synod biskupów metropolii Toledo odbyty w 1302 roku i przez ogłoszenie specjalnego święta³⁸. Już na początku traktatu biskup Toledo zwraca się w modlitwie błagalnej do Maryi. Nazywa ją swoją panią, władczynią (*domina, dominatrix*)³⁹. Uznaje jej panowanie i jednocześnie wychwala jej wielkość oraz szczególne wybranie przez Boga. I jest pewien tego, że jego obowiązkiem, a jednocześnie i wielkim darem, jest możliwość głoszenia chwały Maryi. Modli się i wychwala Maryję: „Niech Cię głoszę, póki należy Cię głosić, niech Cię Kocham, póki należy Cię kochać, niech Cię chwale, póki należy Cię chwalić, niech Ci służę, póki należy służyć Twej chwale”⁴⁰. Tak więc całe dzieło, na którego wstępie autor umieszcza ten hymn, zostało przygotowane na jej chwałę, a jednocześnie jako wyraz miłości i czci Ildefonsa, który jest przekonany, że ma obowiązek głosić prawdę o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Forma modlitwy i bardzo osobistych, wręcz intymnych, wyznań Ildefonsa pojawia się także

„Veleia” 23 (2006) s. 322-324: „At ille, sibi bene conscius, ante altare sanctae Virginis procidens, repperit in cathedra ipsam dominam sedentem, ubi solitus erat episcopus residere et populum salutare. Quam cathedram nullus episcopus adire temptavit postea nisi domnus Sisibertus, qui statim sedem ipsam perdens exilio religatus est. Et eleuatis oculis, aspexit in circuitu eius et uidit omnem absidam ecclesiae repletam uirginum turmis de canticulis Daud modulata suauitate aliquid decantantes. Aspiciensque in eam, ut ipse sibi bene consciis et bene carissimis referebat, sic eum adlocuta est uoce: «Propera in occursum, serue Dei rectissime, accipe munusculum de manu mea, quod de thesauro Filii mei tibi adtuli; sic enim tibi opus est ut benedictione tegminis, quae tibi data est, in meo tantum die utaris; et quia oculos fidei fixos in meo semper seruitio tenens permansisti, et laudem meam, diffusa in labiis tuis gratia, dulciter in cordibus fidelium depinxisti, ex uestimentis ecclesiae iam in hac uita ornatus eris et in futuro in promptuariis meis cum aliis seruis Filii mei laetaberis». Et haec dicens ab oculis eius una cum uirginibus et luce, qua uenerat, remeauit. Remansit Dei seruus in tantum sollicitus de adipiscenda gloria, in quantum praescius de sibi donata palma uictoriae”.

³⁸ Por. Concilio de Peñafiel (1302), *Canon 11*: „Puesto que la Madre del Verbo y Salvador nuestro Señor Jesucristo, la gloriosa y siempre Virgen María, visitó corporalmente después de su ascensión y regaló con dones celestiales a su capellán y especial pregonero de su virginidad, san Ildefonso, y como a los que la Madre de Dios ama y honra nosotros estamos también obligados a amarlos y venerarlos, establecemos y ordenamos que en toda la provincia eclesiástica de Toledo se celebre solemnemente su festividad como la principal, con oficio de rito doble”, J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia española*, t. 3, Madrid 1851, s. 441; P. Tineo, *San Ildefonso en su tiempo*, „Scripta de María” 5 (2008) s. 395.

³⁹ Por. Ildephonsus Toledanus, *De uirginitate Sanctae Mariae* 7.

⁴⁰ Ildephonsus Toledanus, *De uirginitate Sanctae Mariae* 31-35, CCL 114A, s. 155, tł. W. Kania, s. 164.

w ostatnich fragmentach traktatu. Staje przed Maryją, pada przed nią, uniża się, wyznaje, że jest jej niewolnikiem⁴¹. Postawa ta wypływa z jego głębokiej pobożności i pewności, że jest najlepszą orędowniczką. Dlatego w kolejnym fragmencie swojej modlitwy wyraża głębokie pragnienie jak najpełniejszego oddania się Maryi:

Jak gorąco pragnę stać się niewolnikiem tej Pani, jak wiernie zachwycam się jarzmem tej niewoli, jak bardzo lękam się odłączenia od Jej władzy, jak gorąco staram się od Jej służby nigdy nie odpaść, tak prawdziwie Jej służąc, abym stał się godny Jej łaski, tak w Jej niewoli bez ustanku być trzymany, aby nigdy nie odłączył się od szczęścia Jej wieczności⁴².

W oddaniu tym Ildefons wyraża pragnienie całkowitego oddania się Maryi. Przynosi mu to zachwyt i szczęście. Bardziej trwoży się oddalenia od Maryi, aniżeli przyjęcia jarzma jej niewoli. Wszystko to z nadzieją trwania z Maryją w wieczności. Bez wątpienia tak pełne oddanie się Maryi – jako sługa, niewolnik – można uznać za jedno z pierwszych wezwań do praktykowania niewolnictwa Najświętszej Maryi Panny⁴³. Jest to nowa forma pobożności maryjnej w Kościele łacińskim⁴⁴.

Analizując treść modlitw biskupa Toledo kierowanych do Maryi, należy zwrócić uwagę, że przeplatają się one z wezwaniami kierowanymi do Jezusa Chrystusa. Często też zwracając się do Maryi, wspomina Jej relację do Syna: „Twoim jestem niewolnikiem (*ideo ego servus tuus*), bo Twój Syn jest mym Panem. Jesteś Panią moją, bo jesteś Służebnicą Pana mego”⁴⁵. Ildefons, uznając Maryję za swoją panią, kieruje do niej swoje prośby. Ich treść jest ważna, gdyż wskazuje na ukierunkowanie maryjnej pobożności biskupa Toledo. We wszystkich prośbach kierowanych do Maryi Ildefons uprasza łaski, którymi może go obdarzyć Jezus Chrystus. Tak więc już w pierwszej modlitwie, wypowiedzianej na początku swego traktatu, błaga Maryję, aby wyprosiła mu ducha jej Syna po to, by mówił o niej „rzeczy prawdziwe i godne,

⁴¹ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1770.

⁴² Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1825-1832, CCL 114A, s. 260, tł. W. Kania, s. 199.

⁴³ Por. Kania, *Przedmowa*, s. 11.

⁴⁴ Por. E. dal Covolo – A. Serra, *Storia de la mariologia*, t. 1: *Dal modello biblico al modello literario*, Roma 2009, s. 324.

⁴⁵ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1792, CCL 114A, s. 258, tł. W. Kania, s. 198.

które należy mówić”⁴⁶. W modlitwie tej przejawia się ogromna pokora Ildefonsa, który zdaje sobie sprawę z wagi podjętego dzieła głoszenia prawdy o dziewiczym macierzyństwie Maryi. Jest świadomy tego, że jest to prawda niemożliwa do wytłumaczenia w kategoriach ludzkiego myślenia. Aby przekazać tę prawdę i ją przyjąć, potrzeba szczególnego daru Bożej łaski. O taki więc dar prosi autor dzieła na jego wstępie.

Także kolejne modlitwy Ildefonsa wskazują na jego głęboką maryjną pobożność, ale i na świadomość, że Maryja jest jedynie orędowniczką, która jednak jako Matka Bożego Syna może wyprosić u Niego wszelkie potrzebne łaski. Tak więc do niej się zwraca, prosząc, aby zostały zmażane wszystkie jego grzechy, a potem wyraża pragnienie bycia wiernym sługą, niewolnikiem, który pragnie tylko Jemu służyć:

objaw mi wielką słodycz Twego Syna, daj mi mówić i bronić szczerości wiary Twego Syna; pomóż mi trwać w Bogu i w Tobie, być niewolnikiem Twego Syna i Twoim, służyć Panu Twemu i Tobie: Jemu jako memu Stwórcy, Tobie jako Rodzicielce mego Stwórcy; Jemu jako Panu mocy, Tobie jako Służebnicy Pana wszystkich; Jemu jako Bogu, Tobie jako Matce Boga; Jemu jako memu Odkupicielowi, Tobie jako dziełu mego odkupienia⁴⁷.

W swoich modlitwach Ildefons zawsze łączy swoją cześć dla Maryi z oddaniem i czcią dla Jej Syna. Nigdy nie zwraca się do niej, pomijając odniesienie do Jezusa Chrystusa. Woła więc do Maryi, aby podobnie jak w Niej dokonały się wielkie rzeczy przez działanie Ducha, tak by i on poprzez działanie tego samego Ducha mógł poznać Jezusa, głosić Go, kochać, ale też aby się Go lękać⁴⁸. Tak więc biskup Toledo w swojej pobożności realizuje prawdę wyrażoną w słowach „przez Maryję do Chrystusa”. Ale jednocześnie nie brakuje także modlitwy do Jezusa. I w tym przypadku prosi Zbawiciela, aby wierzył w Jego wcielenie i narodzenie z Dziewicy, a przede wszystkim, aby kochał Maryję, tak jak Jezus ukochał jego. A potem uprasza wierności i wytrwania w niewoli Maryi aż po życie wieczne⁴⁹.

Należy jeszcze podkreślić, że w modlitwach skierowanych do Maryi Ildefons bardzo często, oprócz prośb, wysławia też cnoty Maryi, wyda-

⁴⁶ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 5-6, CCL 114A, s. 153, tł. W. Kania, s. 163.

⁴⁷ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1775-1781, CCL 114A, s. 257-258, tł. W. Kania, s. 198.

⁴⁸ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1796-1805.

⁴⁹ Por. Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1825-1832.

zenia, w których brała udział, a także zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. W ten sposób wychwała to wszystko, co dokonało się dla jego odkupienia, a w czym udział miała również Maryja: „z Twego ciała mające być zranione wziął ciało; czym mą śmierć usunął, z Twej śmiertelności wziął śmiertelne ciało; w jakim ciele grzechy zgładził, takie bez grzechu wziął z Ciebie”⁵⁰. Taka modlitwa nosi charakter modlitwy uwielbienia i dziękczynienia, które biskup Toledo kieruje do Chrystusa za pośrednictwem Maryi.

4. Podsumowanie

Ildefons z Toledo w swoim dziele, które wbrew tytułowi poświęcone jest w znacznej części osobie Jezusa Chrystusa, przedstawia nauczanie o wiecznym dziewictwie i dziewiczym macierzyństwie Maryi. W swojej argumentacji opiera się głównie na tekstach Pisma Świętego zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego Testamentu. Sięga również do nauczania swoich poprzedników – przede wszystkim Leandra i Izydora z Sewilli. Maryja ze względu na swoją szczególną rolę w dziele zbawienia jest wybrana przez Boga i obdarzona wyjątkowymi darami, spośród których na pierwszym miejscu biskup Toledo umieszcza jej nieskazitelność rozumianą jako wolność od grzechu. Tak więc w jego opinii jest osobą świętą, która pozostała zawsze wierna Bogu. Dlatego uważa ją za niemal równą w świętości aniołom, spośród których niektórzy, w odróżnieniu od Maryi, sprzeniewierzyli się swojemu Stwórcy. Wszystko to jest dla Ildefonsa podstawą do rozkwitu pobożności maryjnej. Jako pierwszy znany w Kościele łacińskim teolog podejmuje bardzo osobistą refleksję o oddaniu się w niewolę Maryi. Pozostawia po sobie intymne wyznanie wiary i wyraz umiłowania Maryi, której pragnie jako sługa i niewolnik oddać całe swoje życie. Maryja jest dla niego orędowniczką, która zawsze prowadzi do pogłębienia osobistej więzi z Chrystusem. Dzieło Ildefonsa ma więc bardzo wyjątkowy charakter ze względu na połączenie refleksji teologicznej z wyznaniami ściśle pobożnościowymi. Obie te formy wielokrotnie wzajemnie się przenikają i uzupełniają.

⁵⁰ Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1785-1788, CCL 114A, tł. W. Kania, s. 198.

Mary in the Reflection and Piety of St. Ildefonsus of Toledo

(summary)

The article discusses the teaching of Ildefonsus of Toledo on Mary based on the work *De virginitate Sanctae Mariae*. The author of the work focuses primarily on showing Mary's virginity and Her virginal motherhood. He points out that Mary, as chosen by God to participate in the work of man's salvation, enjoys exceptional graces, among which he mentions in the first place her immaculacy, that is, freedom from sin. In his argument about the eternal virginity of Mary, Ildefonsus refers to texts from the Holy Scripture, and also to prophecies recorded in the Old Testament. A characteristic feature of the work is the interweaving of theological reflection with the texts of prayers that the Bishop of Toledo addresses to Mary. Their content expresses the desire to surrender oneself completely as a slave to Mary. In this way, Ildefonsus introduced a new kind of Marian devotion to the asceticism of the Latin Church. In the whole work, Mary is presented as the one who leads man to Christ.

Keywords: Ildefonsus of Toledo; virginity of Mary; Mother of God; Marian devotion; holiness

Maryja w teologicznej refleksji i pobożności św. Ildefonsa z Toledo

(streszczenie)

W artykule zostało omówione nauczanie Ildefonsa z Toledo na temat Maryi na podstawie dzieła *De virginitate Sanctae Mariae*. Autor skupia się przede wszystkim na ukazaniu dziewictwa Maryi oraz jej dziewiczego macierzyństwa. Wskazuje, że Maryja, jako wybrana przez Boga do udziału w dziele zbawienia człowieka, cieszy się wyjątkowymi łaskami, spośród których na pierwszym miejscu wymienia jej nieskazitelność, czyli wolność od grzechu. W swojej argumentacji o wiecznym dziewictwie Maryi Ildefons odwołuje się do tekstów z Pisma Świętego, także do prorocत्व zapisanych w Starym Testamencie. Cechą charakterystyczną dzieła jest przeplatanie się refleksji teologicznej z tekstami modlitw, które biskup Toledo kieruje do Maryi. Ich treść wyraża pragnienie całkowitego oddania się Maryi w niewolę. W ten sposób Ildefons wprowadził do ascetyki Kościoła łacińskiego nowy rodzaj pobożności maryjnej. W całym dziele Maryja ukazana jest jako ta, która prowadzi człowieka do Chrystusa.

Słowa kluczowe: Ildefons z Toledo; dziewictwo Maryi; Boża Rodzicielka; pobożność maryjna; świętość

Bibliografia

Źródła

Ildephonsus Toledanus, *De virginitate Sanctae Mariae*, CCL 114A, Turnhout 2007, s. 145-273, tł. W. Kania, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*,

- w: *Ojcowie Kościoła Łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 161-201.
- La vita vel gesta sancti Ildefonsi de Ps. Eladio 105-125*, w: V. Yarza Urquiola, *La vita vel gesta sancti Ildefonsi de Ps. Eladio. Estudio, edición crítica y traducción*, „Veleia” 23 (2006) s. 316-325.
- Isidorus Hispalensis, *De fide catholica*, PL 83, 449-538.
- Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, PL 83, 129-156.
- Leander Hispalensis, *De institutione virginum et de contemptu mundi*, ed. J. Campos Ruiz, w: *Santos Padres Españoles*, Madrid 1971, s. 21-76.

Opracowania

- Cascante J.M., *Doctrina Mariana de s. Ildefonso de Toledo*, Barcelona 1958.
- Covolo E. Dal – Serra A., *Storia de la mariologia*, t. 1: *Dal modello biblico al modello literario*, Roma 2009.
- Częsz B., *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998.
- Domínguez del Val U., *Personalidad y herencia literaria de s. Ildefonso de Toledo*, „Revista Española de Teología” 31 (1971) s. 137-166, 283-334.
- Gambero L., *Maria nel pensiero dei teologi latini medievali*, Torino 2000.
- Gil-Tamayo J.A., *Sevilla y Toledo: La mariología de san Ildefonso en el contexto de la teología de san Leandro y san Isidoro*, „Scripta de María” 5 (2008) s. 337-357.
- Hernández R., *El problema de los judíos en los Padres Visigodos*, w: *La Patrología toledano-visigoda*, Madrid 1970, s. 99-120.
- Kania W., *Przedmowa*, w: *Ojcowie Kościoła Łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 7-14.
- Ozorowski E., *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 7 (1989) s. 3-17.
- Tejada y Ramiro J., *Colección de cánones de la Iglesia española*, t. 3, Madrid 1851.
- Tineo P., *San Ildefonso en su tiempo*, „Scripta de María” 5 (2008) s. 359-395.
- Yarza Urquiola V., *Introducción y estudio*, w: Ildefonso Toletani Episcopi, *De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De viris illustribus*, CCL 114A, Turnhout 2007, s. 21-144.
- Yarza Urquiola V., *La vita vel gesta sancti Ildefonsi de Ps. Eladio. Estudio, edición crítica y traducción*, „Veleia” 23 (2006) s. 279-325.
- Wygralak P., *Duchowa sylwetka Maryi w apokryfach Nowego Testamentu*, w: *Maryja w Biblii i refleksji ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 65-78.
- Wygralak P., *Duch Święty w nauczaniu św. Ildefonsa z Toledo*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 539-552.

Rev. Jan Witold Żelazny¹

Mary in the Annunciation as a Type of Baptism

The exegesis of the Annunciation scene in the Syro-Orthodox tradition differs from that known to us in the Greek-Latin tradition. Certain elements are, moreover, common throughout the oriental tradition. It was influenced by many factors. One of them is the question of philology.

1. The Spirit and Power of the Most Supreme

In the Annunciation scene, Archangel Gabriel announces to Mary: “The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you. Therefore, also the One who will be born is holy, he will be called the Son of God” (Luke 1:35)². In the Syriac language the word *ruḥā* means Spirit and the word *ḥailā* means Power. The first of these words is feminine and is accepted as such throughout the Syrian tradition³. The second word used is masculine and it has traditionally been referred to Christ as *the Power of the Father*. At this point, the dialogue suggests the participation of each of the Divine Persons of the Holy Trinity⁴. Gabriel

¹ Rev. dr hab. Jan W. Żelazny, adjunct at the Faculty of Theology of the Pontifical University of John Paul II in Krakow; e-mail: atzelazn@cyf-kr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

² S. Brock, *The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the Earliest Syriac terms for Incarnation*, in: *Gospel Traditions in Second Century. Origins, Recensions, Text and Transmission*, ed W.L. Petersen, Christianity and Judaism in Antiquity 3, Notre Dame – London 1989, p. 117-131.

³ S.A. Harvey, *Femine imaginary for the divine: The Holy and Spirit, The Odes of Solomon and Early syriac Tradition*, “St. Vladimir’s Theological Quarterly” 37/2-3 (1993) p. 115-122.

⁴ See N. Macabasag, *Annunciation (Lk 1:26-38) in the Writings of Jacob of Serugh and Early Syriac Fathers*, Moran Etho 34, Kerala 2015, p. 185-208 (chapter IX).

*speaks in the name of the Father, the Holy Spirit comes upon Mary, and the Son is incarnated, shielding Mary in the annunciation. Moreover, ḥailā has traditionally been referred to Christ as the Power of the Father*⁵. It is remarkable that in the Coptic apocryphal writing from the second century⁶, the Gospel of Philip, we come upon the statement: “Some said Mary conceived with the Holy Spirit. They are in error. They do not know what they are saying. When did that a woman ever conceived by a woman?”⁷.

As Jacob of Sarug notes: “It was necessary for the Holy Spirit to come before the Only Begotten, for it was the Spirit, and then the Power, that dwelt in the pure Virgin”⁸. In other words, what in Latin tradition is considered one action, in the Syro-Orthodox tradition it breaks down into two acts attributed to two distinct Person of the Blessed Trinity.

Reference to the theological concept which assigns certain activities to specific Divine Persons seems important. Purification in the oriental tradition is related to the person of the Holy Spirit, and the action of the saving, including the man in the course of the economy of salvation, is normally the action of the Son. The Spirit comes upon Mary and it is to this action of the Spirit to which the liturgy refers in Baptism. Thus, a parallel can be drawn between the action of the Holy Spirit at the Annunciation and His action in Baptism, where the action of the Son is preceded by the action of the Spirit who prepares the recipient of sacrament just as the Spirit prepared and purified the Blessed Virgin before the incarnation of the Son.

It seems that this understanding of the work of the Holy Spirit may be contrary to our understanding of the dogma of the Immaculate Conception. Before the dogmatic formulation of the category of the original sin, the Syrian authors could not refer to it in their writings; however, in their concept of time, which is not linear, such *prior* action is not precluded. The

⁵ S. Brock, *Passover, Annunciation and Epiclesis: Some Remarks on the Term Aggen in the Syriac Versions of Lk. 1:35*, “Novum Testamentum” 24/3 (1982) p. 226-229. See Ephraem Syri, *Mimra in prologum Evangelii Ioannis*, in: *S. Ephraemi Syrii Hymni et Sermones*, v. 2, ed. T. Lamy, Malines 1886, c. 515.

⁶ Found among the Gnostic texts in Nag Hammadi, it was probably written in the 2nd century, it contains Jesus’ statements and fragments of His teachings, associated with the Valentinians (NHC II 3).

⁷ *Evangelium Philippi* 17, NHC II 3, 55, 24-26, tr. *Nag Hammadi Codex II 2-7, together with XIII 2**. *Brit. Lib. Or. 4926 (I) and P. Oxy. I 654, 655*, v. 1, ed. B. Layton et al., NHS 20, Leiden 1989, p. 151.

⁸ Iacobus Sarugensis, *Mimre*, in: *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, ed. P. Bedjan, Paris – Leipzig 1902, p. 631. English translation: S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam 1998, p. 7.

common element of purification is essential. Due to the role and task entrusted to Mary, the Spirit had to prepare her for the function of the Mother of the Lord. It did not happen in an instant but was the fruit of the whole process in which Mary grew up to accept the Word and to surround Him with her motherly protection. The Holy Spirit accompanied her in this process with His presence, so that the Son could be incarnated. The two-stage approach, suggested by the biblical text to the early Syriac authors, is taken into account in the present study to explain what takes place at Baptism. It takes the grace of the Spirit to believe and confess that Jesus is Lord, and the one who accepts the Son becomes his joint heir.

2. Baptism in the oriental tradition

In the history of the development of the liturgy of baptism among Oriental Christians, the influence of Hellenization of many elements is clearly visible⁹. This applies both to the rite itself – the subsequent anointings – and its interpretation. However, we are interested in the earliest rite available in the commentaries of the Syrian Fathers of the first four centuries before the process of Hellenization.

One of the significant differences between the period prior to the Hellenization and after is the role of the anointing. Baptism takes place through oil and water. Both elements are essential¹⁰. Oils are not so much a symbol of the Holy Spirit as a sign of His action, a means by which the Paraclete manifests Himself in our midst. As Saint Ephrem writes in *Hymns on Virginity*: “This oil is the dear friend of the Holy Spirit, it serves Him, following Him like a disciple”¹¹.

A similar association also appears in the official texts (preserved in canon XVII), such as in the response of the Catholicos of the Church of

⁹ P. Bettiolo, *Letteratura siriana*, in: *Patrologia*, v. 5, ed. A. di Berardino, Roma 2005, p. 415-493, the Author marks influence of Greek tradition at the beginning of Christianity’s development in the area of Syriac language (p. 416, 427, 442), and he speak also of the important influence of Hellenism in the fifth century (p. 456).

¹⁰ S. Brock, *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, Roma 2019, p. 80n. See M. Potoczny, *Praxis i teologia chrztu w liturgicznej tradycji syro-orientalnej*, “Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2 (2017) p. 137; S.E. Myers, *Initiation by Anointing in Early Syriac-Speaking Christianity*, “Studia Liturgica” 31 (2001) p. 152.

¹¹ Ephraem Syri, *Hymni de Virginitate* 7, 6, tr. S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Kottayam 1998, p. 35.

East Isho`yahb I to the inquiry of Bishop Jacob, who for this reason prohibits its use for purposes other than baptism, because, as he writes, the horn of the Oil represents the Holy Spirit¹² at work in the baptism of the believers.

Of course, this does not mean that the oil has no connotation with the person of Christ. In fact, by referring to the well-known text of Isaiah 61:1 (Peshitta), which reads, *therefore the Lord anointed me*, he connected the anointing with Christ. Hence, it is important to combine the purification that prepares the catechumen to receive the gift of sonship in the Son with the action of the Paraclete. Thus, the same pattern of the Annunciation, which we have seen above, may be drawn in the rite of baptism; for the anointing with oil of catechumens cleanses the candidate and prepares him to receive the gift of Baptism.

It must be remembered that in later times, the oriental rites include four anointings. The first of these, without going into the rite of baptism itself, is related to the catechumenate and could sometimes be replaced by the sign of the cross without the application of oil. The second, and this is what we are talking about, after the end of the catechumenate and before the consecration of water, is the one that relates to purification and which in its symbolic dimension corresponds in some oriental exegesis with the scene of the Annunciation. The other two anointings, one after the consecration of water before the rite of baptism and the other immediately after baptism, do not appear in the earlier rites and they are taken as elements of the Hellenization of the Oriental Churches¹³. In the Antiochian Rite, the oldest documents, such as the *Acts of Thomas* or the *Acts of John*, do not mention them, nor do they appear in the baptismal homilies of Saint John Chrysostom. The first testimony comes from the *Apostolic Constitutions*¹⁴ and in the strictly Syrian sources, it is confirmed in the baptismal homilies of Theodore of Mopsuestia. However, some later authors, such as Narsai and Jacob of Sarug, do not know this anointing at the turn of the fifth and sixth centuries. What Latin tradition associates with Confirmation is of a secondary nature in these texts and permanently enters the rite in the 5th century and later.

¹² *Synodikon Orientale*, ed. J.B. Chabot, Paris 1902, p. 186 (text), p. 445 (latin translation).

¹³ Brock, *Lo Spirito Santo*, p. 55-58.

¹⁴ Cf. *Constitutiones Apostolorum* VIII 43-44.

3. Pre-baptism anointing

The oldest tradition knows one anointing called *rušmā*, which was performed on the head of the candidate, a sign of ownership and participation of sonship and royal priesthood. It appears in texts originating both from the Syriac Western tradition in Pseudo-Dionysius the Areopagite¹⁵ and in the rite of Severus of Antioch, representing The Eastern Syriac Texts. It is also present in the Maronite texts.

This anointing is followed by the handing of *Our Father Prayer* over to the candidate before baptism. It is important to know that this original anointing before baptism meant preparing the candidate for baptism and granting him the gift of the Holy Spirit, who purifies and enables him to call God “Father”. Only then can baptism, which unites the believer with Christ, take place. In other words, to confess faith in Christ and believe in Him, I need the grace of the Spirit that fills me. Then Christ dwells in the believer in the manner of the Annunciation. The Spirit prepares the womb of Mary, but it is the Spirit, in the consecration of water who prepares the spiritual womb in which the incarnation of the Son takes place. One becomes, to some extent, a member of the Church not only by baptism but before that, by receiving the anointing with the oil of the catechumens¹⁶. This explains, for example, why the Code of Canon Law applies some rules to catechumens; why in tradition catechumens as martyrs are included in the martyrology¹⁷. It can be explained with the so-called Baptism of blood, but it becomes obvious if we accept, after some oriental authors, that the Church includes, to some extent, the anointing through which the Spirit purifies a person to profess the faith and prepares him to receive Christ, immersing him in the death and resurrection of Christ. As in the Annunciation at the Incarnation, the Holy Spirit purified Mary, so in the rite of Baptism, the Holy Spirit descends and cleanses the catechumen; and as in Mary’s womb the Word becomes flesh, so also in the water of Baptism the candidate becomes a real member of Christ, God’s heir.

¹⁵ Cf. Pseudo Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II.

¹⁶ Which rite was abolished as obligatory in Poland, although it remained, for example, in Italy.

¹⁷ See *Codex Iuris Canonici* 206 which tells: “speciali ratione cum Ecclesia conecuntur catechumeni [...]”. This explain, why from council in Nicea (can. XIV) some regels was prepared for catechumen.

4. The three wombs according to Jacob of Sarug

Jacob of Sarug speaks of three turning points in the Incarnation. The first of them is the Annunciation, the second is the baptism of believers, and finally in Sheol, to which Christ descends after His death before the Resurrection to free the dead¹⁸. However, the parallel between the womb of Mary and baptism is already present in the texts of Saint Ephrem¹⁹. And although these three places are distant in time and space, they are nevertheless present in the baptismal liturgy. Their message and the gifts they bring are closely related. This can be seen in the prayer attributed to Philoxenos:

Father, open the Heavens to my prayer and send your Holy Spirit into this baptismal womb, and as the Holy Spirit descended into the womb of the Virgin and clothed me in a body taken from her, so let Him descend into this womb of the baptismal water and sanctify it and form people and beget new children out of it, and make them your children and my brothers, the dwellers and the joint heirs of the kingdom²⁰.

We see that, as in the Annunciation, the Holy Spirit purifies and prepares the water of baptism so that those who enter it may become members of Christ. As Sebastian Brock notices, we can see full symmetry in the work of redemption, which in his opinion boils down to the pattern: through Mary, God became man, through baptism man becomes God²¹. Mary gave birth to Christ, Baptism gives birth to Christians. In the Syro-Oriental rite²², we read: “just as the womb of Eve gives birth to mortal and destructible sons, so the womb [the baptismal spring] gives birth to heavenly, spiritual and immortal sons”²³.

¹⁸ Cf. Brock, *Lo Spirito Santo*, p. 241-244.

¹⁹ Ephraem Syri, *Hymni de ecclesia* 36, 2-4, tr. S. Ephrem, *Hymns about the Church*, “Eastern Churches Review” 7/2 (1975) p. 137.

²⁰ Quoted by Dionysius bar Salibi, *Commentary in evangelia* II (2), ed. B. Vaschalde, CSCO 113, syr. 60, Parisiis 1939, p. 304, v. 9-15.

²¹ Brock, *Lo Spirito Santo*, p. 244.

²² As in the later Maronite work: *Codex liturgicus Ecclesiae Universae*, v. 2, ed. G.L. Assemani, Romae 1749, p. 339-340.

²³ The rite of baptism, ascribed to Timothy II, in: S. Brock, *A New Syriac Baptismal Ordo attributed to Timothy of Alexandria*, “Le Museon” 83/2 (1970) p. 386. Timothy II (+1332) was the patriarch of the Assyrian Church of the East in the 14th century attributed with the authorship of the commentary: *The Arguments on the Seven*

This thought, although it comes from a later author from a different confessional circle, fits in with the analyses presented earlier²⁴. The Second Eve becomes a type of a person's transformation during baptism. More precisely, just as Mary became the place of the Incarnation of the Son and cleansed by the power of the Holy Spirit became the Mother of the Lord, so the spring of the baptismal water, cleansed by the Paraclete, becomes the place of man's birth to a new life in Christ. The New Eve gave birth to the New Adam, and the water of baptism gives birth to His brothers.

Mary in the Annunciation as a Type of Baptism

(summary)

The study shows that there is a full parallel between Mary in the Annunciation and the baptism of believers. In the Oriental interpretation, the two-stage approach observed in the Annunciation scene: the Holy Spirit who cleanses and the Son who incarnates have their counterpart in the birth of a new man – a Christian who receives the Holy Spirit through the anointing with oil, and becomes a member of Christ in the waters of baptism. So we have a Mariology which is soteriologically oriented and inseparably connected with the person of Christ. This approach, biblical and in line with tradition, seems to be particularly interesting because it allows us to see the not always emphasized dimension of our Marian devotion.

Keywords: Holy Spirit; Annunciation; baptism; liturgy; anointing

Sacraments of the Church. As M. Potoczny writes: „Timothy, speaking about the essential elements of the sacrament of baptism, mentions water, oil, a priest and priestly prayers, adding that in the absence of any of these elements, baptismal perfection does not take place (*lā meštamlē laghmār*). In turn, referring to the individual elements of the ceremony (consecration of oil and of the baptismal water), Timothy likens them successively to the male seed and the female womb. The oil is the same as the seed (*qudš mešhā paletēh d-azrā'ā gabri*), and the water is an analogy of the mother's womb (*ken den mayā salmāh marb'ā emhāyā*). Speaking of the consecration of water, Timothy notices that the old oil is used for it, which is passed down in tradition from generation to generation, starting with the Apostles” (tr. I. Duma, Potoczny, *Praxis i teologia*, p. 145).

²⁴ Which M. Potoczny writes about, referring to B.D. Spinks (*Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot 2015, p. 77-78), that he made a kind of synthesis of the entire oriental tradition (Potoczny, *Praxis i teologia*, p. 144).

Maryja w zwiastowaniu typem chrztu

(streszczenie)

W tradycji orientalnej pomiędzy sceną zwiastowania opisaną przez Łukasza a liturgią chrztu istnieje pełna symetria. Wynika to z jednej strony z odmiennych konotacji filologicznych w kręgu języka aramejskiego, z drugiej z innego teologicznego podejścia do samego chrztu. Temat narzucił strukturę artykułu. Wychodząc od analizy pojęcia *ruhā* i *ḥailā* w ich filologicznym syryjskim znaczeniu, omówiono działania Ducha Świętego i Słowa w zwiastowaniu i chrzcie świętym. To pozwoliło na ukazanie koncepcji oczyszczenia i włączenia do ludu Bożego nowo ochrzczonych, ukazując inny wymiar namaszczenia w czasie liturgii, jednocześnie wskazując na dalsze paralele. Ukazana została jedność dzieła odkupienia, w którym wszystkie elementy są ze sobą powiązane, a mariologia jest nierozzerwanie związana ze zbawczym dziełem Chrystusa. Opierając się na dostępnych tłumaczeniach tekstów Ojców Syryjskich i współczesnych opracowań chrztu w liturgii orientalnej, artykuł ukazuje nieznanym wymiar egzegezy sceny zwiastowania, jak i mariologii syryjskiej.

Słowa kluczowe: Duch Święty; zwiastowanie; chrzest; liturgia; namaszczenie

Bibliography

Sources

- Codex liturgicus Ecclesiae Universae*, t. 2, ed. G.L. Assemani, Romae 1749.
- S. Martyrii, qui et Sahdona, quae super sunt omnia*, ed. P. Bedjan, Paris – Leipzig 1902.
- Constitutiones Apostolorum*, tr. S. Kalinkowski, ed. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2007.
- Dionysius bar Salibi, *Commentary in evangelia*, ed. B. Vaschalde, CSCO113, syr. 60, Parisiis 1939.
- Ephraem Syri, *Hymni de ecclesia*, tr. S. Brock, in: S. Brock, *St Ephrem on Christ as light in Mary and in the Jordan: Hymni de Ecclesia 36*, “Eastern Churches Review” 7/2 (1975) p. 137-144.
- Evangelium Philippi*, NHC II 3, 51, 29-86, 19, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII 2**. *Brit. Lib. Or. 4926 (1) and P. Oxy. 1, 654, 655*, v. 1, ed. B. Layton et al., NHS 20, Leiden 1989, p. 142-215.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, ed. G. Heil – A.M. Ritter, Patristische Text und Studium 33, Berlin – New York 1991.
- S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, v. 2, Mechliniae 1886.
- Synodikon Orientale on recueil de synods nestoriens*, ed. J.B. Chabot, Paris 1902.

Studies

- Bettiolo P., *Letteratura siriana*, in: *Patrologia*, v. 5, ed. A. di Berardino, Roma 2005, p. 415-493.
- Brock S., *Passover, Annunciation and Epiclesis: Some Remarks on the Term Aggen in the Syriac Versions of Lk. 1:35*, "Novum Testamentum" 24/3 (1982) p. 222-233.
- Brock S.P., *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, Roma 2019.
- Harvey S.A., *Femine imaginary for the divine: The Holy and Spirit, The Odes of Solomon and Early syriac Tradition*, "St. Vladimir's Theological Quarterly" 37/2-3 (1993) p. 111-139.
- Macabasag N., *Annunciation (Lk 1:26-38) in the Writings of Jacob of Serugh and Early Syriac Fathers*, Moran Etho 34, Kerala 2015.
- Myers S.E., *Initiation by Anointing in Early Syriac-Speaking Christianity*, "Studia Liturgica" 31 (2001) p. 150-170.
- Potoczny M., *Praxis i teologia chrztu w liturgicznej tradycji syro-orientalnej*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2 (2017) p. 135-149.
- Varghese B., *Les onctions baptismales dans la tradition Syrienne*, CSCO 512, sub. 82, Louvain 1989.

Ks. Józef Grzywaczewski¹

Maryja jako hetmanka na podstawie hymnu *Akatyst*

Powszechnie znany jest grecki hymn *Akatyst* ku czci Najświętszej Maryi Panny. Jako forma muzyczna jest to kontakion². Główną jego treścią jest tajemnica wcielenia. Składa się on z dwóch części. Pierwsza ma charakter narracyjny, a druga raczej spekulatywny i liryczny. Liczne wezwania modlitewne skierowane do Maryi ukazują ścisły związek mariologii z chrystopologią³. Kontekst pojawienia się hymnu jest militarny. W 626 roku armia agresorów, Persów i Awarów, licząca ponad 100 tys. żołnierzy zbliżyła się do Konstantynopola (byli tam także wojownicy pochodzenia słowiańskiego). Cesarz Herakliusz przebywał na Wschodzie, a Grecy mieli tylko 12 tys. żołnierzy w rejonie stolicy. Patriarcha Sergiusz wezwał ludność do modlitwy, w sposób szczególny do Maryi⁴. W tym czasie cesarz pokonał dwa oddziały wojsk perskich w Mezopotamii. Na wieść o tym dowódca perski wycofał swą armię spod Konstantynopola bez walki. Wtedy (7 VIII 626) urządzono dziękczynne czuwanie modlitewne w kościele Blakhernai. Według najstarszych źródeł wykonano tam kontakion *Akathistos* (na stojąco).

Przypuszcza się, że był on skomponowany wcześniej, możliwe, że w latach 530-533, wtedy bowiem cesarz Justynian zatwierdził uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie i ogłosił ten dzień świętem pań-

¹ Ks. prof. dr hab. Józef Grzywaczewski, profesor w Katedrze Teologii Życia Duchowego na Wydziale Teologicznym UKSW; email: j.grivalles@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4464-5145.

² E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tł. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 201.

³ Por. Th. Nikolaou, *Akathistos Hymnos*, w: *Marienlexikon*, red. R. Bäumer – L. Scheffczyk, Regensburg 1988, s. 66.

⁴ Por. C. Morrison, *La continuité de l'Empire Romain en Orient*, w: *Le monde byzantin*, t. 1, red. C. Morrison, Paris 2004, s. 44.

stwowym. Autorstwo hymnu pozostaje sporne, jednakże znaczna część uczonych, może większość, przypisuje go Romanowi Melodosowi. Tak uważa E. Welllesz oraz P. Towarek⁵. W krytycznym wydaniu Constantine Trypanisa z 1968 roku⁶ utwór ten został wydany pod tytułem Ἀκάθιστος ὕμνος jako *dubium* związane z tym greckim hymnografem żyjącym w VI wieku.

Wydania krytyczne *Akatystu* oraz polskie tłumaczenia podajemy w wykazie bibliograficznym. Na temat *Akastystu* istnieją liczne opracowania, głównie zagraniczne. Wymienimy niektóre: G.G. Meersseman, *Der Hymn Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958; E. Welllesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949; J. Vereecken, *L'hymne Acathiste, Icône chantée et le mystère de l'Incarnation en nombres*, w: *Byzantinion* 63 (1993) 357-387; F. Jeanlin, *Citations et thèmes bibliques dans l'hymn Acathiste (byzantine) à la Mère de Dieu*, w: *La Liturgie interprète de l'Écriture*, red. C. Braga – A. Pistoia, Paris 2002, s. 89-103; A. Baumstark, *Chairetismos*, RACH II 993-1006; A. Cameron, *The Theotokos in Sixth Century Constantinople*, JTS 29 (1978) 79-108; K.F. Felmy, *Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche*, OKS 45 (1996) 97-115; J. Szöverffy, *A Guide to Byzantine Hymnography*, t. 1-2, Brooklyn – Leyden 1978; M. Starowieyski, *Le titre Θεοτόκος avant le Concile d'Ephèse*, StPatr 19 (1987) 236-242.

Ważnym opracowaniem współczesnym na temat *Akatystu* jest następująca praca: L.M. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Brill – Leiden – Boston – Köln 2001 (bibliografia, s. 217-230). Autorka stwierdza, że jak dotąd brakuje całościowej analizy teologicznej, wcześniejsze prace zaś dotyczą zagadnień wybranych⁷. Ten brak można uznać za uzupełniony przez następujące książki: E.M. Toniolo, *Akathistos. Saggi di critica e di teologia*, Roma 2000; E.M. Toniolo, *L'inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, w: *De cultu mariano saeculis VI-XI*, t. 4, Roma 1972, s. 1-39; E.M. Toniolo, *Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica. Mistagogia, Commento al testo*, Roma 2017 (obok tekstu greckiego cenny jest komentarz do poszczególnych strof hymnu, s. 145-344).

⁵ P. Towarek, „Akathistos” ku czci Bogurodzicy; historia, autorstwo i teologia dzieła, „Studia Elbląskie” 12 (2021) s. 256.

⁶ Por. C. Trypanis, *Fourteen early Byzantine cantica*, Vienna 1968, s. 29-39.

⁷ L. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 23: „It is astonishing that that no complete analysis of its content has ever been made”.

Mały zarys bibliografii na temat *Akatystu* podaje A. Bober⁸. Encyklopedia Katolicka nie podaje żadnych publikacji po polsku na temat *Akatystu*⁹, co oznacza, że w dawniejszych czasach nie prowadzono w Polsce badań nad tym utworem. Za wprowadzenie do tego hymnu można uznać artykuł J. Grzywaczewskiego (*Okoliczności kompozycji Akatystu ku czci Najśw. Maryi Panny*, VoxP 69 (2018) s. 195-218). Są autorzy, którzy nawiązują do Akatystu w publikacjach na temat Maryi oraz hymnografii chrześcijańskiej. Oto kilka prac tego typu: J. Buxakowski, *Najświętsza Panna w Liturgii*, w: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, s. 79-128; J. Grzywaczewski, *Saint Ambrose as a Defender of the Christian Faith in the Greek Hymnography*, VoxP 52/1 (2008) s. 281-289; J. Grzywaczewski, *Wstęp*, w: *Wschód Zachodowi. Greckie hymny ku czci łacińskiego biskupa Ambrożego z Mediolanu*, tł. G. Jaśkiewicz, Lublin 2012, s. 9-18; J.S. Gajek, *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, w: *Cześć Maryi*, red. W. Beinert, Warszawa 1992, s. 315-321; A. Klawek, *Biblijne symbole maryjne*, RBL 10 (1956) s. 216-227; M. Starowiejski, *Mariologia św. Atanazego*, RTK 23 (1976) s. 165-181; A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, tł. M. Wiśniewska, Warszawa 2007.

Hymn składa się z 24 strof (οἶκoi)¹⁰. Niektóre są krótkie (3 wersety), mianowicie II, IV, VI, VIII, X, XII, XIV, XVI, XVIII, XX. Od strony formy muzycznej są to tropariony. Pozostałe strofy są dłuższe, a każda z nich składa się z dwóch części. Pierwsza pełni funkcję niejako antyfony (3 wersety), a druga – litanii (anafory). 12 wezwań rozpoczyna się od pozdrowienia χαῖρε, mianowicie I, III, V, VII, IX, XI, XIII, XV, XVII, XIX, XXI, XXIII. *Oikos* XXIV stanowi zakończenie hymnu. Pierwsze słowo poszczególnych *oikosów* rozpoczyna się od kolejnej litery alfabetu greckiego. Wszystkie strofy kończą się aklamacją „Witaj, Oblubienico Dziewicza!”. Słowo χαῖρε jest tłumaczone na język polski jako „witaj”, podczas gdy w Ewangelii ten sam wyraz jest przetłumaczony na „bądź pozdrowiona” (Łk 1,25, BT). Oba tłumaczenia wyrażają sens greckiego pozdrowienia.

W niniejszym opracowaniu opieramy się na wydaniu krytycznym G.G. Meerssemana¹¹. Zajmiemy się strofą wstępną, która stanowi dedykację całego utworu „Walecznej Hetmance”. Postaramy się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu ten świecki tytuł, w dodatku wojskowy, może od-

⁸ A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 516-530.

⁹ Zob. R. Niparko, *Akathistos*, EK I 225.

¹⁰ W języku włoskim używa się słowa *stanze*, podobnie w niemieckim (*Stanzen*).

¹¹ Por. G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958.

nosić się do Maryi. Odwołamy się do niektórych dzieł patrystycznych, które powstały przed *Akatystem*, a także sięgniemy do tekstu omawianego hymnu. Przeprowadzona eksploracja literatury związanej z *Akatystem* utwierdza nas w słuszności wyboru wskazanego przedmiotu analizy. Ten wątek nie doczekał się jak dotąd opracowania.

1. Geneza zwrotu „waleczna hetmanka”

Akatyst rozpoczyna się od proemionu:

Walecznej Hetmance
chwała zwycięstwa;
jako Twoje miasto,
uwolnione od grozy,
składam Ci dzięki,
Bogurodzico¹².

Słynny tytuł „Bogurodzico” (Θεοτόκε) nie budzi zdziwienia, gdyż był on często używany już w V wieku, a szczególnie od soboru w Efezie (431 rok). Najważniejsza dla nas jest fraza τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια, co znaczy ‘Walecznej Hetmance chwała zwycięstwa’. Zdaniem wydawcy *Akatystu* jest to skrót wyrażenia τὰ νικητήρια δῶρα. Chodzi o dary wręczane wodzowi po zwycięstwie. Takie znaki wdzięczności składa Maryi miasto Konstantynopol. Wyrazem tejże wdzięczności jest słowo εὐχαριστήρια pochodne od εὐχαριστία.

Przymiotnik ὑπέρμαχος nie budzi wątpliwości, gdyż pochodzi od rzeczownika ἡ μάχη, co znaczy ‘walka’. Konsekwentnie słowo ὑπέρμαχος oznacza ‘dzielny, odważny, waleczny’. Kluczowym pojęciem dla naszego tematu jest rzeczownik rodzaju męskiego στρατηγός, którym określano wysokich rangą dowódców wojskowych. W przybliżeniu można przyjąć, że odpowiednikiem greckiego στρατηγός byłby w Polsce termin „generał”, jednakże wyraz στρατηγός ma jeszcze inne pokrewne znaczenia. Rzeczownik στρατηγός występuje w Septuagincie oraz w Nowym Testamencie (Łk 22,4.52; Dz 4,1; 5,24.26; 16,20.22.35.38). Zwykle oznacza ludzi mających władzę w administracji państwowej i wojskowej.

¹² Hymn *Akathistos*, Dedykacja, Meersseman, s. 104 (tł. własne). Por. M. Bednarz, w: *Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, Kraków 1965, s. 516-517.

Ponieważ takie funkcje pełnili wyłącznie mężczyźni, nie było potrzeby tworzyć żeńskiej formy tego wyrazu, wszakże przed autorem hymnu *Akatyst* taka potrzeba się pojawiła, gdyż to określenie należało odnieść do Maryi. Nie próbował zmieniać samego wyrazu στρατηγός, aby nadać mu żeńską formę, lecz utworzył ją, poprzedzając wyraz żeńskim rodzajnikiem ἡ. Jest to metoda podobna do tej, jaką stosuje się w języku polskim, na przykład mówiąc „pani minister” lub „pani doktor”. Sam wyraz, który jest rodzaju męskiego, się nie zmienia, a tylko otrzymuje formę żeńską. Wiadomo, że są wyrazy, które łatwo przybierają formę żeńską, na przykład „nauczyciel”, „nauczycielka”, a wiele jest takich, których nie da się w ten sposób sfeminizować, bo brzmiałyby sztucznie. Tak zapewne było z wyrazem στρατηγός. Istniała wprawdzie żeńska forma tego wyrazu (ἡ) στρατηγίς występująca zarówno w znaczeniu rzeczownikowym (kobieta wódz), jak i przymiotnikowym (należąca do wodza). Zapewne jednak poeta uznał to słowo za nieodpowiednie do hymnu chrześcijańskiego.

Czytając *Akatyst*, można odnieść wrażenie, że inwokacja wstępna, o której mowa, nie harmonizuje w pełni z całością utworu. Zauważył to wiele lat temu ks. prof. Andrzej Bober:

Dedykacja nie należy do akrostychu i ma odmienną od dalszych zwrotek miarę wierszową [...], stąd wniosek, że pochodzi z późniejszych czasów [...]. Przyjmuje się, że z okazji wspomnianego zwycięstwa dodano do istniejącego już od dawna hymnu tę właśnie dedykację¹³.

Łatwo sobie wyobrazić, że ktoś mógł *ad hoc* wprowadzić dedykację τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ, skoro zamierzano śpiewać ten wspaniały hymn jako modlitwę dziękczynną za ocalenie miasta. Taką opinię podziela Theodor Nikolaou¹⁴. Lena Peltomaa traktuje strofę zaczynającą się od „Walecznej Hetmance” jako προοίμιον, czyli kontakion wstępny. Przypuszcza, że może on być późniejszy w stosunku do całości utworu i dopisany przez patriarchę Sergiusza¹⁵, choć, jak podkreśla, znajduje się we wszystkich kodeksach¹⁶. Można wyobrazić sobie, że tę strofę mógł dodać kierownik chóru na polecenie patriarchy.

¹³ *Antologia patrystyczna*, s. 516-517.

¹⁴ Por. Nikolaou, *Akathistos Hymnos*, s. 66.

¹⁵ Por. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, s. 32.

¹⁶ Por. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, s. 32.

W wydaniu krytycznym hymnu opracowanym przez Ermanno Toniolo nie ma tej strofy¹⁷. Nie ma jej też we francuskim wydaniu *Akatystu* do celów liturgicznych¹⁸. Z kolei w wydaniu angielskim C. Trypanisa strofa ta następuje jako kontakion nr 2 po kontakionie, który w wydaniu G. Meerssemana poprzedza ją jako nr 1¹⁹. To są tylko niektóre rozbieżności edytorskie. Bardziej szczegółowe porównania i badania w tym zakresie wykraczałyby poza zakres niniejszego opracowania.

2. Znaczenie określenia „waleczna hetmanka”

Dla naszego tematu przydatna jest analiza gramatyczna omawianego wyrażenia, ale najważniejsze pozostaje jego znaczenie. Dlaczego wojskowy tytuł został przypisany Maryi i co on oznacza? Na pewno wiąże się z tym, co jest zapowiedziane w Rdz 3,15: „Wprowadzam nieprzyjaźń pomiędzy ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej; ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę”. W tradycji chrześcijańskiej ten fragment interpretowano, tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie, w sensie mesjańskim. Uważano, że jest to tzw. Protoewangelia: potomstwo węża wyrządzi szkodę potomstwu niewiasty, ale w odpowiednim czasie będzie pokonane przez Mesjasza zrodzonego z Niewiasty, czyli Maryi. Tertulian napisał: „Słowo budujące kazamaty śmierci wśliznęło się do Ewy, jeszcze dziewicy. Tak samo Słowo Boże budujące przybytek życia miało wejść do (innej) Dziewicy. Ewa uwierzyła wężowi, a Maryja uwierzyła Gabrielowi”²⁰. Podobnie nauczał św. Augustyn: „Przez kobietę przyszła trucizna, przez kobietę przyszło zbawienie”²¹. Św. Ireneusz z Lyonu (+202) interpretował fragment Rdz 3,15 w odniesieniu do Chrystusa i Maryi:

Bóg ustanowił nieprzyjaźń pomiędzy wężem z jednej strony, a niewiastą i jej potomstwem z drugiej strony, tak że obie strony obserwują się wzajemnie. Ta strona, która została ukąszona w piętę, ma moc jednakże zetrzeć

¹⁷ Por. E. Toniolo, *Akathistos. Inno alla Madre di Dio*, Roma 2017, s. 54.

¹⁸ Por. *Hymn Acathiste à la Mère de Dieu*, tł. J. Reichert, Ottrott 1989.

¹⁹ Por. Trypanis, *Fourteen early Byzantine cantica*, s. 105.

²⁰ Tertullianus, *De carne Christi* 17, PL 2, 782, tł. W. Eborowicz, Tertulian, *O Ciele Chrystusa*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła Łacińscy*, red. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 22.

²¹ Augustinus, *Sermones* 51, 2, PL 38, 334 (tł. własne).

głowę nieprzyjaciela. Drugi kąsa, zabija i utrudnia człowiekowi poruszanie się do czasu, aż przyjdzie Potomek, który jest ustanowiony po to, aby zdeptał głowę węża. On jest owocem zrodzonym z Maryi. O Nim napisał psalmista: „Będziesz stąpał po węzach i żmijach, a lwa i smoka podepczesz” (Ps 90,13)²².

Potomkiem Ewy miał być Chrystus, Syn Maryi. On miał odnieść definitywne zwycięstwo nad wężem. Maryja jawi się jako przeciwstawienie Ewy. Św. Ireneusz napisał: „Węzeł nieposłuszeństwa Ewy został rozwiązany przez posłuszeństwo Maryi. Co Ewa związała przez brak wiary, Dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę”²³. W ten sposób Maryja ma udział w zwycięstwie Chrystusa, a więc można do Niej odnieść – w jakimś sensie – określenia odnoszące się do zwycięzców i do ludzi mających władzę. Paralełę Ewa – Maryja uznawał także św. Cyryl Jerozolimski (+386): „Przez dziewicę Ewę śmierć przyszła, przez Dziewicę, to znaczy z Dziewicy miało objawić się życie. Gdy tamta dała się oszukać wężowi, Ta miała otrzymać radosną wieść od Gabriela”²⁴. Paralełę Ewa – Maryja znajdujemy u wielu autorów wschodnich, jak Atanazy, Cyryl Aleksandryjski, Jan Chryzostom²⁵.

Powyżej przytoczone fragmenty z dzieł autorów łacińskich i greckich pozwalają zrozumieć, dlaczego Maryję, czczoną jako „pełna łaski” (Łk 1,28), uważano także za pełną mocy w walce ze złem. Zestawienie Adam – Chrystus i Ewa – Maryja było powszechnie znane. W takim kontekście łatwo było zauważyć podobieństwo pomiędzy Niewiastą depczącą głowę węża (Rdz 3,15) a Niewiastą walczącą ze smokiem (Ap 12) i obie niewiasty rozumieć jako symbol (figurę) Kościoła oraz Maryi. Określenie Kościoła jako bytu rodzaju żeńskiego oparte jest na rodzaju gramatycznym wyrazu Ἐκκλησία oraz na nauczaniu św. Pawła o Kościele jako Oblubienicy Chrystusa (Ef 5,21-32).

W najstarszych komentarzach do Apokalipsy postać Niewiasty oblezionej w słońce i walczącej ze smokiem odnoszono raczej do Kościoła.

²² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 23, 7, SCh 211, s. 462 (tł. własne).

²³ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* III 22, 1, SCh 211, s. 442-444, tł. W. Kania, Św. Ireneusz, *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, t. 1, Niepokalanów 1981, s. 25.

²⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* XII 15, PG 33, 742, PSP 9, s. 160.

²⁵ Zob. M. Starowieyski, *Maria-Eva in traditione Antiochena, Alexandrina et Palestiniensi*, Roma 1992.

Taką interpretację znajdujemy u Metodiego z Olimpu (III wiek)²⁶, Wiktoryna z Petavium (+304)²⁷, Cezarego z Arles (+542)²⁸, Andrzeja z Cezarei żyjącego na przełomie VI i VII wieku²⁹. Zdaje się, że interpretacja Ap 12 w odniesieniu do Kościoła przeważa u pisarzy okresu patrystycznego. Jednakże Epifaniusz z Salaminy (+403) odnosi fragment Ap 12,13-14 do Maryi:

Symeon powiedział: „Twoją duszę przeniknie miecz boleści, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 3,35). W Apokalipsie Jana czytamy, że smok upadł przed Niewiastą, która porodziła syna-mężczyznę, lecz Niewieście dano skrzydła orła i uciekła na pustynię, gdzie smok nie mógł jej doścignąć. To mogło się przydarzyć Maryi³⁰.

Luigi Gambero twierdzi, że jest to najstarszy zapis z okresu patrystycznego, w którym postać Niewiasty w Ap 12 odnosi się do Maryi³¹. Skoro tego rodzaju interpretację da się udokumentować dopiero na przełomie IV/V wieku, oznacza to, że raczej jest ona późniejsza. Istniała wszakże przed pojawieniem się *Akatystu*.

Podobna interpretacja Ap 12 znana była też na Zachodzie. Jak wiadomo, często różne idee pojawiały się na Wschodzie, a później przechodziły na Zachód. Przyjaciół św. Augustyna, Quotvultdeus (+451), najpierw diakon, potem biskup Kartaginy (437-454), w swym dziele *De symbolo* napisał: „Niewiasta oznacza Dziewicę Maryję, która naszą Głowę nieskalaną wydała na świat w sposób nieskalany. Okazała się ona także symbolem Kościoła świętego”³². Przez „Głowę” autor rozumie Chrystusa (por. Ef 1,10; 1,22; 4,15).

Wizja Maryi jako obrończyni pojawia się w pobożności wiernych oraz w kaznodziejstwie. Powszechnie znana jest modlitwa z przełomu III/IV

²⁶ Por. Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* VIII 5-8, PG 18, 115-152, PSP 24, s. 75-77.

²⁷ Por. Victorinus Petaviensis, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis* XII 1, PL 5, 337.

²⁸ Por. Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsin X*, w: *Caesarii Arelatensis opera omnia*, t. 2, ed. G. Morin, Mardessus 1942, s. 210, POK 29, s. 144-145; P. Wygralak, *Pastoralne przesłanie komentarza św. Cezarego z Arles do Apokalipsy*, VoxP 67 (2017) s. 719.

²⁹ Por. Andreas Caesariensis, *Commentarii in Apocalypsin* XI 33, 12, 4b; A. Jasiewicz, *Interpretacja „Komentarza do Apokalipsy” Andrzeja z Cezarei*, „Biblistica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) s. 170.

³⁰ Epiphanius, *Panarion* 78, 11, PG 42, 716 (tł. własne).

³¹ Por. L. Gambero, *Mary and the Fathers of the Church*, tł. Th. Buffer, San Francisco 1999, s. 128.

³² Quodvultdeus, *De symbolo* I 4-5, CCL 60, s. 340 (tł. własne).

wieku: „Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko”³³. Zawiera ona m.in. następującą prośbę: „Od wszelakich złych przygód racz nas zawsze wybawiać”. Możliwe, że przez „złe przygody” rozumiano różne pokusy w życiu duchowym, ale nie można też wykluczyć niebezpieczeństw w sensie doczesnym. Podobne wezwanie znajduje się u św. Efrema Syryjczyka (+ 373): „Tyś jedyną obronicielką i wspomóżycielką grzeszników i opuszczonych. Tyś najpewniejszą przystanią rozbitków [...]. Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko, pod skrzydłami Twojej łaskowości i litości broń nas i strzeż”³⁴. Nieco dalej kaznodzieja mówi: „Tyś naszą przystanią, Dziewico nieskalana, pobożna wspomóżycielko! Pod Twą opieką i obroną jesteśmy wszyscy”³⁵. W dalszym ciągu mowy Efrema woła: „Witaj, przystani najspokojniejsza, upragniona wybawicielko z fal i burz wichrzycieli. Witaj, opiekunko pozostających w niebezpieczeństwie”³⁶. Można przyjąć, że autor ma na myśli przede wszystkim niebezpieczeństwa duchowe, ale także i doczesne.

W jednej z mów św. Sofroniusza, patriarchy Jerozolimy (+638), znajdujemy takie inwokacje: „Ty subtelnie ukazałaś, że Trony są poniżej Ciebie, Ty unizyłaś wysokości panujących, Ty przewyższyłaś władzę wodzów, Ty osłabiłaś potęgę panujących, Ty jako potężna moc wystąpiłaś naprzeciw potężnym”³⁷. Według św. Pawła Chrystus przewyższa Trony, Panowania, Zwierzchności i Władze (Kol 1,16). Sofroniusz odnosi te określenia do Maryi. Jawi się Ona jako przewyższająca wszelkie potęgi, w pierwszym rzędzie w sensie niematerialnym, ale poniekąd także i w sensie ziemskim. Autor *Akatysty* pozostawał w nurcie tego rodzaju wypowiedzi na temat Maryi, nawet jeśli nie czytał wszystkich pism, w których jest o tym mowa.

Na zawierzenie Maryi podczas oblężenia Konstantynopola w 626 roku, a zatem i na inwokację o „walecznej Hetmance” w *Akatystyce*, mogło mieć wpływ to, że tuż po soborze w Efezie, z inicjatywy papieża Sykstusa III,

³³ A. Wojtczak, *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej*, Poznań 2016, s. 227.

³⁴ Ephraem Syrus, *De Sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae laudibus*, w: *S. Patris Ephraem Syri opera omnia*, t. 3, ed. J. Assemanus, Romae 1746, s. 575-576, tł. W. Kania, Św. Efrema Syryjczyk, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjscy*, t. 1, Niepokalanów 1981, s. 70.

³⁵ Ephraem Syrus, *De Sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae laudibus*, Assemanus, s. 576, Kania, s. 70.

³⁶ Ephraem Syrus, *De Sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae laudibus*, Assemanus, s. 576, Kania, s. 71.

³⁷ Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem* 18, PG 87, 3238 (tł. własne).

zbudowano w Rzymie okazałą bazylikę Santa Maria Maggiore, w której umieszczono wizerunek Maryi zwaną *Salus Populi Romani*. Słowo *salus* oznacza ‘zbawienie’, ale też i ‘obronę’. Nie ogłoszono wprost Maryi patronką Rzymu, ale wiadomo, że bazylika ta stała się bardzo popularna jako miejsce kultu Maryi³⁸. Powiązanie Maryi z konkretnym miejscem, czyli miastem Rzym, można było przenieść na Konstantynopol, szczególnie w sytuacji zagrożenia militarnego. Tak więc tekst *Akatystu* oraz inwokacja wstępna wyrastają z długiej tradycji chrześcijańskiej.

3. Uzasadnienie tytułu „hetmanka” w *Akatyście*

Ks. A. Bober, mając na myśli inwokację wstępną, napisał, że „zasób jej słów nie pokrywa się z dalszym ciągiem poematu”³⁹ dla potwierdzenia poglądu, że inwokacja została wprowadzona w 626 roku w Konstantynopolu. Jednakże stwierdzenie A. Bobera nie wydaje się zupełnie słuszne, także i w tekście hymnu bowiem znajdują się wyrażenia, które wskazują na Maryję jako walczącą i zwyciężającą.

W *oikosie* III 35 znajduje się wezwanie „Witaj, rano (τραῦμα) zadana lamentującym demonom”⁴⁰. Trudno nie zauważyć tu aluzji do Rdz 3,15, gdzie zapowiada się, że potomstwo niewiasty zmiażdży głowę węża, zważywszy, że taka interpretacja tego wersetu istniała w okresie patrystycznym. Jakby rozwinięcie tego wątku znajdujemy w *oikosie* VII 70: „Witaj, owczarnio duchowych (λογικῶν) owieczek. Witaj, obrońco (ἀμυντήριον) przed bestiami niewidzialnymi”⁴¹. Przez owczarnię (αὐλή) autor rozumie bezpieczne miejsce. Bestie niewidzialne to oczywiście złe duchy lub siły. Podobna myśl występuje w *oikosie* XI 110: „Witaj, powalająca (κατάπτωσις) demony”⁴². Bardzo podobna myśl jest w *oikosie* XIX 195: „Witaj, pokonująca uwodziciela (τὸν φθορέα) roztropnych”⁴³. Maryję ukazuje autor jako broniącą ludzi przed pokusami, czyli wrogami w sensie duchowym. Na pewno jest to aluzja do Niewiasty depczącej węża (Rdz 3,15) oraz walczącej ze smokiem (Ap 12).

³⁸ Por. P. Jounel, *Le culte des saints*, w: *L'Église en prière*, red. A. Martimort, Tournai 1961, s. 774.

³⁹ *Antologia patrystyczna*, s. 516.

⁴⁰ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 107 (tł. własne).

⁴¹ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 111 (tł. własne).

⁴² Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 115 (tł. własne).

⁴³ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 123 (tł. własne).

Są też w *Akatystie* wezwania, które ukazują Maryję jako broniącą przed pogaństwem. W *oikosie* IX 95 czytamy „Witaj, uwalniająca od pogańskiego kultu (τῆς βαρβάρου λυτρομένη θρησκείας). Witaj, uwalniająca (ῥυομένη) od brudnych czynów. Witaj, kładąca kres (παύσασα) czci ognia”⁴⁴. Jest to aluzja do dawnych pogańskich kultów, które, jak się wydaje, w VI i VII wieku mogły się utrzymać raczej w miejscowościach odległych od miast. Pogan zwano barbarzyńcami. *Oikos* XVII 170 zawiera wezwania dotyczące mądrości helleńskiej: „Witaj, wykazująca filozofom brak mądrości (φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα)”⁴⁵. W *oikosie* XVII 175 znajduje się wezwanie: „Witaj, bowiem twórcy mitów zamilkli. Witaj, bo zerwałaś podstępny (πλοκάς) Ateńczyków”⁴⁶.

Zdaniem E. Toniolo spotykamy tu aluzję do takich filozofów, jak Arystoteles (384-322), Zenon (336-263) i Epikur (341-270). Jest to także kontynuacja myśli św. Pawła, który napisał: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata? [...] To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi” (1Kor 1,20-25). Maryja przewyższa filozofów i mędrców tego świata w tym sensie, że została matką Logosu, czyli „Chrystusa, który jest Mocą i Mądrością Bożą” (1Kor 1,24)⁴⁷. Pomimo tego, że Ojcowie Kościoła wiele czerpali z kultury helleńskiej, w tym z filozofii, jak to widzimy np. u Klemensa z Aleksandrii, Orygenesesa, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu czy Grzegorza z Nyssy, to autor *Akatysty* przyjmuje stanowisko negatywne wobec filozofii antycznej. Możliwe, że jest to echo napięcia, do jakich dochodziło w V i VI wieku pomiędzy chrześcijanami a uczonymi helleńskimi. Wiadomo, że doprowadziły one do tego, że cesarz Justynian zamknął szkoły filozoficzne w Atenach i Aleksandrii w 529 roku, a zapewne i w innych miastach, w tym także w Konstantynopolu⁴⁸.

W *Akatystie* znajdują się wypowiedzi, które sugerują interwencję Maryi w sytuacji zagrożenia militarne. W *oikosie* XI 110-115 czytamy „Witaj, morze, w którym faraon utonął uczony [...]. Witaj, słupie ognisty prowadzący będących w ciemności”⁴⁹. Maryja została określona jako mo-

⁴⁴ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 113 (tł. własne).

⁴⁵ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 121 (tł. własne).

⁴⁶ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 121 (tł. własne).

⁴⁷ Por. Toniolo, *Akathistos*, s. 283.

⁴⁸ Por. H. Haussing, *Historia kultury bizantyjskiej*, tł. T. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 88-92.

⁴⁹ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 115 (tł. własne).

rze, w którym utonął uczony faraon i jego wojsko. Określenie „uczony” (νοητόν) zapewne jest aluzją do magów egipskich, którzy dokonywali podobnych czynów jak Mojżesz przy pomocy sztuk magicznych (Wj 7,11). Inne określenie Maryi to „kolumna ognista” (πύρινε στήλε). Ten drugi epitet jest parafrazą określenia biblijnego „słup obłoku” (Wj 14,19). Jaki związek z Maryją ma przejście Izraelitów przez morze? Zapewne taki, że autor *Akatystu* przypisuje wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu nie wprost Bogu JHWH, lecz Synowi. Tak nauczali niektórzy autorzy starożytni, na przykład Hilary z Poitiers⁵⁰. W tymże *oikosie* XI 105-110 autor pisze następujące słowa:

Kiedyś Egipt oświeciłeś światłem swojej prawdy
i przepędziłeś ciemności błędu.
Bożki egipskie, o Zbawco, nie mogły sprostać Twej sile
i runęły.
Z ich niewoli wyrwani (Izraelici) wołali do Bogarodzicy:
[...] Witaj, ujawniająca ułudę bałwanów⁵¹.

Widzimy następujące założenie. Ponieważ Boga Ojca i Stwórcy żadną miarą nie można zobaczyć, to Mojżeszowi w płonącym krzaku objawił się Logos. On to polecił mu udać się do Egiptu i przeprowadził synów Izraela przez morze. Dokonało się to około dwanaście wieków przed narodzeniem Chrystusa w ciele. Maryja ma udział we wszystkim, czego dokonał Syn, także przed wcieleniem, dlatego zdaniem autora *Akatystu* Izraelici, po przejściu przez wodę, do Niej właśnie, przynajmniej pośrednio, wnieśli modlitwę. W osobie prorokini Miriam, która przewodniczyła kobietom śpiewającym hymn dziękczynny (Wj 15,20), niektórzy dopatrywali się obrazu Maryi.

Jest w *oikosie* XXI 210 jeszcze jedno wezwanie, które zdaje się ukazywać Maryję jako walczącą: „Witaj, uderzająca wrogów jak grom (βροντή τοὺς ἐχθροὺς καταπλήττουσα)”⁵². Może chodzi tu o wrogów niewidzialnych, czyli złe duchy, ale nie da się wykluczyć sensu ziemskiego. Możliwe, że autor ma także na myśli ludzi nienawidzących chrześcijan. W *oikosie* XXIII 230-235 są wezwania skierowane do Maryi jako obrończyni:

⁵⁰ Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 32, SCh 448, s. 73.

⁵¹ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 115 (tł. *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, tł. M. Bednarz, A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 522).

⁵² Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 125 (tł. własne).

Witaj, czcigodny diademie królów (βασιλέων) bogobojnych.
Witaj, chwało (καύχημα) wysoka kapłanów pobożnych.
Witaj, bastionie (πύργος) niezdobyty Kościoła świętego.
Witaj, murze nieobalony (τῆς βασιλείας) Królestwa Bożego.
Witaj, Ty, która wznosisz pomniki zwycięstwa.
Witaj, która obalasz nieprzyjaciół naszych⁵³.

Autor hymnu zwraca się do Maryi jako opiekunki zarówno kapłanów, jak i królów, zarówno Kościoła, jak i królestwa. W powyższym tłumaczeniu to zdanie brzmi następująco: „Witaj, murze nieobalony Królestwa Bożego”, ale wersji greckiej występuje tylko wyraz τῆς βασιλείας bez przymiotnika („Bożego”), co raczej wskazuje na królestwo w sensie ziemskim, przy założeniu, że chodzi o królestwo chrześcijańskie, którego władca jest pobożny, czyli Cesarstwo Rzymskie na Wschodzie. Wzmianka o padających wrogach i o wznoszeniu pomników zwycięstwa (τρόπαια) zdaje się potwierdzać taką interpretację przytoczonych wersów. L. Peltomaa uważa, że mogą się one odnosić jednocześnie do Kościoła i do Cesarstwa na Wschodzie⁵⁴.

Przegląd całości *Akatystu* prowadzi do wniosku, że nawet jeśli dedykacja wstępna, gdzie używa się wyrazu „hetmanka”, została dodana podczas oblężenia Konstantynopola w 626 roku, to nie jest ona obcym elementem w tym utworze, na 144 określenia Maryi bowiem, jakie tam się znajdują, występuje przynajmniej kilka takich, które ukazują Ją jako obrończynię, przede wszystkim w sensie duchowym, ale także i w ziemskim. Jest rzeczą zrozumiałą, że poszczególne określenia Maryi mają charakter liryczny i metaforyczny, dlatego nie należy ich rozumieć dosłownie ani interpretować w znaczeniu wyłącznie świeckim, w tym militarnym.

4. Sytuacja po 626 roku

Można zrozumieć, że to, co wydarzyło się w Konstantynopolu w 626 roku, nie pozostało bez wpływu na świadomość wiernych, na piśmiennictwo teologiczne i na działanie Kościoła w następnych wiekach. Św. German, biskup Konstantynopola (+733), w jednej z homilii powiedział:

⁵³ Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, s. 127, tł. M. Bednarz, *Antologia patrystyczna*, s. 529.

⁵⁴ Por. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, s. 201.

Wiernych cesarzy (ὀρθοδόξοις ἄναξις), którzy w blasku purpury, złota, pereł i drogich kamieni od Ciebie otrzymali koronę, szatę i najmocniejszą ozdobę swego królestwa, zachowaj w pokoju i pomyślności. Rzuć pod ich stopy barbarzyńskie narody, które bluźnią Tobie i Zrodzonemu z Ciebie Bogu. Bądź pomocą opartemu na Tobie wojsku, umocnij lud poddany, aby wytrwał według Bożego przykazania w słodkim posłuszeństwie. Twe miasto, które uchodzi za wieżę i fundament, uwieńcz tryumfem zwycięstwa i strzeż, opasując je męstwem, zachowaj na zawsze ozdobę świątyni⁵⁵.

Jest tu mowa o koronie w sensie doczesnym, o cesarzach rzymskich (greckich), którzy uchodzili za obrońców prawowiernej wiary. Zdaje się, że przez „narody barbarzyńskie” autor rozumie przede wszystkim Persów, gdyż oni najbardziej zagrażali Cesarstwu w owym czasie. Przez określenie „Twe miasto” należy rozumieć Konstantynopol ze wspaniałą świątynią *Hagia Sophia*⁵⁶, która istniała w czasie obrony stolicy w 626 roku.

Maryja działa przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej, ale też i doczesnej. W późniejszych wiekach przekonanie to wyraziło się nie tylko w rozważaniach religijnych, lecz i w konkretnym działaniu Kościoła. Ponieważ to zagadnienie omówił o. Grzegorz Bartosik⁵⁷, ograniczymy się tylko do zasygnalizowania najważniejszych wydarzeń. Wobec zagrożenia ze strony tureckiej papież Pius V wezwał cały Zachód do działań obronnych oraz do modlitwy do Matki Bożej, a zwycięstwo pod Lepanto (1571) przypisał w bulli *Salvatoris Domini Nostri* (1572) Jej wstawiennictwu⁵⁸. Możliwe, że papież wiedział o tym, co wydarzyło się w Konstantynopolu w 626 roku. Podobne wydarzenie miało miejsce w Częstochowie w 1655 roku⁵⁹. Nawet jeśli obrońcy sanktuarium nie znali historii z Konstantynopola, to postą-

⁵⁵ Germanus Constantinopolitanus, *Sermones* I 19, PG 98, 308, tł. W. Kania, Św. German, *Homilia na Ofiarowanie Najśw. Maryi Panny*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy*, t. 1, Niepokalanów 1981, s. 164.

⁵⁶ Świątynia była kilkakrotnie wznoszona, niszczona i przebudowywana, konsekrowano ją też kilka razy (w 360, 415, 537 i 563 roku). Por. T. Gołgowski, *Hagia Sophia*, EK VI 474. W 626 roku była w dobrym stanie.

⁵⁷ Por. G. Bartosik, *Próba interpretacji tytułu „Obrończyni wiary”*, w: *Matka Boża Murkowa Obrończyni Wiary. Ku głębszemu rozumieniu tytułu*, red. W. Siwak – W. Janiga, Krosno – Przemyśl 2011, s. 15-40.

⁵⁸ Por. B. Kochaniewicz, *Wpływ zwycięstwa pod Lepanto na Liturgię Kościoła zachodniego*, „*Salvatoris Mater*” 5/1 (2003) s. 206-219.

⁵⁹ Por. T. Nowak, *Obrona klasztoru jasnogórskiego w 1655 roku*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, t. 2, red. K. Lepszy, Warszawa 1957, s. 181-229; J. Giertych, *Tysiąc lat historii polskiego narodu*, t. 1, Londyn 1986, s. 321-324.

pili podobnie jak mieszkańcy greckiej stolicy. Wiadomo, że następstwem obrony Jasnej Góry były śluby króla Jana Kazimierza złożone we Lwowie (1656)⁶⁰. W ten nurt wpisuje się działalność prymasa Polski, Stefana kard. Wyszyńskiego, szczególnie wielka nowenna (1956-1966) i śluby jasnogórskie (26 VIII 1956)⁶¹, nawet jeśli kardynał w swym nauczaniu nie sięgał do obrony Konstantynopola z VII wieku.

5. Podsumowanie

We wstępie do hymnu *Akatyst* znajduje się wyrażenie „Waleczna Hetmanka” odnoszące się do Maryi. Możliwe, że zostało ono wprowadzone w czasie oblężenia Konstantynopola (626 rok), ale nie jest czymś obcym w całości hymnu. Maryja została tak określona na podstawie Rdz 3,14 oraz Ap 12,1-18. Egzegeza patrystyczna ukazuje Maryję nie tylko jako pełną łaski, ale i pełną mocy, czyli pomagającą ludziom w trudnościach nadprzyrodzonych i doczesnych. Mieszkańcy Konstantynopola mieli świadomość, że są obywatelami miasta chrześcijańskiego, a zagraża im pogaństwo. Modlili się do Maryi o odwrócenie grożącej klęski militarnej.

Saint Mary as a Hetman Based on the *Akathist* Hymn

(summary)

In the introductory strophe to the hymn *Akathistos* there is an invocation *tē hypermachō stratēgō* addressed to Mary. The word *stratēgōs* means great army commander (general); grammatically it is *masculinum*. There was no female form of this word because women have been never charged by such a function. Female form was created by the article *hē*; in the Hymn this word used in Dative *tē*. It must have sounded naturally or seriously; otherwise, the author would not have introduced it into this religious hymn destined to be sung in the church. Even, if this invocation was introduced during the siege of Constantinople in 626, it corresponds to the text of the Hymn: there are other titles expressing the conviction that Mary is not only full of grace, but also full of power. She can help people not only in their spiritual difficulties, but also in a danger in their contemporary lives. Such a conviction was based on the two fragments of the Bible (Gen 3:14 and Rev 12:1-18). Those fragments were referred by the theologians of

⁶⁰ Por. I. Płatowska-Sapetowa, *Królowa Korony Polskiej*, Warszawa 2006; M. Rechowicz, *O genezie ślubów lwowskich Jana Kazimierza*, „Studia Lubaczowiensia” 1 (1983) s. 9-18; O. Halecki, *Histoire de Pologne*, New York-Montréal 1945, s. 200-203.

⁶¹ Por. J. Tomziński, *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego*, *Prymasa Polski*, „Studia Claromonatana” 2 (1981) s. 5-45.

the patristic time to the Church and to Mary as well. The inhabitants of Constantinople prayed Mary for protection against the Persian aggression; and the Persian army left the district of the capital without having attacked it.

Keywords: Acatistos; Mary; Constantinople; defense; victory

Maryja jako hetmanka na podstawie hymnu *Akatyst*

(streszczenie)

We wstępie do hymnu *Akatyst* znajduje się wyrażenie „Waleczna Hetmanka” odnoszące się do Maryi. Możliwe, że zostało ono wprowadzone w czasie oblężenia Konstantynopola (626), ale nie jest czymś obcym w całości hymnu. Maryja została tak określona na podstawie Rdz 3,14 oraz Ap 12,1-18. Egzegeza patrystyczna ukazuje Maryję nie tylko jako pełną łaski, ale i pełną mocy, czyli pomagającą ludziom w trudnościach nadprzyrodzonych i doczesnych. Mieszkańcy Konstantynopola mieli świadomość, że są obywatelami miasta chrześcijańskiego, a zagraża im pogaństwo. Modlili się do Maryi o odwrócenie grożącej klęski militarnej.

Słowa kluczowe: Akatyst; Maryja; Konstantynopol; obrona; zwycięstwo

Bibliografia

Źródła

- Andreas Caesariensis, *Commentarii in Apocalypsin*, w: *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, ed. J. Schmidt, Münchener Theologische Studien 1, München 1955, s. 1-268.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38/39.
- Caesarius Arelatensis, *Expositio in Apocalypsin*, w: *Caesarii Arelatensis opera omnia*, t. 2, ed. G. Morin, Mardessous 1942, s. 210-277, tł. A. Strzelecka, Cezary z Arles, *Wykład Objawienia św. Jana*, w: Cezary z Arles, *Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, Poznań 2004, s. 93-191.
- Cyryllus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos*, PG 33, 725-770, tł. W. Kania, Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973.
- Ephraem Syrus, *De Sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae laudibus*, w: *S. Patris Ephraem Syri Opera omnia*, t. 3, ed. J. Assemanus, Romae 1746, s. 575-577, tł. W. Kania, Św. Efreem Syryjczyk, *Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła Grecy i Syryjcy*, t. 1, Niepokalanów 1981, s. 69-72.
- Epiphanius, *Panarion*, PG 42, 9-886.
- Germanus Constantinopolitanus, *Orationes*, PG 98, 221-381.

- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. J. Doignon *et al.*, SCh 443, 448, 462, Paris 1999-2001, tł. E. Stanula, Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 69, Warszawa 2005.
- Hymnos Acathistos*, w: G.G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958, s. 100-127 (tekst grecki i łaciński, wydanie krytyczne), tł. L.M. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden – Boston – Köln 2001 (tekst grecki, s. 2-20); E. Toniolo, *Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica. Mistagogia, Commento al testo*, Roma 2017, s. 54-77 (tekst grecki w układzie metrycznym, wydanie krytyczne); C.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Wiener Byzantinische Studien 5, Wien 1968, s. 17-39 (tekst grecki i angielski, wydanie krytyczne); M. Bednarz, w: *Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, Kraków 1965, s. 516-530; W. Kania, *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła greccy i łacińscy*, Niepokalanów 1981, s. 265-282; *Akatyst ku czci Bogurodzicy*, red. W. Klinger, Opole 2017.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau *et al.*, SCh 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100*, 100**, 152, 153, Paris 1965-1982.
- Methodius Olympius, *Convivium decem virginum*, PG 18, 27-220, tł. S. Kalinkowski, Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, PSP 24, Warszawa 1980.
- Quotvultdeus, *De symbolo*, ed. R. Braun, CCL 60, Turnhout 1976.
- Victorinus Petaviensis, *Scholia in Apocalypsin beati Joannis*, PL 5, 317-544.
- Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem*, PG 87, 3217-3288, tł. W. Kania, Św. Sofroniusz, *Mowa na Zwiastowanie Bogarodzicy*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła Greccy i Syryjscy*, t. 1, Niepokalanów 1981, s. 117-142.
- Tertullianus, *De carne Christi*, PL 2, 751-789, tł. W. Eborowicz, Tertulian, *O Ciele Chrystusa*, w: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie Kościoła Łacińscy*, red. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 17-27.

Opracowania

- Bartosik G., *Próba interpretacji tytułu „Obrończyni wiary”*, w: *Matka Boża Murkowa Obrończyni Wiary. Ku głębszemu rozumieniu tytułu*, red. W. Siwak – W. Janiga, Krosno – Przemyśl 2011, s. 15-40.
- Gambero L., *Mary and the Fathers of the Church*, tł. Th. Buffer, San Francisco 1999.
- Gołgowski T., *Hagia Sophia*, EK VI 473-474.
- Giertych J., *Tysiąc lat historii polskiego narodu*, t. 1, Londyn 1986.
- Halecki O., *Histoire de Pologne*, New York – Montréal 1945.
- Haussing H.W., *Historia kultury bizantyjskiej*, tł. T. Zabłudowski, Warszawa 1969.
- Jasiewicz A., *Interpretacja „Komentarza do Apokalipsy” Andrzeja z Cezarei*, „Bibliistica et Patristica Thoruniensia” 5 (2012) s. 170-178.
- Jouel P., *Le culte des saints*, w: *L'Église en prière*, red. A.G. Martimort, Tournai 1961, s. 766-785.
- Kochaniewicz B., *Wpływ zwycięstwa pod Lepanto na Liturgię Kościoła zachodniego*, „Salvatoris Mater” 5/1 (2003) s. 206-219.

- Morrisson C., *La continuité de l'Empire Romain en Orient*, w: *Le monde byzantin*, t. 1, red. C. Morrison, Paris 2004, s. 3-48.
- Nikolaou Th., *Akathistos Hymnos*, w: *Marienlexikon*, red. R. Bäumer – L. Scheffczyk, Regensburg 1988.
- Nowak T., *Obrona klasztoru jasnogórskiego w 1655 roku*, w: *Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655-1660*, t. 2, red. K. Lepszy, Warszawa 1957, s. 181-229.
- Płatowska-Sapetowa I., *Królowa Korony Polskiej. Od ślubów lwowskich Jana Kazimierza do kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2006.
- Rechowicz M., *O genezie ślubów lwowskich Jana Kazimierza*, „*Studia Lubaczowien- sia*” 1 (1983) s. 9-18.
- Starowieyski M., *Maria-Eva in traditione Antiochena, Alexandrina et Palestiniensi*, Roma 1972.
- Tomziński T., *Jasnogórska Maryja w życiu i służbie ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski*, „*Studia Claromonatana*” 2 (1981) s. 5-45.
- Towarek P., „*Akathistos*” ku czci Bogurodzicy; historia, autorstwo i teologia dzieła, „*Studia Elbląskie*” 12 (2011) s. 101-111.
- Wellesz E., *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, tł. M. Kaziński, Kraków 2006.
- Wojtczak A., *Symboliczne inwokacje Litanii loretańskiej. Historia, teologia, kult*, Poznań 2016.
- Wygralak P., *Pastoralne przesłanie komentarza św. Cezarego z Arles do Apokalipsy*, „*Vox Patrum*” 67 (2017) s. 716-726.

Ks. Piotr Towarek¹

Modlitwa „Sub Tuum praesidium”: czas powstania, miejsce w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej. Zarys problematyki

Modlitwa *Sub Tuum praesidium* uważana jest za najstarszą modlitwę prośby skierowanej do Najświętszej Maryi Panny². Od wielu lat stanowi przedmiot zainteresowania papirologów, paleografów, historyków Kościoła, patrologów, dogmatyków oraz liturgistów³. Dotyczy to zwłaszcza dyskusji dotyczącej kwestii ustalenia czasu jej powstania, która zdawała się być w jakiejś mierze rozstrzygnięta (Gabriele Giamberardini⁴,

¹ Ks. dr Piotr Towarek, muzykolog, liturgista, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu; e-mail: towarek@op.pl; ORCID: 0000-0002-5809-5060.

² Zob. I. Cecchetti, *Sub tuum praesidium*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 11, Roma 1953, k. 1468-1472; *Pod Twoją obronę*, w: *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1192-1193; Z. Pałubska, *Pod Twoją obronę*, EK XV 964-965; *Pod Twoją obronę (Sub Tuum praesidium)*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak – W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 805.

³ Np. A.M. Triacca, „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*” un’anticipata presenza della *lex credendi*. La „*teotologia*” precede la „*mariologia*”, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Roma 1989, s. 183-205; R. Iacoangeli, „*Sub tuum praesidium*”. La più antica preghiera mariana: filologia e fede, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*, red. S. Felici, Roma 1989, s. 207-240; A. Heinz, *Die marianischen Schlussantiphonen im Stundengebet*, w: *Lebendiges Stundengebet*, red. M. Klöckener – H. Rennings, Freiburg 1989, s. 358-362; Th. Maas-Ewerd, „*Sub Tuum praesidium*...”. *Zeugnis für ein marianisches Gebet von hohem Rang*, „*Klerusblatt*” 74 (1994) s. 155-157; B. Nadolski – P. Śpiewak – S. Bednarowicz, *Kompleta czyli Liturgiczna Modlitwa na zakończenie dnia*, Kraków 2011, s. 99-101.

⁴ G. Giamberardini, „*Sub tuum praesidium*” e il titolo „*Theotokos*” nella tradizione egiziana, „*Marianum*” 96 (1969) s. 324-362; G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, t. 1, Gerusalemme 1975.

Marek Starowieyski⁵, Józef Naumowicz⁶). W ostatnim czasie rozgorzała ona jednak ponownie (Hans Förster⁷, Theodore de Bruyn⁸), dlatego też temat ten zostanie zasygnalizowany w pierwszej części przedłożonego artykułu. Drugą jego część stanowić będzie szkic dotyczący miejsca *Sub Tuum praesidium* w liturgii Kościoła, część trzecią zaś (najobszerniejszą) – prezentacja wielkich form muzycznych, które z nią związane⁹. Modlitwa ta stała się bowiem nie tylko inspiracją dla malarzy i rzeźbiarzy, którzy w tradycji obrazowej podjęli się ukazania przedstawień Matki Bożej jako współpomocielki, opiekunki, obrończyni w tzw. płaszczu opiekuńczym¹⁰.

⁵ M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, „Analacta Cracoviensia” 16 (1984) s. 409-449. Zob. też: M. Starowieyski, *Le titre Theotokos avant le concile d’Ephèse*, „Studia Patristica” 19 (1989) s. 237-242.

⁶ J. Naumowicz, *Theotokos*, EK XIX 762.

⁷ H. Förster, *Zur ältesten Überlieferung der marianischen Antiphon „Sub tuum praesidium”*, „Biblos” 44 (1995) s. 183-192; H. Förster, *Die älteste marianische Antiphon – eine Fehlдатierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg” des „Sub tuum praesidium”*, „Journal of Coptic Studies” 7 (2005) s. 99-109.

⁸ Th. de Bruyn, *Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt*, w: *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien, 2015, s. 115-130.

⁹ Forma muzyczna – jeden z głównych terminów w teorii muzyki oraz w praktyce muzycznej; ogólna budowa utworu muzycznego; efekt współdziałania elementów dzieła muzycznego; środek realizacji wyrazu emocjonalnego dzieła muzycznego za pomocą konkretnych technik kompozytorskich związany zawsze ze środkami wykonawczymi (z obsadą). Do wielkich form instrumentalnych należą sonata, symfonia, koncert, do wielkich form wokalnych – motet, msza, oratorium, a do form wokально-instrumentalnych – opera, kantata, oratorium. Zob. P. Towarek, *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, w: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. J. Jezierski – K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński, Olsztyn 2016, s. 153-165; P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu*, w: *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz – S. Kuprjanik, Olsztyn 2019, s. 111-133; P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, „Studia Elbląskie” 20 (2019) s. 177-192.

¹⁰ Zob. E. Jastrzębowska, *Mozaiki łuku triumfalnego w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 120-133; T. Dobrzeński, *Hagia Maria-Theotokos w sztuce wczesnochrześcijańskiej (zagadnienia wybrane)*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C. Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 140-164; A. Effenberger, *Maria als Vermittlerin und Fürbitterin: Zum Marienbild in der spätanti-*

Oprócz tego stanowiła ona również przedmiot zainteresowania twórców muzyki religijnej, sakralnej, liturgicznej. Dlatego też ostatnia część artykułu stanowi próbę przybliżenia zjawiska recepcji *Sub Tuum praesidium* w kulturze muzycznej, w twórczości kompozytorów minionych wieków po czasy współczesne¹¹.

1. Ogólna charakterystyka

Grecki tekst omawianej tutaj modlitwy znajduje się na odnalezionym na początku XX wieku w Egipcie papirusie o rozmiarach 18 x 9,4 cm (zawierającym 10 linii). Został on zakupiony w 1917 roku przez John Rylands Library w Manchester i wydany w 1938 roku przez Colina Hendersona Robertsa¹². Ponowne wydanie miało miejsce w 1939 roku, po rekonstruk-

ken und frühbyzantinischen Kunst Ägyptens, w: *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien, 2015, s. 49-108.

¹¹ Zob. J. Pothier, *Antienne „Sub tuum”*, „Revue du chant gregorien” 2 (1893-1894) s. 3-4; L. Brou, *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines*, „Sacris Erudiri” 1 (1948) s. 165-180; L. Brou, *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines: premier Supplément*, „Sacris Erudiri” 4 (1952) s. 226-238; J. Delamare, *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge: Sub tuum praesidium*, „Vie spirituelle” 95 (1956) s. 149-159; L. Lockwood, *A note on Obrecht's Mass „Sub tuum praesidium”*, „Revue Belge de Musicologie” 14/1 (1960) s. 30-39; H. Feicht, *Kompozycje religijne Bartłomieja Pękiela*, w: *Studia nad muzyką polskiego renesansu i baroku*, red. Z. Lissa et al., Opera Musicologica Hieronimi Feicht 3, Kraków 1980, s. 290-454; M.J. Bloxam, *Plainsong and Polyphony for the Blessed Virgin. Notes on Two Masses by Jakob Obrecht*, „Journal of Musicology” 12 (1994) s. 51-75; K. Mrowiec, *Maryja w muzyce polskiej XIX wieku, w: Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku. Księga pamiątkowa V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Lublin–Wąwolnica 28-31 VIII 1986*, red. B. Pylak – Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 683-697; A. Leszczyńska, *Melodyka niderlandzka w polifonii Josquina, Obrechta i La Rue*, Warszawa 1997; T. Jasiński, *Anonimowy dodatek „Domina nostra” do motetu „Sub tuum praesidium” Bartłomieja Pękiela – kompilacja i kontrafaktura. Z osobliwości staropolskich praktyk kompozytorskich*, „Muzyka” 46/2 (2001) s. 29-41; H. Meconi, *Pierre de la Rue and Musical Life at the Habsburg-Burgundian Court*, Oxford 2003, s. 97-98, 189-190, 317-320; E. Papinutti, *Maria Santissima nella musica*, „Liturgia” 22 (1988) s. 14-24; R. Kaczorowski, *Pieśń „Sub tuum praesidium” na baryton i orkiestrę Stanisława Moniuszki w perspektywie genetycznej*, w: *Sakralny wymiar twórczości Stanisława Moniuszki*, red. M. Karwaszewska, Musica Sacra 15, Gdańsk 2019, s. 128-142.

¹² C.H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* 3, Manchester 1938, nr 470. Zob. też: *Prayer to Mary (Greek P 470)*, w: *Manchester 1824*

cji dokonanej przez benedyktyna Feullena Merceniera¹³. Tę rekonstrukcję poprawił filolog Otto Stegmüller¹⁴, a powtórzył Gabriele Giamberardini¹⁵, według którego przedstawia się ona w taki oto sposób (obok tłumaczenie polskie o. Andrzeja L. Krupy):

- | | |
|-------------------------|--|
| (1) Hypò tèn sèn | (1) Do twego (do twych) |
| (2) eusplanchnían | (2) miłosierdzia (miłosiernych wnętrzości) |
| (3) Katapheúgomen, | (3) uciekamy się, |
| (4) Theotóke. Tàs hemôn | (4) Bogarodzico. Naszymi |
| (5) ikesías mè parídes | (5) prośbami nie gardź |
| (6) en peristásei, | (6) w naszej potrzebie, |
| (7) Allhek kindýnon | (7) lecz od niebezpieczeństwa |
| (8) lýtrosai hemàs | (8) wyzwól nas |
| (9) Móne hagné, | (9) Ty jedynie czysta, |
| (10) móne eulogéméne. | (10) jedynie błogosławiona ¹⁶ . |

W 1984 roku M. Starowieyski zaprezentował takie oto tłumaczenie polskie wersji greckiej zaprezentowanej przez Giamberardiniego: „Do Twego (miłosierdzia) uciekamy (Bogarodzico (Theotoke). Naszych) błagań nie od (rzucaj w potrzebach) ale od niebezpieczeństwa (wybaw nas) (Ty) jedyna czysta, je(dyna błogosławiona)”¹⁷. W wydany w 2018 roku *Nowym słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* ten sam autor zamieścił następująca polską wersję modlitwy: „Pod Twoje / miłosierdzie / uciekamy się / Bogurodzico [Theotokos]. Naszych / próśb nie pomijaj w potrzebie / ale od niebezpieczeństwa wybaw nas jedyna święta / Ty błogosławiona”¹⁸.

W 2021 roku współczesny polski przekład greckiego tekstu modlitwy opublikował Bazyli Degórski: „Pod opiekę Twojego miłosierdzia ucieka-

– *The University of Manchester*, w: <https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/MS-GREEK-P-00470/1> (dostęp: 13.07.2021).

¹³ F. Mercenier, *L'ancienne mariale grecque la plus ancienne*, „Muséon” 52 (1939) s. 229-233; F. Mercenier, *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 25 (1940) s. 33-36.

¹⁴ O. Stegmüller, *Sub Tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 74 (1952) s. 76-82.

¹⁵ Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, s. 330.

¹⁶ A.L. Krupa, *Maryja Matką Miłosierdzia*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970, s. 115.

¹⁷ Starowieyski, *Tytuł „Theotokos*, s. 421.

¹⁸ *Pod Twoją obronę (Sub Tuum praesidium)*, s. 805.

my się, Bogarodzico. Nie odrzucaj próśb [zanoszonych] w naszych potrzebach, ale zachowaj nas od niebezpieczeństwa, [Ty] jedynie czysta, jedynie błogosławiona”¹⁹. Poszerzona wersja modlitwy znalazła się także w zbiorze modlitw ujednoczonych przez Konferencję Episkopatu Polski w 2020 roku:

Pod Twoją obronę uciekamy się, Święta Boża Rodzicielko, naszymi prośbami racz nie gardzić w potrzebach naszych, ale od wszelakich złych przygód racz nas zawsze wybawiać, Panno chwalebna i błogosławiona. O Pani nasza, Orędowniczko nasza, Pośredniczko nasza, Pocieszycielko nasza. Z Synem swoim nas pojednaj, Synowi swojemu nas polecaj, swojemu Synowi nas oddawaj²⁰.

2. Czas powstania

Podjęwając kwestię ustalenia czasu powstania *Sub Tuum praesidium*, sięgamy po opracowania M. Starowieyskiego, który wskazuje w tym przypadku na dwa fundamentalne zagadnienia. Przede wszystkim zauważa on, iż jest to prawdopodobnie pierwsza znana modlitwa maryjna. Po drugie, występuje w niej termin *theotokos*²¹ związany

¹⁹ B. Degórski, „Boża Rodzicielka” (*Theotokos*), „Jasna Góra” 3 (2021) s. 11.

²⁰ Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów KEP, *Modlitwy w języku polskim ujednoczone przez Konferencję Episkopatu Polski – tekst integralny*, s. 20, w: <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2020/09/2020-09-04b-Ujednoczone-modlitwy-tekst-integralny.pdf> (dostęp: 1.08.2021).

²¹ Grecki termin *theotokos* oznacza dosłownie ‘ta, która rodzi z Boga’ (Bogarodzica). Według R. Laurentina *theotokos* – łączy paradoksalnie to, co we wcieleniu jest najbardziej boskie, oraz to, co najbardziej zwierzęce: Boga i zrodzenie, wydanie na świat w tym sensie, w jakim słowo to wyraża coś najbardziej cielesnego, najbardziej gwałtownego. Było to nie do przyjęcia dla Greków, dla których Bóg był niezmienny, niezniszczalny, niecierpieliwy. Przypisanie Mu zrodzenia się, wydawało się wręcz zdegradowaniem Go i bluźnierstwem. Zob. R. Laurentin, *Maryja Matka Odkupiciela*, tł. T. Żeleźnik, Warszawa 1988, s. 73. Stąd bunt i krytyka tego terminu przez patriarchę Nestoriusza, również ze względu na to, że w Egipcie termin taki przysługiwał pierwotnie bogini Izis. Chodzi o określenie *Manu-Ti* (*mas* – ‘rodzić’, *Ti* – ‘Bóg’). Zob. Giamberardini, „*Sub Tuum praesidium*”, s. 358). Zdaniem M. Starowieyskiego pozostaje niezaprzeczanym faktem, że *theotokos* nie jest neologizmem chrześcijańskim, ale jest pochodzenia pogańskiego (Starowieyski, *Tytuł „Theotokos”*, s. 446). Jednak według Jaroslava Pelikana, powołującego się na badania Liddell-Scotta-Jonesa, *theotokos* ma pochodzenie chrześcijańskie i absolutnie nie jest adaptacją imienia jakiejś pogańskiej bogini. Zob. J. Pelikan, *Maryja przez wieki*, tł. J. Pocij,

z okresem walk nestoriańskich (IV wiek)²². Stąd badacze problemu skłaniali się do określenia daty powstania *Sub Tuum praesidium* na wiek IV a nawet V²³. M. Starowieyski przypomina, że np. E. Lobel wskazywał w tym przypadku na III wiek, C.H. Roberts – na koniec IV wieku, O. Stegmüller oraz J. van Haelst – na przełom V/VI wieku, *Corpus Marianum Patristicum* zaś – na koniec VI wieku. Podobnie twierdzą w swojej „Patrologii” Altaner i Stuiber, wskazując przy tym na Sewera z Antiochii jako autora²⁴. Konsultowani przez M. Starowieyskiego polscy badacze Anna Świderkówna oraz Zbigniew Borkowski uznali, że na podstawie danych paleograficznych nie można określić daty powstania omawianej tu modlitwy maryjnej²⁵. Wśród owej różnorodności i mnogości opinii Starowieyski wskazał na kluczowy jego zdaniem w całej dyskusji głos wybitnego egiptologa G. Giamberardiniego, który obszernie omówił sprawę datacji modlitwy *Sub Tuum praesidium* na tle stosunków i sytuacji egipskiej. Giamberardini przywołał w swoim opracowaniu świadectwo Orygenesa (zwłaszcza komentarz do Listu do Rzymian)²⁶, a także liturgię św. Bazylego, świadectwo kościoła Teonasa (zwanego też *theometros*), homilię Pieriusa, Piotra Aleksandryjskiego oraz przekazy koptyjskie i staroegipskie, które pozwoliły mu na wysnucie wniosku, że *Sub Tuum praesidium* ułożono nie później niż w III wieku²⁷. Warto

Kraków 2012, s. 49. Jak wskazuje D. Kasprzak, dosłowny łaciński przekład greckiego *theotokos* brzmiałby *deipara*. Zob. D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in altum*, t. 5: *Matka Pana w katechezie. Materiały z XXX Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 156.

²² Na sprzeciw Nestoriusza zareagował Cyryl z Aleksandrii, który bronił tytułu *Theotokos*, atakując patriarchę Konstantynopola za to, że ten ryzykował zanegowanie jedności Chrystusa. Tytuł *theotokos*, a właściwie jedność dwóch natur Syna Bożego (boskiej i ludzkiej), potwierdził ostatecznie w 431 r. oku Sobór Efeski. Zob. *Sobór Efeski (431)*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2003, s. 99-189; B. Degórski, *Boże Macierzyństwo Maryi a Sobór Efeski i Chalcedoński*, „*Dissertationes Paulinorum*” 2 (1989) s. 5-16; J. Królikowski, *Ogłoszenie „Theotokos” na Soborze Efeskim*, „*Vox Patrum*” 55 (2010) s. 385-392.

²³ Starowieyski, *Tytuł Theotokos*, s. 422.

²⁴ B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, t. P. Paciorek, Warszawa 1990, s. 653.

²⁵ Starowieyski, *Tytuł Theotokos*, s. 422.

²⁶ O świadectwie Orygenesa, objaśniającym w jakim sensie Maryja jest *theotokos*, informuje żyjący w V wieku Sokrates Scholastyk. Zob. Sokrates, *Historia Ecclesiastica* VII 32, 17, t. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 543.

²⁷ Giamberardini, *Il Culto*, s. 103.

jednak przypomnieć, że podobne stanowisko ogłaszali już wcześniej inni badacze, np. D. Balboni (1954), czy też A.M. Malo (1967)²⁸. Za przyjęciem datacji Giamberardiniego skłaniał się bez wahania w 1984 roku M. Starowieyski, który zauważył jednak, że nie ma pewności, czy modlitwa powstała jeszcze przed świadectwem Orygenesusa (zm. 253/254)²⁹ czy też po nim³⁰. W 2018 roku ten sam autor dopowiedział, że być może *Sub Tuum praesidium* pochodzi z okresu prześladowań Decjusza, szczególnie okrutnych w Egipcie, które miały miejsce w latach 250-251³¹. Podobne stanowisko prezentowało wielu historyków Kościoła i teologów, jak np. bp Jacek Jezierski, który podążając w swoim wykładzie mariologii za głosem Franza Courtha, twierdził, że w formie zapisanej modlitwa ta pojawiła się około 300 roku, a wcześniej niewątpliwie funkcjonowała w tradycji ustnej³².

Dyskusję nad problemem datacji *Sub Tuum praesidium* podjął na nowo w swoich dwóch opracowaniach (1996 oraz 2005) Hans Förster związany z Papyrussammlung Österreichische Nationalbibliothek w Wiedniu. Twierdzi on, że przy ustalaniu datowania paleograficznego modlitwy sięgano dotychczas błędnie tylko po rękopisy greckie, pomijając wersje koptyjskie. Tymczasem, jak zauważa, wyraźne paralele z manuskryptami koptyjskimi oraz użycie brązowego atramentu w zapisie modlitwy (będącej jego zdaniem prawdopodobnie rodzajem chrześcijańskiego „amuletu” ochronnego) wskazują, że o wiele bardziej prawdopodobne jest datowanie tekstu manchesterckiego na VI/VII, aniżeli na II/III, czy też IV wiek³³. Förster argumentuje, że przeciwko entuzjastycznemu przyjmowaniu najstarszego świadectwa *Sub tuum praesidium* można przytoczyć nie tylko poszlaki, ale i bardzo wyraźne paralele. Jego zdaniem to wiedeński zapis antyfony pochodzący z VI/VII

²⁸ D. Balboni, *Notae de prece „Sub tuum praesidium”* (Papyrus Rylands 470 [cm 18 x 9,4], saec. III), „Ephemerides Liturgicae” 48 (1954) s. 245-247; A.M. Malo, *La plus ancienne prière à Notre-Dame*, w: *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, t. 2: *De fundamentis scripturistici et dogmatico-liturgici cultus mariani* (Romae 1970), s. 475-485. Zob. też: H. Quecke, *Das „Sub tuum praesidium” im koptischen Horologion*, „Enchoria” 1 (1970) s. 9-17.

²⁹ Zob. M. Szram, *Orygenes*, EK XIV 851.

³⁰ Starowieyski, *Tytuł Theotokos*, s. 423; Starowieyski, *Le titre Theotokos*, s. 237. Józef Naumowicz podaje jako czas powstania papirusu ok. 280 rok. Zob. Naumowicz, *Theotokos*, k. 762.

³¹ *Pod Twoją obronę (Sub Tuum praesidium)*, s. 805.

³² J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012, s. 36.

³³ Förster, *Zur ältesten Überlieferung*, s. 186, 192.

wieku (wydany przez Treu'a i Dietharta)³⁴ powinien być odtąd uważany za najstarszy. Swoje stanowisko doprecyzował w 2005 roku, argumentując za jeszcze późniejszym czasem pochodzenia manchesterskiej wersji modlitwy, a więc VIII/IX wiekiem³⁵. Stanowisko Förstera poparł w 2015 roku kanadyjski badacz Theodore de Bruyns, który zauważył, że odkrycie austriackiego papirologa nie zostało uwzględnione w żadnym z nowszych poważniejszych opracowań na temat początków kultu maryjnego³⁶. De Bruyn twierdzi wręcz, że nie można już dzisiaj absolutnie sięgać do greckiego tekstu ze zbiorów w Manchesterze, ponieważ ostatnie badania paleograficzne wskazują jednoznacznie na późniejszą datę powstania tego fragmentu papirusu³⁷. Podobnego zdania jest Arne Effenberger³⁸, choć nie brakuje też i przeciwników stanowiska Förstera (np. Cornelia Römer, AnneMarie Luijendijk)³⁹.

3. Miejsce w liturgii

W starożytnym Kościele koptyjskim *Sub Tuum praesidium* wykorzystywano prawdopodobnie jako antyfonę w oficjum na Boże Narodzenie. Według Achille M. Triacci⁴⁰ oraz Jacka Nowaka⁴¹ znana była ona również w liturgii syryjskiej, bizantyjskiej, ormiańskiej, etiopskiej, mediolańskiej i rzymskiej.

³⁴ Zob. *Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes II (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Neue Serie XVII)*, ed. K. Treu – J. Diethart, Wien 1993, s. 56, nr 29.

³⁵ Förster, *Die älteste marianische Antiphon – eine Fehldatierung*, s. 106-109.

³⁶ De Bruyn, *Appeals to the Intercessions of Mary*, s. 116. De Bruyn wskazuje tutaj na dwa artykuły: M.E. Johnson, „*Sub tuum praesidium*”: The „*Theotokos*” in *Christian Life and Worship before Ephesus*, w: *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, red. B.D. Spinks, Collegeville 2008, s. 243-267; R.M. Price, *Theotokos: The Title and its Significance in Doctrine and Devotion*, w: *Mary: The Complete Resource*, red. S.J. Boss, Oxford – New York 2007, s. 56-73. Dla porównania, zob. także: R. Cantalamessa, *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „*Salvatoris Mater*” 9/1 (2007) s. 105-122 (zwl. s. 108); S. Longosz, *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, „*Salvatoris Mater*” 2/2 (2000) s. 84-104 (zwl. s. 102).

³⁷ De Bruyn, *Appeals to the Intercessions of Mary*, s. 127.

³⁸ Effenberger, *Maria als Vermittlerin und Fürbitterin*, s. 50.

³⁹ Zob. R. Mazza, *Dating Early Christian Papyri: Old and New Methods – Introduction*, „*Journal for the Study of the New Testament*” 42/1 (2019), s. 50, przyp. 4.

⁴⁰ Triacca powołuje się na badania Giamberardiniego i przytacza incipity modlitwy z rytów wschodnich oraz zachodnich. Zob. Triacca, „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*”, s. 196-197.

⁴¹ J. Nowak, *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009, s. 23-24.

Najstarszy zachowany przykład jej użycia w liturgii zachodniej (tekst w języku łacińskim) odnajdujemy w antyfonarzu z Compiègne z IX wieku (Paris, Bibl. Nat. Ms. lat. 17436), według którego była stosowana jako antyfona do *Benedictus* w jutrzni uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny⁴². Inne rękopisy wskazują na posługiwanie się nią także w święto Narodzenia Maryi. W Lekcjonarzu z Cluny (1064-1095) odnajdujemy już nie tylko tekst antyfony, ale także diastematyczny zapis melodii (nuty znajdują się nad tekstem, bez linii). W XII-wiecznych źródłach (antyfonarzu z Saint-Maur-des-Fossés oraz Antyfonarzu ambrożyjańskim) natomiast nuty zapisane zostały na liniach, a tekst rozpoczyna wezwanie *Sub Tuum misericordiam*⁴³.

Po XI wieku i prawdopodobnie wskutek kazań Bernarda z Clairvaux modlitwę *Sub Tuum praesidium* rozszerzono o wezwania skierowane do Maryi jako pani (*Domina*), orędowniczki (*Mediatirix*), pośredniczki łask (*Advocata*) i pocieszycielki (*Consolatrix*). Dołączono też prośbę o pojednanie z jej Synem, a także polecenie Mu i oddanie (ofiарowanie) modlących się. Jak zauważa Triacca, rozpowszechnienie *Sub Tuum praesidium* dokonało się w XII-XIII wieku i było realizowane przede wszystkim przez rodziny zakonne benedyktynów, premonstratensów, cystersów czy też dominikanów⁴⁴. Przykładowo w liturgii cysterskiej z XII wieku odmawiano tę modlitwę w postawie klęczącej na zakończenie tercji (modlitwy przedpołudniowej oficjum) albo przed Mszą konwentualną⁴⁵. Premonstratensi natomiast używali jej w święto Siedmiu Boleści Najświętszej Maryi Panny jako antyfony do kantyku Symeona w komplecie, co spowodowane było prawdopodobnym wpływem papieża Innocentego IV (1243-1254). Był on bowiem autorem całości oficjum ku czci Siedmiu Boleści Maryi, w którym modlitwa *Sub Tuum praesidium* jest włączona do początku każdej części liturgii godzin⁴⁶. Poważną rolę w jej rozpowszechnieniu na chrześcijańskim

⁴² PL 78, 799. Zob. *Pod Twoją obronę*, s. 1192-1193.

⁴³ Zob. M. Białkowski, „*Sub Tuum praesidium*” – najstarszą śpiewaną modlitwą maryjną Kościoła, w: *Kult maryjny inspiracją kompozytorów muzyki sakralnej*. Symposium naukowe (9 grudnia 2020, Akademia Muzyczna w Poznaniu, wersja online), w: <https://www.youtube.com/watch?v=LNk5BwrJ5oI> (dostęp: 26.07.2021). W źródłach ambrożyjańskich jest ona zapisana w pierwszym tonie plagalnym i uznawana za chorał ambrożyjański wywodzący się z bizantyjskiej teotokii. Zob. *Fonti e paleografia del canto ambrosiano*, ed. M. Huglo – L. Agustoni – E. Cardine – E.M. Caglio, Archivio Ambrosiano 7, Milano 1956, s. 120.

⁴⁴ Zob. Triacca, „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*”, s. 194.

⁴⁵ K. Matwiejuk, *Życie liturgiczne w klasztorach cysterskich przed Soborem Watykańskim II*, Warszawa 2009, s. 175.

⁴⁶ Triacca, „*Sub tuum praesidium*”, s. 192-193; P.F. Lefevre, L’ „*Antiphonale psalterii*” *dapré le rite de Prémontré*, „*Analecta Praemonstratensia*” 44 (1968) s. 247-274.

Zachodzie odegrali też dominikanie, którzy zainteresowali się tą modlitwą po kapitule w Ferrarze w 1290 roku i coraz częściej przyjmowali ją w swojej liturgii⁴⁷. W połowie XIII wieku odnajdujemy *Sub Tuum praesidium* także w Pontyfikale Duranda, gdzie została włączona w liturgiczny obrzęd błogosławieństwa obrazu Najświętszej Dziewicy (*Liber secundus, XIII: De benedictione ymaginis beate Marie*)⁴⁸.

W poszerzonej wersji (ze wskazanym już wyżej dodatkiem) po raz pierwszy *Sub Tuum praesidium* pojawia się w XVII wieku u jezuitów, którzy wykorzystali ją w modlitwach sodalicyi mariańskich w Kolonii⁴⁹. W liturgii ambrozyjskiej, oprócz używania jej w brewiarzu jako *psallendy*, znalazła także miejsce w *Missale Ambrosianum* (1909) jako antyfona *post Evangelium* w formularzu sobotniej Mszy o Najświętszej Maryi Pannie, a także jako antyfona na procesję w święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny (dziś Ofiarowanie Pańskie)⁵⁰. Jak twierdzi Triacca, wersja modlitwy, która w liturgii ambrozyjskiej rozpoczyna się od słów *Sub tuam misericordiam*, jest tekstem będącym w obiegu na liturgicznym Zachodzie w formie najbardziej archaicznej i stabilnej w stosunku do form właściwych liturgii rzymskiej. Autor ten potwierdza też hipotezę, że liturgia ambrozyjska była swoistym pośrednikiem, czy raczej „pasem transmisyjnym”, dla *Sub Tuum praesidium* z Egiptu (Aleksandrii) na liturgiczny Zachód⁵¹.

W odnowionej po Soborze Watykańskim edycji brewiarza *Sub Tuum praesidium* włączono do grupy antyfon maryjnych w zakończeniu komplety⁵². W pobożności ludowej złączono ją ze śpiewem lub recytacją litanii loretańskiej. Odmawiana jest wspólnotowo lub indywidualnie w chwilach doświadczeń, trudności, kataklizmów i przeciwności, o czym przypomina Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II (KK 66). Odnajdujemy ją również w *Liber Usualis*, w kolekcji śpiewów dedykowanych Najświętszej Maryi Pannie (*In honorem B. Mariae Virginis*), gdzie zamieszczono wersję nieposzerzoną, za-

⁴⁷ Triacca zwraca tu uwagę na studium Rielanda, który omawia tekst i melodię modlitwy. Zob. Triacca, „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*”, s. 193; E.M. Rieland, *De Completorio Fratrum Praedicatorum*, „*Ephemerides Liturgicae*” 60 (1946) s. 56-60.

⁴⁸ *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, t. 3: *Le Pontifical de Guillaume Durand*, ed. M. Andrieu, Studi e testi 88, Città del Vaticano 1940, s. 525-526.

⁴⁹ Heinz, *Die marianischen Schlussantiphonen im Stundengebet*, s. 358.

⁵⁰ *Missale Ambrosianum, Editio secunda post Typicam*, Mediolani 1909, s. 43, 45, *Appendix* s. 8; Triacca, „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*”, s. 195.

⁵¹ Triacca, „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*”, s. 187.

⁵² *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*, t. 4: *Tempus per annum. Hebdomadae XVIII-XXXIV, editio typica*, Vaticano 1977, s. 490.

kończoną słowami *virgo gloriosa et benedicta*⁵³. Ta sama wersja włączona została do odnowionego po Soborze Watykańskim II *Graduale romanum*, w tym również do uproszczonego i przeznaczonego dla kościołów parafialnych *Graduale simplex*⁵⁴. Według wybitnego badacza chorału Davida Hiley'a melodia gregoriańska omawianej antyfony posiada charakter sylabiczny i prosty, muzycznie nie do odróżnienia od innych tego typu utworów⁵⁵. Według Emidio Papinuttiego wykorzystuje ona zwykle formuły trybu siódmego. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem tego badacza, że tekst *Sub Tuum praesidium* nie został jeszcze dostatecznie wykorzystany w muzyce figuratywnej. Okazuje się bowiem, że antyfona ta pozostawiła dość wiele śladów na gruncie religijnej muzyki wielogłosowej od średniowiecza aż do współczesności.

4. Cykle mszalne *Sub Tuum praesidium*

Pierwszym tego przykładem jest skomponowany przez Jakoba Obrechta⁵⁶ pełny cykl mszalny (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*) opatrzony tytułem *Missa „Sub Tuum praesidium”*⁵⁷. Dzieło to, przeznaczone na chór a'capella, po raz pierwszy ukazało się w zbiorze *Concentus harmonici*⁵⁸, który wydany został w 1507 roku w Bazylei w drukarni Gregora Mewesa. Mszę charakteryzuje zwięzłość, zarówno pod względem długości, jak i oszczędności środków. Jednocześnie jej bogata obsada muzyczna ma niezwykłą siłę wymowy: od trzech głosów w *Kyrie* (SAT) do siedmiu głosów w *Agnus Dei* (SSAATTB), przy czym

⁵³ *Liber Usualis Missae et Officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano*, Parisiis – Tornaci – Rome 1954, s. 1861.

⁵⁴ *Graduale Simplex, Editio typica altera*, Vaticano 1999, s. 447.

⁵⁵ D. Hiley, *Chorał Kościoła zachodniego. Podręcznik*, tł. M. Kaziński, Kraków 2019, s. 130-131.

⁵⁶ Papinutti, *Maria Santissima nella musica*, s. 22.

⁵⁷ J. Obrecht – ur. w 1547 lub 1548 roku w Gandawie, zm. 1505 roku w Ferrarze, ksiądz i kompozytor francusko-flamandzki, prawdopodobnie nauczyciel śpiewu Erazma z Rotterdamu, jako zawodowy muzyk związany m.in. z katedrą w Cambrai, z kościołami w Bergen op Zoom, Brugii, Antwerpii, z dworem księcia Ercolego d'Este w Ferrarze oraz prawdopodobnie z kapelą papieską. Zob. A. Leszczyńska, *Obrecht Jakob*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 7, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 128-131.

⁵⁸ *Concentus harmonici quattuor missarum peritissimi musicorum Jacobi Obrecht: tam notularum, claurium, signorum, pausarum, suspiriorumque: quam canonum additionibus quadripertita libellatione, iuxta vocum consonantiam sollertissime pressi.*

w każdej części dodawany jest kolejny głos⁵⁹. We Mszy, oprócz tytułowej antyfony *Sub Tuum praesidium* wykorzystanej jako *cantus firmus* w głosie najwyższym każdej z pięciu części, zostały też wprowadzone melodie średniowiecznych sekwencji oraz innych znanych antyfon maryjnych⁶⁰. Co ciekawe, w samym tylko *Agnus Dei* kompozytor posłużył się jednocześnie aż czterema różnymi *cantus firmus*. Wykorzystał tu m.in. początkową frazę antyfony *Regina caeli* oraz końcową frazę z *Salve regina (O clemens, O pia, O dulcis Maria)*⁶¹. Dzieło Obrechta jest przykładem kompozycji starannie zaplanowanej, zdeterminowanej nie tylko układem *cantus firmi*, ale też podporządkowanej pewnym kombinacjom liczbowym. Cała Msza liczy 888 breves, z czego 333 przypada na *Kyrie* i *Gloria*, a 555 – na pozostałe części. Zdaniem M.J. Bloxam *Missa „Sub Tuum praesidium”* nie mogła być skomponowana dla katedry w Cambrai czy też kościoła w Brugii, ale miejscem jej powstania jest raczej Antwerpia (kościół Onze Lieve Vrouw) albo też Bergen op Zoom, gdzie działało przecież prężnie Bractwo Najświętszej Maryi Panny⁶².

Mszę *Sub Tuum praesidium* odnajdujemy także w twórczości innego flamandzkiego kompozytora, śpiewaka i duchownego Pierre de La Rue⁶³. Jak dowiodła w swoich badaniach Honey Meconi, ten czterogłosowy cykl mszalny pochodzący z 1515 roku (okres zatrudnienia kompozytora w kapeli arcyksięcia Karola Habsburga) zachował się w ośmiu źródłach (siedem z nich posiada atrybucję), przy czym źródło z 1539 roku przypisuje autorstwo Mszy zarówno Le Rue, jak i (błędnie) Josquinowi des Prés. W niektórych źródłach wymieniana jest ona jako *Missa in mi*, albo

⁵⁹ Lockwood, *A note on Obrecht's Mass „Sub tuum praesidium”*, s. 30.

⁶⁰ Symultaniczne połączenie tych melodii stało się możliwe dzięki zastosowaniu odpowiednio dobranych rytmów i operowaniu wieloma pauzami. Schemat rozplanowania *cantus firmi* we Mszy przedstawia: Leszczyńska, *Melodyka niderlandzka w polifonii Josquina, Obrechta i La Rue*, s. 99.

⁶¹ Bloxam, *Plainsong and Polyphony for the Blessed Virgin*, s. 66.

⁶² Autorka powołuje się tutaj m.in. na zbieżność fragmentów Mszy z melodiami zawartymi w *Processionale Antverpiense* z 1574 roku. Zob. Bloxam, *Plainsong and Polyphony for the Blessed Virgin*, s. 70-71.

⁶³ P. de la Rue – ur. ok. 1460 roku w Tournai, zm. w 1518 roku w Courtrai, śpiewak w chórze katedry w Sienie oraz ‘s-Hertogenbosch, w okresie 1492-1506 członek burgundzkiej Grand Chapelle, od 1505 kanonik w Courtrai, od 1506 w służbie księżnej Juany (wdowy po księciu Filipie Pięknym), od 1508 ponownie w kapeli burgundzkiej na dworze Małgorzaty Austriackiej w Mechelen, w latach 1514-1516 w prywatnej kapeli arcyksięcia Karola Habsburga. Zob. P. Poźniak, *La Rue Pierre de*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 5, red. E. Dziębowska, Kraków 1997, s. 293-295.

*Missa quarti toni*⁶⁴. Msza La Rue była przeznaczona do wykonania w ramach liturgii sprawowanej na dworze habsbursko-burgundzkim z okazji najważniejszych świąt maryjnych w ciągu roku kościelnego. Trzeba bowiem przypomnieć, że dworska *grande chapelle* była zobowiązana do codziennego śpiewu Mszy polifonicznej, a także nieszporów i komplety. Wszystkie oficja w dni świąteczne oraz w każdy dzień Wielkiego Postu i Adwentu miały być śpiewane⁶⁵. La Rue, podobnie jak Obrecht, wykorzystał tutaj jako *cantus firmus* gregoriańską melodię antyfony *Sub Tuum praesidium*⁶⁶. A. Leszczyńska dowodzi, że *Missa Sub Tuum praesidium* napisana została w Modus IV (cantus durus e, plagalny)⁶⁷. Gdy zaś chodzi o technikę kompozycji, to La Rue, podobnie jak Josquin, operuje we Mszy parami głosów⁶⁸.

5. Motety

Jedno z ważnych renesansowych i wielogłosowych nawiązań do antyfony *Sub Tuum praesidium* stanowi motet⁶⁹, który skomponował wybitny przedstawiciel tzw. szkoły rzymskiej Giovanni Pierluigi Palestrina⁷⁰.

⁶⁴ Niektóre ze źródeł są niekompletne i zawierają fragmenty Mszy, np. tylko *Sanctus* i *Agnus Dei* albo wyłącznie *Kyrie* i część *Gloria*. Zob. Meconi, *Pierre de la Rue and Musical Lieve*, s. 317-320.

⁶⁵ Meconi, *Pierre de la Rue and Musical Lieve*, s. 128-129.

⁶⁶ Zob. krytyczne wydanie dzieł kompozytora z komentarzem: Pierre de la Rue, *Opera omnia*, t. 6: *Five Masses*, ed. Nigel St. John Davison – J. Evan Kreider – T. Herman Keahey, *Corpus Mensurabilis Musicae* 97, Neuhasen – Stuttgart 1996, s. XXIII-XXXVIII oraz s. 45-73.

⁶⁷ Leszczyńska, *Melodyka niderlandzka w polifonii Josquina, Obrechta i La Rue*, s. 26.

⁶⁸ Poźniak, *La Rue Pierre de*, s. 294.

⁶⁹ Motet – od fr. *le mot* ('słowo'). Jedna z najstarszych wokalnych, a z czasem wokально-instrumentalnych, form muzycznych ukształtowana w wyniku tekstowania melizmów, a więc zaopatrzenia w nowy tekst odcinków melizmatycznych w utworach (podobnie jak w sekwencjach). Na oznaczenie głosów z nowym tekstem wprowadzono nazwę *motetus*, a cały utwór zwano *motet*. Zob. J. Chomiński – K. Wilkowska-Chomińska, *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984, s. 12-81.

⁷⁰ G.P. Palestrina – ur. ok. 1526 roku w Palestrinie, zm. w 1594 roku w Rzymie, włoski kompozytor, w dzieciństwie śpiewak w rzymskiej bazylice S. Maria Maggiore, od 1544 roku zatrudniony jako organista i kantor w katedrze w Palestrinie, po wyborze na papieża bp. Palestriny Giovanniego Marii del Monte (Juliusz II) zatrudniony w bazylice św. Piotra w Rzymie jako *magister cantorum* (Capella Giulia), *magister capellae* (ustępujący rangą tylko kierownikowi papieskiej kapeli sykstyńskiej), wreszcie jako śpiewak

Przeznaczony na czterogłosową obsadę (SATB) utwór powstał w 1584 roku, a opublikowany został w 1587 roku w Mediolanie, w drugiej księdze zbioru *Motecta festorum totius anni*. Kolejne *Sub Tuum proaesidium* Palestriny to dzieło przeznaczone na znacznie większą obsadę, tj. dwa chóry mieszane (SATB / SATB). Data jego powstania nie jest dokładnie znana. Zachowany rękopis datuje się na drugą połowę XVI wieku. Drukiem natomiast po raz pierwszy utwór ukazał się w 1614 roku w zbiorze *Selectae cantiones excellentissimorum auctorum 8 voc.*, a więc już po śmierci kompozytora⁷¹. Oprócz Palestriny także inni twórcy tego okresu sięgali po tekst i melodię gregoriańską *Sub Tuum praesidium*. Do grupy tej należą m.in. Jakobus Clemens non Papa, Antoine Brumel, Constanzo Festa, John Taverner, Nicholas Gombert, Adrian Willaert, Cipriano de Rore, Cristóbal de Morales, Sigismondo d'India czy też Stefano Landi. Wszyscy oni posługiwali się w swoich muzycznych opracowaniach formą motetową, z charakterystyczną dla tego okresu techniką przeimitowania w głosach.

Gregoriańska antyfona maryjna inspirowała też kompozytorów okresu baroku⁷². Przykładem tego na gruncie polskim jest twórczość Bartłomieja Pękiela, kapelmistrza i organisty królewskiego dworu Wazów⁷³. Motet *Sub Tuum praesidium* należy do grupy dziewięciu tego typu zachowanych dzieł kompozytora i jest przeznaczony na czterogłosowy zespół wokalny (A2TB).

w Capella Sistina, kapelmistrz katedry św. Jana na Lateranie (od 1555 roku), w bazylice S. Maria Maggiore (od 1560 roku), w jezuickim Collegium Romanum (od 1566 roku), na dworze kardynała d'Este w Rzymie i Tivoli (1567-1571), ostatecznie powrócił do bazyliki św. Piotra na Watykanie, uznawany za mistrza muzyki polifonicznej oraz reformatora muzyki liturgicznej w Rzymie. Zob. A. Patalas, *Palestrina Giovanni Pierluigi de*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 7, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 289-318.

⁷¹ Zob. Patalas, *Palestrina Giovanni Pierluigi de*, s. 304.

⁷² Autorem koncertu wokально-instrumentalnego „Sub tuum praesidium” na alt, tenor, bas oraz *basso continuo* jest Marcin Mielczewski (zm. 1651), przedstawiciel okresu wczesnego baroku, kompozytor, muzyk na dworze Władysława IV (być może także Zygmunta III Wazy), a później kapelmistrz w zespole królewicza Karola Ferdynanda Wazy, biskupa płockiego i wrocławskiego. Zob. B. Przybyszewska-Jarminska, *Mielczewski Marcin*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 6, red. E. Dziębowska, Kraków 2000, s. 252.

⁷³ Bartłomiej Pękiel – zm. prawdopodobnie w 1670 roku w Krakowie, polski kompozytor, organista i kapelmistrz królewskiego dworu Wazów w Warszawie (od 1633), w latach 1658-1664 kapelmistrz kapeli katedralnej na Wawelu w Krakowie. Jego twórczość obejmuje głównie muzykę religijną, wokalną oraz wokально-instrumentalną. Wszystkie kompozycje wydała Z. Dobrzańska-Fabiańska w: B. Pękiel, *Opera omnia*, t. 1-2, MMPol seria A, Kraków 1994 (w wykazie kompozycji MMPol I i II).

Całość zawarta została w 41 taktach. Zofia Dobrzańska-Fabiańska określa czas jego powstania na lata 1661-1669⁷⁴. Pękiel wykorzystał w swoim opracowaniu zwłaszcza ostatnie słowa pierwszej (starożytnej) części antyfony (*virgo gloriosa et benedicta*). Jak zauważa Hieronim Feicht, dzieło to cieszyło się tak wielkim uznaniem, że nieznanemu nam kompozytor polski dokomponował doń dalszą część, wykorzystując nieznajdujące się jeszcze wówczas w księgach liturgicznych słowa *Domina, Domina, Domina nostra, Mediatrix nostra, Advocata nostra, Tuo Filio nos reconcilia, Tup Filio nos repraesenta*⁷⁵. Z zapisów roranckich ksiąg głosowych katedry wawelskiej można wnioskować, że kompozycja Pękiela wykonywana była po odśpiewaniu *Benedictus*, czyli po wykonaniu *ordinarium missae*, a także, iż wiązano ją z sobotą jako dniem dedykowanym Najświętszej Maryi Pannie.

Gdy chodzi o melodykę omawianego motetu, to kompozytor zastosował w nim w całości melodię chorałową, choć jednocześnie poczynił przy jej adaptacji drobne zmiany. Można powiedzieć, że chorał stanowi tu niemal śpiew stały, a pojedyncze głosy czerpią z niego motywy⁷⁶. Takie zjawisko zauważyć można np. przy opracowaniu odcinków „Sub Tuum praesidium”, „Sancta Dei Genitrix”, „in necessitatibus”, „sed e periculis” czy też „libera nos semper”. H. Feicht zwraca uwagę na to, że wykorzystana przez Pękiela melodia gregoriańska antyfony *Sub Tuum praesidium* jest identyczna zarówno z melodią zawartą we współczesnej *editio vaticana*, jak też z melodią ówczesnych graduałów polskich, inna zaś niż w *editio medicaea*. Jest to więc dowód, że polska praktyka chorałowa, także w XVII wieku, była oparta na tradycji⁷⁷.

Gregoriańskie *Sub Tuum praesidium* stało się też natchnieniem w twórczości Marca-Antoine Charpentiera⁷⁸. Myślmy tu o trzech motetach wy-

⁷⁴ Z. Dobrzańska-Fabiańska, *Pękiel Bartłomiej*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 8, red. E. Dziębowska, Kraków 2004, s. 84.

⁷⁵ Feicht, *Kompozycje religijne Bartłomieja Pękiela*, s. 329. Por. Jasiński, *Anonimowy dodatek „Domina nostra” do motetu „Sub tuum praesidium”*, s. 29-41.

⁷⁶ *Cantus firmus* w *Sub Tuum praesidium* umieścił kompozytor w nutach równej wartości w tenorze II, a więc w głosie sąsiadującym z basem. Równocześnie ze śpiewem stałym rozpoczyna alt, który czerpie do swego tematu z pięciu pierwszych nut melodii stałej (zróznicowanej rytmicznie). Jest to jedyny w motetach Pękiela przypadek, w którym dwa głosy rozpoczynają równocześnie. We wszystkich pozostałych motetach następują kolejne wejście głosów.

⁷⁷ Feicht, *Kompozycje religijne Bartłomieja Pękiela*, s. 334-335.

⁷⁸ Marc-Antoine Charpentier – ur. w 1643 roku w Paryżu, zm. w 1704 roku w Paryżu, francuski kompozytor okresu baroku, od 1672 roku związany z teatrem Moliera w Paryżu, a po jego śmierci – z Comédie-Française, równocześnie związany z księżną de Guise (ku-

bitnego francuskiego kompozytora, które opatrzone tym samym tytułem. Pierwsze *Sub Tuum praesidium* (według katalogu Hitchcocka nr 20) powstało w 1674 roku i było przeznaczone na trzy głosy z towarzyszeniem *basso continuo*⁷⁹. Drugie (H. 28), które datowane jest na lata 1681-1682, przeznaczył Charpentier na trzy głosy a'capella. Wreszcie trzecia wersja (H. 352), pochodząca z późnych lat osiemdziesiątych XVII wieku, to utwór na sopran lub tenor solo oraz *basso continuo*. Warto wspomnieć, że ostatni z wymienionych utworów powstał w związku z działalnością katechetyczną prowadzoną przez doktrynariuszy lub jezuitów wśród dzieci we Francji. Dużą popularnością cieszyły się wówczas łatwe do śpiewania modlitwy, a wśród nich *Sub Tuum praesidium*. W tym też celu Charpentier napisał swój utwór, który miał być wykonywany jako „drugi motet na katechizm, na przerwę środkową”⁸⁰.

Ciekawy przykład barokowego opracowania *Sub Tuum praesidium* odnajdujemy w twórczości Jana Dismasa Zelenki zwanego dość często „katolickim Bachem”⁸¹. Chodzi tu o komplet dziesięciu różnych muzycznych wersji omawianej modlitwy maryjnej (ZWV 157). Kompozycje te zostały przeznaczone na czterogłosowy zespół wokalny (SATB) z towarzyszeniem *basso continuo*. Autor posłużył się następującymi tonacjami: (1) g-moll, (2) c-moll, (3) d-moll, (4) d-moll, (5) e-moll, (6) F-dur, (7) g-moll, (8) G-dur, (9) d-moll, (10) g-moll. Janice B. Stocking wskazuje na dokładny czas powstania oraz wykonania drugiego *Sub Tuum praesidium*

zynką króla), u której piastował stanowisko *maitre de musique*. Komponował i prawdopodobnie dyrygował też utworami religijnymi podczas Mszy prywatnych delfina Francji, od ok. 1680 roku kompozytor i kapelmistrz przy kościele jezuickim St-Louis oraz w jezuickim College Louis-le-Grand, a od 1698 roku *maitre de musique* w St. Chapelle de Palais.

⁷⁹ Zob. Charpentier Marc-Antoine, w: *BnF.Catalogue général (Bibliothèque Nationale de France)*, w: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb147821904> (dostęp: 15.07.2021).

⁸⁰ Zob. H. de Villiers, *The Sub Tuum Praesidium*, w: *New Liturgical Movement*, w: <https://www.newliturgicalmovement.org/2011/02/sub-tuum-praesidium.html#.YO9BLugzY2y>(dostęp: 15.07.2021).

⁸¹ Jan Dismas Zelenka – ur. w 1679 roku w Louňovicach pod Bláníkem k. Pragi, zm. w 1745 roku w Dreźnie, czeski kompozytor, uczeń jezuickiego Collegium Clementinum, muzyk na dworze hrabiego von Hartig, od 1610 roku związany z kapelą dworską elektora saskiego Fryderyka Augusta I (króla polskiego Augusta II) jako kontrabasista, kompozytor, wicekapelmistrz i kapelmistrz. Tworzył głównie muzykę kościelną związaną z różnymi okolicznościami życia dworu oraz rokiem liturgicznym. Zob. K. Duszyk, *Zelenka Jan Dismas*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 12, red. E. Dziębowska, Kraków 2012, s. 344.

(c-moll), tj. 28 marca 1734 roku⁸². W zakończeniu partytury tej kompozycji (nr 2), a także w *Sub Tuum praesidium* nr 5 (e-moll) pozostawił Zelenka dedykację tych utworów, która składa się z szeregu liter: „A M D G B V M O O S S H A A P J R”. Formuła ta oddaje cześć Bogu (A M D G – „Ad Majorem Dei Gloriam”), Najświętszej Dziewicy Maryi (B V M – „Beatae Virginis Mariae”), świętym (O O S S H – „Omnibus Sanctis honor”) oraz patronom Zelenki – rodzinie królewskiej i elektorskiej (A A P J R – być może oznacza to „Augustissimis Principibus in reverentia”)⁸³. Badania Stocking wskazują, że zamówienia dworu drezdeńskiego na tego typu kompozycje wzmożyły się po wrześniu 1726 roku, tj. po pielgrzymce do sanktuarium maryjnego Mariaschein-Graupen (dziś Bohosudov, Czechy). Autorka ta wskazuje też, że o śpiewie antyfony *Sub tuum praesidium* podczas nabożeństw po litanii loretańskiej informują zapisy w dworskim *Diarium* już w 1727 roku⁸⁴.

Najbardziej popularna dziś recepcja omawianej antyfony maryjnej to *Sub Tuum praesidium* (KV 198/158a) autorstwa Wolfganga Amadeusza Mozarta⁸⁵, jednego z głównych przedstawicieli okresu klasycyzmu w muzyce. Skomponowane prawdopodobnie w 1774 roku dzieło określił kompozytor jako ofertorium⁸⁶, a więc utwór stanowiący jedną z części *ordinarium Missae*. Jego powstanie badacze łączą dziś z okresem służby Mozarta

⁸² Jest to 10 opracowań antyfony w następujących tonacjach: (1) g-moll, (2) c-moll, (3) d-moll, (4) d-moll, (5) e-moll, (6) F-dur, (7) g-moll, (8) G-dur, (9) d-moll, (10) g-moll. Drugie *Sub Tuum praesidium* Zelenki (c-moll) datowane jest na 28 marca 1734 roku. Zob. J.B. Stockigt, *Jan Dismas Zelenka: A Bohemian Musician at the Court of Dresden*, Oxford 2000, s. 300.

⁸³ Stockigt, *Jan Dismas Zelenka*, s. 136 oraz, 316.

⁸⁴ Z kompletu kompozycji Zelenki zachowało się niegdyś w Dreźnie dwadzieścia osiem części (w tym być może także partie *colla voce* dla instrumentów). Autograf partytury, który, jak się wydaje, zaginął w Dreźnie już w czasie, gdy Schiirer opracował *Catalogo* (1765), trafił do zbioru Polchaua przechowywanego obecnie w Berlinie. Zob. Stockigt, *Jan Dismas Zelenka*, s. 211.

⁸⁵ Wolfgang Amadeusz Mozart – ur. w 1756 roku w Salzburgu, zm. w 1791 roku w Wiedniu, austriacki kompozytor, pianista, skrzypek, dyrygent, jako „cudowne dziecko” podróżował i koncertował na dworach królewskich i arystokratycznych Europy, w latach 1773-1777 pełnił służbę na dworze arcybiskupa Salzburga, od 1781 roku przebywał w Wiedniu, gdzie komponował, udzielał lekcji i koncertował. Zob. I. Poniatowska, *Mozart Wolfgang Amadeusz*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 6, red. E. Dziębowska, Kraków 2000, s. 394-432.

⁸⁶ Zob. P. Towarek, *Ofertorium mszalne wczoraj i dziś*, „Studia Elbląskie” 19 (2018) s. 207-226.

na dworze arcybiskupim w Salzburgu⁸⁷. Ofertorium przeznaczone zostało na dwa równorzędne głosy (sopran I, sopran II) z towarzyszeniem instrumentów smyczkowych (dwoje skrzypiec, altówka), basu (wiolonczela) oraz organów. Ten przepiękny, utrzymany w lirycznej tonacji F-dur motet, dostępny jest dziś w różnych odpisach, gdyż jego autograf zaginął⁸⁸. W związku z tym był on też przedmiotem burzliwych dyskusji wśród badaczy. Chodzi tu m.in. o kwestię autorstwa, która mimo wątpliwości, została rozwiązana na korzyść samego Mozarta. Druga kwestia dotyczyła tego, czy utwór powinien być śpiewany przez sopran i tenor czy też przez dwa soprany, na co ostatecznie się zgodzono. Innym jeszcze problemem stało się dla muzykologów rozstrzygnięcie, czy duet ten był pierwotnie utworem operowym, który następnie został zaadaptowany przez Mozarta na potrzeby liturgii, czy też od początku był pomyślany jako dzieło sakralne⁸⁹.

Opracowania *Sub Tuum praesidium* odnajdujemy w twórczości innych reprezentantów okresu klasycyzmu, takich jak np. Antonio Salieri, Ludwik van Beethoven, Johann Michael Haydn (młodszy brat Josefa Haydna), czy też żyjących na styku epoki baroku i klasycyzmu polskich twórców muzyki, jak np. Jakub Gołąbek⁹⁰ czy Antoni Milwid⁹¹. Drugi

⁸⁷ Dokładna data powstania ofertorium nie jest znana. Pod względem ekspresji i treści tekstu, które aż do taktu 55 odpowiadają gregoriańskiej antyfonie *Sub Tuum praesidium*, utwór ma wiele wspólnego z takimi dziełami kompozytora, jak graduał *Sancta Maria Mater Dei* (KV 273) i ofertorium *Alma Dei creatoris* (KV 277; 272a). Zostały one skomponowane dla Salzburga w 1777 roku, na dodatek w tej samej tonacji, czyli F-dur. Zob. H. Lölkes, *Vorwort*, w: *Wolfgang Amades Mozart. Sub tuum praesidium Offertorium KV 198 (158b) per due Soprani 2 Violini, Viola, Basso continuo (Violoncello/Contrabbasso, Organo)*, Stuttgarter Mozart-Ausgaben Urtext, Stuttgart 2003, s. 2.

⁸⁸ Utwór zachował się w odpisie głosów z końca XVIII wieku znalezionym przez Roberta Münstera (Monachium) w 1962 roku (Archiwum St. Peter/Monachium, dawniej Altötting, brak sygnatury). Zob. Lölkes, *Vorwort*, s. 2.

⁸⁹ R. King, *Mozart in Salzburg*, w: *Mozart. Exsultate Jubilate! Carolyn Sampson, The Kong's Consort, Robert King*, Hyperion Records Limited, London 2006, s. 7 (broszura dołączona do płyty CD).

⁹⁰ E. Hinz, *Muzyka kościelna w czasie polskiego oświecenia*, „Studia Pelplińskie” 46 (2013) s. 73.

⁹¹ Antoni Milwid – ur. ok. 1755 roku w Stawiankach k. Wilkomierza (Litwa), zm. w 1837 roku w Czerwińsku n. Wisłą, polski kompozytor, prawdopodobnie członek i kapelmistrz kapeli kościelnej przy klasztorze kanoników regularnych laterańskich w Czerwińsku n. Wisłą. W zbiorach czerwińskich zachowało się 11 utworów religijnych sygnowanych jego nazwiskiem oraz 10 pisanych jego ręką. Zob. I. Stachel, *Milwid Antoni*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 6, red. E. Dziębowska, Kraków 2000, s. 273-275.

ze wskazanych tutaj polskich kompozytorów napisał cykl 12 kantat *Sub Tuum praesidium* przeznaczonych na sopran, bas, dwoje skrzypiec, flet, klarnet i organy. Cykl ten stanowi kombinację stylu koncertującego (dialogowanie partii wokalnych z instrumentalnymi oraz „ozdabianie” linii wokalnych), stylu galant (tematy budowane z dwutaktowych luźno związanych ze sobą fragmentów), a także stylu wczesnoklasycznego (wpływ formy sonatowej). W melodyce utworów widać wpływy włoskie, zwłaszcza Scarlattiiego. W niektórych kantatach kompozytor nawiązał też do tańców polskich, np. mazurka lub poloneza⁹². Pozaeuropejski i dość ciekawy ze względu na swoje formalne rozmiary przykład stanowi *Sub Tuum praesidium* przeznaczone na czterogłosowy chór mieszany oraz orkiestrę symfoniczną, którego autorem jest Piotr I (cesarz Brazylii), znany także jako Piotr IV (król Portugalii)⁹³.

Muzyczne ślady gregoriańskiej antyfony *Sub Tuum praesidium* odnajdujemy także w okresie romantyzmu. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza opracowanie wybitnego przedstawiciela cecylianismu w muzyce tego okresu Charlesa Gounoda⁹⁴. Chodzi o motet przeznaczony na dwa głosy równe (sopran i sopran lub tenor i baryton) z towarzyszeniem organów, który opublikowany został wraz z *Ave verum* oraz *Tota pulchra es* w Paryżu pomiędzy 1855 a 1856 rokiem⁹⁵. Te trzy utwory, wydane wprawdzie osobno w formie nutowej, ukazały się drukiem po raz kolejny w 1867 roku pod nazwą *Trois Joli Motets faciles (Trzy dość proste motety)*. *Sub Tuum praesidium* natomiast zamieścił Gounod również w zbiorze pt. *Chants sacrés* (część pierwsza: *20 Motets à 1 et 2 voix*, nr 15, CG nr 107), który ukazał się w Paryżu w 1878 roku. Do tego samego nurtu należy także opracowanie *Sub Tuum*

⁹² J. Chomiński – K. Wilkowska-Chomińska, *Historia muzyki*, t. 1, Kraków 1989, s. 338; J. Bujas, „*Missa in Dis*” Antoniego Milwida (1755–1837) w kontekście repertuaru kapeli klasztornej z Czerwińska nad Wisłą, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ” 41/2 (2019) s. 43-72.

⁹³ Zob. Dom Pedro I, *Sub Tuum praesidium*, w: https://www.latheotokos.it/programmi/SUB_TUUM_PRAESIDIUM/DOMPEDRO_I.pdf (dostęp: 20.07.2021).

⁹⁴ Charles Gounod – ur. w 1818 roku w Paryżu, zm. w 1893 roku w Paryżu, francuski kompozytor, uczeń J. Lesuera, J. Halevy’ego i F. Paëra w Konserwatorium Paryskim, początkowo komponował muzykę religijną (Msze, oratoria, requiem), ale pod wpływem twórczości Schumanna i Berliozza zaczął tworzyć też muzykę świecką (najslawniejsze dzieło to opera *Faust*). Zob. A. Konieczna, *Gounod Charles*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 3, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, s. 410-417.

⁹⁵ R. Benefield, *Introduction*, w: *Motets for One Voice by Franck, Gounod, and Saint-Saëns. The Organ-Accompanied Solo Motet in Nineteenth-Century France*, ed. R. Benefield, Middleton – Wisconsin 2003, s. XI.

praesidium (in F-dur, na dwa głosy równe) autorstwa Camille Saint-Saënsa⁹⁶. Podobny przykład odnajdujemy na gruncie polskim w twórczości Stanisława Moniuszki, który w okresie pomiędzy 1846 a 1857 rokiem napisał pieśń *Sub Tuum praesidium* przeznaczoną na głos solowy (baryton) z towarzyszeniem orkiestry. Dla potrzeb muzycznych kompozytor dokonał adaptacji tekstu antyfony, wprowadzając drobne zmiany oraz dodając w zakończeniu sformułowanie *Sancta Mater*⁹⁷. Oprócz pierwotnej wersji orkiestrowej zachowały się także opracowania na organy i fortepian⁹⁸.

6. Kompozycje XX i XXI wieku

Do gregoriańskiej antyfony *Sub Tuum praesidium* nawiązuje także twórczość kompozytorów XX wieku. Przykładem może być tutaj utwór ks. Lorenzo Perosiego, który przeznaczył swoje dzieło na dwa głosy równe z towarzyszeniem organów i opublikował po raz pierwszy w 1901 roku. Identyczną obsadę posiada *Sub Tuum praesidium* (1954) autorstwa flamandzkiego kompozytora Josa van Looy'a. Na gruncie polskim natomiast jest to *Sub Tuum praesidium* autorstwa Mariana Sawy⁹⁹ przeznaczone na chór mieszany i organy, które powstało w 1982 roku¹⁰⁰. Do grupy tej zalicza się także *Sub Tuum praesidium* autorstwa Domenico Bartolucciego. Ten wieloletni dyrygent chóru kaplicy

⁹⁶ Zob. Benefield, *Introduction*, s. XI. Camille Saint-Saëns – ur. w 1835 roku w Paryżu, zm. w 1921 roku w Algierze, francuski kompozytor, pianista, organista (zwłaszcza w paryskich kościołach St-Merry, St-Madeleine) i pisarz muzyczny, absolwent Konserwatorium Paryskiego, założyciel (wspólnie z Cesarem Franckiem) Société Nationale de Musique w Paryżu. Zob. M. Woźna-Stankiewicz, *Saint-Saëns Camille*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 9, red. E. Dziębowska, Kraków 2007, s. 11-17.

⁹⁷ Kaczorowski, *Pieśń „Sub tuum praesidium”*, s. 135.

⁹⁸ Według Karola Mrowca powstały dwie wersje tego utworu, a także wersja trzecia z tekstem polskim w tłumaczeniu Jana Chęcińskiego. Zob. Mrowiec, *Maryja w muzyce polskiej XIX wieku*, s. 688, 690, przypis 61; K. Duszyk, *Moniuszko Stanisław*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN. Część biograficzna*, t. 6, red. E. Dziębowska, Kraków 2000, s. 321.

⁹⁹ Marian Sawa – ur. w 1937 roku w Krasnymstawie, zm. w 2005 roku w Warszawie, kompozytor, organista, improwizator i pedagog, uczeń prof. F. Rączkowskiego (organy) oraz prof. K. Sikorskiego (kompozycje). Pozostawił po sobie ok. 800 kompozycji, zwłaszcza o tematyce religijnej.

¹⁰⁰ Na 1982, a nie 1980 rok, wskazuje Towarzystwo im. Mariana Sawy. Zob. *Marian Sawa, kompozycje, muzyka wokalnie-instrumentalna*, w: <http://mariansawa.org/marian-sawa/kompozycje/muzyka-wokalno-instrumentalna/> (dostęp: 23.07.2021).

sykstyńskiej, profesor oraz kompozytor, uhonorowany przez Benedykta XVI kapeluszem kardynalskim, nawiązuje wyraźnie w swoim dziele do twórczości G.P. Palestriny. Napisany z zastosowaniem techniki przeimitowania motet kompozytor przeznaczony na czterogłosowy chór mieszany (SATB) a'capella¹⁰¹.

Sub Tuum praesidium stało się też inspiracją dla twórców muzyki sakralnej w XXI wieku. Przykładem może być tutaj dzieło autorstwa Scotta Villarda, kompozytora żyjącego i tworzącego w Honolulu na Hawajach. Przeznaczony na trzygłosowy chór męski (TTB) utwór jest pierwszą z kompozycji zawartych w zbiorze *Seven Marian Motets* (2011). W 2013 roku ukazało się trzygłosowe (SAB) *Sub Tuum praesidium* autorstwa włoskiego kompozytora Marco Molinarięgo. W 2016 roku natomiast powstało czterogłosowe (SATB) *Sub Tuum praesidium*, którego twórcą jest Matthew Ward. Utwór ten powstał z okazji konferencji „Evangelium 2016” i wykonany został po raz pierwszy podczas Mszy sprawowanej w oratorium w Reading 30 lipca 2016 roku. Kolejny przykład to *Sub Tuum praesidium* autorstwa włoskiego kompozytora Paolo Pandolfo. Skomponowany w 2017 roku utwór przeznaczony został na czterogłosowy chór a'capella z towarzyszeniem organów *ad libitum*. Kompozytor zadedykował go księdzu Silvio Zaramella (*in memoria di Don Silvio Zaramella*)¹⁰².

Gregoriańska melodia antyfony *Sub Tuum praesidium* stanowi też inspirację dla kompozycji instrumentalnych. Przykładem tego jest *Florilegio gregoriano, Nr. 6 on „Sub tuum praesidium”* (2013 rok) autorstwa Sergio Militello¹⁰³. Utwór ten należy do zbioru jedenastu preludiów organowych, z których każde opiera się o temat zaczerpnięty z gregoriańskiego śpiewu ku czci Najświętszej Maryi Panny¹⁰⁴.

¹⁰¹ Zob. partytura motetu, w: https://www.latheotokos.it/programmi/SUB_TUUM_PRAESIDIUM/BARTOLUCCI_DOMENICO.pdf (dostęp 20.07.2021).

¹⁰² Zob. Oficjalna strona kompozytora: *Paolo Pandolfo - compositore*, w: <http://www.pandolfopaolo.com/> (dostęp: 20.07.2021).

¹⁰³ Sergio Militello (ur. 1968) – założyciel i dyrektor „Centro Diffusione Musica Sacra” (Międzynarodowego Centrum Muzyki Sakralnej), kompozytor, chórmistrz, organista, pianista, klawesynista, muzykolog i pedagog, dziekan Diecezjalnego Instytutu Muzyki Sakralnej Archidiecezji Florenckiej (2003-2021), maestro di cappella i organista katedry Santa Maria del Fiore we Florencji (do 2012), od 2013 nauczyciel muzyki w Cappella Musicale Pontificia „Sistina”, pełni funkcję papieskiego organisty w codziennych uroczystościach Ojca Świętego (Watykan). Zob. *Sergio Militello*, w: *Centro Diffusione Musica Sacra*, w: <http://centrodiffusionemusicasacra.it/art-director/cv-italiano/> (dostęp: 21.07.2021).

¹⁰⁴ Zob. S. Mitello, *Florilegio Gregoriano, Nr. 6 on „Sub tuum praesidium”*, w: https://www.latheotokos.it/programmi/SUB_TUUM_PRAESIDIUM/MILITELLO-SERGIO.pdf (dostęp: 21.07.2021).

Tekst i melodia gregoriańska *Sub Tuum praesidium* cieszy się też w ostatnich dwóch dekadach XXI wieku zainteresowaniem ze strony kompozytorów polskich. W 2011 roku światło dzienne ujrzało *Sub Tuum praesidium* autorstwa Grzegorza Majki, który przeznaczył swój utwór na chór mieszany a'capella¹⁰⁵. Z przełomu lat 2017/2018 pochodzi kantata maryjna *Sub Tuum praesidium* napisana przez Marka Czerniewicza¹⁰⁶. Dzieło to skomponowane zostało na zamówienie księdza prałata Aleksandra Ziejewskiego z okazji uroczystej koronacji kopii milenijnego obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej w bazylice pw. św. Jana Chrzciciela w Szczecinie. Przeznaczona na chór mieszany, dwie trąbki oraz organy kantata składa się z trzech części: (1) *Ave Maria*, (2) *Pod Twoją obronę* (chór a'capella), (3) *Matko Boża. Niepokalana Maryjo*. Premiera utworu odbyła się 13 października 2018 roku w Szczecinie. Rok 2020 zaowocował kolejnymi opracowaniami antyfony *Sub Tuum praesidium*. Chodzi tu najpierw o utwór Pawła Łukaszewskiego, którego światowa premiera odbyła się 30 października 2020 roku w gdańskim kościele Świętej Trójcy. Dzieło to przeznaczone zostało na chór mieszany a'capella, a koncert w ramach którego je wykonano, z powodu pandemii Covid-19 odbył się bez udziału publiczności i był oglądany tylko dzięki transmisji online¹⁰⁷. Druga z zapowiedzianych kompozycji to *Sub Tuum praesidium* autorstwa Mariusza Kramarza¹⁰⁸. Utwór ten przeznaczony na zespół wokalny a'capella jest częścią albumu „Pocieszycielka strapiionych”, który ukazał się pod koniec 2020 roku. Na album złożyło się osiem maryjnych modlitw, antyfon i hymnów zaczerpniętych ze skarbca tradycji Kościoła, a także pełen cykl mszalny *Missa de*

¹⁰⁵ Grzegorz Majka – ur. w 1981 roku w Zaborowie (woj. małopolskie), kompozytor, teoretyk muzyki i dyrygent. Zob. *Grzegorz Majka*, w: https://www.polmic.pl/index.php?option=com_mwosoby&id=1271&litera=15&view=czlowiek&Itemid=5&lang=pl (dostęp: 22.07.2021).

¹⁰⁶ Marek Czerniewicz – ur. w 1974 roku w Ornece (woj. warmińsko-mazurskie), kompozytor i pedagog, od 2002 roku wykładowca Akademii Muzycznej w Gdańsku oraz Akademii Pomorskiej w Słupsku. Zob. *Marek Czerniewicz, oficjalna strona, biogram*, w: <https://www.marekczerniewicz.com/#bio-2> (22.07.2021).

¹⁰⁷ *Z ziemi Polskiej - transmisja koncertu z okazji 100. rocznicy urodzin św. Jana Pawła II*, w: <https://www.polskichorkameralny.pl/pl/aktualnosci-blog/z-ziemi-polskiej-transmisja-koncertu> (dostęp: 22.07.2021).

¹⁰⁸ Mariusz Kramarz – kompozytor, aranżer, dyrygent, organista bazyliki Grobu Bożego w Miechowie, absolwent Akademii Muzycznej w Krakowie, współpracuje z Fundacją inCanto, z zespołem Cracow Baroque Consort, Narodowym Forum Muzyki, Stowarzyszeniem Passionart oraz z wydawnictwem Polihymnia. Zob. *Mariusz Kramarz, oficjalna strona kompozytora*, w: <http://www.mariuszkramarz.pl/> (dostęp: 23.07.2021).

Beata Maria Virgine Consolatrix Afflictorum, litanie loretańska oraz suplikacje na chór męski, wiolonczelę i tom-tom¹⁰⁹.

7. Zakończenie

Celem zaprezentowanego artykułu była refleksja nad modlitwą maryjną *Sub Tuum praesidium*, kwestią jej datacji, miejsca w liturgii oraz recepcji w kulturze muzycznej. Okazuje się, że w świetle ostatnich badań paleograficznych trudno jest dziś bezkrytycznie twierdzić, iż najstarszą jej zachowaną wersją jest ta, która znajduje się na papirusie nr 470 z John Rylands Library w Manchesterze. Przytoczone w przedłożonym artykule opinie Hansa Förstera, Theodore'a de Bruynsa czy też Arne Effenbergera rzucają całkowicie nowe światło na te zagadnienia, przesuując datację manchesterskiego źródła na VI/VII, a nawet VIII/IX wiek. Niezmiernie ciekawym wydaje się tu twierdzenie Förstera, że to wiedeński zapis antyfony pochodzący z VI/VII wieku i opublikowany w 1993 roku przez Treu'a i Dietharta powinien być dziś uważany za najstarszy. Do wyjaśnienia pozostaje także pytanie, czy rzeczywiście skrawek manchesterskiego papirusu 470 oraz zapisana na nim modlitwa to chrześcijański amulet ochronny. Faktem jest, że tego typu zabezpieczenia były stosowane przez wyznawców Chrystusa w starożytności¹¹⁰.

Średniowieczne dokumenty liturgiczne (Antyfonarz z Compiègne, Lekcjonarz z Cluny, Antyfonarz z Saint-Maur-des-Fossés, Antyfonarz ambrojański) potwierdzają włączenie antyfony *Sub Tuum praesidium* w ramy oficjum brewiarzowego. Jej upowszechnienie w liturgii godzin dokonało się w XII-XIII wieku dzięki działalności zakonów (benedyktyni, premonstratensi, cystersi, dominikanie), a także pod wpływem papieża Innocentego IV. Choć wiązano ją dotychczas z oficjum brewiarzowym, okazało się jednak, że była ona także wkomponowana w obrzęd błogosławieństwa obrazu Najświętszej Dziewicy (Pontyfikał biskupa Duranda). Przeniknęła też do liturgii Mszy Świętej w rycie ambrojańskim (*Missale Ambrosianum*). Kiedy i w jaki sposób? Te kwestie pozostają do dalszego

¹⁰⁹ *Pocieszycielka strapionych*, w: <https://fundacijaincanto.pl/pocieszycielka-strapionych/> (dostęp: 23.07.2021).

¹¹⁰ Być może papirus ten noszony był w tzw. enkolpionie, tj. kapsułce lub fiolece niewielkich rozmiarów zawieszanej na piersiach (gr. *en kolpō*) w celach apotropaicznych, zabezpieczających przed działaniem złego ducha. Zob. P. Towarek, *Egzorcyzm: historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2013, s. 48.

zbadań i wyjaśnień. Autor niniejszego opracowania skłania się ku tezie, którą przedstawił A.M. Triacca, że to właśnie liturgia ambrozjańska mogła być swoistym „pasem transmisyjnym” dla *Sub Tuum praesidium* z Egiptu (Aleksandrii) na liturgiczny Zachód.

Przeprowadzona kwerenda pozwoliła dostrzec, że modlitwa *Sub Tuum praesidium* znalazła trwałe miejsce w kulturze muzycznej, w twórczości kompozytorów muzyki religijnej. Chodzi tu przede wszystkim o kompozycje związane z kultem liturgicznym, przeznaczone najczęściej do wykonania w ramach Mszy, ale nie tylko. Potwierdzają to dwa cykle mszalne oparte o tematy zaczerpnięte z gregoriańskiej melodyki maryjnej antyfony (Obrecht, La Rue), a także liczne motety okresu renesansu (Palestrina), baroku (Mielczewski, Pękiel, Charpentier, Zelenka), klasycyzmu (Mozart) czy też romantyzmu (Gounod, Saint-Saëns, Moniuszko). Budujące okazało się także w tym przypadku świadectwo kompozytorów XX (Perosi, van Looy, Sawa, Bartolucci), a zwłaszcza XXI wieku (Villard, Molinari, Ward, Pandolfo, Militello, Majka, Czerniewicz, Łukaszewski, Kramarz). Wydaje się, że to właśnie dzięki nim modlitwa *Sub Tuum praesidium* otrzymała dziś jakby nowe życie, rozbrzmiewając już nie tylko w ramach liturgii, ale również podczas koncertów organizowanych w przestrzeni katedr, kościołów oraz sali i teatrów muzycznych. W ten sposób przypominano ją ludziom kultury i sztuki, dyrygentom, chórzystom, instrumentalistom, a przede wszystkim odbiorcom muzyki, w których drzemie przecież ukryte i czasami niewidzialne pragnienie Boga.

Prayer „Sub Tuum praesidium”: Time of Origin, Place in Liturgy and Reception in Musical Culture. Outline of the Issues

(summary)

Sub Tuum praesidium is considered to be the oldest prayer of petition addressed to the Blessed Virgin Mary. Its Greek text is found in a papyrus found in Egypt in the early 20th century, which was purchased in 1917 by the John Rylands Library in Manchester and published in 1938 by Colin Henderson Roberts. Until now it was believed to be the oldest surviving version of this prayer. In the discussion on the question of its dating, many researchers pointed, for example, to the 3rd century (Giamberardini, Starowieyski). It turns out, however, that in the light of the latest palaeographic research, this time should be moved to the 6th/7th or even 8th/9th century (Förster, Bruyns, Effenberger). According to Förster, it is the Viennese transcription of the antiphon, dating from the 6th/7th century, that should be considered the oldest today (ed. Treu and Diethart, 1993). In the Middle Ages the *Sub Tuum praesidium* was incorporated into the framework of the Office of the Breviary, as attested by the following liturgical books: the Compiègne Antiphony (9th

century), the Lectionary of Cluny (11th century), the Saint-Maur-des-Fossés Antiphonary, the Ambrosian Antiphonary (12th century). The prayer also found a place in the rite of blessing the image of the Blessed Virgin (Durand Pontifical) and in the Mass liturgy in the Ambrosian rite (*Missale Ambrosianum*). After the Second Vatican Council, it was included at the end of the Compline (Liturgy of the Hours) and in the *Graduale romanum*. The antiphon *Sub Tuum praesidium* also influenced the formation of great musical forms inspired by its text and gregorian melodies. This group includes, among others, two Mass cycles (Obrecht, La Rue), motets (Palestrina, Mielczewski, Pękiel, Charpentier, Zelenka, Mozart, Gounod, Saint-Saëns, Moniuszko) and contemporary compositions written in the 20th century (Perosi, van Looy, Sawa, Bartolucci) and the 21st century (Villard, Molinari, Ward, Pandolfo, Militello, Majka, Czerniewicz, Łukaszewski, Kramarz).

Keywords: *Sub Tuum praesidium*; dating; liturgy; great musical forms

Modlitwa „Sub tuum praesidium”: czas powstania, miejsce w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej. Zarys problematyki

(streszczenie)

Sub Tuum praesidium uważane jest za najstarszą modlitwę prośby skierowanej do Najświętszej Maryi Panny. Jej grecki tekst znajduje się odnalezionym w Egipcie na początku XX wieku papirusie, który został zakupiony w 1917 roku przez John Rylands Library w Manchester i wydany w 1938 przez Colina Hendersona Roberta. Dotychczas uważano, że jest to najstarsza zachowana wersja tej modlitwy. W dyskusji nad kwestią jej datacji wielu badaczy wskazywało na III wiek (Giamberardini, Starowieyski). Okazuje się jednak, że w świetle najnowszych badań paleograficznych należy przesunąć ten czas na VI/VII, a nawet VIII/IX wiek (Förster, de Bruyns, Effenberger). Według Förstera to wiedeński zapis antyfony pochodzący z VI/VII wieku powinien być dziś uważany za najstarszy (ed. Treu i Diethart, 1993). *Sub Tuum praesidium* włączono w wiekach średnich w ramy oficjum brewiarzowego, co potwierdzają księgi liturgiczne: Antyfonarz z Compiègne (IX wiek), Lekcjonarz z Cluny (XI wiek), Antyfonarz z Saint-Maur-des-Fossés, Antyfonarz ambrozjański (XII wiek). Modlitwa ta znalazła także miejsce w obrzędzie błogosławieństwa obrazu Najświętszej Dziewicy (Pontyfikał Duranda) oraz w liturgii mszalnej w rycie ambrozjańskim (*Missale Ambrosianum*). Po Soborze Watykańskim II włączono ją w zakończenie komplety (Liturgia Godzin) oraz do *Graduale romanum*. Antyfona *Sub Tuum praesidium* miała także wpływ na ukształtowanie się wielkich form muzycznych inspirowanych jej tekstem i gregoriańską melodyką. Do grupy tej należą m.in. dwa cykle mszalne (Obrecht, La Rue), motety (Palestrina, Mielczewski, Pękiel, Charpentier, Zelenka, Mozart, Gounod, Saint-Saëns, Moniuszko) oraz kompozycje współczesne, które powstały w XX (Perosi, van Looy, Sawa, Bartolucci) oraz XXI wieku (Villard, Molinari, Ward, Pandolfo, Militello, Majka, Czerniewicz, Łukaszewski, Kramarz).

Słowa kluczowe: *Sub Tuum praesidium*; datacja; liturgia; wielkie formy muzyczne

Bibliografia

Źródła

- Roberts C.H., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* 3, Manchester 1938, nr 470.
- Fonti e paleografia del canto ambrosiano*, ed. M. Huglo – L. Agustoni – E. Cardine – E.M. Caglio, *Archivo Ambrosiano* 7, Milano 1956.
- Graduale Simplex, Editio typica altera*, Vaticano 1999.
- Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes II (Mitteilungen aus der Papyrusammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Neue Serie XVII)*, ed. K. Treu – J. Diethart, Wien 1993, 56, nr 29.
- Le Pontifical romain au Moyen-Age*, t. 3: *Le Pontifical de Guillaume Durand*, ed. M. Andrieu, *Studi e testi* 88, Città del Vaticano 1940.
- Liber Usualis Missae et Officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano*, Parisiis – Tornaci – Rome 1954.
- Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*, t. 4: *Tempus per annum. Hebdomadae XVIII-XXXIV, editio typica*, Vaticano 1977.
- Missale Ambrosianum, Editio secunda post Typicam*, Mediolani 1909.
- La Rue P. de, *Opera omnia*, t. 6: *Five Masses*, ed. Nigel St. John Davison – J. Evan Kreider – T. Herman Keahey, *Corpus Mensurabilis Musicae* 97, Neuhasen – Stuttgart 1996.
- Sobór Efeński (431)*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2003, s. 99-189.
- Socrates, *Historia Ecclesiastica*, SCh 506, tł. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.

Opracowania historyczno-teologiczne

- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Paciorek, Warszawa 1990.
- Balboni D., *Notae de prece „Sub tuum praesidium” (Papyrus Rylands 470 [cm 18 x 9,4], saec. III)*, „*Ephemerides Liturgicae*” 48 (1954) s. 245-247.
- Cantalamesa R., *Theotokos znakiem prawdziwej wiary chrystologicznej w świetle soborów w Efezie i Chalcedonie*, „*Salvatoris Mater*” 9/1 (2007) s. 105-122.
- Cecchetti I., *Sub tuum praesidium*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 11, Roma 1953, k. 1468-1472.
- De Bruyn Th., *Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt*, w: *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien 2015, s. 115-130.
- Degórski B., *Boże Macierzyństwo Maryi a Sobór Efeński i Chalcedoński*, „*Dissertationes Paulinorum*” 2 (1989) s. 5-16.

- Dobrzeńcki T., *Hagia Maria-Theotokos w sztuce wczesnochrześcijańskiej (zagadnienia wybrane)*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 140-164.
- Effenberger A., *Maria als Vermittlerin und Fürbitterin: Zum Marienbild in der spätantiken und frühbyzantinischen Kunst Ägyptens*, w: *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien 2015, s. 49-108.
- Förster H., *Die älteste marianische Antiphon – eine Fehldatierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg» des „Sub tuum praesidium”*, „Journal of Coptic Studies” 7 (2005) s. 99-109.
- Förster H., *Zur ältesten Überlieferung der marianischen Antiphon „Sub tuum praesidium”*, „Biblos” 44 (1995) s. 183-192.
- Giamberardini G., *„Sub tuum praesidium” e il titolo „Theotokos” nella tradizione egiziana*, „Marianum” 96 (1969) s. 324-362.
- Giamberardini G., *Il culto mariano in Egitto*, t. 1, Gerusalemme 1975.
- Heinz A., *Die marianischen Schlussantiphonen im Stundengebet*, w: *Lebendiges Stundengebet*, red. M. Klöckener – H. Rennings, Freiburg 1989, s. 358-362.
- Iacoangeli R., *„Sub tuum praesidium”. La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età prenicena)*, red. S. Felici, Roma 1989, s. 207-240.
- Jastrzębowska E., *Mozaiki luku triumfalnego w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie*, w: *Maryja w tajemnicy Chrystusa*, red. S.C Napiórkowski – S. Longosz, Niepokalanów 1997, s. 120-133.
- Jezierski J., *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in altum 5: Matka Pana w katechezie. Materiały z XXX Sympozjum Katechetycznego Międzynarodowego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (11 marca 2006)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 137-167.
- Królikowski J., *Ogłoszenie „Theotokos” na Soborze Efeskim*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 385-392.
- Krupa A.L., *Maryja Matką Miłosierdzia*, w: *Ewangelia miłosierdzia*, red. W. Granat, Poznań 1970, s. 113-173.
- Longosz S., *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, „Salvatoris Mater” 2/2 (2000) s. 84-104.
- Maas-Ewerd Th., *„Sub Tuum praesidium...”. Zeugnis für ein marianisches Gebet von hohem Rang*, „Klerusblatt” 74 (1994) s. 155-157.
- Malo A.M., *La plus ancienne prière à Notre-Dame*, w: *De primordiis cultus mariani. Acta Congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, t. 2: *De fundamentis scripturisticis et dogmatico-liturgicis cultus mariani*, Romae 1970, s. 475-485.
- Mazza R., *Dating Early Christian Papyri: Old and New Methods – Introduction*, „Journal for the Study of the New Testament” 42/1 (2019) s. 46-57.

- Mercenier F., *L'ancienne mariale grecque la plus ancienne*, „Muséon” 52 (1939) s. 229-233.
- Mercenier F., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge*, „Les questions liturgiques et paroissiales” 25 (1940) s. 33-36.
- Nadolski B. – Śpiewak P. – Bednarowicz S., *Kompleta czyli Liturgiczna Modlitwa na zakończenie dnia*, Kraków 2011.
- Naumowicz J., *Theotokos*, EK XIX 762-763.
- Pałubska Z., *Pod Twoją obronę*, EK XV 964-965.
- Pod Twoją obronę (Sub Tuum praesidium)*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak – W. Stawiszynski, Poznań 2018, s. 805.
- Pod Twoją obronę*, w: *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1192-1193.
- Quecke H., *Das „Sub tuum praesidium” im koptischen Horologion*, „Enchoria” 1 (1970) s. 9-17.
- Rieland E.M., *De Completorio Fratrum Praedicatorum*, „Ephemerides Liturgicae” 60 (1946) s. 27-92.
- Starowieyski M., *Le titre Theotokos avant le concile d'Ephèse*, „Studia Patristica” 19 (1989) s. 237-242.
- Starowieyski M., *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, „Analacta Cracoviensia” 16 (1984) s. 409-449.
- Stegmüller O., *Sub Tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 74 (1952) s. 76-82.
- Szram M., *Orygenes*, EK XIV 851-857.
- Towarek P., *Egzorcyzm: historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2013.
- Triacca A.M., „*Sub tuum praesidium*”: nella „*lex orandi*” un'anticipata presenza della *lex credendi*. La „*teotologia*” precede la „*mariologia*”, w: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, red. S. Felici, Roma 1989, s. 183-205.

Opracowania muzykologiczne

- Benefield R., *Introduction*, w: *Motets for One Voice by Franck, Gounod, and Saint-Saëns. The Organ-Accompanied Solo Motet in Nineteenth-Century France*, ed. R. Benefield, Middleton – Wisconsin 2003, s. I-XXVII.
- Bloxam M.J., *Plainsong and Polyphony for the Blessed Virgin. Notes on Two Masses by Jakob Obrecht*, „Journal of Musicology” 12 (1994) s. 51-75.
- Brou L., *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines*, „Sacris Erudiri” 1 (1948) s. 165-180.
- Brou L., *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines: premier Supplément*, „Sacris Erudiri” 4 (1952) s. 226-238.
- Bujas J., „*Missa in Dis*” Antoniego Milwida (1755–1837) w kontekście repertuaru kapeli klasztornej z Czerwińska nad Wisłą, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ” 41/2 (2019) s. 43-72.

- Chomiński J. – Wilkowska-Chomińska K., *Historia muzyki*, t. 1, Kraków 1989.
- Chomiński J. – Wilkowska-Chomińska K., *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.
- Delamare J., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge: Sub tuum praesidium*, „*Vie spirituelle*” 95 (1956) s. 149-159.
- Feicht H., *Kompozycje religijne Bartłomieja Pękiela*, w: H. Feicht, *Studia nad muzyką polskiego renesansu i baroku*, red. Z. Lissa et al., Opera Musicologica Hieronimi Feicht 3, Kraków 1980, s. 290-454.
- Hinz E., *Muzyka kościelna w czasie polskiego oświecenia*, „*Studia Pelplińskie*” 46 (2013) s. 71-81.
- Jasiński T., *Anonimowy dodatek „Domina nostra” do motetu „Sub tuum praesidium” Bartłomieja Pękiela – kompilacja i kontrafaktura. Z osobliwości staropolskich praktyk kompozytorskich*, „*Muzyka*” 46/2 (2001) s. 29-41.
- Kaczorowski R., *Pieśń „Sub tuum praesidium” na baryton i orkiestrę Stanisława Moniuszki w perspektywie genetycznej*, w: *Sakralny wymiar twórczości Stanisława Moniuszki*, red. M. Karwaszewska, Musica Sacra 15, Gdańsk 2019, s. 128-142.
- King R., *Mozart in Salzburg*, w: *Mozart. Exsultate Jubilate! Carolyn Sampson, The King’s Consort, Robert King*, Hyperion Records Limited, London 2006 (broszura dołączona do płyty CD).
- Leszczyńska A., *Melodyka niderlandzka w polifonii Josquina, Obrechta i La Rue*, Warszawa 1997.
- Lockwood L., *A note on Obrecht’s Mass „Sub tuum praesidium”*, „*Revue Belge de Musicologie*” 1/4 (1960) s. 30-39.
- Lölkes H., *Vorwort*, w: *Wolfgang Amades Mozart. Sub tuum praesidium Offertorium KV 198 (158b) per due Soprani 2 Violini, Viola, Basso continuo (Violoncello/Contrabasso, Organo)*, Stuttgarter Mozart-Ausgaben Urtext, Stuttgart 2003, s. 2.
- Mrowiec K., *Maryja w muzyce polskiej XIX wieku*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku. Księga pamiątkowa V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego. Lublin–Wąwolnica 28-31 VIII 1986*, red. B. Pylak – Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 683-697.
- Papinutti E., *Maria Santissima nella musica*, „*Liturgia*” 22 (1988) s. 14-24.
- Pothier J., *Antienne „Sub tuum”*, „*Revue du chant gregorien*” 2 (1893-1894) s. 3-4.
- Stockigt J.B., *Jan Dismas Zelenka: A Bohemian Musician at the Court of Dresden*, Oxford 2000.
- Towarek P., *Ofertorium mszalne wczoraj i dziś*, „*Studia Elbląskie*” 19 (2018) s. 207-226.
- Towarek P., *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, w: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. J. Jezierski – K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński, Olsztyn 2016, s. 153-165.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, „*Studia Elbląskie*” 20 (2019) s. 177-192.

Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu*, w: *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz – S. Kuprjaniuk, Olsztyn 2019, s. 111-133.

Netografia

Prayer to Mary (Greek P 470), w: *Manchester1824 - The University of Manchester*, w: <https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/MS-GREEK-P-00470/1> (dostęp: 13.07.2021).

Dom Pedro I, *Sub Tuum praesidium*: w: https://www.latheotokos.it/programmi/SUB_TUUM_PRAESIDIUM/DOM_PEDRO_I.pdf (dostęp: 20.07.2021).

Grzegorz Majka, w: *Polskie Centrum Informacji Muzycznej*, w: https://www.polmic.pl/index.php?option=com_mwosoby&id=1271&litera=15&view=czlowiek&Itemid=5&lang=pl (dostęp: 22.07.2021).

Z ziemi Polskiej - transmisja koncertu z okazji 100. rocznicy urodzin św. Jana Pawła II, w: *Polski Chór Kameralny Schola Cantorum Gedanensis*, w: <https://www.polskichorkameralny.pl/pl/aktualnosci-blog/z-ziemi-polskiej-transmisja-koncertu> (dostęp: 22.07.2021).

Komisja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów KEP, *Modlitwy w języku polskim ujednolicone przez Konferencję Episkopatu Polski – tekst integralny*, s. 20, w: <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2020/09/2020-09-04b-Ujednolicone-modlitwy-tekst-integralny.pdf> (dostęp: 1.08.2021).

Pocieszycielka strapionych, w: *Fundacja inCanto*, w: <https://fundacijaincanto.pl/pocieszycielka-strapionych/> (dostęp: 23.07.2021).

Marek Czerniewicz, *oficjalna strona, biogram*, w: <https://www.marekczerniewicz.com/#bio-2> (dostęp: 22.07.2021).

Marian Sawa, *kompozycje, muzyka wokallyno-instrumentalna*, w: *Towarzystwo im. Mariana Sawy*, w: <http://mariansawa.org/marian-sawa/kompozycje/muzyka-wokallyno-instrumentalna/> (dostęp: 23.07.2021).

Mariusz Białkowski, „*Sub Tuum praesidium*” – *najstarszą śpiewaną modlitwą maryjną Kościoła*, w: *Kult maryjny inspiracją kompozytorów muzyki sakralnej*, w: *Symposium naukowe (9 grudnia 2020, Akademia Muzyczna w Poznaniu)*, w: <https://www.youtube.com/watch?v=LNk5BwrJ5oI> (dostęp: 26.07.2021).

Mariusz Kramarz, *oficjalna strona kompozytora*, w: <http://www.mariuszkramarz.pl/> (dostęp: 23.07.2021).

Paolo Pandolfo, *Compositore*, w: <http://www.pandolfopaolo.com/> (dostęp: 20.07.2021).

Sergio Militello, w: *Centro Diffusione Musica Sacra*, w: <http://centrodiffusionemusica-sacra.it/art-director/cv-italiano/> (dostęp: 21.07.2021).

Sergio Militello, *Florilegio Gregoriano, Nr. 6 on «Sub tuum praesidium»*, w: https://www.latheotokos.it/programmi/SUB_TUUM_PRAESIDIUM/MILITELLO-SERGIO.pdf (dostęp: 21.07.2021).

Mieczysław C. Paczkowski OFM¹

XE MAPIA. *Graffito* z Groty Zwiastowania w kontekście historyczno-teologicznym

Od zarania chrześcijaństwa wyrazem czci dla Matki Bożej było przywoływanie słów pozdrowienia wypowiedzianego do niej przez archanioła w Nazarecie (por. Łk 1,28). W historii mariologii te słowa były nieustannie przypominane, analizowane, powtarzane i utrwalane na piśmie czy ilustrowane ikonograficznie². Faktem nie do przecenienia jest obecność w Nazarecie, w Grocie Zwiastowania, napisu interpretowanego jako pierwsze słowa pozdrowienia skierowanego do Maryi: XE MAPIA. Traktuje się więc owo reprodukowane i opisywane wielokrotnie *graffito* jako krótki cytat z Łk 1,28. Słowa te są więc ściśle związane z miejscem i wydarzeniem, które tam się rozegrało. Grota Zwiastowania ma niewielkie rozmiary i przypomina obecnie wykutą w skale małą kapliczkę³. Ściany są nieregularne. W jej centrum znajduje się ołtarz z marmurową gwiazdą, krzyżem Ziemi Świętej i łacińską inskrypcją *Verbum caro hic factum est* („Tutaj Słowo stało się ciałem”).

Czytając jednak opracowania, zarówno te sprzed dekad, jak i niedawne, ma się wrażenie pewnego niedosytu, bo przecież można by pokusić się o szerszy kontekst historyczny i teologiczny tego ważnego dowodu kultu

¹ Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, pracownik Katedry Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl; ORCID: 0000-0002-4045-2314.

² Odnośnie do ikonografii zwiastowania, por. M. Marinone, *Annunciazione (iconografia)*, NDPAC I 320-321; F.P. Massara, *Annunciazione*, w: *Temi di Iconografia Paleocristiana*, red. F. Bisconti, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 13, Città del Vaticano 2000, s. 111-113; M. Andaloro – S. Romano, *La pittura medievale a Roma (312-1431)*, t. 1: *L'Orizzonte tardoantico e le nuove immagini (312-468)*, Milano 2006, s. 269-294, 331-339.

³ Jej wymiary to 5,5 m x 5 m.

maryjnego. Pewne hipotezy zostały zweryfikowane, a opinie – przepracowane. Wiemy więcej o judeochrześcijaństwie⁴ i przeszłości miejsc biblijnych oraz ich kulcie. Spokojna, linearna refleksja na ten temat pozwoli uwydatnić to, co stanowiło absolutne początki troski o pamiątki ewangeliczne. Ponadto daje się zauważyć ich znaczenie dla pierwszych pokoleń wierzących w Chrystusa i przesłanie teologiczno-duchowe, w tym przyczynki o charakterze mariologicznym.

1. Grota Zwiastowania jako miejsce kultu

Do dziś utrzymuje się jeszcze przekonanie, że kult maryjny jest wynikiem Soboru Efeskiego. To wydarzenie, o znaczeniu historycznym, doktrynalnym i kulturowym, jest niewątpliwie cezurą, jeśli chodzi o kwestie mariologiczne. Niewątpliwie od trzeciego soboru powszechnego nastąpiła eksplozja kultu Matki Bożej, to jednak istniał on wcześniej. Przecież poprzedzające stulecia przyniosły wiele świadectw tego typu kultu. Oczywiście są to formy często proste i ubogie, trudno też szukać w nich późniejszych wątków refleksji doktrynalnej i kompleksowych sformułowań. Epoka popostolska aż do Soboru Nicejskiego była pod każdym względem decydująca, jeśli chodzi o rozwój doktryny i kultu chrześcijańskiego, w tym także form związanych z pobożnością maryjną.

Kult maryjny byłby rzekomo późniejszy od czci oddawanej męczennikom. Czczono ich jednak początkowo lokalnie, ustalając przede wszystkim *dies natalis*. Maryję wspominano powszechnie, o czym świadczą formuły wyznania wiary i najwcześniejsi Ojcowie Kościoła. Szczególne miejsce znajdują świadectwa materialne i rodząca się ikonografia. Ze względu na pochodzenie biblijne i znaczenie doktrynalne pojawiła się refleksja dotycząca słów otwierających pozdrowienie anielskie⁵.

⁴ Na temat judeochrześcijaństwa, por. P. Grech, *Giudeocristianesimo*, NDPAC I 2289-2294.

⁵ Analiza pism Ojców Kościoła pozwala na odkrywanie bogatej i różnorodnej egzegezy tekstu Łk 1,28. Słowa anioła Gabriela były interpretowane w różnych perspektywach. Dla chrześcijan pierwszych wieków nie były wyłącznie słowami powitania, lecz także zaproszeniem do radości, wskazaniem na urzeczywistnienie się zbawczego planu Boga. W literaturze przedmiotu nie brakuje opracowań biblijno-literackich dotyczących perykopy Łk 1,28. Jeśli chodzi o aspekt patrologiczny, widać wyraźny deficyt. Na szczęście jest do dyspozycji opracowanie starające się wypełnić lukę w tych rozważaniach. Por. B. Kochaniewicz, „*Ave, piena di grazia, il Signore è con Te*” (*Lc 1, 28*) nell’interpretazione dei Padri della Chiesa, *VoxP* 55 (2010) s. 341-360.

Równolegle cześć dla Dziewicy Maryi wyrażała ikonografia. W katakumbach Priscylli (III wiek) w scenie zwiastowania na łuku komory grobowej widać postać kobiecą zasiadającą na tronie. Przy niej stoi inna postać – młodzieńca, ubranego w tunikę i paliusz. Wznosi rękę w geście oratorskim, podkreślając wypowiedziane słowa⁶. Również inne freski maryjne z katakumb rzymskich należy interpretować jako wyraz czci i wiary w orędownictwo Maryi⁷.

Niezwykłe pod każdym względem udokumentowanie kultu maryjnego to obecność w Nazarecie, niedaleko Groty Zwiastowania, napisu interpretowanego jako pierwsze słowa pozdrowienia archanioła Gabriela skierowane do Maryi: XĒ MAPIA. Ma się do czynienia z wyjątkowym świadectwem epigraficznym znalezionym w szczególnym miejscu.

Tradycja miejsca zwiastowania, czyli domu Maryi opisanego w Łk 1,16-38, była zachowywana przez członków rodziny Dziewicy Maryi⁸. Ze strony dwóch autorów palestyńskich: Hegezypa (II wiek) i Juliusza Afrykańczyka (III wiek)⁹ mamy świadectwo dotyczące kręgu rodziny Zbawiciela¹⁰. Podkreślali oni przede wszystkim fakt, że owi krewni przebywali w Galilei. Szczegół ten przekazuje Euzebiusz z Cezarei, ale także *Konstytucje Apostolskie*. W nich czytamy, że Juda i Jakub, bracia Pańscy, byli rolnikami¹¹. Od palestyńskiego dziejopisarza Hegezypa dowiaduje-

⁶ Por. M.G. Muzj, *L'iconografia dell'Annunciazione*, „Theotokos. Rivista interdisciplinare di mariologia” 4/2 (1996) s. 478-479.

⁷ Por. B. Wronikowska, *Picturae Sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, Lublin 1990, s. 11-83.

⁸ Synteza egzegetyczna w: I. De La Potterie, *L'annuncio a Maria (Lc 1, 26-38)*, „Parola Spirito e Vita” 6 (1982) s. 55-73. Por. B. Bagatti, *I „Parenti del Signore” a Nazareth (secc. I-III)*, „Bulletin d'Études Orientales” 7 (1965-1966) s. 259-264; E. Alliata, *Il luogo dell'Annunciazione a Nazareth*, w: A. Strus, *Maria nella sua terra*, Cremona-Bethlehem 1989, s. 25-33.

⁹ Euzebiusz cytuje jego List do Arystydesa *O zgodności rodowodów ewangelicznych*.

¹⁰ W tych kręgach posługiwano się określeniem „brat” czy „siostra” w stosunku do bliskich krewnych, co było zgodne z prawidłami języka hebrajskiego i aramejskiego. Nawet w przekładach biblijnych Starego Testamentu, począwszy od III wieku przed Chrystusem, nawet jeśli z kontekstu wynikało, że nie chodziło o rodzeństwo, lecz o innych krewnych, tłumacze zachowywali określenie „brat”. We wczesnej wspólnocie Kościoła stało się ono swego rodzaju tytułem honorowym. Chociaż zdawano sobie sprawę ze stopnia pokrewieństwa, określenie to było wyrazem szacunku dla najbliższych Chrystusowi „względem ciała”. W środowisku judeochrześcijańskim od samego początku obecny był przekaz o tej grupie i roli jej przedstawicieli w formowaniu się pierwotnej wspólnoty Kościoła.

¹¹ Por. *Constitutiones Apostolicae* II 63.

my się także o losach drugiej linii rodu Jezusa, która pozostała w Galilei. Według niego brat Jakuba, Juda miał dwóch synów (Zocera i Jakuba) oraz dwóch wnuków (Zachariasza i Jakuba)¹². W okresie prześladowania cesarza Domicjana (lata 81-96) zostali zadenuncjowani jako członkowie rodu Dawida. Mówi o tym fragment *Historii Kościoła* Euzebiusza¹³. Do uwolnienia synów Judy przyczynił się ich niski status społeczny. Byli ubogimi wieśniakami. Po powrocie do Galilei stanęli oni na czele gmin chrześcijańskich w Nazarecie i Kaukabie¹⁴, o czym wspomina Juliusz Afrykańczyk.

Krewni Zbawiciela byli strażnikami genealogii i tradycji rodzinnych, z których byli dumni po przyjęciu wiary w Niego¹⁵. Ostatnim znanym krewnym Jezusa był Konon z Nazaretu, który poniósł śmierć męczeńską w Pamfilii (Azja Mniejsza) podczas prześladowania Decjusza (249-251). To samo imię figuruje na mozaice odkrytej w pobliżu Groty Zwiastowania w Nazarecie. Grecka inskrypcja wskazuje na ofiarodawcę: „Konon, diakon z Jerozolimy”. Mógł to być sam święty męczennik lub diakon o tym imieniu żyjący na przełomie IV i V wieku¹⁶.

¹² Por. Epiphanius Monachus, *De vita Beatae Virginis* 14.

¹³ „Domicjan wydał rozkaz zamordowania wszystkich, którzy się wywodzili od Dawida, a stare podanie mówi, że pewni heretycy oskarżyli potomków Judy, brata naszego Zbawiciela według ciała, iż to właśnie oni pochodzą od Dawida i są spokrewnieni z samym Chrystusem. Podaje to Hegesipos [...]. [Cesarz] zapytał ich, czy wywodzą od Dawida, a oni potwierdzili. Wówczas zapytał ich, jak wielki posiadają majątek i ile mają pieniędzy [...]. Pokazali swoje ręce, a na dowód własnej pracy szorstkie ciało i odciski na dłoniach [...]. Domicjan nie dopatrzył się w nich żadnej winy, ale odniósł się do nich lekceważąco, jako do prostaków, puścił ich wolno”, Eusebius, *Historia ecclesiastica* III 19-20, tł. A. Lisiecki – A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013, s. 174-175.

¹⁴ Miejscowość odległa 24 km na północ od Nazaretu.

¹⁵ Juliusz Afrykańczyk opowiada, że Herod z powodu oskarżeń związanych z jego idumejskim pochodzeniem kazał zniszczyć spisane genealogie rodzin żydowskich. „Tylko niewielu ludzi przezornych, którzy mieli prywatne wykazy, albo w pamiętali imiona, albo skądinąd mieli ich odpisy, szczyliło się tym, że zachowali pamięć o swym szlachebnym pochodzeniu. Należeli do nich [...] *desposynoi* – «Pańscy», [określani tak] ze względu na swe pokrewieństwo z rodem Zbawiciela”, Eusebius, *Historia ecclesiastica* I 7, tł. A. Lisiecki – A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 51.

¹⁶ Badania wystroju groty Konona pozwoliły na odczytanie napisów, które zostawili po sobie pielgrzymi (tzw. *graffiti*) na wcześniejszych warstwach tynku. Przy odrywaniu trzeciej z tych warstw znaleziono monetę pochodzącą z połowy IV wieku, przypuszczalnie z czasów cesarza Konstansa. Na tej podstawie można z łatwością datować najstarszą warstwę malowanego tynku z elementami kwitnących gałązek i wieńca. Z punktu widzenia ikonograficznego kompozycja odwołuje się do symboliki rajy, miejsca nie-

Wierni z kręgu krewnych Zbawiciela¹⁷ jako pierwsi przekształcili Grotę Zwiastowania na miejsce kultu. Było ono czczone nieprzerwanie, co udowodniono naukowo w epoce nowożytnej¹⁸. Kult rozpoczął się od powstania „domus ecclesiae”, w którego kompleks włączono pozostałości domostwa, a więc groty, zbiorniki na zboże, cysterny, oryginalne kamienne schody i resztki obejścia¹⁹. Można przypuszczać, że w pierwszych dwóch wiekach te elementy przyozdobiono malowidłami, pojawiły się *graffiti* i mozaiki. Zadaniem archeologów w II wieku powstała struktura, gdzie celebrowano rytę chrzcielne²⁰. To właśnie wówczas zaczęto dokonywać zmian w układzie Groty, aby dostosować ją do wymagań stawianych przez liturgię i pobożność prywatną²¹. Mimo tych zmian bardzo wiele zachowa-

ustannej szczęśliwości (kwitnące gałązki) i zwycięstwa (wieniec). Dzięki późniejszym pracom konserwatorskim stała się możliwa pewniejsza interpretacja napisu na ścianie Groty. Zarówno napis, jak i elementy ikonograficzne dopełniają się. Por. B. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1: *From the beginning to the XII century*, Collectio Maior SBF 17, tł. E. Hoade, Jerusalem 1969, s. 16, 186-199.

¹⁷ Świadczą o nich nie tylko dokumenty historyczne, ale również miejsca pochówku, gdzie spotyka się symbolikę wczesnochrześcijańską.

¹⁸ Pierwszy etap badań nad historią tego miejsca to przełom XIX i XX wieku. Odkryto wówczas, że zewnętrzne warstwy murów klasztoru franciszkanów były osadzone na ruinach średniowiecznej bazyliki. W 1892 roku przypadkowo odkryto resztki budowli z czasów bizantyjskich z mozaikową posadzką tuż przy Grocie Zwiastowania. Na przestrzeni lat 1907-1909 natomiast zostały odkryte fundamenty i absydy dwóch późniejszych świątyń. Były to pochodzące z epoki krucjat kościoły św. Józefa i Bazylika Zwiastowania. Dokładniejsze badania otoczonej części Groty przeprowadzono dzięki wykopaliskom w latach 1953-1960. Por. L.D. Chrupcała, *Nazaret. Kwiat Galilei*, Kraków 2005, s. 91.

¹⁹ W czasie przygotowywania terenu pod budowę nowej bazyliki odnaleziono wiele grot i cystern. Groty były integralnymi częściami obejścia, ale także spełniały rolę magazynów na zboże czy stajni dla zwierząt. Wśród znalezionych obiektów były także prasy do wyciskania winogron. Znaleziska te potwierdzają, że Nazaret był terenem, gdzie dominowało rolnictwo. Inną okazją do przeprowadzenia badań była wcześniejsza budowa nowego klasztoru między Bazyliką Zwiastowania a Kościołem św. Józefa, gdzie odkryto podobne obiekty, z których część dostosowano do potrzeb kultu. Zob. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 221-233.

²⁰ E. Testa, *Le grotte mistiche dei Nazareni e i loro riti battesimali*, „Liber Annus SBF” 12 (1961-1962) s. 5-45.

²¹ Podniesiono sufit Groty, nadając mu jednocześnie regularniejszy kształt. Ściany zostały wzmocnione i obniżono poziom posadzki. Odnaleziony w sąsiedztwie Groty fragment Targumu do Iz 55,1.3, który pod względem paleograficznym jest datowany na tę epokę, potwierdza kult „studni Maryi”, z której wypłynął „zbawienny strumień wcielnego Słowa”. Por. E. Testa, *Il targum di Is 55,1-13 scoperto a Nazareth e la teologia sui pozzi dell'acqua viva*, „Liber Annus SBF” 17 (1967) s. 259-289.

ło się z pierwotnego wyglądu miejsca²², które dla św. Hieronima stanowiło „kolebkę Pana”²³. Prace archeologiczne nie ograniczyły się tylko do bazyliki, gdyż przebadano również obszar z nią sąsiadujący, a znalezione przedmioty okazały się niezwykle pomocne w poznaniu oraz zrozumieniu dziejów galilejskiego miasta.

Pół wieku temu zakończono najważniejsze prace archeologiczne, ponieważ to dzięki nim udało się odtworzyć dokładniej przeszłość Nazaretu²⁴, od II tysiąclecia przed Chrystusem aż do czasów obecnych. Okazało się, że zabudowania dawnej osady wznoszono na lekko opadającym wzgórzu (obecnie historyczne centrum miasta)²⁵. Dzięki odkryciom miejsc pochówku udało się ustalić granicę miasta. Jak wiadomo, ze względu na przepisy rytualne, cmentarze nie mogły się znajdować w pobliżu ludzkich siedzib²⁶.

O. Bellarmino Bagatti przyznał, że do prac przystępował obawą, gdyż wówczas wśród uczonych krążyła opinia, że pod ową bazyliką znajduje się cmentarz z czasów ewangelicznych. Wykluczyłoby to więc możliwość osadnictwa i autentyczność Groty Zwiastowania. Wynik prac był rewelacyjny – odkryto starożytny Nazaret. W czasie prowadzonych badań w pobliżu bazyliki natrafiano na wiele grot mieszkalnych potwierdzających prawdziwość mieszkania Maryi²⁷. Z wielu domostw tylko jedno otoczono kultem – Grotę Zwiastowania. Do najważniejszych znalezisk należały m.in. ceramika i monety pozwalające datować poszczególne warstwy²⁸.

²² Badania archeologiczne prowadzone na terenie południowej Galilei wykazały, że Nazaret w czasach Jezusa był wioską obejmującą wzgórze o wysokości ok. 335-380 m. Dziś znajdują się tam sanktuaria oraz kompleks klasztorny Braci Mniejszych.

²³ Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 108, 13, tł. J. Czuj – M. Ożóg, *ŻMT* 61, Kraków 2011, s. 171-171*.

²⁴ Prace archeologiczne trwały w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Opracowanie ich rezultatów następowało sukcesywnie przez kolejne dekady, aż do lat dziewięćdziesiątych.

²⁵ Wykopalka te potwierdziły informację zawartą w Ewangelii, że Nazaret był miastem zbudowanym na górze (por. Łk 4,29). Por. Chrupcała, *Nazaret*, s. 91-97.

²⁶ Nie odnaleziono grobów od strony wschodniej. Ten fakt wydaje się być zrozumiałym ze względu na strome, skaliste zbocze. To pozwala na pełniejsze zrozumienie Łukaszewej przesłanki o strąceniu Jezusa w przepaść (zob. Łk 4,29).

²⁷ Por. T. Loska, *Palestyna – kraj Jezusa. Historyczne korzenie naszej wiary*, Kraków 1993, s. 52.

²⁸ Na tej podstawie uzyskano pewność, że odnalezione przedmioty pochodzą z czasów Jezusa. Por. M. Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem*, New York – London 2002, s. 148-155.

Ustalono zmiany w strukturach mieszkalnych pomiędzy I wiekiem przed Chrystusem do II wieku po Chrystusie.

Najważniejsze miejsce w całej Bazylice Zwiastowania, a właściwie w całym Nazarecie, stanowi Grota Zwiastowania. Jest ona najcenniejszym obiektem archeologicznym na terenie tego niewielkiego miasta²⁹. Od samego początku była ona otaczana czcią. W czasie wykopalisk prowadzonych w roku 1955 pod dykcją Bagattiego na terenie Groty i obszarze do niej przylegającym odkryto mury bardzo wczesnej świątyni z interesującymi fragmentami mozaik i licznymi inskrypcjami starochrześcijańskimi datowanymi na czasy przedbizantyjskie³⁰. Przemawia to za istnieniem w tym miejscu sanktuarium pierwotnego w II lub III wieku. Z badań wynika też, że właściwa Grota Zwiastowania była usytuowaną w tyle dolną częścią domu Maryi i to ona w późniejszym okresie została przemieniona w kościół.

Na dzień dzisiejszy mamy wiele dowodów na to, iż Grota ta była otoczona kultem i czcią już od I wieku po Chrystusie. Znane jest m.in. świadectwo pielgrzyma, który nawiedził to miejsce w 570 roku. Z jego relacji z odbytej do Nazaretu pielgrzymki wynika, że w Nazarecie dane mu było zobaczyć „wiele cudownych rzeczy” i że „dom Najświętszej Maryi zamieniony jest na bazylikę”³¹. Wydaje się, że ma słuszość Taylor, wyjaśniając dlaczego pielgrzym z Piacenzy tak właśnie pisze. Ten kościół był nawiedzany przez licznych pielgrzymów, chociaż miał raczej skromne rozmiary. Nazaret czy inne sanktuaria Galilei nie przyciągały takich rzesz wiernych, jak chociażby Jerozolima i okolice³². Chrześcijanie z terenów cesarstwa nie zawsze byli przyjmowani z otwartymi rękami przez miejscowych³³.

Archeologowie potwierdzili, że w III wieku w miejscu „domus ecclesiae” nazareńczycy³⁴ zbudowali synagogę judeochrześcijańską. Z niej pozo-

²⁹ Por. B. Bagatti – C. Pappalardo, *Nazaret*, NDPAC II 3435-3436.

³⁰ Por. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 114-118.

³¹ Anonymus, *Itinerarium 5*, tł. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej*, OŻ 13, Kraków 1994, s. 240. Zob. M.C. Paczkowski, *Ojczyzna Niepokalanej*, „Ziemia Święta” 41 (2004) s. 12.

³² Pielgrzymi mogli przybywać do Nazaretu od południa, wędrując przez za Samarię. Jednak później mieszkańcy Samarii stawali się coraz bardziej wrodoży chrześcijanom.

³³ J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993, s. 266-267.

³⁴ Nazwa „nazareńczycy” początkowo odnosiła się do pierwszych chrześcijan w związku z faktem, że samego Jezusa nazwano Nazarejczykiem (Mt 2,23), jednak z czasem zarezerwowano ją do judaizujących wyznawców Chrystusa. W odróżnieniu od ebionitów nazareńczycy stanowili ortodoksyjną grupę pomimo tego, że ich teologia i formy kultu pozostawały archaiczne. Na ich specyfikę wskazuje Epifaniusz z Salaminy,

stała cała ściana południowa oraz fragmenty od strony wschodniej. Mury bieły w kierunku północnym, aby otoczyć odizolowany masyw skalny, w którym znajdowała się Grota Zwiastowania. Od strony wschodniej znajdowała się wykuta w skale niewielka absyda³⁵, gdzie aż do 1730 roku był ustawiony ołtarz. Po przeróbkach w XVIII wieku święta Grota znalazła się w centrum świątyni³⁶.

Jak odnotowuje Corbo, z powodu zmian i skucia niektórych części skały nie ma pewnej dokumentacji archeologicznej za wyjątkiem grot czczonych przez wiernych³⁷. To głównie na terenie sanktuarium widać, że radykalne zmiany nastąpiły około 340 po Chrystusie, gdy wygląd nazaretańskiego wzgórza z miejscem zwiastowania został przekształcony, aby móc wznieść budynek dla potrzeb kultu, który obejmowałby także świętą Grotę. To właśnie o tej fazie świadczą *graffiti*, które wskazują na specjalne nabożeństwo do Maryi i tajemnicy zwiastowania. Późniejszą datację³⁸ zaproponowano na podstawie świadectwa Epifaniasza z Salaminy, który przypisywał wniesienie niektórych kościołów na terenie Galilei Józefowi z Tyberiady, konwertycie żydowskiemu z IV wieku³⁹. Do tej grupy należał kościół – synagoga

który opisywał ich następująco: „Są bardzo uczeni w języku hebrajskim. Czytają Prawo [...]. Dlatego różnią się od Żydów i od chrześcijan; od pierwszych, ponieważ wierzą w Chrystusa; od prawdziwych zaś chrześcijan, ponieważ w dalszym ciągu praktykują [niektóre] żydowskie rytuały”, Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* 29, 7, tł. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, Kraków 2015, s. 337.

³⁵ Absyda była pokryta tynkiem. Stwierdzono, że w niektórych miejscach było go aż pięć warstw.

³⁶ Zob. V.C. Corbo, *La chiesa-sinagoga dell'Annunziata a Nazaret*, „Liber Annuus SBF” 37 (1987) s. 333-348.

³⁷ Inaczej kwestia przedstawia się w innych sanktuariach, np. w „Dominus Flevit” (Góra Oliwna) czy w Kafarnaum.

³⁸ Ok. 335-350 roku. Zob. Taylor, *Christians and the Holy Places*, s. 267; A. Ricco, *Il primo edificio di culto presso il luogo venerato dell'Annunciazione a Nazaret (340 d.C. ca.): riesame della cronologia delle fasi e rilettura di alcuni graffiti (I-V sec. d.C.)*, w: *Holy Land. Archaeology on Either Side: Archaeological Essays in Honour of Eugenio Alliata ofm*, red. A. Coniglio – A. Ricco, SBF Collectio Maior 57, Milano 2020, s. 355-356.

³⁹ Epifaniusz z Salaminy relacjonuje, że Józef prosił samego cesarza Konstantyna o to, by „wznieść kościoły Chrystusa w żydowskich wsiach i miasteczkach, gdzie do tej pory nikt tego nie mógł uczynić, ponieważ nie było tam Greków, Samarytan i chrześcijan wśród mieszkańców. Ta [zasada], aby nie było wśród nich pogan, była rygorystycznie przestrzegana przede wszystkim w Tyberiadzie [...], Nazarecie, Kafarnaum”, Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* 30, 11, tł. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, s. 365. Wywodzący się z Palestyny Epifaniusz, nie mógł ignorować faktu, że w wymienionych miejscowościach byli obecni judeochrześcijanie.

w Nazarecie o strukturze judeochrześcijańskiej. Nie oznacza to jednak, że wcześniej nie istniało miejsce kultu. Pierwotnie był to mały, niepozorny dom modlitwy obejmujący otoczoną wciąż grotę zwaną „domem Maryi”⁴⁰. Brakuje najbardziej typowych elementów dla synagog, lecz przecież miejsca kultu judeochrześcijan miały już inną strukturę. Dotyczyło to Ziemi Świętej, gdzie widoczna jest niewątpliwa oryginalność. Nie chodziło wyłącznie o obiekty stanowiące wyłącznie „dom modlitwy”⁴¹. W Palestynie zwykle funkcje te łączyły się z charakterem „memorii” tj. wspomnienia jakiegoś wydarzenia, miejsca lub osoby. W każdym sanktuarium biblijnym te aspekty znajdowały swoje pełne odbicie. Józef z Tyberiady być może chciał zachęcić do pielgrzymek w stronę Galilei i Nazaretu tych wszystkich, którzy licznie nawiedzali Ziemię Świętą w okresie konstantyńskim.

Z prac i przeróbek, które miały na celu przystosowanie miejsca do potrzeb kultu⁴², pozostały niektóre elementy architektoniczne, jak progi, gzymsy, fragmenty łuków, kapitele, bazy i trzony kolumn. Chodzi o charakterystyczne elementy i dekoracje typowe dla synagog galilejskich (II i III wiek)⁴³.

Miejsce zwiastowania było zdominowane przez judeochrześcijan. Te pamiątki nie były chętnie odwiedzane przez pątników epoki pokonstantyńskiej. O Nazarecie brakuje wzmianek zarówno w *Itinerarium Burdigalensae*, jak i u Egerii⁴⁴. Ta część kompleksu sakralnego kryje w so-

⁴⁰ Por. S. Loffreda, *La casa della Vergine a Nazaret*, „Liber Annuus SBF” 36 (1986) s. 211-234; Taylor, *Christians and the Holy Places*, s. 235.

⁴¹ W Palestynie budynki sakralne niezwiązane z sanktuariami istniały w okresie przedkonstantyńskim. Świadczy o tym wzmianka Euzebiusza z Cezarei, który mówi, że przed wielkim prześladowaniem początku IV wieku „już nie wystarczały stare budowle, a we wszystkich miastach wznoszono od nowych fundamentów obszerne kościoły”, Eusebius, *Historia ecclesiastica* VIII 1, 5, tł. A. Lisiecki – A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, s. 559.

⁴² Na temat zmian w tym miejscu, por. E. Alliata *et al.*, *Nazaret (W Miejscach Świętych)*, tł. M.C. Paczkowski, Jerusalem 1995, s. 36-39. Syntezę poszczególnych etapów przekształcania miejsca kultu w Nazarecie przedstawia: J.J. Ryan, *From the Passion to the Church of the Holy Sepulchre. Memories of Jesus in Place, Pilgrimage, and Early Holy Sites Over the First Three Centuries*, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2021 s. 210-212.

⁴³ Opinia kontestowana przez: Taylor, *Christians and the Holy Places*, s. 257. W okresie przeprowadzania wykopaliisk w Nazarecie powszechna była wczesna datacja obiektów o charakterze synagog.

⁴⁴ Opis tej pątniczki nie zachował się w całości. Brakujące części badacze starają się zrekonstruować na podstawie dwóch źródeł będących praktycznie parafrazą dzieła Egerii,

bie największe bogactwa archeologiczne, przede wszystkim fragmenty murów i pozostałości z czasów judeochrześcijańskich, bizantyńskich oraz z czasów krzyżowców⁴⁵.

Budynek kościoła synagogi zostaje wyburzony około połowy V wieku po Chrystusie. Wierni „Wielkiego Kościoła”, dzięki poparciu samego cesarza, przejęli od judeochrześcijan to miejsce kultu, czyniąc zeń bazylikę. Nowa budowla miała jako podstawę elementy dawnej konstrukcji. Święta Grota została zachowana, a mur południowy służył jako podstawa dla kolumn. We wschodniej części dołączono absydę oraz dwie nawy. W nawie północnej znalazła się Grota Zwiastowania. W ten sposób powstał trzynawowy kościół z absydą. Tę bazylikę nawiedzali pielgrzymi⁴⁶, określając ją jako dom Maryi przekształcony w kościół⁴⁷.

Materiał z wcześniejszych budowli znalazł się w niższych warstwach pod ziemią, by wypełniać puste przestrzenie. Przypuszcza się, że najślawniejsze *graffiti* odnoszące się do Maryi mogły powstać w IV wieku. Jednak jeśli chodzi o słowa pozdrowienia anielskiego ze względu na pozostałości kolumny, na której napis odnaleziono, może to być epoka wcześniejsza.

Nazaret nabrał większego znaczenia dopiero za czasów bizantyjskich⁴⁸, stając się ważnym miejscem na chrześcijańskich szlakach po Palestynie. Służące za miejsca kultu grotki zostały zachowane. Przy miejscu zwiastowania mur południowy został częściowo rozebrany, by służyć jako podstawa do osadzenia baz kolumn. Kościół bizantyjski⁴⁹ w miejscu zwiastowania miał trzy nawy, od strony południowej zakrystię, od wschodniej znajdowały się pomieszczenia monasteru, od zachodu zaś rozciągało się atrium. Rozplanowanie bizantyjskiego klasztoru czy pomieszczeń

Listu Waleriusza z Bierzo oraz De locis sanctis Piotra Diakona (XII wiek). Por. R. Bulas, *Chrześcijańskie itineraria do Miejsc Świętych od II do VIII wieku*, VoxP 57 (2012) s. 81.

⁴⁵ Z pierwszych wieków chrześcijaństwa zachowały się resztki murów w stylu synagogalnym, podstawy kolumn, gzymsy, kapitele.

⁴⁶ Od Anonima z Piacenzy aż do Arkufa i Bedy Czcigodnego.

⁴⁷ W scenie zwiastowania, umieszczonej na zdobionej kości słoniową katedrze biskupa Maksymina z Rawenny (epoka cesarza Justyniana), w tle pojawia się okrągły budynek, być może przedstawiający dom Matki Bożej w Nazarecie. Por. Marinone, *Annunciazione*, k. 321.

⁴⁸ O okresie bizantyjskim, por. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 21-24.

⁴⁹ Budowlę wzniesiono na planie prostokąta o wymiarach 48 m x 27 m. Budynek przedstawiony na mozaice zwiastowania w Parenzo (Poreč) identyfikowano z bazyliką bizantyjską w Nazarecie. Zob. I. Gotia, *L'Annunciazione/Incarnazione come „Porta della Salvezza”*: *fondamenti teologici e iconografici antichi*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 17 (2013) s. 133.

mieszkalnych dla kleru ma sens tylko w doniesieniu do usytuowania Groty. Miejsce zwiastowania znalazło się w nawie bocznej wyłożonej mozaikową posadzką o przeróżnych wzorach i symbolach⁵⁰. Przy podnoszeniu mozaik zdobiących różne wnętrza monasteru odkryto elementy architektoniczne pochodzące z wcześniejszej synagogi⁵¹. Sam ołtarz znajduje się na nieco niższym poziomie niż nawa środkowa z okresu bizantyjskiego. Pod mozaiką z wieńcem i znakiem Chrystusa odkryto wykuty w skale basen, do którego prowadzą stopnie. Wskazuje to na wykorzystanie do celów liturgicznych terenu położonego w bezpośrednim sąsiedztwie Groty⁵².

Budowla została uszkodzona przez trzęsienie ziemi. Nie ma jednakże dowodów na to, że wrogo nastawieni do cesarza Herakliusza I mieszkańcy Palestyny w czasie najazdu perskiego (614 rok) zniszczyli tę sakralną budowlę⁵³. W odwecie cesarz zniszczył miasto⁵⁴. Według danych historycznych ruiny bazyliki nadal służyły wiernym. Według relacji Arkulfa

miasto Nazaret [...] posiada wielkie kamienne budowle, między nimi zaś dwa olbrzymie kościoły [...]. [Jeden z nich] wzniesiono w miejscu, gdzie znajdował się dom, do którego przybył archanioł Gabriel i gdzie o owej godzinie spotkał błogosławioną Maryję i mówił do Niej⁵⁵.

W XI wieku Sewulf pisał, że Nazaret został zniszczony, „lecz miejsce Zwiastowania Pańskiego wskazuje wielce chwalebny monaster”⁵⁶. Po pięciu stuleciach na miejscu bazyliki bizantyjskiej powstała nowa, wybudowana w stylu romańskim przez krzyżowców⁵⁷.

⁵⁰ Wśród odkrytych najstarszych symboli dominowały niewielkie krzyże, ryby, łodzie oraz grecka litera X oznaczająca Chrystusa. Por. C.M. Paczkowski, *Ojczyzna Niepokalanej*, s. 12-13; T. Loska, *Palestyna Kraj Jezusa*, s. 51-52.

⁵¹ Niektóre z nich służą dziś jako elementy wystroju dużego ołtarza przed Grotą i kamiennej ławy przeznaczonej dla wiernych wokół niego.

⁵² Przed wejściem do Groty rozciąga się niewielki prostokątny skrawek przestrzeni zwany „przedsionkiem Anioła”. To odpowiednik tej części domu Maryi, w której miała odbyć się rozmowa Maryi z Gabrielem. Stamtąd wchodzi się bezpośrednio do wnętrza Groty Zwiastowania.

⁵³ Por. Taylor, *Christians and the Holy Places*, s. 267.

⁵⁴ Por. R. Sikora, *Nazaret*, EK XIII 862.

⁵⁵ Arculfus, *De locis sanctis* XXVI 1; 4, tł. P. Iwaszkiewicz, OŻ 13, s. 334-335.

⁵⁶ Saewulfus, *Itinerarium* 17, D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 1982, s. 7, nr 12.

⁵⁷ Stało się to z inicjatywy Tankreda, księcia Galilei. Ta budowla przewyższała poprzednią wielkością (miała wymiary 75 x 30 m). Bazylika miała trzy nawy, z północ-

Mimo faktu, że *graffiti* należą do mniej spektakularnych znalezisk, to jednak właśnie one okazały się najciekawsze i kluczowe dla historii miejsca zwiastowania. Inskrypcje pozostawione przez pielgrzymów różnych epok świadczą o specyfice miejsca nazaretańskiego sanktuarium. Wśród nich naczelnie miejsce zajmuje inskrypcja ΧΕ ΜΑΡΙΑ.

Dodajmy, że pierwsze wieki historii pamiątek chrześcijańskich w Nazarecie to specyficzne okresy mariologii patrystycznej cechującej się wówczas pełnym pokory milczeniem i pracowitymi poszukiwaniami. Kult przy Grocie Zwiastowania mógł być bez przeszkód sprawowany w epoce, gdy nastąpiły harmonijne rozstrzygnięcia kwestii mariologicznych⁵⁸.

2. Znaczenie nazaretańskiego *graffito*

Miejsce zwiastowania Maryi było od początku nawiedzane przez chrześcijan, którzy swoje modlitwy kierowali ku Niepokalanej Dziewicy. Jednak Kościół pierwotny nie używał powszechnie formuł modlitwy „Zdrowaś Maryjo”⁵⁹, która przecież po raz pierwszy zabrzmiała w Nazarecie, wypowiedziana przez archanioła. Istniała jednak świadomość, że słowa pozdrowienia anielskiego mają pochodzenie biblijne⁶⁰.

nej schodziło się do małej Groty, gdzie czczono tajemnicę zwiastowania. Kolumny były zwieńczone ośmiobocznymi kapitelami. Pięć z nich odnaleziono w czasie wykopalisk w pobliskiej grocie, być może zostały tam ukryte w chwili niszczenia Kościoła przez muzułmanów w 1263 roku. W XVIII wieku wzniesiono kolejną budowlę. Ten kościół był jednak wznoszony w wielkim pośpiechu i był nader skromny mimo rozbudowy w XIX wieku franciszkanie, jako pełnoprawni właściciele tego miejsca, podjęli decyzję o wyburzeniu go i wybudowaniu nowego. Ta decyzja stworzyła sprzyjające warunki do przeprowadzenia kolejnych badań archeologicznych kierowanych przez Bellarmina Bagattiego. Współczesna, dwupoziomowa świątynia, pokrywa się z planem bazyliki krzyżowców.

⁵⁸ Zob. syntezę: D. Kasprzak, *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in Altum 5: Matka Pana w katechezie. Materiały z XXX Sympozjum Katechetycznego Międzypokonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 166.

⁵⁹ Por. J. Kozyra, *Matka Boża w pierwotnej tradycji apostołowej Nowego Testamentu*, w: *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. J. Górecki, Katowice 2005, s. 47-53. Modlitwa „Zdrowaś Maryjo” formowała się powoli i stopniowo w ciągu stuleci. Jest to swego rodzaju antyfona liturgiczna.

⁶⁰ Słowa archanioła Gabriela skierowane do Maryi Χαίρε, Μαρία (‘Bądź pozdrowiona’ – Łk 1,28). Dosłownie pozdrowienie brzmi „Raduj się/wesel się”. Nie był to wyłącznie odpowiednik hebrajskiego „pokój” (שלום)

Wśród znalezisk w miejscu zwiastowania kluczowego znaczenia nabrała pokryta jasnym tynkiem baza kolumny. Analizując jej bryłę i część powierzchni, zaobserwowano, że staranniejsza obróbka dotyczyła tylko trzech stron jej trzonu. Najwyraźniej kolumny były przygotowane do tego, by opierać się o ścianę. Ma się więc do czynienia z kolumnami przyściennymi. Ponadto na bokach zauważono wcięcia pozwalające wnioskować o obecności balustrad.

W tym właśnie miejscu dawni pielgrzymi pozostawili napisy. O. Bagatti dokładnie zbadał *graffiti* odkryte w pozostałościach najwcześniejszego kościoła zbudowanego w Nazarecie i znaleziono trzy, które wzbudziły szczególne zainteresowanie. Ułożone są linearnie, ale często wykorzystywano wolną przestrzeń lub litery nachodziły na siebie.

Dla ich datowania ważne są przede wszystkim imiona przybyszów z Kaukazu (ormiańskie i gruzińskie)⁶¹, które nakładają się na inne, głównie w języku greckim⁶². Ormianie zaczęli używać swego alfabetu od V wieku, więc owe *graffiti* nie mogły poprzedzać tamtego stulecia. Bezpieczniej jest je datować na późniejszy okres, może nawet na VI wiek⁶³. Nie da się obronić wcześniejszego datowania niektórych z *graffiti* przez archeologów. Świadectwem pobożności przybyszów Kaukazu jest jeden z napisów, gdzie odczytano ormiańskie określenie Maryi jako „pięknej Pani” (*keġanuish*)⁶⁴.

W okolicach Groty natrafiono także na napisy w języku syryjskim, różniące się wyglądem od tych sporządzanych w Palestynie. Odczytano także imiona⁶⁵. Jeden z niekompletnych *graffito* był szczególnie intrygujący. Mimo jego fragmentaryczności wysunięto przypuszczenie, że być może nakreślono także imię „Maria”⁶⁶.

W wyszczerbionym tynku bazy kolumny znajduje się kilka krzyży i fragmenty innego napisu (w języku greckim): [—]η / [—] / ὑπὸ ἀγίῳ τόπο <ω> μ[—] / η ἔγραφε ἐκ [—] / ἐκοσ ευκοσμ[—] / [—]υτη (‘...)

⁶¹ Od IV wieku odnotowywano obecność pielgrzymów pochodzących z tamtych rejonów. Wiadomo także o korespondencji pomiędzy hierarchiami palestyńskimi i ormiańskimi. Por. M.C. Paczkowski, *Rzeczywistość, symbol i tajemnica – Jerozolima w starożytnej literaturze chrześcijańskiej okresu przedchalcedońskiego*, Wrocław 2003, s. 175-176.

⁶² Szerzej na ten temat, zob. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 148-149, 156, 168-169.

⁶³ Por. Taylor, *Christians and the Holy Places*, s. 258-259.

⁶⁴ Por. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 156.

⁶⁵ To „Jan” i „Amon”. To ostatnie imię znane jest z kręgów monastycznych. Por. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 128.

⁶⁶ Zob. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 129.

[Kłęcząc?] przy świętym miejscu M[aryi]... Tam pisałem [ozdobiłem]... ...’)⁶⁷. Ta inskrypcja umiejscowiona jest pośrodku⁶⁸.

„M” Bagatti uzupełnił słowem ΜΑΡΙΑΣ. Kluczowe dla interpretacji topograficznej jest użycie przyimka ὑπὸ z datiwem. To szczegół pozwalający na ustalenie poziomu posadzki sanktuarium. Pielgrzym pisał swoje *graffito*, będąc na wysokości kolumnady znajdującej się wyżej. Tak więc miejsce zwiastowania czczone było poniżej. Uzasadniona jest korekta: „[...] Poniżej pisałem [ozdobiłem] [...]”⁶⁹. Fakt, że często znajdowano imiona pielgrzymów, wynikał z szeroko praktykowanego zwyczaju w miejscach świętych⁷⁰. Jest więc zrozumiała ich obecność także na napisach przy Grocie Zwiastowania.

Dalsza część *graffito* wzbudzała kontrowersje w sposobie odczytania. Niestety koniec inskrypcji jest uszkodzony. Zostało to jednak uzupełnione⁷¹. Lektura „ΕΙΚΟΣ” nie jest jednoznaczna, gdyż wchodzi w grę niewłaściwa pisownia i odmienny zakres pojęciowy tego określenia w tamtym czasie⁷². W zależności od tłumaczenia ΕΙΚΟΣ interpretowano ten zachowany fragment napisu: „Uczciłem Jej wizerunek” (lub „Uczciłem Ją, jak przystoi”). Bagatti uzupełnia tak tę formę odpowiadającą raczej rzadszemu znaczeniu tego określenia (wizerunek, obraz). Tego typu sformułowanie sugerowałoby istnienie wizerunku (obrazu) czczonego w tym miejscu. Połączenie tej inskrypcji z pozdrowieniem anielskim znajdującym się na bardziej znanym *graffito* jest bardzo przekonującą sugestią. Tej interpretacji nie potwierdziły współczesne badania, bo trudno zakładać kult obrazów na terenie Palestyny, szczególnie w Nazarecie w IV-V wieku. Faktem jednak jest, że inskrypcje, zarówno na ikonach, jak i w kodeksach, miały moc epifaniczną, oznaczały przedstawioną i wspominaną

⁶⁷ Transkrypcja, dokumentacja i analiza według: Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 151-152.

⁶⁸ Por. E. Testa, *Nazareth giudeo-cristiana. Riti, iscrizioni, simboli*, Jerusalem 1969, s. 70-75.

⁶⁹ Por. Ricco, *Il primo edificio di culto*, s. 346-347.

⁷⁰ Poświadcza to np. Anonim z Piacenzy opowiadający, że w Kanie Galilejskiej, „tam ja, niegodny, wypisałem imiona moich rodziców”, Anonymus, *Itinerarium 4*, tł. P. Iwaszkiewicz, OŻ 13, Kraków 1994, s. 239.

⁷¹ Następne fragmentaryczne słowo to ΕΥΚΟΜ[ΗCΑ]. Ostatnia linia to z kolei [Α]ΥΤΗ[C]. Litera „I” nie wydaje się tak jednoznaczna, jak wcześniej sądzono. Być może nastąpiła korekta i po literze „C” ta sama ręka na nowo pisała wcześniejsze słowo, nie mając pewności co do formy aorystu. Po czasowniku można domyśleć się przysłówka ΕΚ[ΕΙ]. Rekonstrukcja według: Ricco, *Il primo edificio di culto*, s. 347.

⁷² Por. εἰκόν, G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976, s. 410-412.

ną świętą osobę. Nakreślenie imienia świętego niejako „zastępowało” wizerunek.

Jak wiadomo, wśród napisów w języku greckim uwagę uczonych zwróciły przede wszystkim dwa słowa: XĒ MAPIA (Χαίρε Μαρία), czyli „Zdrowaś Maryjo”⁷³. W sposób niebudzący wątpliwości i wyraźny odczytuje się imię Maryi, które poprzedza skrót złożony z dwóch liter. Pierwsze opracowania wskazywały, że to najstarsze znalezisko archeologiczne świadczące o popularności wezwania należącego do najbardziej znanych modlitw kierowanych do Bożej Rodzicielki przez chrześcijan⁷⁴. Jak przypuszczano w pierwszym okresie po dokonaniu odkrycia, to już pod koniec III wieku ręka nieznanego pielgrzyma nakreśliła na tynku te słowa. Po analizie warstw tynku rozstrzygnięto, iż ten kluczowy napis został sporządzony raczej pod koniec funkcjonowania kościoła synagogi. Możliwa jest więc późniejsza datacja (ściślej przełom IV i V wieku)⁷⁵. W każdym razie jest to świadectwo być może poprzedzające Sobór Efeski albo powstałe krótko po nim⁷⁶.

Słowa pozdrowienia anielskiego zostały wryte na samym dole warstwy pokrytej tynkiem. Ich autor starał się nie ingerować w sporządzone wcześniej napisy⁷⁷. To niewielki, ale bardzo ważny szczegół, który mówi wiele o historii samego sanktuarium, ale także o kształtowaniu się kultu maryjnego. Także dzięki położeniu samego *graffito* stało się możliwe zrekonstruowanie struktury architektonicznej najstarszego miejsca kultu, które powstało wokół Groty Zwiastowania.

Umiejscowienie inskrypcji nasuwa także pewne sugestie. Tak więc V. Corbo zasugerował, że podstawa kolumny znajdowała się na wysokości oczu. Usytuowana niżej grota jednak pozostawała jako centrum⁷⁸, ponieważ np. grota Konona (Walerii)⁷⁹ była dostępna tylko od strony zachodniej. Niewielki dziedziniec zajmował teren pomiędzy Grotą

⁷³ Do Jezusa odnosi się tego typu pozdrowienie (χαίρε) w Mt 26,49; 27,29; Mk 15,18; J 19,3.

⁷⁴ Por. H. Leclercq, *Marie (je vous salue)*, DACL X 2043-2045.

⁷⁵ Ricco, *Il primo edificio di culto*, s. 349.

⁷⁶ Tekst *salutatio Angelica* odkryto na ostraka w Egipcie. Por. H. Leclercq, *Marie (je vous salue)*, k. 2046-2050.

⁷⁷ Por. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 151.

⁷⁸ Por. Corbo, *La chiesa-sinagoga*, s. 336-340.

⁷⁹ To określenie pojawiło się, gdy odczytano napis w grocie Konona. Inwokację kończy prośba skierowana do Chrystusa. Obok jednego z elementów roślinnych znajduje się malutka postać kobieca z pochodnią w dłoni. To przypuszczalnie sama Waleria, którą wspomina inskrypcja. W starochrześcijańskiej ikonografii tak właśnie przedstawiano

Zwiastowania a kolumnadą⁸⁰. Miejsce zwiastowania trudno uważać się za „świetlistą grootę” judeochrześcijan, chociaż po części sugeruje to inskrypcja na tynku przylegającej do tego miejsca groty Walerii⁸¹. Przypuszcza się czasami, że nawiązuje do tego wzmianka o „wielkiej i wspaniałej grocie, w której mieszkała Maryja”⁸². Chodzi tu jednak bardziej o miejsce kultu judeochrześcijańskiego na terenie sanktuarium św. Józefa (*ecclesia nutritionis*)⁸³.

XE może być również odczytane jako Χριστέ⁸⁴. Takie przypuszczenie wysunięto, odwołując się do używania w chrześcijańskich inskrypcjach *nomina sacra*, gdy niektóre określenia wyróżniano w układzie pisma. Pisane były w formie skróconej, z charakterystyczną linią nad literami⁸⁵. Praktyka *nomina sacra* była, jak się wydaje, czysto chrześcijańskim wynalazkiem⁸⁶. Imię Zbawcy wyróżniano na piśmie, wskazując na szacunek, z jakim traktowano określenia Boga i tytuły chrystologiczne⁸⁷. Od początku daje się zauważyć dążenie pierwszych pokoleń chrześcijan, by przedstawić w sposób wizualny swoją wiarę. Badacze tego typu świadectw są zgodni, że ta praktyka pisania stanowi odzwierciedlenie pobożności pierwszych chrześcijan. Ukształtowała się określona konwencja pisania świętych słów⁸⁸. Nie ma bezpośrednich świadectw paleograficz-

święte dziewice, kroczące w orszaku w scenerii kwitnącego ogrodu (raju). Zob. Ryan, *From the Passion to the Church of the Holy Sepulchre*, s. 210.

⁸⁰ Grota leżała wzdłuż osi północ-południe. Wejście było prawdopodobnie od zachodu. Rekonstrukcja kościoła-synagogi w: Corbo, *La chiesa-sinagoga*, s. 338 (rys. E. Alliata).

⁸¹ „Panie Jezu Chryste, zbaw swoją służebnicę Walerię. Pozwól jej nieść Twoją światłość”. Można przypuszczać, że chodzi o męczennicę z Cezarei Palestyńskiej, która poniosła śmierć w czasie prześladowań cesarza Dioklecjana. Z Walerią zginęły również Zenaide, Cyria, i Marcja. Por. *Bibliotheca Sanctorum*, t. 12, red. F. Caraffa – G. Morelli, Roma 1969, s. 906.

⁸² Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, s. 10.

⁸³ Por. Alliata, *Nazaret*, s. 68-69.

⁸⁴ Zob. L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006, s. 113.

⁸⁵ Słowo „Chrystus” pisano w skróconej formie jako XC, XP lub XPC z poziomą linią na górze.

⁸⁶ Rozpoczęła się właśnie pisaniem imienia Jezus w formie skróconej („IH”). Por. L.W. Hurtado, *The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal*, JBL 117/4 (1998) s. 664-671.

⁸⁷ Podobnie w lekturze synagogałnej Imię Boże zastępowano określeniem „Pan”. W ślad za tym zwyczajem poszły tłumaczenia Septuaginty i Wulgaty.

⁸⁸ Por. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts*, s. 96-101.

nych, że imię Maryi traktowano jako „nomen sacrum”⁸⁹. Było tak natomiast w przypadku określenia μήτηρ⁹⁰.

Przekonanie, że należy czytać X[ΠΙΣΤ]E, zostało zasugerowane przez formę litery i poziomą kreskę u góry⁹¹. Mógłby to być odnośnik do praktyki stosowania *nomina sacra*, jednak także obecność imienia Maryi wskazuje na kontekst zwiastowania oraz wezwanie imienia Dziewicy⁹². Ponadto *graffito* nabiera jeszcze większego znaczenia, gdyż pojawiło się w kontekście judeochrześcijańskim, jak o tym świadczą inne napisy. Tak więc kult Najświętszej Dziewicy zaczął się bardzo wcześnie, a jego kontynuacja została później potwierdzona przez chrześcijan w epoce bizantyjskiej. Są to już jednak, jak wiadomo, świadectwa późniejsze. W rzymskich katakumbach pojawiały się imiona czczonych tam męczenników. Nazaretańskie *graffito* jest bardzo mocnym argumentem w dokumentowaniu kultu Maryi, której imię pojawia się w analogicznym kontekście.

Przy założeniu, że litery XE to wspomnienie Zbawiciela, znamienne byłoby to, że zostało one powiązane z Maryją, Jego Matką. W tym przypadku jednak należałoby oczekiwać kolejnych używanych w tym specyficznym kontekście określeń (np. „Zbawca”) lub wezwań „Wspomnij o mnie (o nas)”. Mimo wszystko lektura Bagattiego wydaje się jak najbardziej przekonująca i jest szeroko akceptowana⁹³.

Jest jednak znamienne, że imię Najświętszej Dziewicy nie było częste we wspólnotach chrześcijańskich⁹⁴. Nadawano je rzadko i raczej w kręgach judeochrześcijańskich: w Palestynie, Syrii i Azji Mniejszej⁹⁵. Fakt, że imię „Maryja” znajduje się w Nazarecie w inskrypcji o charakterze dewocyj-

⁸⁹ Tzw. *nomina sacra* tworzyły zbiór kluczowych słów, które były najważniejsze dla pierwszych chrześcijan. W ten sposób najwcześniej traktowano słowa *Jesus, Kyrios, Christus, Theos*. Kwestię tę rozwinął: Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts*, s. 95-134.

⁹⁰ Por. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts*, s. 113.

⁹¹ Interpretacja zaproponowana przez: E.M. Meyers – J.F. Strange, *Archaeology. The Rabbinis, and Early Christianity*, London 1981, s. 133-134.

⁹² Popularna modlitwa *Ave* ma tę zasadniczą różnicę z tekstem biblijnym, że w Ewangelii nie ma imienia Jezusa ani Maryi. Owe święte imiona zostały prawdopodobnie wprowadzone do tekstu modlitwy dla większej przejrzystości tekstu. W odniesieniu do imienia Marii stało się to dość wcześnie, co potwierdza także *graffito* z Nazaretu.

⁹³ Tak: Ricco, *Il primo edificio di culto*, s. 347.

⁹⁴ Por. A. Tronina, *Jeszcze o imieniu Maria(m)*, RBL 43 (1990) s. 127-130.

⁹⁵ W Azji Mniejszej na grobowcu pewnego Zenodota, gdzie również pochowano jego syna i córkę, inskrypcja wymienia w dalszej kolejności również imię pochowanej tam później jego kolejnej córki, Marii. Zarówno to imię, jak i zakończenie wskazuje na pochówek o charakterze chrześcijańskim. Niedaleko Adrianopola, na wyspie Eginie

nym, poświadcza swoisty szacunek dla jej imienia, podobnie jak wskazuje na tego typu zjawisko oszczędne używanie go.

Na nazaretańskim *graffito* natomiast słowo $\chi\alpha\iota\tau\epsilon$ zostało potraktowane jak *nomen sacrum*⁹⁶. *Salutatio angelica* przyjmuje taki właśnie kontekst. Autor napisu przy nazaretańskiej grocie był świadomy pochodzenia zwrotu, który utrwalił, i być może powtarzano taką modlitwę czy inwokację w czasie zgromadzeń liturgicznych. *Graffito* wskazuje pośrednio na świadomość, że wspomnienie imienia Maryi było dodatkiem do wyrażenia ewangelicznego. Widać wyraźnie, że nieznanymi pielgrzym wybrał właśnie wyrażenie $\chi\alpha\iota\tau\epsilon$, Μαρία i postanowił wykorzystać niezapisany jeszcze niewielki skrawek tynku, aby nawiązać do epizodu ewangelicznego.

W nakreślonym imieniu Maryi litera „A” ma nieco inne formy. Chodzi o ukośną kreskę, a potem już poziomą. Takie sposoby pisania znane są z innych inskrypcji. Powodem tej zmiany w nakreśleniu samogłoski mogła być ograniczona powierzchnia lub nierówności podłoża. Piszący tak prowadził swą rękę, jak na to pozwalały warunki w miejscu świętym.

Nawet jeśli należy przesunąć datowanie *graffito* z Nazaretu, to jednak jest on jednoznacznym świadectwem wiary i pobożności bezimiennych wiernych w okresie początkowych sporów mariologicznych, czyli od końca II wieku do ostatnich dekad IV i początku V wieku. Badając kolejne warstwy tynku, archeologowie doszli do wniosku, że właśnie napis „Zdrowaś Maryjo” nie mógł zbytnio poprzedzać epoki zburzenia pierwotnego sanktuarium. Nie wyklucza to jednak możliwości, że był to także jeden z pierwszych o owoców materialnych, gdy wierni byli w sposób wyraźniejszy zachęcani, by wzywać Maryję w różnych formułach modlitewnych.

Dokumentacja archeologiczna została poddana powtórnej analizie⁹⁷. Ponadto ponowne przebadanie najważniejszych *graffiti* Nazaretu z epoki wczesnochrześcijańskiej sprawiło, że należało skorygować niektóre hipotezy odnośnie chronologii⁹⁸ sformułowane ponad pięć dekad temu przez Bagattiego. Inskrypcje poświadczające kult maryjny nie mogą być już datowane tak wcześnie, jak zakładał archeolog franciszkań-

i w Tarsie, można spotkać to imię na inskrypcjach grobowych. W Europie imię „Maria” pojawia się w Galii. Por. H. Leclercq, *Marie (le nom de)*, DACL X 2119.

⁹⁶ Przykłady *nomina sacra* z Nazaretu w: Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 196, 199.

⁹⁷ Por. V.C. Corbo, *La chiesa-sinagoga dell'Annunziata a Nazaret*, „Liber Annuus SBF” 37 (1987) s. 333-348.

⁹⁸ Zob. Ricco, *Il primo edificio di culto*, s. 337-365.

ski. Przesunięto je na IV i V wiek. Dotyczy to jednak wcześniejszego okresu, zanim nastąpiły radykalne zmiany, jeśli chodzi o miejsce kultu w Nazarecie (wyburzenie niektórych domów i wyrównanie terenu). Rekonstrukcja napisów, a tym samym ich wyjaśnienie, było już modyfikowane. Nie przyniosła jednak zasadniczych zmian w ich interpretacji. Chociaż tylko w pierwszych czterech wiekach pielgrzymi mogli nawiedzać Nazaret jeszcze w mało zmienionej strukturze osady rolniczo-rzemieślniczej. Pozostawiono nietknięte niektóre elementy domostw i obejść. W tym czasie, czyli ok. 340 roku po Chrystusie, pojawiały się *graffiti*. Najbardziej spektakularne są malowidła w obrębie grotty Konona albo Walerii, gdzie znajduje się klasyczne wspomnienie męczeństwa⁹⁹. Należy jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na pojawiający się często chrystologiczny charakter formuł inskrypcji znajdujących się w miejscu, gdzie „Słowo stało się ciałem”.

3. Χαίρε, Μαρία w kontekście mariologii patrystycznej

Werset Łk 1,28 stanowił formułę wprowadzającą. Ojcowie byli przekonani, że na podstawie tekstu biblijnego było uzasadnione wprowadzanie treści teologiczno-dogmatycznych. Χαίρε, Μαρία spotyka się najpierw w *Protoewangelii Jakuba*¹⁰⁰, gdzie brzmi jako echo formuł modlitewnych we wspólnotach chrześcijańskich¹⁰¹. Sam apokryf jest utworem wyjątkowym w kwestiach mariologicznych¹⁰². Tak więc odnotowuje się popularność tego wezwania już w II wieku. Dopełnienie tekstu pozdrowienia

⁹⁹ Por. Bagatti, *Excavations in Nazareth*, t. 1, s. 197-198.

¹⁰⁰ ProtEwJk 11,1: „[Maryja] wyszła z dzbanem, by zaczerpnąć wody, gdy nagle usłyszała głos mówiący do niej: «Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami»”. W apokryfie opowiadanie ewangeliczne zostało udramatyzowane poprzez zmianę scenerii wydarzeń (przy studni, w domu), rekwizyty (dzban, tron, purpura). Por. M. Starowieyski, *Kulturotwórcza rola Apokryfów*, WST (nr specjalny 2017) s. 16. O obecności tych motywów w sztuce sakralnej, por. Starowieyski, *Kulturotwórcza rola Apokryfów*, s. 24.

¹⁰¹ Zob. NarM 9, EwDzOrm V 2-3, EwGruz 1. Dwie sceny zwiastowania opisywane w apokryfach były dobrze znane w starożytności chrześcijańskiej. Potwierdzają to zabytki archeologiczne i ikonografia.

¹⁰² Znamienne jest, że to w II wieku pojawiają się teksty mówiące o Maryi (Ignacy Antiocheński, Justyn, Irenezjusz). Por. B. Reynolds, *Gateway to Heaven. Marian Doctrine and Devotion, Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods*, t. 1: *Doctrine and Devotion*, New York 2012, s. 53-55.

anielskiego imieniem Maryi nie występuje we wszystkich kodeksach¹⁰³. ProtEwJk oraz nazaretańskie *graffito* to jego najstarsze potwierdzenie.

Niebagatelną rolę odgrywał także język komentarza biblijnego. Autorzy piszący po grecku zwracali uwagę na dosłowny wydźwięk anielskiej frazy, czyli motyw radości zawarty w pozdrowieniu¹⁰⁴. Stąd też było ono często nazywane i radosnym przesłaniem, „Ewangelią” skierowaną do Maryi. Owo anielskie zaproszenie do radości (χαῖρε) to jednocześnie wskazanie na uprzywilejowaną pozycję Dziewicy z Nazaretu jako wybranej przez Boga na Matkę Jego Syna. Dochodzą więc także refleksje chrystopologiczne, słowa usłyszane przez Maryję bowiem stanowią bezpośrednią aluzję do obietnic Starego Testamentu dotyczących nadejścia Mesjasza¹⁰⁵.

Słowa Łk 1,28 były niemal gotową formułą zwracania się do Dziewicy Maryi. Wiadomo zresztą, że we wspólnocie wiernych pierwszeństwo dawano wyrażeniom i modlitwom o biblijnym rodowodzie. Podkreślając niezwykłość postaci Maryi, Ojcowie Kościoła w komentarzach do Łk 1,28 zestawiają postaci Ewy i Maryi. To znany paralelizm antytetyczny wprowadzony już przez pierwszych autorów chrześcijańskich, takich jak Justyn i Ireneusz z Lyonu¹⁰⁶. Apologeta męczennik podkreślał, że „wiarę [...] i radość poczęła dziewica Maryja, gdy jej anioł Gabriel zwiastował dobrą nowinę”¹⁰⁷. Epizod zwiastowania został osadzony w paralelizmie Ewy i Maryi. Z kolei biskup Lyonu wspominał, że „Maryja otrzymała od anioła dobrą nowinę”¹⁰⁸. Porównanie dwóch kobiet (Ewy i Maryi) stało się kluczem interpretacyjnym tekstu o zwiastowaniu także u późniejszych autorów. Widać to u Epifaniusza z Salaminy, który wskazywał na to, że Maria

¹⁰³ Na temat tego fragmentu apokryficznego, zob. B. Roberts Gaventa, *Mary. Glimpses of the Mother of Jesus*, Minneapolis 1999, s. 105-107.

¹⁰⁴ Gr. χαῖρε w tekście ewangelicznym wskazywało wyraźnie na ten motyw. Por. L.D. Chrupcała, *Il vangelo di Luca. Analisi sintattica*, Analecta SBF 86, Jerusalem 2018, s. 27. Zob. χαῖρω, Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, s. 1511.

¹⁰⁵ Przywoływane są następujące teksty: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska [...]! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem” (So 3,14); „Raduj się i wesel, bo wielkie rzeczy uczynił Pan” (Jl 2,21); „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem!” (Za 9,9). Por. *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton – J. Muddiman Oxford 2001, s. 927.

¹⁰⁶ Zob. S.A. Budwey, *Sing of Mary. Giving Voice to Marian Theology and Devotion*, Collegeville 2014, s. 6-7.

¹⁰⁷ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone* 100, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 273.

¹⁰⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* V 19, 1 (tł. własne).

odzyskała tytuł „matki żyjących”¹⁰⁹. Podobną refleksję znaleźć można u Wiktoryna w Petawium: „Anioł przekazał Dziewicy dobrą nowinę [...], smok zaś zwiódł Ewę”¹¹⁰.

Formuła pozdrowienia archanioła pojawiała się w liturgiach wschodnich¹¹¹. Po dwóch stuleciach przeniknęła również do liturgii łacińskiej: gregoriańskiej i ambrożyjskiej. Harmonizuje to z wątkami homiletycznymi, które przecież wielokrotnie są echem elementów celebracji liturgicznej i jej częścią¹¹².

Formy uwielbienia Maryi konkretyzowały się jeszcze przed Soborem Efeskim. To właśnie wtedy kaznodzieje opracowywali oratorskie glosy do perykopy o zwiastowaniu. Niektóre Kościoły wschodnie pod koniec IV wieku w dzień poprzedzający uroczystość Narodzenia Pańskiego obchodziły wspomnienie Bożej Rodzicielki¹¹³. Wspomnienie Maryi nie mogło być lepiej zaakcentowane, jak w kontekście tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Ewangelię o zwiastowaniu odczytywano w dzień tego liturgicznego święta¹¹⁴. Słowa archanioła Gabriela recytowano również podczas modlitwy w Wigilię Bożego Narodzenia. Dla kaznodziejów stanowiło to okazję, aby podkreślić rolę Bożej Rodzicielki¹¹⁵. Praktyka wznoszenia mo-

¹⁰⁹ „Bądź pozdrowiona [...]». To ta, którą zapowiadała Ewa [...], i w sposób symboliczny otrzymała określenie matki żyjących”, Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* 78, 17-18 (tł. własne).

¹¹⁰ Victorinus Pœtovionensis, *De fabrica mundi*, s. 3-9 (tł. własne).

¹¹¹ Chodzi o liturgię św. Jakuba, aleksandryjską św. Marka i św. Bazylego Wielkiego. Por. Ł. Rzepka, *Raduj się Mario – „Pozdrowienie Anielskie” na nowo odczytane*, w: *Ortodoksja – ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*, red. Ł. Rzepka – A. Małek, Kraków 2016, s. 60-61.

¹¹² Panoramę homiletyki maryjnej okresu patrystycznego przedstawia: A. Gila, *Antiche omelie sull'Annunciazione*, „Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia” 2 (1996) s. 333-410.

¹¹³ Późniejsze wejście w obieg określenia Θεοτόκος wiązało się z rozwojem kultu maryjnego. Tak nazywał Maryję w swoich kazaniach Chryzyp z Jerozolimy (409-479), prezbiter Bazyliki Zmartwychwstania i strażnik drzewa krzyża świętego (por. *Oratio in Sanctam Deiparam*).

¹¹⁴ Święto Zwiastowania Pańskiego obchodzono na Wschodzie od ok. IV wieku. Pierwsze liturgiczne wspomnienie w *Chronicon Paschale* z 624 roku, na Zachodzie po raz pierwszy umieszczono w Sakramentarzu Gelazjańskim i Sakramentarzu Gregoriańskim. Por. E.G. Mori, *Annunciazione del Signore*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiore – S. Meo, Milano 1986, k. 71-78.

¹¹⁵ Tak było w przypadku św. Augustyna i św. Leona Wielkiego. W Rzymie Boże Narodzenie zaczęto obchodzić uroczystie ok. 336 roku. Por. S. Heid, *Natale (festa di)*, NDPAC II 3423-3424.

dlitw do Boga za wstawiennictwem Maryi od IV wieku znalazła swoje miejsce w liturgicznych formułach Kościoła. Zaczęto wtedy obchodzić również uroczystość Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie¹¹⁶.

Z pewnością ta fraza ewangeliczna spowodowała, że pojawiły się tzw. „chajretyzmy”¹¹⁷, które stały się ważną częścią składową *Akatystu*. Inne zachęcające do radości teksty bardzo często występowały w formie kaznodziejskiej. W homiletyce maryjnej owe wykrzykniki wchodziły w zakres środków retorycznych. Stało się to widoczne w IV-V wieku.

Wcześniej Orygenes patrzył na kwestię pozdrowienia anielskiego okiem badacza i egzegety natchnionych ksiąg Biblii¹¹⁸. Zauważył on, że

Anioł pozdrowił Maryję nowym zwrotem, którego nie znalazłem w całym Piśmie Świętym, należy o nim powiedzieć kilka słów. Nie przypominam sobie, bym gdziekolwiek w Piśmie Świętym znalazł zwrot¹¹⁹: „Witaj, łaski pełna”, co po grecku znaczy *κεχαριτωμένη*. Nigdy tym zwrotem: „Witaj, łaski pełna” nie zwrócono się do żadnego z mężów, a zachowano go jedynie dla Maryi. Jeśliby Maryja знаła te słowa, gdyby zwrócono się już nimi przedtem do kogokolwiek, znała ona bowiem prawo, nie przelękłaby się tych słów, które wydały się jej obce¹²⁰.

W wersjach łacińskich jako tłumaczenie *χαῖρε* spotyka się *gaude*, choć częściej stosowana jest forma pozdrowienia rzymskiego: *ave*¹²¹ lub *sa-*

¹¹⁶ Było obchodzone na Wschodzie od ok. IV wieku. Pierwsze liturgiczne wspomnienie zanotowano w *Chronicon Paschale* (624 roku). Na Zachodzie umieszczono obchody zwiastowania w Sakramentarzach Gelazjańskim i Gregoriańskim. Niedługo przed początkiem VII wieku na dzień święta wyznaczono na 25 marca. Por. E. Peretto, *Maria: II. Feste di Maria*, NDPAC II 3045.

¹¹⁷ Zwroty do opiewanej osoby, rozpoczynające się od słowa *χαῖρε* ('raduj się!').

¹¹⁸ W XII wieku uważano Orygenesza za doktora maryjnego. Zob. H. Crouzel, *Origene. Homélie sur Saint Luc*, SCh 87, Paris 1962, s. 12.

¹¹⁹ Podobna refleksja dotyczy Modlitwy Pańskiej. „Warto się potrudzić, żeby zbadać, czy gdzieś w tak zwanym Starym Testamencie jest modlitwa, w której by Bóg został nazywany «Ojcem», bo dotąd mimo usilnych poszukiwań, tego nie znaleźliśmy”, Origenes, *De oratione* XXII,1, tł. W. Kania – H. Pietras, *Odpowiedź na Słowo*, Kraków 1993, s. 165.

¹²⁰ Origenes, *Homiliae in Lucam* VI 7, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 46-47.

¹²¹ W łacińskich cytowaniach Łk 1,28 występuje „Ave”. Oprócz komentarzy do trzeciej Ewangelii pióra Ojców Łacińskich należy zwrócić uwagę na inne cytaty: Augustinus Hipponensis, *Sermones* 290, 291; Augustinus Hipponensis *Enchiridion de Fide, spe et*

*lve*¹²². Zarówno w tej tradycji, jak i syryjskiej, poprzez uzupełnienia np. o Łk 1,42 czy imię Najświętszej Dziewicy, słowa pozdrowienia anielskiego znajdowały dopełnienie¹²³. W ten sposób wskazywano, że to do niej była skierowana „Dobra Nowina”. To był powód, dla którego tłumaczono *χαῖρε* w kontekście wyrażenia „pełna łaski”. Zwracano uwagę na wspólny źródłosłów *χαῖρε* i *κεχαριτωμένη*¹²⁴.

U Ojców Kościoła widać wyraźną tendencję do uzupełniania formuł zaproszenia do radości w scenie zwiastowania z tytułami i przymiotami przypisywanymi Dziewicy. Formuła powitania równoznacznego z wykrzyknikiem *χαῖρε* stawiana była na początku zdania lub wersetu. To przede wszystkim autorzy z kręgu syryjsko-palestyńskiego chętniej i częściej przytaczali dosłowne brzmienie Łk 1,28 jako swego rodzaju refren o wydźwięku biblijnym i modlitewnym. Przykładem jest jedna z homilii Efrema Syryjczyka¹²⁵.

caritate 11; *Quodvultdeus, Sermo I de Symbolo* I 5; Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22, 38.

¹²² Por. M. Piłat Zuzankiewicz, *La estructura de chairetismo y polionimia en la tradición litúrgica y paralitúrgica mariana y sus huellas en la literatura religiosa hispana (siglos VII-XVII)*, „*Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*” 23 (2018) s. 240.

¹²³ W kręgu Kościoła syryjskiego do wezwania Maryi archanioła Gabriela dołączyono słowa wypowiedane przez Elżbietę. Także jedna z koptyjskich inskrypcji (ostrakon) zawiera to zestawienie. Na Zachodzie zanotowano po raz pierwszy taką formułę w antyfonarzu papieża Grzegorza Wielkiego. Por. S.C. Napiórkowski – H. Paprocki, *Zdrowaś Maryjo*, EK XX 1326.

¹²⁴ Zob. Kochaniewicz, „*Ave, piena di Grazia*”, s. 342-343. Określenie „pełna łaski” u początków mariologii staje się jednym z podstawowych.

¹²⁵ Oto rozbudowana tego typu kompozycja, poprzedzająca końcową doksologię homilii: „Witaj, przystani najspokojniejsza [...]! Witaj, opiekunko pozostających w niebezpieczeństwie! Witaj, zmartwychwstanie praojca Adama! Witaj, miła wolności! Witaj, matko wszystkich! Witaj, źródło łaski i wszelkiej pociechy [...]! Witaj, schronienie w Jerozolimie! Witaj, tronie chwalebny naszego Stworzyciela! Witaj, najjaśniejszy blasku czasów! [...]. Witaj, słodka pociecho i obrono nawróconych! Witaj, królowo i opiekunko mężów i kobiet! Witaj, najlepsza pośredniczko Boga i ludzi! Witaj, najskuteczniejsza pojednawczyni całego świata! Witaj, Pani nasza, dająca przymierze i pokój wiernym [...]! Witaj, chwało i radości kapłanów! Witaj, Panno pociecho osamotnionych! Witaj, Królowo mieszkańców nieba i Pani aniołów! Witaj, bramo niebieska i drabino dla wejścia wszystkich! Witaj, Ty otwierasz bramę do rajy niebios [...]! Witaj, Matko, żywicielko Chrystusa Syna Boga żywego! Witaj, nasza obrono i chwało! Witaj, Ty nieogarnionego objęłaś w swym łonie i rękach! Witaj, Ty Chrystusa, dawcę życia, wychowałaś”, Ephraem Syrus, *De SS. Dei Genitricis Virginis laudibus* 5-6, tł. W. Kania, *Teksty o Matce Bożej 1. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Beatam Me dicent I, Niepokalanów 1981, s. 71-72.

Inwokacja Maryi, oparta na słowach archanioła, stała się stałym elementem homilii maryjnych. Tak jest w pseudocyrylowym kazaniu, które rozpoczyna się od słów: „Witaj, Bogarodzico Maryjo, czcigodny świata całego klejnocie, światło, co nie gaśnie, korono dziewictwa, berło prawowiernej nauki, niezniszczalna świątynio, domie Nieogarnionego, Matko Dziewico! [...]”¹²⁶. Witaj, Tyś Nieskończonego w swym dziewiczym łonie nosiła!”¹²⁷. Cyryl Aleksandryjski stosuje podobne inwokacje w modlitwach¹²⁸. Należy dodać, że w V wieku autorzy greccy i łacīńscy nader chętnie nawiązywali również do pozdrowienia Elżbiety¹²⁹.

Antypater z Bosry z kolei zwraca uwagę na to, że Służebnica Pańska została pozdrowiona w tak niezwykły sposób z powodu swojej świętości i Bożego macierzyństwa¹³⁰. Tak więc powodem niezwykłości pozdrowienia skierowanego do Dziewicy były nadprzyrodzone dary łaski, którymi została ona obdarzona: pełna łaski i Boże macierzyństwo. Tego typu interpretację znajdujemy już w pismach Chryzypa z Jerozolimy¹³¹.

Według Hezychiusza z Jerozolimy Maryja reprezentuje wszystkie kobiety, dlatego pozdrowienie anielskie wymazuje wszystkie ich boleści i ogłasza radość¹³². „Początkiem radości stało się od razu przesłanie, które skierował do Niej Gabriel”¹³³.

Atanazy Antiocheński w jednej z homilii przypominał: „«Bądź pozdrowiona [...]», ponieważ stałaś się dla nas drogą zbawienia, drogą ku niebu, miejscem odpoczynku, namiotem schronienia, w którym zamieszkał Pan”¹³⁴.

Radość związana ze zwiastowaniem była uwydatniana przez kaznodziejów, o czym świadczą pseudochryzostomowa homilia¹³⁵ i komentarz Seweriana z Gabali, w którym smutkowi Ewy przeciwstawia się radość

¹²⁶ Wprowadzona zostaje aluzja do Mt 21,9.

¹²⁷ Ps-Joannes Chrysostomus, *Homilia IV 1*, tł. Kania, *Teksty o Matce Bożej*, s. 101.

¹²⁸ Por. A. Läpple, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991, s. 60.

¹²⁹ Wymienia się Juwenkusa, Proklosa z Konstantynopola, Teodora z Ancyry, Ezychiusza z Jerozolimy i Bazylego z Seleucji.

¹³⁰ Por. Antypater Bosrensis, *Homilia in Joannem Praecursorem 9*.

¹³¹ Zob. Chrysippus Hierosolymitanus, *Homilia in S. Mariam Deiparam 1*.

¹³² Hesychius Hierosolymitanus, *Homilia I de S. Maria Deipara*.

¹³³ Hesychius Hierosolymitanus, *Homilia I de S. Maria Deipara*. Hezychiusz odwołuje się do tekstów Starego Testamentu, które później staną się stałym punktem odniesienia dla kaznodziejów maryjnych: Wj 3,2; Pnp 2,1; Ml 3,11; Ez 44,1-2.

¹³⁴ Anastasius I Antiochenus, *Homilia I in annuntiationem S. Mariae 1*.

¹³⁵ Kazanie przypisywane Grzegorzowi z Nyssy.

Maryi, pozdrawianej jako „Błogosławiona”¹³⁶. Formuła zastosowana w kazaniu pochodzącym z *corpus pseudochrysostomicum*¹³⁷ to jedno z najstarszych świadectw tego rodzaju. Kaznodzieja zachęcał słuchaczy:

„Raduj się [Maryjo]”, od ciebie pochodzi Ten, który jest doskonały w godności i w którym jest pełnia bóstwa [...]. „Raduj się, Pan z Tobą”. [On jest] ze służebnicą Króla, z Niepokalaną Ten, który uświęca wszechświat, z Tą, która jest cała piękna, [On] najpiękniejszy spośród synów ludzkich, który chce zbawić człowieka uczynionego na swoje podobieństwo¹³⁸.

W tej homilii glosa do Łk 1,28 obejmuje aż dziewiętnaście sformułowań.

Duch Święty, źródło wszelkiego daru i łaski, obdarzył Maryję wszystkimi charyzmatami i napełnił ją radością¹³⁹, głosi jedna z homilii przypisywanych Atanazemu. Można w niej wskazać nawiązanie do Łk 1,28: „«Bądź pozdrowiona, łaski pełna. Pan z tobą». Wstaw się za nami, Pani i Władczyni, Królowo i Matko Boża, gdyż z nas pochodzisz: Ty, i zrodzony z Ciebie nasz Wcielony Bóg”¹⁴⁰.

Odwołując się do tekstu łacińskiego pozdrowienia anielskiego, pomijano w pewnym stopniu jego niezwykłość, tak wyraźną dla autorów greckich, oraz wyraźne zaproszenie do radości¹⁴¹. Pojawiały się jednak inne akcenty. Ambroży, wyjaśniając w komentarzu do trzeciej Ewangelii scenę zwiastowania (Łk 1,26-38), zwrócił uwagę, że Maryja, pomimo wybrania przez samego Boga na matkę Jego Syna nadal nazywa siebie „służebnicą Pańską”. Pokornie przyjmuje swoje wybranie, mając świadomość tego, iż jest tylko człowiekiem, nie domaga się w zamian żadnego przywileju. Ta właśnie postawa zostanie zalecona do naśladowania. Mediolańczyk zaakcentował postawę Maryi, która „sama była we wnętrzu domu, gdzie żaden mężczyzna nie mógł Jej zobaczyć; tylko Anioł mógł Ją znaleźć [...]. Ogarnęło Ją zdziwienie, skoro usłyszała

¹³⁶ Por. Severianus, *De mundi creatione* VI, 9; Ps-Joannes Chrysostomus, *Homilia de legislatore* 7.

¹³⁷ Homilia przypisywana jest Grzegorzowi z Nyssy.

¹³⁸ Ps-Joannes Chrysostomus, *Homilia in Annuntiationem S. Mariae*.

¹³⁹ Por. Ps-Athanasius, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 9.

¹⁴⁰ Ps-Athanasius, *Homilia in annuntiationem Deiparae*, tł. R. Scherschel, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1988, s. 53.

¹⁴¹ Nie oddawało tego rzymskie pozdrowienie *Ave* lub *Salve*.

nowy sposób pozdrowienia, a którym nigdy nie czytała i o którym nigdy nie wiedziała”¹⁴².

Dla św. Augustyna z Hippony słowa skierowane do Maryi¹⁴³ stanowią syntezę łask przez nią otrzymanych¹⁴⁴, a dzięki jej postawie także prawdę o zbawieniu całej ludzkości¹⁴⁵.

Syntezę słów Gabriela można odnaleźć u innego autora łacińskiego – Piotra Chryzologa. Biskup Rawenny głosił: „«Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą». «Bądź pozdrowiona», to znaczy przyjmij. Co? Dary łaski, a nie dar dziewictwa. «Bądź pozdrowiona, łaski pełna». Oto łaska, która dała chwałę niebiosom [...] [tę], którą przyniósł anioł”¹⁴⁶.

Słowa pozdrowienia anielskiego wskazują na fakt ugruntowania łaski i tajemnicy, która dokonywała się w Maryi. Tak ujmował to Sofroniusz z Jerozolimy: „«Bądź pozdrowiona, pełna łaski», ponieważ jesteś nią napełniona bardziej niż jakiegokolwiek stworzenie. Poznałem i wiem o powodzie radości i łaski, które są w Tobie”¹⁴⁷. Patriarcha Jerozolimy w usta archanioła Gabriela włożył słowa określające Najświętszą Dziewicę jako „matkę nadprzyrodzonej radości”¹⁴⁸, by zapytać: „Cóż może być bardziej wzniosłe nad tę radość?”¹⁴⁹.

Kaznodzieje przytaczali słowa anioła, zwracając się w modlitewnym uniesieniu do Maryi. Z czasem figura retoryczna prozopopei stała się powtarzaną chętnie modlitwą. Wielokrotnie powtarzane $\chi\alpha\iota\pi\epsilon$ stanowiło stałą część składową bizantyjskich hymnów. Tym zawołaniem zaczerpniętym z Biblii, zarówno kaznodzieje, jak i hymnografowie starali się ukazać miejsce Maryi w Bożym planie zbawienia¹⁵⁰. Łk 1,28 był właśnie takim pierw-

¹⁴² Ambrosius Mediolanensis, *Expositionis Evangelii secundum Lucam* II 8-9, tł. W. Szoldrski, PSP 16, Warszawa 1977, s. 52.

¹⁴³ U Hipponczyka znaleźć można następujące sformułowanie: „Przybył anioł Gabriel do czystej Dziewicy i rzekł do Niej: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski» [...]. Przestraszyła się anielskiego pozdrowienia, usłyszała o tajemnicy i rozpoczęła rozmowę”, Augustinus, *Sermo Caillau-St-Yves* 2, 29.

¹⁴⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 290, 5.

¹⁴⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 291, 6. Cytat Łk 1,28 zamyka to kazanie.

¹⁴⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo* 143,4, cyt. za: B. Kochaniewicz, *Tajemnica Wcielenia w mowach św. Piotra Chryzologa*, VoxP 38-39 (2000) s. 296.

¹⁴⁷ Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 19, tł. Kania, *Teksty o Matce Bożej*, s. 125.

¹⁴⁸ Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 16, tł. Kania, *Teksty o Matce Bożej*, s. 122.

¹⁴⁹ Sophronius Hierosolymitanus, *Homilia in annuntiationem Deiparae* 21, tł. Kania, *Teksty o Matce Bożej*, s. 125.

¹⁵⁰ Por. Kochaniewicz, „*Ave, piena di grazia*”, s. 345.

szorzędnym tworzywem biblijnym, do którego dodawano inne wyrażenia związane ze Starym i Nowym Testamentem. Egzegeza Ojców Kościoła dotycząca tekstu Łukasowego wpisuje się w tę perspektywę.

4. Zakończenie

Graffiti w Nazarecie, odnoszące się do Maryi czy stanowiące konkretny dowód nawiedzania miejsca zwiastowania, nie powstały samoistnie. To przejawy pobożności, którym towarzyszyła refleksja Kościoła i modlitwa wierzących. Nie można więc oderwać tych materialnych dokumentów od kontekstu historyczno-teologicznego. Przez to ich wymowa staje się jaśniejsza i bogatsza. Materialne ślady tego, co można nazwać *sensus fidelium* i mariologii oficjalnej (spekulatywnej i katechetycznej). Interpretowany w świetle Łk 1,28 *graffito* XE MAPIA zawiera imię Maryi, potwierdzając wcześniejszy kult niż świadectwo anonimowego pielgrzyma z Piacenzy. To ważny dowód na to, że kult Matki Bożej nie był wyłącznie uzależniony od Soboru Efeckiego. We współczesnych badaniach wprowadzono uproszczenia o charakterze chronologicznym i naukowym, jak również umowną periodyzację rozwoju mariologii. Pobożność ludowa, widoczna od początku w sanktuariach palestyńskich, wykraczała poza te sztywne ramy. Spojrzenie na refleksję Ojców Kościoła dotyczącą pierwszych słów pozdrowienia anielskiego pozwoliło odkryć jej niezwykłą głębię i bogaty kontekst duchowo-modlitewny. Dla starożytnego Kościoła inwokacja $\chi\alpha\iota\rho\epsilon, \text{Μαρία}$ nie była jedynie słowami powitania, lecz także zaproszeniem do radości, wskazywały na pełnię czasów i dokonujące się zbawienie.

XE MAPIA. The Graffito from the Grotto of the Annunciation in the Historical and Theological Context

(summary)

The article presents the history of the Grotto of the Annunciation from the earliest manifestations of the cult. We then focus on the meaning of the graffito XE MAPIA from Nazareth. The documentation concerning the inscription in question was examined. Thanks to the graffiti you can see the peculiar Christian memory concerning the person of the Virgin Mary and the annunciation. The grotto of the Annunciation underwent many changes over the centuries. Numerous architectural elements that are part of these older buildings were discovered out of position, showing religious symbols and graffiti, among which a special value assumes the graffito „Hail Mary”. In reality, it is a sure historical document of the Marian cult before the council of Ephesus of the slightly later context. In

the first centuries of the Church, the words of the angelic greeting were reread in different perspectives, revealing a multiplicity of interpretative nuances. They are not just a simple greeting, but an invitation to joy, then they announce the newness of the times and the new saving economy. The same words become prayer addressed to Mary and are connected with the various Marian titles and liturgical expressions.

Keywords: Nazareth; Annunciation; $\bar{X}\bar{E}$ MAPIA; Hail Mary; Luke 1:28; Patristic Mariology; Grotto of the Annunciation

$\bar{X}\bar{E}$ MAPIA. *Graffito z Groty Zwiastowania* w kontekście historyczno-teologicznym

(streszczenie)

W artykule zostaje przedstawiona historia kultu miejsca zwiastowania, począwszy od pierwszych jego przejawów. Kolejna część opracowania skupia się na znaczeniu graffito $\bar{X}\bar{E}$ MAPIA. Wzięto pod uwagę dokumentację odnoszącą się do analizowanej inskrypcji. Dzięki analizowanemu graffito można prześledzić pobożność chrześcijańską odnoszącą się do osoby Dziewicy Maryi i tajemnicy zwiastowania. Analizowany dokument epigraficzny jest pewnym dowodem historycznym na kult maryjny w Nazarecie przed Soborem Efeskim lub krótko po nim. W pierwszych wiekach Kościoła słowa Łk 1,28 były odczytywane w różnych perspektywach, ujawniając różnorodność odcieni interpretacyjnych. „Witaj, Maryjo” nie było tylko zwykłym pozdrowieniem, lecz zaproszeniem do radości, objawieniem pełni czasów i dzieła zbawienia. Te same słowa stają się modlitwą kierowaną ku Maryi i wiążą się z jej tytułami oraz praktykami liturgicznymi.

Słowa kluczowe: Nazaret; zwiastowanie; $\bar{X}\bar{E}$ MAPIA; pozdrowienie anielskie; Łk 1,28; mariologia patrystyczna; Grota Zwiastowania

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Expositionis Evangelii secundum Lucam*, Opera Omnia di Sant’Ambrogio 11/1, red. G. Coppa, Milano – Roma 1978, tł. S. Pieszczocho, Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, POK 26, Poznań 1970.
- Anastasius I Antiochenus, *Homilia I in annuntiationem S. Mariae*, PG 89, 1376-1385.
- Antipater Bosrensis, *Homilia in Joannem Praecursorem*, PG 85, 1763-1776.
- Antipater Bosrensis, *Homilia in SS. Deiparae annuntiationem*, PG 85, 1176-1792.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/1, cz. 1-2: *Ewangelie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 2003.
- Ps-Athanasius, *Sermo in annuntiationem Deiparae*, PG 28, 917-940.

- Ps-Augustinus, *Sermones Caillau-St-Yves 1-2*, ed. A. Hamman, PLS 2, 248-293, Parisiis 1961.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones (273-340/A)*, ed. M. Recchia, *Discorsi (273-340/A)*, NBA 33, Roma 1986.
- Baldi D., *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 1982.
- Chrysippus Hierosolymitanus, *Homilia in S. Mariam Deiparam*, ed. M. Jugie, PO 19/3, Paris 1926, s. 336-343.
- Constitutiones Apostolicae*, PG 1, 557A-1155B.
- Cyrillus Alexandrinus, *Homilia IV*, PG 77, 991-996, tł. W. Kania, *Teksty o Matce Bożej 1. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Beatam Me dicent 1, Niepokalanów 1981, s. 101-104.
- Ephraem Syrus, *De SS. Dei Genitricis Virginis laudibus*, ed. J.S. Assemani, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia*, t. 3, Roma 1746, s. 575-577, tł. W. Kania, *Teksty o Matce Bożej 1. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Beatam Me dicent 1, Niepokalanów 1981, s. 69-72.
- Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion) (1-33)*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, s. 162-464, tł. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015.
- Epiphanius Monachus, *De vita Beatae Virginis*, PG 120, 185A-216B.
- Eusebius, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Lisiecki – A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Evangelia Apocrypha*, ed. K. de Tischendorf, Lipsiae 1876.
- Hesychius Hierosolymitanus, *Homilia I de S. Maria Deipara*, PG 93, 1453-1460.
- Hieronimus, *Epistulae*, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-5, opr. H. Pietras – M. Ożóg, ŻMT 54, 55, 61, 63, 68, Kraków 2010-2013.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, t. 5, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCH 152-153, Paris 1969.
- Itineraria et alia geographica*, ed. P. Geyer, CCL 175, Turnholti 1965, tł. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski, OŻ 13, Kraków 1994.
- Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, ed. J.C.Th. Otto, w: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, t. 1/2, Wiesbaden 1969, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 159-318.
- Ps-Joannes Chrysostomus, *Homilia de legislatore*, PG 56, 398-410.
- Ps-Johannes Chrysostomus, *Homilia in annuntiationem Deiparae*, PG 62, 763-774.
- Origenes, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, s. 295-403, tł. W. Kania – H. Pietras, Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993, s. 101-240.

- Origenes, *Homiliae in Lucam*, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- Petrus Chrysologus, *Sermones*, ed. A. Olivari – G. Banterle – R. Benericetti – G. Biffi – G. Scime – C. Truzzi, San Pietro Crisologo, *Sermoni*, Opere di San Pietro Crisologo. Scrittori dell'Area Sant'ambrosiana 1-3, Milano – Roma 1996-1997.
- Severianus, *De mundi creatione*, PG 56, 483-498.
- Sophronius Hierosolymitanus, *In annuntiationem Deiparae*, PG 87, 3217-3288, tł. W. Kania, *Teksty o Matce Bożej I. Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy*, Beatam Me dicent 1, Niepokalanów 1981, s. 117-141.
- Victorinus Pœtovionensis, *De fabrica mundi*, ed. J. Haussleiter, CSEL 49, Wien 1916, s. 3-9.

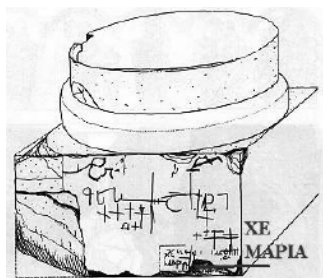
Opracowania

- Alliata E. et al., *Nazaret (W Miejscach Świętych)*, tł. M.C. Paczkowski, Jerusalem 1995.
- Alliata E., *Il luogo dell'Annunciazione a Nazareth*, w: A. Strus, *Maria nella sua terra*, Cremisan-Bethlehem 1989, s. 25-33.
- Andaloro M. – Romano S., *La pittura medievale a Roma (312-1431)*, t. 1: *L'Orizzonte tardoantico e le nuove immagini (312-468)*, Milano 2006.
- Bagatti B., *Excavations in Nazareth*, t. 1: *From the beginning to the XII century*, Collectio Maior SBF 17, tł. E. Hoade, Jerusalem 1969.
- Bagatti B., I „*Parenti del Signore*” a Nazareth (secc. I-III), „Bulletin d'Études Orientales” 7 (1965-1966) s. 259-264.
- Ben-Dov M., *Historical Atlas of Jerusalem*, New York – London 2002.
- Briand J., *La Chiesa primitiva nei ricordi di Nazaret*, Jerusalem 1987.
- Bulas R., *Chrześcijańskie itineraria do Miejsc Świętych od II do VIII wieku*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 77-91.
- Bibliotheca Sanctorum*, t. 12, red. F. Caraffa – G. Morelli, Roma 1969.
- Chrupcała L.D., *Nazaret. Kwiat Galilei*, Kraków 2005.
- Chrupcała L.D., *Il vangelo di Luca. Analisi sintattica*, Analecta SBF 86, Jerusalem 2018.
- Corbo V.C., *La chiesa-sinagoga dell'Annunziata a Nazaret*, „Liber Annuus SBF” 37 (1987) s. 333-348.
- Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiores – S. Meo, Milano 1986.
- Gila A., *Antiche omelie sull'Annunciazione*, „Theotokos Ricerche interdisciplinari di Mariologia 2 (1996) s. 333-410.
- Gotia I., *L'Annunciazione/Incarnazione come „Porta della Salvezza”. Fondamenti teologici e iconografici antichi*, „Studi sull'Oriente Cristiano” 17 (2013) s. 73-165.
- Hurtado L.W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006.

- Hurtado L.W., *The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal*, „Journal of Biblical Literature” 117/4 (1998) s. 655-673.
- Kasprzak D., *Maryja w nauczaniu Kościoła epoki patrystycznej*, w: *Duc in Altum 5: Matka Pana w katechezie. Materiały z XXX Sympozjum Katechetycznego Międzynarodowego Wyższego Instytutu Katechetycznego Krakowie (11 marca 2006 r.)*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s. 137-167.
- Klawek A., *Ave Maria*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4/1-2 (1951) s. 25-37.
- Kochaniewicz B., *Tajemnica Wcielenia w mowach św. Piotra Chryzologa*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 293-321.
- Kozyra J., *Matka Boża w pierwotnej tradycji apostołskiej Nowego Testamentu*, w: *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. J. Górecki, Katowice 2005, s. 47-53.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976.
- Läpple A., *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991.
- Loffreda S., *La casa della Vergine a Nazaret*, „Liber Annuus SBF” 36 (1986) s. 211-234.
- Loska T., *Palestyna – kraj Jezusa. Historyczne korzenie naszej wiary*, Kraków 1993.
- MacMullen R., *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200–400*, Writings from the Greco-Roman World Supplements 1, Atlanta 2009.
- Massara F.P., *Annunciazione*, w: *Temì di Iconografia Paleocristiana*, red. F. Bisconti, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 13, Città del Vaticano 2000, s. 111-113.
- Mazzei B., *Il cubicolo dell’Annunciazione nelle catacombe di Priscilla. Nuove osservazioni alla luce dei recenti restauri*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 75 (1999) s. 233-280.
- Meyers E.M. – Strange J.F., *Archaeology. The Rabbis, and Early Christianity*, London 1981.
- Mori E.G., *Annunciazione del Signore*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiore – S. Meo, Milano 1986, s. 71-78.
- Muzj M.G., *L’iconografia dell’Annunciazione*, „Theotokos. Rivista interdisciplinare di mariologia” 4/2 (1996) s. 477-509.
- Napiórkowski S.C. – Paprocki H., *Zdrowaś Maryjo*, EK XX 1326.
- Paczkowski M.C., *Ojczyzna Niepokalanej*, „Ziemia Święta” 41 (2004) s. 10-11.
- Piłat Zuzankiewicz M., *La estructura de chairetismo y polionimia en la tradición litúrgica y paralitúrgica mariana y sus huellas en la literatura religiosa hispana (siglos VII-XVII)*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones” 23 (2018) s. 239-262.
- Potterie de la I., *L’annuncio a Maria (Lc 1, 26-38)*, „Parola Spirito e Vita” 6 (1982) s. 55-73.
- Reynolds B., *Gateway to Heaven. Marian Doctrine and Devotion, Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods*, t. 1: *Doctrine and Devotion*, New York 2012.
- Ricco A., *Il primo edificio di culto presso il luogo venerato dell’Annunciazione a Nazaret (340 d.C. ca.): Riesame della cronologia delle fasi e rilettura di alcuni graffiti (IV-V sec. d.C.)*, w: *Holy Land. Archaeology on Either Side: Archaeological Essays in Honour of Eugenio Alliata ofm*, red. A. Coniglio – A. Ricco, Collectio Maior 57, Milano 2020, s. 337-366.

- Ryan J.J., *From the Passion to the Church of the Holy Sepulchre. Memories of Jesus in Place, Pilgrimage, and Early Holy Sites Over the First Three Centuries*, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2021.
- Rzepka Ł., *Raduj się Mario – „Pozdrowienie Anielskie” na nowo odczytane*, w: *Ortodoksja – ortopraksja. Między teoretycznym a praktycznym wymiarem teologii*, red. Ł. Rzepka – A. Małek, Kraków 2016, s. 57-78.
- Sobieraj A., *Chaire kecharitome. Mariologiczna perspektywa tajemnicy radości*, „Salvatoris Mater” 12/3-4 (2010) s. 83-103.
- Starowieyski M., *Mariologia Orygenes*, w: *Orygenes, Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, s. 7-29.
- Starowieyski M., *Kulturotwórcza rola Apokryfów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (nr specjalny 2017) s. 12-24.
- Taylor J.E., *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.
- Testa E., *Il targum di Is 55,1-13 scoperto a Nazareth e la teologia sui pozzi dell’acqua viva*, „Liber Annus SBF” 17 (1967) s. 259-289.
- Testa E., *Le grotte mistiche dei Nazareni e i loro riti battesimali*, „Liber Annus SBF” 12 (1961-1962) s. 5-45.
- Testa E., *Nazareth giudeo-cristiana. Riti, iscrizioni, simboli*, Jerusalem 1969.
- Tronina A., *Jeszcze o imieniu Maria(m)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43 (1990) s. 127-130.
- Wronikowska B., *Picturae Sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, Lublin 1990.

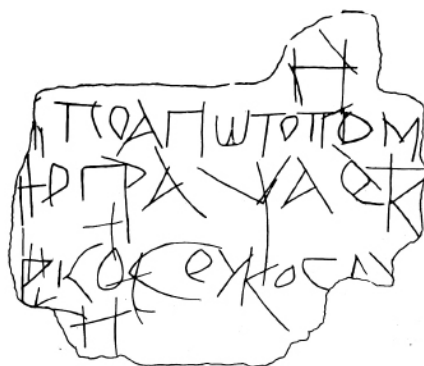
Aneks



Baza kolumny pokryta graffiti (arch. SBF).



Graffito „Zdrowaś Maryjo” (arch. SBF).



„Na świętym miejscu M[aryi]... Napisałem” (arch. SBF).

Ks. Jan Grzeszczak¹

Postulatio spiritalis ecclesie. Interpretacja dialogu Matki Jezusa z Synem podczas wesela w Kanie Galilejskiej w Tractatus super quatuor evangelia Joachima z Fiore

Niedokończone *Tractatus super quatuor evangelia* Joachima z Fiore zamykają bogatą i w ostatnich dziesięcioleciach sukcesywnie udostępnianą badaczom spuściznę tego intrygującego średniowiecznego autora². Popularnością w wiekach średnich i czasach nowożytnych ustępują trzem najbardziej znanym dziełom kalabryjskiego opata, czyli *Zgodności Nowego i Starego Testamentu (Concordia Novi ac Veteris Testamenti)*, *Wykładowi Apokalipsy (Expositio in Apocalypsim)* i *Psalterium o dziesięciu strunach (Psalterium decem cordarum)*³. To składające się z trzech wyodrębnionych

¹ Ks. dr hab. Jan Grzeszczak, prof. UAM, profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym UAM; e-mail: xjangrze@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2893-6153.

² Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. F. Santi, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 17, Roma 2002. Na temat bibliografii źródeł i opracowań dotyczących Joachima z Fiore i joachimizmu, zob. *A Companion to Joachim of Fiore*, ed. M. Riedl, Brill's Companions to the Christian Tradition 75, Leiden – Boston 2018, s. 346-354. Jedną z interesujących prób całościowego ujęcia fenomenu Joachima z Fiore jest wydana nakładem Libreria Editrice Vaticana rozprawa autorstwa Antonio Staglianò – włoskiego teologa i biskupa sycylijskiego Noto. Zob. A. Staglianò, *L'Abate Calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, Pontificia Academia Theologica. Itineraria 9, Citta del Vaticano 2013.

³ Zob. Joachim abbas Florensis, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, t. 1-4, ed. A. Patschovsky, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28, Wiesbaden 2017; Joachim abbas Florensis, *Psalterium decem cordarum*, ed. K.-V. Selge, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20, Hannover 2009; *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalypsim [...] Venetiis. In Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini socii. Anno Dni 1527 die vero septimo februaryi*, Frankfurt a.M. 1964 (reprint).

traktatów dzieło (stąd tytuł w liczbie mnogiej) zalicza się do popularnych od czasów św. Augustyna rozpraw, znanych jako *concordia evangelistarum*⁴.

Śmierć w 1202 roku przeszkodziła Joachimowi w ukończeniu *Traktatów*, które kilkadziesiąt lat później stały się przedmiotem zainteresowania franciszkańskich radykałów, o czym świadczą XIII-wieczne rękopisy tego dzieła, które wyszły spod ich pióra, a także wzmianki obecne we franciszkańskiej kronice Salimbenego z Parmy⁵. Ten XIII-wieczny dziejopis dostrzega w Joachimowych traktatach, które określa mianem „wykładu niezwykle pięknego, sprawiającego przyjemność czytelnikowi i pełnego prawdy” (*pulcherrima et delectabilis expositio [...] ac veritate plena*), eschatologiczną zapowiedź powrotu Greków do jedności z Kościołem rzymskim⁶. Dobór tekstów i ich ocena świadczą o tym, że franciszkanin po-

⁴ Zob. Augustinus Hipponensis, *De consensu evangelistarum libri quattuor*, ed. F. Wehrich, CSEL 43, Wien – Leipzig 1904. Por. G.L. Potestà, *Introduzione*, w: Gioacchino da Fiore, *Trattati sui quattro Vangeli*, ed. G.L. Potestà, *Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti* 11, Roma 1999, s. XXII.

⁵ Por. Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966, s. 428, 722. Na temat średniowiecznych rękopisów *Tractatus super quatuor evangelia*, zob. F. Santi, *Introduzione*, w: Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. F. Santi, *Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates* 17, Roma 2002, s. XII-XXIV.

⁶ Zob. Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. Scalia, s. 428. Komentując J 4,4 („trzeba Mu było przejść przez Samarię”), opat z Fiore pisze (Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* III 16, ed. Santi, s. 287-289): „Inde est, ut ecclesia orientalis, que sua culpa perdidit gratiam ne spiritalem perciperet intellectum, debeat quandoque rehabere quod perdidit, cum se in conspectu Domini humiliare didicerit de ruina. Quia vero constantinopolitana ecclesia cum tota illa parte Grecorum, que iuncta est Latinis, media manet quodammodo inter duas et utriusque ecclesie, idest occidentali et orientali, iungitur affinitate, ne aliqua pars generalis ecclesie remaneat expers a gratia Iesu Christi, oportet eundem *Spiritum veritatis* habere transitum per eandem ecclesiam, quatinus, adveniente ad se Spiritu veritatis, cognoscat et ipsa eam que est in Spiritu veritatem. Significari autem in Samaria constantinopolitanam ecclesiam, in libro Concordie veteris ac novi testamenti digessimus. Ut enim sub veteri testamento Samaria erat caput regni Israel, sub quo continebatur et Galilea, ita sub novo constantinopolitana ecclesia erecta est, non iure sed tyrannide, caput ecclesiarum Grecorum. Et sicut tunc decem tribus scisse sunt a domo David et separate per reges suos a templo Domini, quod erat in Ierusalem, ita nunc ecclesie Grecorum scisse sunt a capitulo Petri, utentes aliis decretis et separate per reges suos a Romana ecclesia. Et sicut ille, postquam recesserunt a domo David, variis sunt erroribus innodate, ac per hoc excitavit Dominus contra eos spiritum regum Assiriorum, ita et iste erraverunt a via, ob quam causam iusto iudice Deo incurere ultorem gladium et ex parte dominium regum Sarracenorum. Et sicut qui post plagam illam inhabitaverunt civitates Samarie non receperunt prophetas Dei, ac per hoc, ignorantie tenebris obvoluti, *nesciebant ad dexteram vel sinistram*, ita ex eo

siadał pogłębioną znajomość Joachimowej doktryny, co nie może dziwić, gdy przypomnimy, że znaczna część jego kroniki poświęcona jest złożonym losom XIII-wiecznego joachimizmu w środowisku franciszkańskim, a jej autor do 1260 roku oczekiwał na wypełnienie się apokaliptycznych zapowiedzi opata z Fiore⁷.

Tractatus super quatuor evangelia uchodziły zawsze za dzieło radykalne w swojej warstwie doktrynalnej. Już komisja teologiczna, powołana w 1255 roku przez papieża Aleksandra IV dla zbadania i oceny bulwersujących paryskie środowisko uniwersyteckie poglądów franciszkańskiego

tempore, quo occasione barbarice persecutionis maior quam ante fuerat separatio Grecorum a latina ecclesia facta est, hoc est a tempore Caroli famosissimi principis gentis Francorum, noluerunt Greci recipere misticam Latinorum doctrinam, quam *locuti sunt in spiritu Dei vivi*, sed errant usque adhuc, *nescientes scripturam secundum spiritum neque virtutem Dei*. Oportet ergo Dominum Iesum, euntem «iterum in Galileam», transire per Samariam, quia necesse est ut, cum spiritualis doctrina appropinquare ceperit ecclesie orientali, habeat transitum per eam ecclesiam, que est quasi media inter inter occidentalem atque orientalem ecclesiam, ut redeuntibus prius paucis ad intellectum spiritalem et unitatem ecclesie, etiam reliqua multitudo agnoscat gratie veritatem”. Por. Jk 4,10; J 16,13; Jon 4,11; 2Kor 3,3; Mt 22,29. Identyfikacja starotestamentalnej Samarii z Kościołem konstantynopolińskim wynika z głównych założeń egzegetycznego systemu wypracowanego przez Joachima z Fiore i zaprezentowanego w jego *Zgodności Nowego i Starego Testamentu* (Ioachim abbas Florensis, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* II 1, 2, ed. Patschovsky, s. 68): „Igitur secundum hunc modum persone et persone duorum Testamentorum *mutuis se vultibus* intuentur, et nichilominus urbs et urbs, populus et populus, ordo et ordo, bellum et bellum si qua esse possunt similia, que sibi affinitate similitudinum pari causa rationis convenient, excepto quod illa magis ad carnem, hec magis ad carnem, hec magis ad spiritum referuntur, licet nec ibi quod ad spiritum, nec hic deesse valeat quod ad carnem. Igitur non solum persona personam, verum etiam multitudo multitudinem respicit, ut est Ierusalem romanam ecclesiam, Samaria constantinopolitanam, Babylon Romam, Egyptus imperium constantinopolitanum et hiis similia”.

⁷ Z kroniki dowiadujemy się, między innymi, że w 1248 roku Salimbene otrzymał od innego franciszkańskiego joachimity Hugona z Digne rękopis *Tractatus super quatuor evangelia*, który następnie wraz ze swoim konfratrem przepisał dla generała zakonu Jana z Parmy. Na lata czterdzieste XIII wieku przypada apogeum popularności wizji Joachima z Fiore w środowiskach franciszkańskich. Zob. Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. Scalia, s. 722. Na porzucenie joachimizmu przez kronikarza miała wpływ śmierć cesarza Fryderyka II (1194-1250), negatywnego bohatera apokaliptycznych scenariuszy, a także 1260 rok, który zdaniem joachimitów miał być początkiem epokowych zmian w Kościele i świecie. Salimbene tak podsumowuje okres fascynacji joachimizmem (Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. Scalia, s. 441): „Sed postquam mortuus est Fridericus, qui imperator iam fuit, et annus millesimus ducentesimus sexagesimus est elapsus, dimisi totaliter istam doctrinam et dispono non credere nisi que videro”.

teologa i joachimity Gerarda z Borgo San Donnino, przeanalizowała w tym celu spuściznę Joachima z Fiore i zwróciła uwagę na charakterystyczny dla jego eklezjologii fragment *Tractatus* poświęcony wymowie postaci starca Symeona (zob. Łk 2,25-32)⁸. Joachim zaznacza, że mistyczną wymowę biblijnych postaci i wydarzeń, o której wspomniano wyżej⁹, należy odnieść zarówno do Głowy, czyli Chrystusa, jak i Jego członków, czyli Kościoła, i natychmiast przechodzi do konkretnych zastosowań tej ogólnej reguły widocznej u św. Pawła i sformułowanej jako zasada hermeneutyczna w okresie patrystyki:

Podczas gdy mały Jan Chrzciciel wskazuje na Chrystusa i stan duchowny, którego matką była synagoga, dzieciątko Jezus oznacza dar Ducha Świętego oraz stan mniszy, którego matką jest matka świętych dziewic, czyli ten czcigodny Kościół Greków, w którym najpierw pojawiło się życie pustelnicze. Nie ulega wątpliwości, że spośród rzeczy, które zostały spisane, jedno odnosi się do głowy, a inne, typicznie – do członków. I tak ten starzec „sprawiedliwy i pobożny” oznacza hierarchię Kościoła rzymskiego (*Romane presules designat ecclesie*), w której, za łaską Boga, aż do końca trwa obietnica Pana [złożona Piotrowi]: „[...] prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara”. Zawsze bowiem sukcesja Piotrowa pragnie zobaczyć spełnienie tego, co głosi, to znaczy zobaczyć potwierdzenie daru Ducha Świętego w chrześcijańskim ludzie, co – jak wierzymy – nastąpi wraz z przyjściem Eliasza, który „przyjdzie i naprawi wszystko”. Ujrawszy ten święty stan, zrodzony przez Kościół duchowy, tak jak [Jezus] przyszedł na świat z głębokości żłóbka, weźmie go w ramiona wiary i swojej miłości oraz ogłosi, że mieszka w nim ten Duch ożywiający, w którym jest zbawienie świata i który w nim będzie mówił, aby głosić Ewangelię o królestwie całemu światu, tę Ewangelię, o której mówi Jan w Apokalipsie: „[...] ujrzałem innego anioła lecącego przez środek nieba mającego odwieczną Dobrą Nowinę do obwieszczenia”¹⁰.

⁸ Zob. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 6, ed. Santi, s. 97-100. Więcej na temat prac papieskiej komisji teologicznej, obradującej w 1255 roku w Anagni, zob. H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885) s. 49-142; J. Grzeszczak, *Fundamentum doctrine Joachim. U początków badań nad wizją dziejów opata z Fiore*, „Przegląd Tomistyczny” 26 (2020) s. 151-178.

⁹ Zob. przyp. 6.

¹⁰ Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 6, ed. Santi, s. 98-99 (tł. własne). Zob. Hbr 6,11; Łk 22,32; Mt 17,11; 2Tm 1,13; Mt 24,14; Mk 14,9; Ap 14,6. Mamy tu do czynienia z pierwszą z siedmiu reguł interpretacyjnych Pisma Świętego sformułowanych przez Tykoniusza (†390) i przejętych przez św. Augustyna. Ta sugestywna

Joachim nie waha się wyciągnąć z tej zapowiedzi daleko idących wniosków i stwierdza, że w porównaniu z wyżej wymienioną Ewangelią ta, którą polecił głosić Jezus Chrystus, a Apostołowie zanieśli na krańce świata, jest Dobrą Nowiną mającą charakter przejściowy (*transitorium*) i tymczasowy (*temporale*)¹¹. Jeśli dodać do tego stojącego nad grobem Symeona, który staje się dla Joachima typem katolickiej hierarchii, to nie ulega wątpliwości, że papieska komisja złożona z biegłych XIII-wiecznych teologów, wśród których na plan pierwszy wysuwali się kardynałowie Odo z Châteauroux i Hugo z Saint-Cher, mogła uznać, że jej wysiłek nie był daremny, ponieważ doprowadził do wyodrębnienia w Joachimowej spuściźnie elementów doktrynalnych inspirujących radykalne umysły w kierunku rozwiązań nie tylko niezgodnych z katolicką ortodoksją, ale i podważających same fundamenty Kościoła¹².

wizja starzejącej się hierarchii, zastąpionej przez młody i dynamiczny *ordo*, mogła czerpać inspirację z wydarzeń, jakie miały miejsce w Rzymie w ostatnich latach pontyfikatu Celestyna III (1191-1198). Chory i przeszło dziewięćdziesięcioletni papież wyraził gotowość do zrzeczenia się urzędu pod warunkiem, że jego następcą zostanie kardynał Jan od św. Pawła, mnich benedyktyński. Gian Luca Potestà twierdzi, że Joachim z Fiore nie tylko znał papieski projekt, ale był mu zdecydowanie przychylny, o czym miałyby świadczyć przywołanie w *Traktatach* Symeonowego *Nunc dimittis*. Włoski autor przypomina też, że to właśnie Celestyn III zaaprobował powołane do życia przez Joachima *institutiones*, czyli wywodzącą się z cystersów eremicką kongregację w San Giovanni in Fiore. Zob. G.L. Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma – Bari 2004, s. 352-353; L. Vones, *Célestin III*, w: *Dictionnaire historique de la papauté*, red. P. Levillain, Paris 2003, s. 317; J. Śrutwa, *Celestyn III, Giacinto Bobo-Orsini*, EK II 1391-1392.

¹¹ Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 6, ed. Santi, s. 99. Mając na uwadze widoczne w twórczości Joachima z Fiore przekonanie o następstwie czasowym trzech epok (*status*) pozostających kolejno pod znakiem Ojca, Syna i Ducha Świętego, G.L. Potestà zauważa (Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, s. 350): „Jeśli rozważać ewangeliczne opowiadania z perspektywy Ducha Świętego, który, podobnie jak Syn, pochodzi od Ojca, to odnoszą się one do początków drugiego *status*, czyli do dziejów wspólnoty jerozolimskiej («Kościoła wywodzącego się z obrzezanych») i pierwszych chrześcijan. Jeśli rozważać je z perspektywy Ducha Świętego, który pochodzi od Syna, opowiadania te należy odnieść do trzeciego *status* i dziejów Kościoła duchowego w czasach ostatecznych. Konkretnie ta druga perspektywa ukazuje radykalne konsekwencje, jakie pojawiają się u kresu Joachimowego rozumowania, a polegają one na traktowaniu ewangelii Jezusa jako swego rodzaju protoewangelii Ducha Świętego”. Zob. H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le „Traité sur les Quatre Evangiles”*, Neuchâtel – Paris 1977, s. 53.

¹² Zob. *Protocoll der Commission zu Anagni*, w: H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885) s. 110-112.

Sam Joachim uważa nowy *ordo*, którego cechą będzie wyższa niż dotychczas jakość życia duchowego (*contemplativus, iustus, sapiens, spiritalis*) za wymóg dziejowego procesu, którego scenariusz kreśli Janowa Apokalipsa. *Ordo* ten wesprze następców Apostołów w godzinie ostatecznej próby, kiedy pojawi się Antychryst i ostatecznie wypełnią się słowa Jezusowej zapowiedzi danej Piotrowi: „[...] gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz” (J 21,18). Ta dość zaskakująca interpretacja słów Jezusa z Janowej Ewangelii wpisuje się w całościowy schemat dziejowej wizji Joachima z Fiore. Jak stwierdza Francesco Santi,

Ogólna idea *Traktatów* polega na tym, by poprzez interpretację Ewangelii wydobyc z nich „żywy porządek” (*vivens ordo*), który przenika Pismo Święte, a następnie doprowadzić chrześcijanina, który go kontempluje, by za sprawą Ducha Świętego coraz bardziej jaśniał [jasnością oblicza Chrystusa]¹³. *Ordo* jednoczy w sobie Pismo Święte i ludzkie dzieje oraz pozwala Joachimowi na profetyczne spojrzenie, które w *Traktatach* koncentruje się na proklamowaniu centralnej roli Izraela – na niego spadło nieszczęście z braku rozumienia, ale jednocześnie, według często przywoływanej przez opata z Fiore obietnicy św. Pawła (por. Rz 11,25), jest on przeznaczony do wejścia do Kościoła: „cecitas non ex toto sed ex parte contigerit Israel”. W Żydzie Jezusie zapuszcza swe korzenie „odwieczna Dobra Nowina” i także Izrael w końcu dołączy do Kościoła wybranych¹⁴.

¹³ Na temat *vivens ordo*, zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 1, ed. Santi, 4; I, 2, s. 18. Por. 2Kor 3,17-18. Poprzez ideę *vivens ordo* Joachim z Fiore wskazuje na Pawłową problematykę wolności oraz jasności Chrystusa, który wyzwala z niewoli litery i pozwala poznać jasność chwały Bożej.

¹⁴ F. Santi, *Introduzione*, s. XXVIII. W pierwszym *Traktacie* Joachim, komentując Mt 1,1, kładzie fundamenty pod swoją refleksję nad zawartością czterech Ewangelii (Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 1, ed. Santi, s. 3-4): „Liber generationis Iesu Christi filii David filii Abraham. In exordio sacre huius lectionis evangelice, tale nos oportet in expositione ipsius iacere fundamentum, quod valeat totius intelligentie fabricam firmiter sustinere et nullis possit hereticorum flatibus a soliditate moveri. Quod quidem, annuente Deo, facile nos posse speramus, si ita credimus sanctos evangelistas doctos a Spiritu sancto, ut quamvis aliqua eorum que scripserunt humana didicerint narratione, nihil tamen secundum hominem sed totum secundum Deum scriptitasse pensemus; quod si minus absurda mult, nonnulla vero apparebunt contraria. Nam quid in eorum tam celestibus scriptis absurdus esse potest, quam quod Matheus, Lucas et Marcus, qui precesserunt in scribendo Iohannem, tam multa et tam minora describere miracula et sollemne illud toti Mundo at admirandum super multa alia, Lazari suscitati prodigium,

Wspaniała wizja rydwanu Bożego z prorocstwa Ezechiela, przywołana już na początku pierwszego *Traktatu*, stanowi jedną z wiodących inspiracji Joachimowej refleksji nad dziejami. W *Zgodności Nowego i Starego Testamentu* opat z Fiore stwierdza, że „cztery wielkie dzieła Chrystusa”, czyli narodzenie, męka, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, pozostają w teologicznej łączności z wymową czterech „istot żyjących”, nadając jednocześnie dziejom dynamizmu, którego źródłem i przewodnikiem jest sam Duch Święty ujawniający ukryty dotąd sens Pism¹⁵. Pozostając w charakterystycznym klimacie Ezechielowej wizji, warto zauważyć, że dynamikę Joachimowego *vivens ordo* określa ruch czterech istot żyjących: „Każda posuwała się prosto przed siebie; szły tam, dokąd duch je prowadził; idąc, nie odwracały się” (Ez 1,12). Nie będzie przesadą stwierdzenie, że dotykamy w tym miejscu kluczowego elementu Joachimowej wizji dziejów, a zarazem tajemnicy jej oddziaływania w późniejszych wiekach. Wyrażenie *impetus spiritus*, jakiego użył św. Hieronim w łacińskim tłumaczeniu po-

ac si nullius esset admirationis, omittunt? Neque enim tam parvum fuit ut posset ignavia preteriri, nec tam occultum generationi eidem ut non saltim aliis referentibus sane memorie commendari. Sed qui hoc acceperunt a Spiritu sancto, ut videlicet ipsi soli, speciali privilegio premuniti, sacra Christi opera scriptitarent, norunt utique ipso docente quid de eius operibus singulis scriberent quid taceret, et quo quisque uteretur principio, quo libri ordine, et quo fine. Ut autem hoc ita esse intelligamus, in ipsis evangeliorum principiis insistendum est, ut notato in eis quodam viventi ordine, quo velut per quedam ascensionem incrementa de humilibus ascenditur ad sublimia, intelligamus in eis non humanam ingeniam sed *Spiritum* omnipotentis, ut promiserat Filius, esse loquutum. Licet autem apud aliquos patres, post primum evangelistam Matheum, Marcus prescribatur Luce – haud dubium propter illum in Ezechiele de descriptionis ordinem: *Facies hominis et facies leonis a dextris ipsorum quatuor; facies vituli a sinistris ipsorum quatuor; facies vero aquile desuper ipsorum quatuor* – si tamen quod «sinistrum» ibi dicitur, locamus inter «hominem» et «leonem», passionem scilicet inter nativitatem Domini et eius felicem resurrectionem, invenitur primus locus datus Matheo, cui nativitas; secundus Luce, cui passio; tertius Marco, cui resurrectio; quartus Iohanni, cui ascensio data est. Qui videlicet ordo et annotatio evangeliorum qualiter ab imo incipiens in summo perficiat fidem nostram, in ipsis, ut iam dixi, evangeliorum principiis ipsa ordinata elevatio docet”. Zob. J 14,26; Łk 12,12; Ez 1,10; Joachim Abbas Florensis, *Exhortatorium Iudeorum*, ed. A. Patschovsky, *Fonti per la storia dell’Italia medievale, Antiquitates* 26, Roma 2006; Mottu, *La manifestation de l’Esprit*, s. 50-51.

¹⁵ Joachim Abbas Florensis, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* V 1, 1, 1, ed. Patschovsky, s. 505-506: „Quia vero post quatuor illa magna opera Christi – quibus se nascendo, patiendo, resurgendo necnon et ascendendo in celum *quatuor animalibus* conformavit – nonnisi in quinto ordine *ignis* est ostensus *divinus*, secundum quod et de ipsis verbis historicis spiritalis prodeunt intellectus”.

wyższego fragmentu prorocstwa Ezechiela, a którym Joachim posługuje się w swoich dziełach, znakomicie oddaje charakter tego dynamicznego procesu dziejowego – opat z Fiore nie spogląda w wyidealizowaną przeszłość Kościoła pierwotnego, lecz jego wzrok jest utkwiony w przyszłość, którą Henri de Lubac wiąże z późniejszą ideą postępu, którego motorem nie jest jednak nowożytny rozwój nauk, lecz doktryna trynitarna¹⁶. Dopiero nowożytny proces sekularyzacji Joachimowej wizji, którego mechanizmy dostrzegł i opisał Karl Löwith w *Meaning in History*, pozwala zdać sobie sprawę z ukrytego potencjału tkwiącego w myśli kalabryjskiego opata¹⁷. Nie chcąc jednak wybiegać zbyt daleko w przyszłość i oddalać się w ten sposób od oryginalnej myśli naszego autora, powróćmy do *Traktatów*. Zamykając swoją refleksję nad postacią starca Symeona, opat z Fiore zwraca się z gorącym apelem do „sukcesji Piotrowej”, by bez żalu zaakceptowała dziejowy proces, nie żywiła uczucia zazdrości wobec nowego *ordo* i naśladowała tego, który w obecności Maryi i Józefa wziął w objęcia Dzieciątka Jezus i wyśpiewał swoją radosną pieśń¹⁸.

¹⁶ Zob. H. de Lubac, *Esegesi medievale*, t. 2/4, tł. B. Stàcul, Milano 1997, s. 623; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Paris 2014, s. 18.

¹⁷ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 153: „Podobnie jak Luter po nim, i Joachim nie mógł przewidzieć, że jego religijny zamysł odświecczenia Kościoła wyrodzi się w rękach innych ludzi w swe przeciwieństwo: w sekularyzację świata, wspomaganą właśnie przez to, że myślenie eschatologiczne przetransponowano na rzeczy przedostatnie, wskutek czego wzmógł się impet świeckich ataków zmierzających do ostatecznego rozwiązania problemów, których nie sposób w ogóle rozwiązać ani uleczyć na ich własnej płaszczyźnie i za pomocą ich własnych środków. Joachimowe oczekiwanie nowej epoki «pełni» mogło przynieść dwa przeciwne skutki: mogło promować surowość życia duchowego wbrew światowości Kościoła, i taki był jego zamysł; mogło też jednak – odwrotnie – ożywiać dążenia do nowych historycznych realizacji, i taki był w istocie późny rezultat jego przepowiadania nowego Testamentu. Głoszony w granicach wiary eschatologicznej i przez wzgląd na doskonałe życie klasztorne przewrót został podchwycony pięć wieków później przez filozoficzne duchowieństwo, które interpretowało proces sekularyzacji jako *duchowe* urzeczywistnienie królestwa Bożego na ziemi”.

¹⁸ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 6, ed. Santi, s. 100: „Neque enim super dissolutionem suam poterit dolere, cum se in meliori successione permanere cognoscat. Scimus enim quod, ut alius ordo designetur in precessore alius in successore, non facit diversitas fidei sed proprietates religionis. Cum enim aliquis ordo incipit esse solemnissimus, tandem ipse servat idem nomen, quamdiu in eadem forma non desinit esse successio. Si autem aliqui egrediuntur ex eo qui, assumpta altera meliori forma, commutantur in melius, iam non dicitur esse eiusdem ordinis sed alterius procedentis ex

Bogatsi o podstawowe informacje na temat tego mniej znanego dzieła Joachima z Fiore, jego zawartości oraz recepcji zawartych w nim treści w średniowieczu i czasach późniejszych, przejdźmy teraz do problematyki, jaką nasz autor podejmuje w pierwszym *Traktacie*. W jego dziewiątym rozdziale znajdziemy interesującą refleksję na temat wymowy dialogu Matki Jezusa z Synem na weselu w Kanie Galilejskiej. Należy w tym miejscu podkreślić, że *Tractatus super quatuor evangelia* są dziełem, w którym Joachim z Fiore szczególnie daje się ponieść przez dziejowy pęd swojej trynitarnej wizji. *Impetus spiritus* porywa ze sobą wszystko, co jest w stanie zabrać, również kluczowe momenty zbawczego dzieła Chrystusa widoczne na kartach Ewangelii. Opat z Fiore włącza je w obręb dziejowego procesu jako zapowiedzi jego poszczególnych etapów, relatywizując zarazem ich dotychczasową teologiczną wymowę widoczną w egzegezie Ojców Kościoła. Stąd też dialog Matki z Synem (J 2,3-4) domaga się przede wszystkim umieszczenia go najpierw w szerszym kontekście Joachimowej wizji.

W pierwszej części naszych rozważań zarysujemy główne linie refleksji opata z Fiore nad zaprezentowanym w Janowej Ewangelii rozpoczęciem przez Jezusa publicznej działalności i wyborem Apostołów. Przejdziemy następnie do spojrzenia Joachima z Fiore na ważny maryjny wątek, jakim jest zaznaczona przez św. Jana czynna obecność Matki Zbawiciela w momencie, kiedy na weselu w Kanie Galilejskiej „zabrakło wina” (J 2,3). Mając na uwadze fakt, że problem interpretacji odpowiedzi, jakiej Jezus udzielił swojej Matce, stanowi nadal przedmiot żywej debaty toczącej się w kręgach filologów, egzegetów i teologów, warto przybliżyć ten średniowieczny przyczynek do problematyki maryjnej, której początki sięgają

eo. Sed num qui talem sibi fructum intuetur succedere, dolere potest, quia desinit esse in se particularis perfectio, ubi succedit universalis? Absit, absit hoc, absit hoc a Petri successione; absit ut tabescat invidia super perfectione ordinis spiritalis, quem videbit esse unum spiritum cum Deo suo et ambulare secundum doctrinam suam *in omnibus semitis mandatorum suorum*. Quin potius letabundus exultabit et dicet: «Nunc dimittis [...]»”. Zob. Ps 119,35; Łk 2,29-32. W *Protokole z Anagni*, zbierającym wyniki prac komisji powołanej do zbadania poglądów Gerarda z Borgo San Donnino, powyższy fragment został zamieszczony w całości i opatrzony krytycznym komentarzem. Teologowie papiescy zwrócili w nim uwagę, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, na domniemany charakter Joachimowych zapowiedzi, z których wiele nigdy nie doczekało się realizacji. Zob. *Protocoll der Commission zu Anagni*, ed. Denifle, s. 111-112; Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, dist. 43, q. 1, a. 3, quaestiuncula 2, ad 3, w: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (dostęp: 2.09.2021); J. Grzeszczak, *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011, s. 168-169.

czasów starożytnych i pojawiają się w refleksji najwybitniejszych przedstawicieli patrystyki¹⁹.

1. *Ex diversa sed non contraria evangelistarum narratione*. Dwa dni Jezusa w interpretacji Joachima z Fiore

„O tym, co Pan następnie uczynił, dowiadujemy się z przekazu ewangelistów, różnego, lecz nie sprzecznego” zaznacza Joachim z Fiore na początku dziewiątego rozdziału pierwszego *Traktatu*²⁰. Opat z Fiore dostrzegł w swoim wykładzie do momentu, kiedy Jezus rozpoczął publiczną działalność po czterdziestodniowym pobycie na pustyni i kuszeniu przez diabła (Mt 4,1-11; Mk 1,12-13; Łk 4,1-13). Nie wchodząc w szczegółowe analizy różnic, zwłaszcza chronologicznych, zauważonych przez Joachima w przekazie czterech ewangelistów, należy skoncentrować się na głównych kierunkach, w jakich podąża jego refleksja. Opat z Fiore tłumaczy różnice w teście dwojakim podejściem ewangelistów do wykonywanego zadania: synoptycy i św. Jan w swojej pracy kierują się zarówno pragnieniem syntezy (*causa compendii*), jak i ukazania tajemnicy (*causa misterii*), co sprawia, że ostatecznie nie zależy im tak bardzo na znaczeniu słów (*proprietas verborum*), co na autentyczności sensu (*sensus sinceritas*)²¹. Wracamy w tym momencie do Joachimowej *concordia evangelistarum*, w której głównym i podstawowym przewodnikiem i mistrzem jest dla ewangelistów Duch Święty²².

Jak już wspomniano wyżej, celem Joachimowej egzegezy jest ostatecznie wydobyć z tekstu „żywego porządku” (*vivens ordo*), który przenika dzieje Kościoła aż do końca świata i nadaje im dynamikę, której motorem jest sam Duch Święty. Dwie Janowe perykopy o świadectwie Jana Chrzciciela i świadectwie uczniów (J 1,19-51) są dla opata z Fiore idealnym przykładem przywołanego wyżej *impetus spiritus* – stojący nad Jordanem Chrzciciel zobaczył nadchodzącego Jezusa i wyrzekł słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Joachim pisze:

¹⁹ Zob. J 2,4; *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. L. Stachowiak, Poznań – Warszawa 1975, s. 145-146.

²⁰ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 177.

²¹ Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 184.

²² Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 184: „Quod ideo, ut iam diximus, voluit Spiritus sanctus, ut non quasi instructi testes ab incredulis putarentur, ut quasi uno consilio et collatione scriptitarint, sed ut scirent unumquemque eorum Spiritum sanctum habuisse magistrum”. Zob. przyp. 14.

„Stoi” Jan Chrzciciel i ujrzał Jezusa „idącego”, ponieważ konieczne jest, by zatrzymało się to, co cielesne, a nadeszło to, co duchowe. Nadszedł bowiem czas, kiedy powinny ustać zewnętrzne chrzty prawa (*exteriora legis baptismata*) tam, gdzie pojawił się ów „baranek”, który falą swojego słowa mógł zgładzić grzechy świata. Lecz również teraz, kiedy jest już blisko lub już nadszedł prorok Elias, i po przyjściu tego, co doskonałe, trzeba, by zniknęło to, co jest tylko częściowe (por. 1Kor 13,10). „Zatrzymają się” więc ci, którzy głoszą słowo według litery, ponieważ zobaczą, jak „nadchodzą” duchowi głosiciele, i rozumieją, że jak odległa jest ziemia od nieba, tak wielka jest różnica pomiędzy ciałem i duchem. Stąd też również tym, którzy rozumieli cieleśnie jej słowa, Prawda mówi: „To was gorszy? A gdy ujrzycie Syna Człowieczego, jak będzie wstępował tam, gdzie był przedtem? Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda” (J 6,61-63). Należy jednak podkreślić, że Jan „stał”, a nie „upadł”. Choć bowiem nastąpiły rzeczy nowe, było konieczne, by przeminęły stare, nie oznacza to jednak, że nie były one w swoim czasie ustanowione przez prawdziwego Boga dla sprawiedliwości, lecz jako rzeczy mniejsze i do zastąpienia, aby mogły zostać przekazane wiernym większe tajemnice (*fortiora sacramenta*) dla zbawienia²³.

Janowa Ewangelia podaje, że nazajutrz Jan Chrzciciel, widząc przechodzącego Jezusa, powtórzył świadectwo o Nim w obecności Andrzeja i innego swojego ucznia (J 1,35). Dwaj uczniowie Jana Chrzciciela wskazują zdaniem Joachima na tych wiernych, którzy wywodzili się spośród Żydów i Greków oraz przyjęli chrzest duchowy ustanowiony przez Chrystusa²⁴. Do spotkania Jezusa z dwoma uczniami i zaprowadzenia ich do domu, w którym mieszkał, doszło „około godziny dziesiątej” (J 1,39). Joachim zwraca uwagę na tę popołudniową porę i interpretuje ją jako nawiązanie do czasów ostatecznych, kiedy odrzucona zostanie litera i zapanuje duchowe rozumienie²⁵. Zmiana imienia brata Andrzejewego z Szymona na Kefas kończy pierwszy dzień (J 1,42).

²³ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 184-185 (tł. własne).

²⁴ Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 185-186.

²⁵ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 187: „Sed quando hec omnia fecit Iesus? Hora, inquit, erat quasi decima. «Quasi» enim «hora decima», que vicina est fini diei, «duo» Iohannis «discipuli» veniunt «ad Iesum», quia ubi *finis seculorum* advenire ceperunt, multi ex prescriptis «duobus» populis, relicta, ut

Nazajutrz, a więc w dniu, kiedy Jezus „postanowił udać się do Galilei” (J 1,43), doszło do spotkania z Filipem. Ten ostatni jest dla Joachima typem „duchowych doktorów” (*spiritalis doctores*), podczas gdy Andrzej i Piotr wskazują na hierarchię Kościoła (*pastores sancte ecclesie*) ustanowioną dzień wcześniej²⁶. Jaką rolę mają do odegrania owi „duchowi doktorzy”? Joachim tłumaczy ją, przywołując najpierw typiczne (*in tipo*) w jego rozumieniu znaczenie słów św. Pawła – „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię” (1Kor 1,17)²⁷. W tym samym liście do Koryntian (1Kor 2,13) opat z Fiore znajduje kolejne wskazówki dotyczące posługi duchowych doktorów: głoszenie spraw duchowych „tym, którzy są z Ducha”, nie powinno jednak wykluczać ich od posługi chrzcielnej i uczenia „o pierwszych prawdach słów Bożych” (Hbr 5,12), co jest właściwym zadaniem hierarchii, a więc Andrzeja i Piotra²⁸. Choć ten sam Duch Święty ustanowił zarówno hierarchię, jak i duchowych doktorów, to jednak wraz z upływem czasu zadanie tych ostatnich nabierze zdaniem Joachima kluczowego znaczenia. Opat wprowadza w tym kontekście kolejne, po *vivens ordo* i *impetus spiritus*, niezwykle dynamiczne wyrażenie, jakim jest *sancta transmigratio*²⁹. Ta swego rodzaju wędrówka ma na celu dotarcie do tych, którzy stają się gotowi do słuchania³⁰. Wzmianka o „winie duchowej łaski” (*vinum gratie spiritalis*) przybliży nas coraz bardziej do właściwego

dictum est, legis littera, conversi sunt ad spiritalem et vivificantem intellectum [...]”. Zob. 1Kor 10,11.

²⁶ Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 189: „Igitur ut in Andrea et Petro designantur pastores sancte ecclesie, que una est in fide Grecorum et Latinorum, ita in Philippo spiritalis doctores, quorum in tantum proprium est officium et segregatum ab officio pastorum [...]”.

²⁷ Zob. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 189-190.

²⁸ Zob. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 189-190.

²⁹ Zob. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 189-190.

³⁰ Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 189-190: „Qua in re quid aliud datur intelligi, nisi quia Spiritus sanctus, qui primo instituit ordinem ecclesiasticum designatum in Andrea et Petro, qui doceret simplicem populum *elementa*, ut ita dixerim, *sermonum Dei*, procesu temporis voluit egredi in transmigracionem sanctam, hoc est in eos qui *lacte* ecclesie nutriti erant, et iam incipiebant *convalescere de infirmitate et fieri fortes in bello*, ut, invento ordine spiritalium doctorum, ex quorum ore procederet velut e lampade lumen spiritalis intellectus – os siquidem lampadis interpretatus Philippus – aptaret sibi *vasa fortia*, que caperent vinum gratie spiritalis”. Zob. 1Kor 3,2; Hbr 5,12; 1P 2,2. Wyrażenie *vasa fortia* stanowi aluzję do Mk 3,27

tematu. Zanim to jednak nastąpi, należy poświęcić jeszcze nieco uwagi ostatniemu bohaterowi drugiego dnia, czyli Natanaelowi.

Pochwała pod adresem przyszłego Apostoła, jaka wyszła z ust Chrystusa (por. J 1,47), została zinterpretowana przez Joachima z Fiore w kluczu jego całościowej wizji – Natanael jest przykładem zdolnego duchowego ucznia, który swoją wiedzę zawdzięcza nie studiowaniu ludzkiej mądrości (*humana doctrina*), lecz szczerości prawdziwej wiary (*sinceritas fidei*)³¹. Apostoł ten jawi się jako punkt dojścia wielkiego dziejowego procesu postępującej spirytualizacji, która zajmuje tak wiele miejsca w spuściznie kalabryjskiego opata. Jej rytm wyznaczają w *Traktatach* uczniowie z pierwszego dnia, czyli Andrzej i Piotr, oznaczający odpowiednio hierarchię Kościoła greckiego i łacińskiego. Filip, który pochodził z Betsaidy, a więc miasta Andrzeja i Piotra, jest typem duchowych doktorów, którzy pojawić się mają zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. W drugim dniu Filip odegrał wobec Natanaela taką samą rolę, jak Andrzej wobec swego brata Piotra w pierwszym, przyprowadzając go do Jezusa³².

Joachim z Fiore jest autorem mocno osadzonym w średniowiecznym życiu monastycznym, a monastycyzm zachodni jest dla niego punktem dojścia w długiej ewolucji tej formy życia chrześcijańskiego, która została zapoczątkowana na Wschodzie, a następnie na Zachodzie wydała owoce w osobach gorliwych mnichów naśladowujących ich protoplastę św. Benedykta³³. Wracamy w tym momencie do przywołanej wyżej *transmigratio*. Joachim przypomina, że Natanael pochodził z Kany Galilejskiej i, powołując się najprawdopodobniej na św. Hieronima, stwierdza, że nazwa tej miejscowości nie oznacza nic innego, jak *zelus transmigracionis*³⁴.

w wersji Wulgaty: „Nemo potest vasa fortis ingressus in domum diripere, nisi prius fortem alliget, et tunc domum ejus diripiet”.

³¹ Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 199.

³² Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 191: „Verumtamen, ut Andreas vocavit Petrum, ita Philippus vocavit Nathanaelem, quia nimirum, ut episcopi Grecorum invitaverunt ad notitiam veritatis Latinos, ita spiritales patres Grecorum, qui essent sibi similes, informaverunt Latinos”.

³³ Więcej na ten temat, zob. Joachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, ed. A. Patschovsky, *Fonti per la storia dell'Italia medievale*, Antiquitates 29, Roma 2008.

³⁴ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 192: „Ceterum quod Philippus qui erat de provincia et civitate Galilee, vocat Nathanaelem, qui erat, ut inferius dicitur, de Cana Galilee, quod interpretatur zelus transmigracionis, quid aliud designat quam quod ipsi hodie de zelo religionis in populo latino videmus esse

Wędrowka życia zakonnego ze Wschodu na Zachód oraz związana z nią rosnąca gorliwość wielu mnichów znajdują zdaniem opata z Fiore swoją zapowiedź w drugim dniu Jezusa, kiedy dochodzi do spotkania Natanaela ze Zbawicielem. Joachim umieszcza więc tego ucznia, od IX wieku utożsamianego ze św. Bartłojem Apostołem, w obrębie swojej trynitarnej wizji dziejów jako nowotestamentalną zapowiedź *ordo monachorum* (*Nathanael [...] designat ordinem monachorum*), którego przedstawiciele stanowić będą wiodącą grupę w Kościele *tertius status*, czyli w epoce Ducha Świętego³⁵. Joachimowe podejście do monastycyzmu i jego roli w dziejach Kościoła daje początek wizji osobnej grupy (*ordo*) w Kościele, która doprowadzi do jakościowo nowej sytuacji duchowej, a zarazem jako jedyna podejmie ostateczne wyzwania, przed jakimi stanie ludzkość u końca dziejów. Przekonanie o dziejowej roli *ordo monachorum*, które kilkadziesiąt lat później komisja z Anagni określiła jako *incredibilis exaltatio*, widoczne jest nie tylko w jego twórczości, lecz także w podjętych decyzjach i życiowych wyborach, a zwłaszcza w odejściu od cystersów i powołaniu do życia fundacji eremickiej z siedzibą w kalabryjskim San Giovanni in Fiore³⁶.

2. Matka Jezusa na weselu w Kanie – czynna obecność „trzeciego dnia”

W naszych dotychczasowych rozważaniach mieliśmy okazję przeanalizować pełną rozmachu i wybiegającą w przyszłość Joachimową wizję dziejów Kościoła, choć trudno też nie zauważyć w niej trudności doktry-

completum? Quamvis enim patres Grecorum primi fuerint in doctrina spiritalis ac monastice discipline, quod tamen post eos zelati eam fuerint Latini et zelentur multi usque ad presens, testatur ipse rigor qui, ad resecauda geminia vitiorum, usque in hodiernum diem in latinis cenobiis exercetur”. Zob. Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* ed. P. de Lagarde, CCSL 72, Turnhout 1959, s. 140. Więcej na temat Joachimowej wizji dziejów życia zakonnego na Wschodzie i Zachodzie, zob. Grzeszczak, *Chwila jest bliska*, s. 67-84.

³⁵ Zob. Joachim abbas Florentis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 200; W. Danielski – K. Kuźmak, *Bartłojem Apostołem*, EK II 75-76.

³⁶ Zob. *Protocoll der Commission zu Anagni*, s. 115. Na temat okoliczności powstania fundacji w San Giovanni in Fiore, zob. *Vita beati Joachimi abbatis*, ed. S. Oliverio, „Florentia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003) s. 220-230; H. Grundmann, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, tł. S. Sorrentino, Roma 1997, s. 183-190; Potestà, *Il tempo dell'Apocalisse*, s. 219-250.

nalnych i karkołomnej często egzegezy. Fragment rozdziału dziewiątego pierwszego traktatu, poświęcony weselu w Kanie Galilejskiej, nabiera w tym kontekście szczególnej wymowy, ponieważ Joachim jawi się w nim jako autor na wskroś profetyczny, a stosując konsekwentnie wypracowane przez siebie narzędzia hermeneutyczne, staje się coraz bardziej radykalny w swoich sformułowaniach.

Perykopa o weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11) cieszyła się od początku dużym zainteresowaniem Ojców Kościoła oraz późniejszych autorów³⁷. Dla Joachima z Fiore cud, jakiego dokonał Jezus, jest znakiem ze wszech miar wyjątkowym³⁸. Na końcu poprzedniej części pozostawiliśmy Jezusa w drugim dniu Jego działalności publicznej, teraz pora przejść do trzeciego dnia, czyli wesela w Kanie Galilejskiej. Rzut oka na Joachimowe postrzeganie „trzeciego dnia” (J 2,1) pozwala zdać sobie sprawę z nowatorstwa egzegezy opata z Fiore. Jak twierdzi G.L. Potestà, Joachim odchodzi w *Traktatach* od przyjętych w okresie patrystycznym i obowiązujących w średniowieczu wzorców interpretacyjnych³⁹. Jako przykład podaje perykopę o weselu w Kanie Galilejskiej, dla której Gaudencjusz z Brescii i Augustyn z Hippony wypracowali przyjmowane w późniejszych wiekach sposoby interpretacji wymowy trzeciego dnia⁴⁰. Gaudencjusz z Brescii stwierdza, że trzy dni oznaczają całość dziejów – dzień pierwszy wskazuje na czas od Adama do Mojżesza, czyli prawo natury, dzień drugi upływa pod znakiem prawa Mojżeszowego, a trzeci przynosi łaskę, której dawca połączył się jako oblubieniec ze swoim Kościołem⁴¹. Św. Augustyn koncentruje się natomiast na przemianie wody w wino w trzecim dniu,

³⁷ Spośród niezwykle bogatej literatury przedmiotu warto zasygnalizować następujące prace: A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Joh 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6, Tübingen 1966; *Ewangelia według św. Jana*, s. 144-145 (wybór bibliografii do J 2,1-11).

³⁸ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 210: „Cum multis se divinus Spiritus signis et prodigiis doceat esse verum Deum, illud tamen principale est signum, illud pre multis aliis admirandum, quod id quod in duobus testamentis secundum simplicitatem littere scriptum esse videtur, spiritale ac mysticum esse demonstrat”.

³⁹ Zob. Potestà, *Introduzione*, s. XXVI.

⁴⁰ Zob. Potestà, *Introduzione*, s. XXVI. Na temat interpretacji wesela w Kanie Galilejskiej u Gaudencjusza z Brescii, zob. B. Degórski, *Le nozze di Cana nell'esegesi di san Gaudenzio di Brescia*, VoxP 44-45 (2003) s. 285-299.

⁴¹ Gaudentius Brixianensis, *Sermo VIII de Evangelii lectione primus*, PL 20, 891-892: „Dies itaque fuit in mandato primus, ab Adam usque ad Moyses: secundus dies fuit sub Lege Moysi: tertius dies est sub Gratia Salvatoris. In quo die Sponsus ipse coelestis, ama-

kóra oznacza wydobyć na światło dzienne przez Jezusa ukrytego dotąd znaczenia Pism:

On sam wskazał na znaczenie tego, co zaszło. Sądzę, iż nie bez powodu przybył na gody weselne. Poza cudem, w samym zdarzeniu coś tajemniczego, świętego się kryje. Pukajmy, aby otworzył i niewidzialnym winem nas upoił, albowiem i my byliśmy wodą, a winem nas uczynił; mądrymi nas uczynił, znamy bowiem Jego wiarę, a przedtem byliśmy nierozumni⁴².

Joachim z Fiore przesuwając linię interpretacji wesela w Kanie Galilejskiej. „Trzeci dzień” oznacza trzeci etap dziejów Kościoła, w którym, wraz z pojawieniem się duchowych doktorów, dochodzi do radosnej przemiany „wody litery” w „wino duchowego rozumienia” i spełni się w ten sposób obietnica Chrystusa dana Natanaelowi – „Ujrzenie niebios otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1,51)⁴³. Opat nie wyklucza, że trzeci dzień może oznaczać czas łaski, czyli Kościoła, jak chce Gaudencjusz z Brescii, ale takie rozwiązanie sprowadza do możliwości interpretacyjnej, a nie ugruntowanej w tradycji doktryny⁴⁴. Docieramy w tym momencie do istoty Joachimowej wizji dziejów Kościoła i jej teologicznego radykalizmu widocznego w *Traktatach*.

tor animarum credentium Dominus Jesus, sponsus sibi ex Gentibus conjunxit Ecclesiam [...]”. Por. Mottu, *La manifestation de l'Esprit*, s. 283.

⁴² Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, 8, 3, PL 35, 1451-1452, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List Św. Jana, część pierwsza*, PSP 15, Warszawa 1977, s. 135.

⁴³ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 201: „Quare dicturus evangelista «nuptie facte sunt in Cana Galilee», premissit «tertio die»? Quis est iste «tertius dies»? Secundum eum intellectum, qui colligitur de summa totius evangelice lectionis, «tertius dies» designat tertium tempus ecclesie, in quo data est pax ecclesie Dei, ut liceret ei contemplari regem suum et copulari ei, cui desponsata iam extiterat ab eo qui sibi dicebat: *Despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo*. In ipso denique tertio tempore conversa est aqua litere in vinum spiritalis intelligentie, quia multiplicatis doctoribus in ecclesia Dei cepit ex tenebris lux oriri et frigiditas glacialis legis converti in calorem ac suavitatem amoris”. Zob. 2Kor 11,2.

⁴⁴ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 201-202: „Secundum vero eum intellectum, qui absolute pertinet ad ecclesiam generalem, aut significat «tertius dies» tempus hoc quod vocatur gratie, quod tertium est a tempore quod fuit ante legem, aut significat tertium statum seculi, qui incepturus est ab adventu Helie. Denique et tempus hoc, quod vocatur gratie, precessit littera prioris testamenti; et tempus illud quod erit maioris gratie, quoniam *gratiam pro gratia* dedit nobis, precedit littera novi testamenti”. Zob. J 1,16.

Przejdźmy teraz do Matki Jezusa. W tradycyjnym ujęciu (*primus intellectus*), którego przykładem jest Gaudencjusz z Brescii, Maryja występuje również u Joachima jako obraz Kościoła hierarchicznego (*ecclesia clericorum*), na tym jednak nie wyczerpuje się typologia związana z jej postacią⁴⁵. Matka Jezusa wskazuje też (*secundus intellectus*) na świat życia zakonnego (*monastica religio*), „do którego należy wielu, ale niewielu z nich ma w sobie to, na co wskazuje Chrystus”⁴⁶. A na co wskazuje Chrystus? Wesele w Kanie zawiera w sobie symbolikę oblubieńczą i Joachim podąża tym tropem – oblubieńcem jest Chrystus, który wskazuje najpierw na pasterzy Kościoła stojących na czele swoich wspólnot, a Jego oblubienicą jest cały Kościół (*generalis ecclesia*)⁴⁷. To jednak nie wszystko, ponieważ tak jak Matka Jezusa jest typem przywołanych wyżej nie wszystkich, lecz doskonałych mnichów (*ecclesia perfectorum*), którzy „uczą raczej przykładem niż słowem”, tak Jezus w swoim człowieczeństwie (*homo Christus Iesus*) jest typem Ducha Świętego⁴⁸. Kiedy nadejdzie „trzeci dzień”, czyli wyczekiwana przez Joachima trzecia epoka dziejów (*tertius status*), odbędą się radosne zaślubiny, których zapowiedzią jest opisane w Janowej Ewangelii wesele w Kanie Galilejskiej, a *zelus transmigrationis* duchowych doktorów uruchomi historiozbowcze procesy, których ostatecznym rezultatem będzie zwrócenie się ze „słowem wiary” (*verbum fidei*) do Żydów, którzy je przyjmą⁴⁹. Joachim z Fiore wyraża przekonanie, że nie może w nich zabraknąć

⁴⁵ Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 202.

⁴⁶ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 202-203: „In primo ergo intellectu designat «mater Iesu» ecclesiam clericorum; in secundo monasticam religionem, cuius etsi multi sunt filii, pauci tamen sunt, in quibus significatio Christi”.

⁴⁷ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, 202-203: „Sed si homo Christus Iesus *Spiritum veritatis*, qui docet omnem veritatem designat, quid in «sponso», cuius facte sunt nuptie in Cana Galilee, nisi ipse Christus, de quo dicit Iohannes: *Qui habet sponsam, sponsus est. Amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi*. Igitur, in «sponso» Christus, cum prelati ecclesiarum; in sponsa, generalis ecclesia”. Zob. J 16,13; 3,29.

⁴⁸ Henry Mottu dostrzega kontrowersyjny z teologicznego punktu widzenia charakter Joachimowej wizji (Mottu, *La manifestation de l'Esprit*, s. 185): „Voilà très exactement ce qu'il y a de redoutable dans ce symbolisme. La relation entre la christologie et la pneumatologie s'identifie au rapport d'un «type» à un «antitype», de l'image à l'essence, de la promesse à l'accomplissement. A l'intérieur de la Trinité, ce qui est attribué au Fils devient dès lors le «type» de ce qui appartient à l'Esprit; le Christ annonce l'Esprit, mais celui-ci ne renvoie pas, comme c'est le cas dans le Nouveau Testament, à celui-là”.

⁴⁹ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 203-204: „Igitur, ut ad secundum transeamus intellectum, cum advenerit «tertius dies», quod incipiet ab adventu Helie, fiet «nuptie in Cana Galilee», quia in «zelo transmigrationis»

Matki, jej Syna oraz Jego uczniów, ponieważ w obliczu tak wielkich rzeczy i zmiłowania okazanego przez Boga Żydom nawet ci, którzy trwają w kontemplacji (*monastica religio*), nie mogą rezygnować z przepowiadania, tym bardziej, że pragną ich obecności zaproszeni na wesele, którzy chcą mieć pośród siebie „Ducha prawdy” oraz doskonałych uczniów (Natanael, *ordo monachorum*). Choć Żydzi, umocnieni świadectwem proroków i obdarzeni wiarą, znają prawdę, to jednak Boże tajemnice są niewyczerpane, co potwierdza sam Jezus – „Dlatego każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52)⁵⁰.

Prośba Maryi następuje w momencie, gdy zabrakło wina, które Joachim z Fiore interpretuje jako element naturalny, a jego brak otwiera drogę prowadzącą do objawienia się innego wina, które kalabryjski opat nazywa *vinum virtutis*⁵¹. *Virtus* odsyła w tym przypadku do doskonałości właściwej mnichom, choć wskazuje także na duchową doktrynę, której poznanie z trudem przychodzi tym, którzy szukają jej na drodze studium angażującego rozum (*scholastica doctrina*)⁵².

nis», qui erit in cordibus doctorum, coniungetur celesti sponso nova religiosorum ecclesia. Qui videlicet «zelus transmirationis» in duobus temporibus exercendus, et primo designatus est, quando Iacob patriarcha transmigravit in Haran, et secundo, cum uxores eius et liberii transmigraverunt in terram nativitatis Iacob. Ut enim zelanti sunt aliquando viri iudei verbo predicationis transmigrare ad gentes, ita zelabuntur viri gentiles verbo item fidei transmigrare ad Iudeos”. Zob. Mt 17,11; Mk 9,11; Rdz 29,4; 31,17; Dz 13,46.

⁵⁰ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 204-205: „«Erit» autem «mater Iesu ibi», et nichilominus «Iesus cum discipulis suis vocabitur ad nuptias», quia licet hactenus non pertinuerit ad quietem vitam ducentes intendere predicationi, ut possent feliciter vacare Deo, tamen cum advenerit tempus ut exsurgat Dominus misereri Sion, etiam contemplativa religio tantis gaudiorum sollempnis non poterit non adesse: presertim cum vota convivantium ad tam felices «nuptias» *Spiritum veritatis loquentem* in viris spiritalibus necnon et perfectos discipulos eisdem viris spiritalibus adherentes invitent, quatinus nova illa vetusti populi Iudeorum vocatio novo exponendi genere, suscepta fide, firmetur in prophetis, et nunc in doctoribus, sed *ex parte*, que tamen tunc «deficere» dicitur, cum quasi de novo nichil «hauritur». Cum enim dicat scriptura: *Non satiatur oculus visu nec auris auditu*, quid aliud est de vegete plena sine cessatione non quod gustatum est sed quod gustandum semper haurire, nisi, non quod auditum est et digestum a patribus, sed quod deest nobis divine sapientie, de indeficienti *thesauro* eius *novum* aliquid semper audire?”. Zob. Ps 102,14; J 16,13; 1Kor 13,10; Koh 1,8.

⁵¹ Por. Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 205.

⁵² Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 205: „Et bene de monastica professione processuri sunt qui faciant hoc signum, quia et magnus ille *Helias*, qui venturus est, ut compleat omnia, ipsam religionem monasticam sive

Prośbę kobiety (*mulier*) będącej zarazem Matką Jezusa Joachim interpretuje w kategoriach pragnienia właściwego słabszym, którzy domagają się szybkich działań mających na celu bardziej spektakularne efekty niż pożytek płynący dla ogółu. Jezusowa odpowiedź „Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto? Czyż jeszcze nie nadeszła godzina Moja?” (J 2,4) zawiera w sobie element nagany (*velut increpando*) – opat z Fiore zakłada, że kobieta nie potrafi znieść cierpliwie krzywdy ani czekać cierpliwie na objawienie się chwały we właściwym momencie, podczas gdy to mężczyzna wykazuje się w takich przypadkach męstwem, które – jak wiadomo – oznacza „cnotę usprawniającą wolę do przewyciężania trudności na drodze do realizacji dobra powinno”⁵³. Ostatecznie jednak Jezus spełnia prośbę Matki, co Joachim uzasadnia w następujący sposób

Ponieważ jednak tak jak sprawiedliwe jest (*iustum est*), by ci, którzy są doskonali, unikali próżności ludzkiej chwały, tak też godne jest o oczach Boga (*dignum est apud Deum*), by sprawiedliwy ją otrzymał, nawet jeśli sam jej spontanicznie unika. Matka nalega, by spełniło się to, o co prosi, i nie ma zamiaru rezygnować na skutek udzielonej jej szorstkiej odpowiedzi. Tym bardziej, że – jak już powiedzieliśmy – stara się unikać doczesnej chwały, ponieważ w każdym razie „królestwo” sprawiedliwych „nie jest z tego świata”, a sam Pan mówi: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej

heremiticam inchoavit. Et sicut laicorum ordini congruit specialius littera prioris testamenti, clericorum littera novi, ita monachorum ordini spiritalis convenit intellectus”. Zob. Mt 17,11; Ml 3,23. Więcej na temat stosunku Joachima z Fiore do rodzącej się scholastyki, zob. J. Grzeszczak, *Mysterium Loth. Joachim z Fiore wobec XII-wiecznej teologii spekulatywnej*, „Filozofia chrześcijańska” 16 (2019) s. 47-71.

⁵³ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 205: „Verum quia plerumque, qui infirmiores sunt, ita petunt aliquid celerius ostendi, ut potius ibi cogitent illorum gloriam quam utilitatem multorum, in tipo eorum, qui sic aliquid ostendi petunt, velut increpando respondit Dominus matri dicens: Quid michi et tibi est mulier? Nondum venit hora mea? Quod tale est ac si diceretur: Mulieris est non posse longanimiter sustinere iniuriam nec valere usque ad horam competentem gloriam humiliter expectare; viri autem est potius viriliter agere”. Zob. Ps 27,14; 31,25; 1Kor 16,13; T. Styczeń – J. Merecki, *ABC etyki*, Lublin 1996, s. 44. Św. Augustyn nazywa Maryję „matką ciała” (*mater [...] carnis*) Jezusa i związanej z ciałem ludzkiej słabości (*mater infirmitatis*), wskazując na jej kluczową rolę we wcieleniu Słowa (*mater humanitatis*). Biskup Hippony odrzuca też argumenty manichejczyków, którzy twierdzili, że rzekome obrażanie i lekceważenie Maryi przez Jezusa miałyby przemawiać za tym, że Syn Boży nie miał ciała, a co za tym idzie – ziemskiej matki. Zob. Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV* VIII 5, 9, PL 35, 1452-1453, 1455-1456, PSP 15, s. 136-137, 140-142.

chwały?”. A więc skoro Pan mówi, że „jeszcze nie nadeszła [Jego] godzina”, wskazuje tym samym, że nadejście czasu tej doskonałości poprzedzone będzie prośbą duchowego Kościoła (*postulatione spiritalis ecclesie*), tak jak gdyby śpiew Alleluja pojawił się w przeddzień Wielkanocy⁵⁴.

Joachim z Fiore twierdzi, że Maryja знаła tego, którego zrodziła, i dlatego znała Jego zamiary, a jako „pełna Ducha Świętego” pełniej też rozumiała (*plenius intellexerat*) i dlatego, nie czekając na dalsze wyjaśnienia, zwróciła się bezpośrednio do sług⁵⁵. Do tych ostatnich zwraca się ze słowem pouczenia (*instruit ministros et docet eos*). Kim są owi słudzy? Joachim z Fiore, generalnie niechętny wobec rodzącej się scholastyki, identyfikuje ich z „prostymi nauczycielami w szkołach” (*simplices magistri scholarum*), którzy uczą wiernych litery (*scientia littere*). Ich działalność podobna jest do napełniania wodą litery sześciu kamiennych stągwi, którymi są serca wiernych⁵⁶. Jedynie Duch Święty może dokonać jej

⁵⁴ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 205-206 (tł. własne). Por. J 18,36; Łk 24,26. Umieszczona na końcu cytowanego fragmentu wzmianka o śpiewie *Alleluja* wpisuje się w oryginalne powiązanie liturgii benedyktyńskiej z teologią dziejów, widoczne zwłaszcza w Joachimowym traktacie poświęconym życiu i regule św. Benedykta. Zob. Joachim abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti* III 9, ed. Patschovsky, s. 287-295.

⁵⁵ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 206: „Novit «mater» eum quem genuerat, novit quando et quod esset facturus. Et ideo, audit verbo, quod ipsa, ut *plena* Spiritu plenius intellexerat, instruit «ministros» et docet eos quid essent facturi”. Por. Łk 1,28.

⁵⁶ Joachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 206: „«Lapidee hydrie» sunt corda illa fidelium, que ad iussum Spiritus sancti implentur illa scientia que vocatur littera, non quidem secundum purificationem Christi sed secundum purificationem Iudeorum, quia doctrina que est secundum litteram maiora quidem exterius extergit peccata; sed tamen a corruptis interiorum vitiorum humoribus interioris hominis archana non purgat”. Kilkadziesiąt lat później św. Bonawentura ubolewał w *Konferencjach o sześciu dniach stworzenia* nad postępującym zjawiskiem wypierania Pisma Świętego przez filozofię (Bonawentura, *Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana quaedam selecta* XIX 14, ed. F. Delorme, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 7, Quaracchi 1934, s. 422, tł. A. Horowski, Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, opr. A. Horowski, Kraków 2008, s. 511): „[...] nie należy dodawać tak wiele wody z wiedzy filozoficznej do wina Pisma Świętego, aby wino nie zmieniło się w wodę, co jest bardzo złym znakiem, a przez to działoby się przeciwnie do tego, co było w pierwotnym Kościele, kiedy to nowo nawróceni wykształceni ludzie – jak Dionizy – porzucili księgi filozofów, a przyjęli księgi Pisma Świętego. Lecz

przemiany w wino duchowego rozumienia (*spiritalis intellectus*)⁵⁷. W tym dziele biorą udział najpierw nauczyciele (*magistri*), którzy wlewają do serc wiernych literę, a duchowi doktorzy (*spiritales doctores*) przyczyniają się do przemiany wody litery w wino duchowego rozumienia⁵⁸.

w obecnym czasie dokonuje się przemiana wina w wodę i chleba w kamień odwrótnie do cudów Chrystusa”. Więcej na ten temat, zob. J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2010, s. 216-221.

⁵⁷ Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 206-207 „«Ministri» itaque implent hydrias aqua, sed tamen Iesus convertit in vinum, quia simplices magistri scholarum docent scientiam littere filios ecclesie, sed tamen Spiritus est qui convertit in spiritum, hoc est in spiritalem intellectum, qui cum sit ipse solus Spiritus veritatis, docet electos omnem veritatem”. Zob. J 2,7; 16,13; Rz 8,16. Nie chcąc wykraczać zbytnio poza ramy wyznaczone przez tytuł niniejszego artykułu, dodamy w tym miejscu kilka uzupełniających informacji na temat Joachimowej interpretacji wesela w Kanie Galilejskiej. W znaczeniu, jakie nadaje liczbie kamiennych stągwi, opat z Fiore nawiązuje od wykładu św. Augustyna w tym, co dotyczy periodyzacji dziejów. Biskup Hippony uważa, że sześć stągwi oznacza sześć epok, od Adama do końca świata, „[...] sześć okresów, którym proroctwa nie brakło”. Żyjemy obecnie w szóstej i ostatniej epoce, pełni czasów, po której nadejdzie dzień siódmy ostatecznego triumfu Chrystusa i wiecznej szczęśliwości wybranych w niebieskim Jeruzalem. Opat z Fiore umieszcza w centrum swojej refleksji dogmat trynitarny, który odnosi do periodyzacji dziejów, a szczególnie skoncentrowanie na trzeciej osobie Trójcy Świętej każe mu włączyć poza-historyczny dzień siódmy w obręb ludzkiej historii i postawić znak równości pomiędzy nim i *tertius status*, czyli epoką Ducha Świętego. W *Tractatus* opat z Fiore twierdzi, że sześć epok upływa po znakiem trudu głoszenia Słowa (*sex tempora consumanda sunt in labore verbi Dei*). Z długim procesem głoszenia Słowa wiążą się „dwie lub trzy miary” (J 2,6), które Joachim z Fiore interpretuje jako dwa Przymierza oraz tradycję przekazywaną przez świętych Ojców. Starosta weselny (*architriclinus*), który w przeciwieństwie do sług nie wiedział, skąd pochodzi wino (por. J 2,9), wskazuje na żydowskich kapłanów (*sacerdotes Iudeorum*), na których sercach do momentu nawrócenia spoczywała zasłona (por. 2Kor 3,15-16) uniemożliwiająca rozumienie Pism i wołanie Chrystusa po imieniu (por. Mt 23,39; Rz 11,26). Zob. Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 207-210, Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, 8, 5, 9, PL 35, 1452-1453, 1455-1456, PSP 15, s. 136-137, 141-142; Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo XXII, XXX*, PL 41, 804, tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, s. 966-967; A. Crocco, *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*, w: *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del II congresso internazionale di studi gioachimiti*, San Giovanni in Fiore – Luzzi – Celico, 6-9 settembre 1984, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore 1986, s. 141-164.

⁵⁸ Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia* I 9, ed. Santi, s. 208: „Quasi ergo «sex hydrie lapidee implete sunt aqua», Dominus autem convertit ipsam «aqu-

Ukazany wyżej przyczynek maryjny autorstwa Joachima z Fiore należy umiejscowić w całościowym kontekście jego teologicznej wizji dziejów, której wymownym i czytelnym przykładem są *Tractatus super quatuor evangelia*. W przypadku kalabryjskiego opata mamy do czynienia z egzegezą ze wszech miar nowatorską w średniowieczu i pozostającą w ścisłym związku z jego całościowym spojrzeniem na dzieje. Nic więc dziwnego, że rola Maryi w Kanie Galilejskiej nabiera przede wszystkim charakteru profetycznego, a Matka Jezusa jawi się jako typ duchowego Kościoła przyszłości (*ecclesia spiritalis*) i jako taka przejmując inicjatywę, prosząc o uruchomienie duchowych procesów, których celem jest przekształcenie Kościoła w to, co sama zapowiada. Podejście Joachima z Fiore do zastanej tradycji egzegetycznej jest luźne, a ta ostatnia ustępuje miejsca dynamicznej wizji dziejów, której wewnętrzną dynamikę oddają przywołane wyżej pojęcia *vivens ordo*, *impetus spiritus* czy *zelus transmigratonis*, które są niezbędne, jeśli chcemy zrozumieć ukazaną przez opata rolę Maryi na weselu w Kanie. Umieszczając swoją egzegezę biblijną w obrębie profetycznej wizji, Joachim oddala się od polemicznych ujęć widocznych choćby w interpretacji dialogu Jezusa z Matką autorstwa św. Augustyna.

Na uwagę zasługuje również oddalający się od wszechobecnego w dziele Joachima dziejowego kontekstu wątek epizodu w Kanie, który moglibyśmy określić jako antropologiczno-moralny. Kobiety zajmują ważne miejsce i pojawiają się często w Joachimowej twórczości⁵⁹. Choć w tym, co dotyczy niektórych naturalnych cech, są słabsze od mężczyzn i bardziej od nich wrażliwe, to jednak potrafią gorąco kochać, są wytrwałe i odważnie dążą do dobra. Joachim – jak mieliśmy okazję zauważyć – na każdym kroku podkreśla wyjątkowość Maryi i jej nadprzyrodzone obdarowanie, nie stroniąc jednak od refleksji nad kobiecością Matki Jezusa. Joachimowa interpretacja wesela w Kanie Galilejskiej dowodzi, że także w średniowiecznej teologii kobiecość postrzegana jest jako czynnik ze wszech miar twórczy i wyzwalający nowe duchowe energie.

am» in «vinum», quia bonorum discipulorum est audire ex ore magistrorum et retinere in corde fidei scientiam littere, spiritualium autem doctorum convertere ipsam litteram in vinum intelligentie spiritalis”.

⁵⁹ Zob. J. Grzeszczak, *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae Joachima z Fiore*, VoxP 69 (2018) s. 175-193.

Postulatio spiritalis ecclesie. Interpretation of the Dialogue between the Mother of Jesus and the Son during the Wedding at Cana in Galilee in Tractatus super quatuor evangelia by Joachim of Fiore

(summary)

The article addresses the interpretation of the dialogue between the mother of Jesus and the Son (John 2:3-4) in *Tractatus super quatuor evangelia* by Joachim of Fiore (1135-1202). The analysis starts from an overview of the source, its main lines of argumentation, the popularity of this work in the Middle Ages and the controversies it aroused. The paper employs an analytical and comparative method. The analysis of the patristic sources, the literature on the subject and the comparison of the content of the main source, namely the *Tractatus super quatuor evangelia*, with the content of selected works of Joachim of Fiore, lead to the conclusion that as far as Joachim's exegesis of Jn 2:3-4 is concerned, we can speak of the genuine innovativeness of this medieval author, rooted in his original vision of history. The article refers to the exegesis of this fragment of the Gospel according to St John, as seen in Gaudencius of Brescia and St Augustine. In Joachim's interpretation, the mother of Jesus appears above all as the herald of the forthcoming spiritual Church (*ecclesia spiritalis*), and her request to the Son sets in motion the historical process of the spiritualisation of the Church and the world, which, according to Joachim, is to precede the Second Coming. Joachim's view of Jn 2:3-4 is an interesting example of the creative reception of the exegesis of the Church Fathers and the interpretative approaches they developed which were adopted in the Middle Ages.

Keywords: Joachim of Fiore; Mother of God; Cana in Galilee

Postulatio spiritalis ecclesie. Interpretacja dialogu Matki Jezusa z Synem podczas wesela w Kanie Galilejskiej w Tractatus super quatuor evangelia Joachima z Fiore

(streszczenie)

W artykule podjęto problem interpretacji dialogu Matki Jezusa z Synem (J 2,3-4) w *Tractatus super quatuor evangelia* Joachima z Fiore (1135-1202). Przeprowadzona analiza wychodzi od charakterystyki źródła, głównych linii prowadzonej w nim argumentacji, popularności tego dzieła w średniowieczu, a także kontrowersji, jakie wzbudzało. W artykule zastosowano metodę analityczną i porównawczą. Analiza źródeł patrystycznych, literatury przedmiotu oraz porównanie treści zawartych w głównym źródle, czyli *Tractatus super quatuor evangelia*, z treścią wybranych dzieł Joachima z Fiore pozwala na stwierdzenie, że w przypadku Joachimowej egzegezy J 2,3-4 możemy mówić o autentycznym nowatorstwie widocznym u tego średniowiecznego autora i osadzonym w jego oryginalnej wizji dziejów. W artykule sięgnięto do egzegezy tego fragmentu Ewangelii według św. Jana widocznej u Gaudencjusza z Brescii i św. Augustyna. Matka Jezusa w Joachimowej interpretacji jawi się przede wszystkim jako zapowiedź mającego dopiero nadejść duchowego Kościoła (*ecclesia spiritalis*), a jej prośba do Syna oznacza uruchomienie dziejowego procesu spirytualizacji Kościoła i świata, która ma zdaniem Joachima poprzedzić paruzję.

Joachimowe spojrzenie na J 2,3-4 jest interesującym przykładem twórczej recepcji egzegezy Ojców Kościoła oraz wypracowanych przez nich i przyjętych w średniowieczu rozwiązań interpretacyjnych.

Słowa kluczowe: Joachim z Fiore; Matka Boża; Kana Galilejska

Bibliografia

Źródła

- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, PL 41, 14-804, tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, Państwo Boże, Kęty 1998.
- Augustinus Hipponensis, *De consensu evangelistarum libri quattuor*, ed. F. Wehrich, CSEL 43, Wien – Leipzig 1904.
- Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, PL 35, 1379-1976, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, Homilie na Ewangelie i Pierwszy List Św. Jana, część pierwsza, opr. E. Stanula, PSP 15, Warszawa 1977.
- Bonaventura, *Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 7, Quaracchi 1934, tł. A. Horowski, Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, opr. A. Horowski, Kraków 2008.
- Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalypsim [...] Venetiis. In Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini socii. Anno Dni 1527 die vero septimo february*, Frankfurt a.M. 1964 (reprint).
- Gaudentius Brixiensis, *Sermo VIII de Evangelii lectione primus*, PL 20, 885-898.
- Hieronymus Stridonensis, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* ed. P. de Lagarde, CCSL 72, Turnhout 1959.
- Ioachim abbas Florensis, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, t. 1-4, ed. A. Patschovsky, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28, Wiesbaden 2017.
- Ioachim Abbas Florensis, *Exhortatorium Iudeorum*, ed. A. Patschovsky, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 26, Roma 2006.
- Ioachim abbas Florensis, *Psalterium decem cordarum*, ed. K.-V. Selge, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20, Hannover 2009.
- Ioachim Abbas Florensis, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, ed. A. Patschovsky, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 29, Roma 2008.
- Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. F. Santi, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 17, Roma 2002.

- Protocoll der Commission zu Anagni*, w: H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885) 99-142.
- Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, w: <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html> (dostęp: 2.09.2021).
- Vita beati Joachimi abbatis*, ed. S. Oliverio, „Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti” 16-17 (2002-2003) 220-230.

Opracowania

- A Companion to Joachim of Fiore*, ed. M. Riedl, Brill’s Companions to the Christian Tradition 75, Leiden – Boston 2018.
- Crocco A., *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*, w: *L’età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del II congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – Luzzi – Celico, 6-9 settembre 1984*, ed. A. Crocco, San Giovanni in Fiore 1986, s. 141-164.
- Danielski W. – Kuźmak K., *Bartłomiej Apostoł*, EK II 75-76.
- Degórski B., *Le nozze di Cana nell’esegesi di san Gaudenzio di Brescia*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 285-299.
- Denifle H., *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters” 1 (1885) s. 49-142.
- Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, opr. L. Stachowiak, Poznań – Warszawa 1975.
- Grundmann H., *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, tł. S. Sorrentino, Roma 1997.
- Grzeszczak J., *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*, Poznań 2011.
- Grzeszczak J., *Fundamentum doctrine Joachim. U początków badań nad wizją dziejów opata z Fiore*, „Przegląd Tomistyczny” 26 (2020) s. 151-178.
- Grzeszczak J., *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae Joachima z Fiore*, „Vox Patrum” 69 (2018) s. 175-193.
- Grzeszczak J., *Mysterium Loth. Joachim z Fiore wobec XII-wiecznej teologii spekulatywnej*, „Filozofia chrześcijańska” 16 (2019) s. 47-71.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Lubac H. de, *Esegesi medievale*, t. 2/4, tł. B. Stàcul, Milano 1997.
- Lubac H. de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Paris 2014.
- Mottu H., *La manifestation de l’Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l’histoire d’après le „Traité sur les Quatre Evangiles”*, Neuchâtel – Paris 1977.

- Potestà G.L., *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma – Bari 2004.
- Potestà G.L., *Introduzione*, w: Gioacchino da Fiore, *Trattati sui quattro Vangeli*, ed. G.L. Potestà, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti 11, Roma 1999, s. XVII-XXXI.
- Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, tł. E.I. Zieliński, Lublin 2010.
- Santi F., *Introduzione*, w: Ioachim abbas Florensis, *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. F. Santi, Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates 17, Roma 2002, s. XI-LXXXII.
- Smitmans A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Joh 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6, Tübingen 1966.
- Staglianò A., *L'Abate Calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, Pontificia Academia Theologica. Itineraria 9, Città del Vaticano 2013.
- Śrutwa J., *Celestyn III, Giacinto Bobo-Orsini*, EK II 1391-1392.
- Vones L., *Célestin III*, w: *Dictionnaire historique de la papauté*, red. P. Levillain, Paris 2003, s. 315-317.

Ks. Kazimierz Pek¹

Christophera B. Butlera koncept mariologii patrystycznej

29 października 1963 roku, podczas drugiej sesji Drugiego Soboru Watykańskiego, miało miejsce bardzo ważne głosowanie. Brało w nim udział 2193 uczestników. Sprawa dotyczyła miejsca nauki o Bogurodzicy w przyszłych dokumentach soborowych. 17 głosów przesądziło o tym, że tekst mariologiczny włączono do konstytucji dogmatycznej o Kościele². Ostatecznie został nim VIII rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

Do tego faktu odwołują się zwolennicy i przeciwnicy mariologii soborowej. Tymczasem o kształcie teologicznym nauki o Matce Pana wcale nie zdecydowała demokracja. Kluczowy okazał się argument biblijny i patrystyczny, czyli najwcześniejsza Tradycja. Jeszcze nawet na etapie prezentacji argumentów „za” i „przeciw” autonomii mariologii przez kardynałów R. Santosa i F. Königa nie było wprost odwołań do Biblii i Ojców Kościoła³. Poprzestano na ogólnych uzasadnieniach teologicznych, historycznych i pastoralnych. Ilustracją mariologii autonomicznej było także opracowanie C. Balića pt. *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*⁴. Lider mariologów przedsoborowych miał przekonanie, że ten tekst otrzyma aprobatę ojców soborowych już podczas pierwszej sesji w 1962 roku. Jego propozycja nauki o Maryi, która miała stać się soborową wy-

¹ Ks. dr hab. Kazimierz Pek, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii; e-mail: kazpek@kul.pl; ORCID: 0000-0003-1492-6747.

² S.C. Napiórkowski, *Matka i Nauczycielka*, Niepokalanów 1992, s. 54-55.

³ Napiórkowski, *Matka i Nauczycielka*, s. 48-51.

⁴ *Schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine, Matre Dei et Matre hominum*, w: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series secunda. De Ecclesia et De B. Maria Virgine. (Sub secreto)*, Vaticano 1962, s. 91-122.

kładnią, zawierała tylko 5 odniesień patrystycznych⁵. Posłużył się źródłem starożytnym przy omawianiu kwestii bezgrzeszności Maryi (Augustyn⁶), jej dziewictwa *in partu* (Ambroży⁷, Hieronim⁸) i kresu jej życia (German z Konstantynopola⁹, Jan Damasceński¹⁰).

1. Niedoceniany postulat patrystyczny opata z Downside

Po wspomnianym głosowaniu misję przygotowania nowego tekstu o Bogurodzicy, a potem koordynacji całej redakcji, otrzymał G. Philips, teolog belgijski. Jednak sprawą dalszych losów nauki o Matce Jezusa nie interesowało się tylko grono mariologów na czele z C. Balićem.

Niezależne opracowanie, prawdopodobnie z własnej inicjatywy, przygotował Christopher Basil Butler (1902-1986)¹¹. Jako opat benedyktyński w Downside (Anglia) został powołany do udziału w Drugim Soborze Watykańskim w roli ojca soboru. Był znany jako ksiądz konwertyta z anglikanizmu. Doszło do tego w dwudziestym ósmym roku jego życia. Miał on za sobą naukę w St. John's College w Oksfordzie (*literae humaniores*, 1924 rok, i teologię, 1925 rok). Po soborze w 1966 roku został biskupem pomocniczym w Westminsterze.

Ch.B. Butler przedstawił tekst *Textus de Beata Maria Virgine propositus tanquam epilogus ad schema De Ecclesia loco schematis de B. V. M*¹². W jego powstaniu mieli też swój udział współbracia z opactwa w Downside. Otrzymał on poparcie biskupów Anglii i Szkocji. Y. Congar, który również pracował przy soborowym dokumencie o Kościele, zauważył, że tekst spo-

⁵ K. Pek, *Beata Patrum*, Lublin 2020, s. 150; Por. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.

⁶ Por. Augustinus, *De natura et gratia* 42, CSEL 60, 263-264.

⁷ Por. Ambrosius, *De institutione virginis*, PL 16, 305-334.

⁸ Por. Hieronymus, *Epistula* 49, 21, PL 22, 511.

⁹ Por. Germanus Constantinopolitanus, *Homilia I in dormitionem sanctae Dei Genetricis*, PG 98, 339-347.

¹⁰ Por. Iohannes Damascenus, *Homilia I in dormitionem Dei Genetricis*, PG 96, 699-722.

¹¹ A. Bellenger, *Christopher Basil Butler*, w: *Oxford Dictionary of National Biography, 1986-1990*, red. D. Cannadine, Oxford 1996, s. 105-106.

¹² Ch. B. Butler, *Textus de Beata Maria Virgine propositus tanquam epilogus ad schema De Ecclesia loco schematis de B. V. M*, „Ephemerides Mariologicae” 18 (1968) s. 193-196; C. Antonelli, *Il dibattito su Maria nel concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009, s. 271.

tkął się z dużym uznaniem, bo otrzymał ponad 50 podpisów ojców soborowych¹³.

Opracowanie angielskiego opata liczyło zaledwie kilka stron i z założenia miało być epilogiem do soborowego schematu o Maryi Dziewicy. W literaturze przedmiotu nie ma odrębnego opracowania tego tekstu *De Beata*. Co więcej, dostępne zestawienia dorobku Ch.B. Butlera, jako wybitnego eklezjologa i ekumenisty XX wieku¹⁴, pomijają to opracowanie z czasów soboru¹⁵. Tymczasem jest ono ważne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względów metodologiczno-teologicznych, ponieważ jest takie, jak ostateczny dokument *Vaticanum II* o Maryi. Po drugie, stanowi dowód recepcji nauki J.H. Newmana o Maryi. Najbardziej interesujące jest to, że Ch.B. Butler zaproponował jako fundament perspektywę patrystyczną, by poprzeć postulat „powrotu do źródeł”¹⁶. Wprawdzie wstęp opracowania zawiera teksty biblijne o Matce Pana, ale zostały one ukazane w teologicznym kluczu pierwszych wieków chrześcijaństwa: „Ta bowiem bardzo starożytna tradycja, zakorzeniona w Piśmie Świętym, za pośrednictwem Ducha Świętego, który stopniowo pokazuje drogę na przestrzeni wieków, została rozwinięta wraz z nauką o NMP Matce Boga i jej wiecznym dziewictwie”¹⁷. W oparciu o to założenie opat z Dowside zarysował naukę o Maryi jako nowej Ewie i pierwowzorce świętości Kościoła.

2. Maryja – Nowa Ewa

Ch. B. Butler w pierwszym zdaniu odwołuje się do Chrystusa pośrednika, aby poprzez świadectwo o Jego Matce dojść do misterium Kościoła:

¹³ Y. Congar, *Mon journal du Concile*, t. 1, Paris 2002, s. 463, 520-521.

¹⁴ B.P. Stone, *A reader in Ecclesiology*, New York 2012, s. 191-192.

¹⁵ A.T. Flood, *B. C. Butler's Developing Understanding of Church: An Intellectual Biography*, Washington 1981. Jest to rozprawa doktorska, która powstała na The Catholic University of America. W bibliografii zamieszczono adnotację o 431 pismach (w tym 18 monografiach) Ch. B. Butlera.

¹⁶ Ch.B. Butler, *Teologia soboru*, tł. J. Fijaś, Paryż 1971, s. 97.

¹⁷ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 194: „Haec autem antiquissima traditio, in Scriptura Sacra radicata, Spiritu Sancto paulatim viam demonstrante, decursu saeculorum, una cum doctrina de Beata Maria Matre Dei eiusque perpetua virginitate explicata est [...]”. Jeżeli nie podano źródła polskiego, cytaty są przytaczane w tłumaczeniu własnym i w konsultacji z ks. Linasem Šipavičiusem.

Syn Boga, przyjmując ludzkie ciało, aby stać się jednym z ludzi, stał się jedynym pośrednikiem Boga i ludzi (1Tm 2,5) i, aby wydać siebie za swój umiłowany Kościół (Ef 5,5), za Matkę wybrał sobie Błogosławioną Maryję Dziewicę, pokorną „Służebnicę Pana” (Łk 1,49)¹⁸. Wydarzenie Nowego Przymierza ukazuje jako wypełnienie obietnic Pierwszego Przymierza. Przywołuje figurę Córy Syjonu (jako personifikacji narodu wybranego), która wypełnia się w Służebnicy Pańskiej: „Ona jako Córa Syjonu”¹⁹ (Łk 1,28-33; So 3,14-17) okazała zgodę narodu wybranego i ciało, aby z niego Chrystus zrodzony [dosł. uczyniony] z kobiety (Ga 4,4) narodził się [jako] drugi Dawid i z rodu Adama (Łk 1,32-33; por. 2Krl 7,12-16), jako namiot lub Arka Przymierza osłonięta przez moc Najwyższego poczęła z Ducha Świętego Syna Boga (Łk 1,35; 40,45). Jej *fiat mihi* oczekiwał sam Ojciec, żeby położyć kres cieniom oraz obrazom i żeby Słowo stało się Ciałem. [...] porodziła Chrystusa, Głowę Kościoła, z którego całe odkupienie na nas spłynęło. Dlatego błogosławiona Dziewica wewnętrznie i nierozdzielnie jest złączona z Kościołem²⁰.

Opat benedyktyński ukazuje Służebnicę Pańską w perspektywie dziejów zbawienia, choć nie posługuje się starożytnym określeniem „ekonomia zbawienia”. To zrobi dopiero sobór. Zarysowany horyzont pozwala dostrzec Maryję, przy jednoczesnym ukazaniu Syna Bożego, ale także Ojca i Ducha. Późniejszy VIII rozdział *Lumen gentium* zacznie właśnie od trynitarnego obrazu Boga:

Maryja rzeczywiście staje się dla każdego przykładem wszystkich cnót ewangelicznych jak i błogosławieństw: prekursorka i służebnica życia apostołskiego, pokorna i posłuszna Bogu po linii „ubogich” wychwalanych już w Starym Testamencie (Łk 1,48-52; 1Krl 2,8; Ps 112,7-8), ogłoszona błogosławioną z powodu niezwyklej wiary, którą uwierzyła (Łk 1,45) i zachowała słowo Boga (Łk 2,19.51; 11,27-28). Ona, gdy w skrajnym ubóstwie porodziła Syna (Łk 2,7) i ofiarowała „Pierworodnego” w Świątyni, złożywszy ofiarę ubogich (Łk 2,22-24), daleka od chwały cielesnej (por. Mt 20,20-38; J 7,3-10) prowa-

¹⁸ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 193.

¹⁹ Przed soborem Ch.B. Butler dał dowód dobrych studiów biblijnych, publikując *St. Luke's Debt to Matthew* (Cambridge 1939), *The Church and the Bible* (London 1960). Użycie tytułu „Córa Syjonu” w odniesieniu do Maryi nie było znane wielu teologom. Dopiero publikacja jezuita S. Lyonnet (*Chaire, kecharitomene*, „Biblica” 20 (1939) s. 131-141) wywołała zainteresowanie nową interpretacją zwiastowania Pańskiego.

²⁰ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 193.

dziła życie według woli Syna, który sam „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8), podczas życia publicznego Chrystusa, ukryta pośród doświadczeń (Mt 12,46-50; Mk 3,31-35; Łk 2,49-50; 8,19-21; 11,27-28; J 2,4)²¹.

Konieczne było przywołanie tych kilku zdań opata ze świadectwem biblijnym, żeby pokazać, że były one wstępem do ukazania konceptu patrystycznego:

Kiedy zaś w godzinie śmierci Syn Odkupiciel zawisł na drzewie krzyża, była obecna przy Nim Matka, przeszyta mieczem boleści (J 19,25; Łk 2,35), współcierpiąc z Synem i wewnątrznie upodobniona do Jego ofiary, jakby nowa Ewa, przyłączona do Jego zwycięstwa nad wężem (Rdz 3,15; J 19,26; Ap 12,9) dana została umiłowanemu uczniowi i wszystkim, którzy są braćmi Chrystusa, jako Matka żyjących (Rdz 3,20; J 19,26-27; 20,17; Rz 5,14; 8,29; 1Kor 15,45-47)²².

Ch.B. Butler wiele razy posługiwał się tytułem „nowa Ewa” lub „druga Ewa”. Niezrozumiałe jest użycie jeden raz określenia *quasi nova Eva*. W tym miejscu trzeba zauważyć, że istotnie tytuł „nowa Ewa” jest chronologicznie pierwszym określeniem, który zrodził się tuż po okresie biblijnym. Jednak angielski teolog nie dlatego do niego nawiązał. Jak można to zobaczyć w dalszej części propozycji na sobór, Ch.B. Butler sugeruje, że z tytułu „nowa Ewa” można wyprowadzić inne określenia teologiczne ukazujące godność i misję Matki Jezusa. Można przyjąć, że jest to jedna z jego najważniejszych tez w koncepcie mariologii patrystycznej. Mariologowie w owym czasie starali się wywodzić wszelkie tytuły maryjne od *theotokos*, bo cały wykład opierali na czterech orzeczeniach dogmatycznych, nazywając je wielokrotnie (i niesłusznie) dogmatami maryjnymi²³.

Należałoby zatem zapytać benedyktyńskiego opata, skąd u niego zrodziło się tak duże skoncentrowanie na tytule „nowa Ewa”. Z jego opracowania wynika, że bardzo przekonał się do myśli św. Justyna, Tertuliana i św. Ireneusza:

Słusznie starożytni Ojcowie na podstawie porównania z Ewą z powodu wcielenia drugiego Adama, Odkupiciela całego rodzaju ludzkiego, pozdrawiali

²¹ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 193.

²² Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 193.

²³ Por. W. Pietkun, *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1954.

Maryję jako „drugą Ewę”. Albowiem „jak tamta [Ewa] [...] stawszy się nieposłuszną, zarówno dla siebie, jak i dla całego rodzaju ludzkiego stała się przyczyną śmierci, tak natomiast Maryja [...] posłuszną, i dla siebie, i dla całego rodzaju ludzkiego stała się przyczyną zbawienia”²⁴. Dziewica Ewa „podjąwszy rozmowę z wężem, porodziła nieposłuszeństwo i śmierć, Maryja Dziewica natomiast porodziła wiarę i radość [...], odpowiada: Niech mi się stanie według słowa twego”²⁵, „aby to, co przez tę płeć poszło na zatracenie, przez tę samą płeć zostało sprowadzone do zbawienia. Uwierzyła Ewa wężowi, Maryja uwierzyła Gabrielowi. To, co tamta zawierzeniem zgrzeszyła, ta wiarą usunęła”²⁶.

Po tych słowach teolog angielski z rodowodem anglikańskim sformułował konkluzję, do której będzie wracał po soborze: „Ci Ojcowie uważali Maryję nie za bierne narzędzie, lecz za wolną przyczynę zbawienia rodzaju ludzkiego poprzez wiarę i posłuszeństwo tak, ażeby Dziewica Maryja stała się «obrończynią (adwokatką) dziewicy Ewy»”²⁷. Jednak to ostatnie zdanie jest parafrazą myśli J.H. Newmana²⁸ zawartą w *Liście do Puseya*²⁹. Na tym etapie lektury opracowania Ch.B. Butlera można stwierdzić, że jego koncept patrystyczny uwarunkowany był myślą J.H. Newmana, który także swego czasu przeszedł z anglikanizmu na katolicyzm³⁰. Najnowsze opracowania o świętym dziś kardynale nie odnotowują dróg recepcji wykładni o Maryi w debacie soborowej³¹. Tymczasem w *Liście do Puseya* można odkryć źródło mądrości J.H. Newmana, a potem Ch.B. Butlera:

²⁴ Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 22, PG 7, 959.

²⁵ Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 100, PG 6, 709.

²⁶ Tertullianus, *De carne Christi* 17, PL 2, 782.

²⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* 5, 19, 1, PG 7, 1175. Por. Irenaeus, *Adversus haereses* 4, 33, 4, PG 7, 1074-1075. Por. J.H. Newman, *Letter to Pusey*; Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 194.

²⁸ Por. J.H. Newman, *List do Puseya*, w: W. Życiński, *J. H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, s. 182-261.

²⁹ Por. Newman, *List do Puseya*, s. 206: „Elementem, który szczególnie zasługuje na uwagę u tych trzech pisarzy, jest to, że nie mówią oni o Najświętszej Dziewicy jako o fizycznym instrumencie, poprzez który przybrał ciało Chrystus Pan, lecz jako o rozumnej i odpowiedzialnej przyczynie Wcielenia”.

³⁰ Por. J. Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1990.

³¹ Por. P. Beyga, *Recepcja myśli mariologicznej i maryjnej Johna Henry'ego Newmana w mariologii soboru watykańskiego II*, „Studia Europaea Gnesnensia” 18 (2018) s. 317-329.

To Ojcowie Kościoła uczynili mnie katolikiem i nie zamierzam odtrącać drabiny, przez którą wspiąłem się do Kościoła. Jest to drabina zupełnie stosowna do tego celu zarówno obecnie, jak i 20 lat temu. Jakkolwiek uznaję, jak to zauważasz, że proces rozwoju prawdy apostołskiej postępuje z upływem czasu, to jednak rozwój taki nie zastępuje nauczania Ojców, lecz je wyjaśnia i uzupełnia³².

Nie można zatrzymać się przy uwadze formalnej o nauczaniu Ojców Kościoła. Idąc za myślą J.H. Newmana, należałoby przyjąć, że teologia, jakkolwiek by się rozwinęła, musi zawierać w sobie patrystyczny koncept teologiczny. W odniesieniu do nauki o Maryi oznaczałoby to stałe ukazywanie „roli Maryi w tajemnicy Wcielenia i Okupienia jako drugiej Ewy”³³.

Zanim zostanie zbadana możliwość interpretacyjna teologicznej tezy o Maryi jako nowej Ewie, warto zwrócić uwagę na fakt, że Ch.B. Butler przytoczył dokładnie przedstawicieli tego poglądu, o których pisał J.H. Newman:

Najpierw przeto wymienić trzeba Justyna (120-165), Ireneusza (120-200), Tertuliana (160-240). Wśród nich Tertulian reprezentuje Afrykę i Rzym, św. Justyn – Palestynę, Ireneusz – Azję Mniejszą i Galię, czy raczej należałoby powiedzieć, że reprezentuje on św. Jana Ewangelistę, ponieważ nauczany był przez św. Polikarpa – bliskiego przyjaciela św. Jana i innych Apostołów³⁴.

Wskazanie przy imionach terytoriów sugeruje, że wspomniana teza nie była związana tylko z jednym ośrodkiem chrześcijańskim. Ta uwaga ma znaczenie, ale daleko ważniejszy jest komentarz: „Jej wiara i posłuszeństwo będąc akcesoriami Wcielenia uzyskały je jako nagrodę. Tak jak Ewa zawiodła w tych cnotach i przez to doprowadziła do upadku rasy Adama, tak Maryja za ich pośrednictwem miała swój udział w odnowieniu”³⁵. J.H. Newman, a za nim Ch.B. Butler nie rozbudowuje porównań między Ewą a Maryją. Eksponuje wiarę i posłuszeństwo. Powtarza za wspomnianymi starożytnymi autorami, że Maryja stała się przyczyną zbawienia. Istotne w tym miejscu jest rozumienie owej przyczynowości. Otóż pisze on, że wiara i posłuszeństwo to cnoty. W takim ujęciu można mówić o przyczynie moralnej. To w późniejszych wiekach, zwłaszcza w XIX

³² Newman, *List do Puseya*, s. 198.

³³ Newman, *List do Puseya*, s. 202-212.

³⁴ Newman, *List do Puseya*, s. 204.

³⁵ Newman, *List do Puseya*, s. 206.

i XX wieku, niektórzy mariologowie narzucają niesłusznie interpretację słowom św. Ireneusza o przyczynie ontycznej, by potem nazwać Maryję współodkupicielką. Tymczasem nazywanie Matki Pana współodkupicielką dlatego, że „miała współdziałać w odkupieniu świata”³⁶, pozwala mówić o innych współodkupicielach, jeśli w wierze współdziałają z Chrystusem. Tego jednak nie mówili Ojcowie Kościoła.

Warto zatrzymać się przy komentarzu J. H. Newmana:

Podkreślają [Ojcowie], że Maryja współdziałała w naszym zbawieniu nie tylko przez zstąpienie Ducha Świętego na Jej duszę, lecz przez specyficzne święte akty będące wyrazem oddziaływania Ducha Świętego na Jej duszę. Kiedy Ewa utraciła przywileje przez grzech, Maryja uzyskała je przez owoce łaski. Kiedy Ewa była nieposłuszna i niewierna, Maryja była posłuszna i wierząca. Ewa była przyczyną zniszczenia wszystkiego, Maryja przyczyną zbawienia dla wszystkich. Ewa uczyniła miejsce dla upadku Adama, Maryja dla naprawienia tego przez Chrystusa. Skoro przeto ten wolny dar nie był podobny do obrazu, lecz znacznie większy od niego, wynika stąd, że podczas gdy Ewa współdziałała w osiągnięciu wielkiego zła, Maryja współdziałała w osiągnięciu dużo większego dobra³⁷.

W tej wypowiedzi pojawia się odniesienie do Ducha Świętego jako współdziałającego z Chrystusem. To rzuca nowe światło na rozumienie struktury zbawienia, współdziałania Maryi i wiernych z Chrystusem:

Tertulian mówi, że Maryja wymazała błąd Ewy i doprowadziła z powrotem płęć żeńską oraz „ludzką rasę do zbawienia”. Św. Ireneusz mówi, że przez posłuszeństwo była Ona „przyczyną albo okazją (zależnie od oryginalnego słowa greckiego) zbawienia, zarówno dla siebie, jak i dla rasy ludzkiej”, że przez Nią rzesza ta jest zbawiona, że przez Nią komplikacje Ewy są rozwikłane, oraz że jest Ona orędowniczką Ewy lub przyjacielem w potrzebie. Zakłada się ze strony krytyków, zarówno protestanckich, jak i katolickich, że greckie słowo oznaczające orędowniczkę brzmiało w oryginale *paraclet* (Pocieszycielka). Należy więc pamiętać o tym, gdy oskarżają nas, że Maryi nadawano tytuły i funkcje Jej Syna, że św. Ireneusz dawał Jej specjalne imię i funkcje odnoszone do Ducha Świętego³⁸.

³⁶ Newman, *List do Puseya*, s. 212.

³⁷ Newman, *List do Puseya*, s. 206.

³⁸ Newman, *List do Puseya*, s. 206-207.

Ch.B. Butler, korzystając z namysłu J.H. Newmana, nie podjął sugestii czytania wypowiedzi św. Ireneusza w szerokim kontekście. Z perspektywy teologicznej nadanej przez świętego kardynała można wnioskować, że w pierwszej kolejności należałoby nazywać Ducha Świętego współodkupicielem i orędownikiem. Znany francuski teolog R. Laurentin u schyłku swej twórczości promował takie tematy teologiczne³⁹.

Ważniejszy jest jednak głos J.H. Newmana, którego echo wybrzmiało w tekście opata benedyktyńskiego. Ono znajdzie swoje miejsce w mariologii soborowej, która nie została ukształtowana przez statystyki lub przez protestantyzację⁴⁰, ale przez apologię⁴¹ bliską okresu biblijnego:

Po przedstawieniu świadectw trzech wspomnianych Ojców II wieku [Justyn, Tertulian, Ireneusz] doszedłem przynajmniej do następujących wniosków: Nikt, kto uznaje siłę wczesnych świadectw w określaniu prawdy chrześcijańskiej, nie może się dziwić, narzekać, sprzeciwiać, że my katolicy powinniśmy podtrzymywać tak bardzo wzniosłą doktrynę dotyczącą Najświętszej Maryi Panny, jeśli tylko nie zostaną przedstawione mocniejsze argumenty na rzecz przeciwnych twierdzeń o Niej, które byłyby równie wczesne bądź pochodziły z późniejszego okresu. O ile mi jednak wiadomo, nie można dostarczyć żadnych świadectw z epoki przed soborem nicejskim, aby unieważnić świadectwo trzech wspomnianych Ojców. I niewiele może być przytoczone przeciw temu świadectwu z IV wieku, podczas gdy w tym IV wieku nowe świadectwa dotyczące tej kwestii są równie mocne, jak i w wieku II. Świadectwo V wieku jest natomiast dużo mocniejsze niż jakiegokolwiek innego okresu, zarówno pod względem pełni sformułowań, jak i ich autorytatywnego charakteru [...]⁴².

Ch.B. Butler wskazał na wiele odniesień patrystycznych. W *Liście do Puseya* natomiast jest ich jeszcze więcej. Są uwzględnione pisma Cyryla Jerozolimskiego i Efrema Syryjskiego⁴³ oraz jeszcze innych pięciu świad-

³⁹ Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998, s. 150-152.

⁴⁰ Por. Cz. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 165-166, 174; J. Lekan, *Matka uczniów Chrystusa*, Poznań 2020.

⁴¹ Por. B. Kochaniewicz, *Antyteza Ewa-Maryja w Adversus haereses św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009) s. 89-102; T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.

⁴² Newman, *List do Puseya*, s. 208.

⁴³ Cyryl Jerozolimski (315-386), reprezentant Palestyny: „Z tej racji, iż śmierć przyszła przez Ewę – dziewicę, wypadało, aby życie pojawiło się znów przez Dziewicę, czy z Dziewicy raczej. Kiedy wąż oszukał pierwszą z nich, wypadało, aby drugiej Gabriel

ków ze starożytności⁴⁴. Patrząc zatem na 37 soborowych odniesień do miejsc patrystycznych (nie licząc orzeczeń soborowych i tekstów liturgicznych), można zaryzykować tezę, że poprzez opata benedyktyńskiego skorzystano z przypisów patrystycznych J.H. Newmana.

3. Maryja – pierwowzór świętości Kościoła

Mając na uwadze założenia Ch.B. Butlera co do rozmiarów opracowania, trzeba usprawiedliwić nieobecność niektórych zagadnień teologicznych. W przedstawionym tekście mariologicznym widać spójność koncepcyjną. Wychodząc z tezy o Maryi nowej Ewie, ukazał on jej wymiar eklezjologiczny. W tej perspektywie teologicznej zupełnie niezrozumiałe było wspomniane głosowanie nad tym, czy skoncentrować się tylko na nauce o Maryi czy włączyć ją w naukę o Kościele.

Ch.B. Butler z perspektywy eklezjologicznej odczytywał świętość Maryi. Odnalezienie patrystycznej wiary, że jest ona pierwowzorem Kościoła, było na mariologicznym niebie jak objawienie komety⁴⁵. Opat z Anglii stwierdził, że

szczególnie po świętym soborze ekumenicznym efeskim Ojcowie Grecy, traktując o Matce Boga i nowej Ewie, raczej na drodze pozytywnej opowiadali się za jej niepokalanym poczęciem. Twierdzili bowiem, że Matka Boga

mógł przynieść dobre wieści” (Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* XII 15, PG 33, 741, tł. W. Kania, Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, s. 169). J.H. Newman tak wyjaśnił adresatowi: „Św. Efreem Syryjczyk [zm. 378] jest świadkiem właściwym dla Syrii i sąsiednich krajów wschodnich, w przeciwstawieniu do Greko-Syryjczyków. Urodzony w Nisibi na drugiej stronie Eufratu, znał tylko język syryjski. Pisał: «Poprzez Ewę wygasła wspaniała i pożądana chwała ludzkości, odżyła ona jednak poprzez Maryję». I również: «W początkach, przez grzech naszych pierwszych rodziców śmierć przeszła na wszystkich ludzi. Obecnie, poprzez Maryję jesteśmy przeniesieni ze śmierci do życia. W początkach wąż skałał słuch Ewy i trucizna rozpostarła się po całym ciele. Dziś Maryja ze swego słuchu przyjęła zapowiedź wiecznego szczęścia. To, co było narzędziem śmierci, stało się również narzędziem życia»” (Newman, *List do Puseya*, s. 208-209).

⁴⁴ Epifaniusz z Salaminy (315-403), Hieronim (331-420), Augustyn (354-430), Piotr Chryzolog (400-450), Fulgencjusz, biskup Ruspe w Afryce (468-533).

⁴⁵ Por. S. de Fiores, *Vergine. Tradizione ecclesiale*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. de Fiores – S. Meo, Roma 1986, s. 51.

była całkowicie godna, aby w łonie począć Syna. [Twierdzili], że już wcześniej i całkowicie była czysta i bez winy [...]»⁴⁶.

W tej wypowiedzi także widać echo *Listu do Puseya*:

Ewa była wyniesiona ponad ludzką rasę poprzez trwający w niej dar moralny, który nazywamy łaską; czy jest czymś niestosownym mówić, że Maryja miała jeszcze większą łaskę? Taka właśnie interpretacja nadaje sens pozdrowieniu anioła skierowanemu do Niej – „pełna łaski”. Ta interpretacja początkowych słów jest bez wątpienia właściwa [...], uznajemy za Ojcami, że jest ona realnym, wewnętrznym warunkiem lub dodaną własnością duszy. I jeśli Ewa miała ten ponadnaturalny, wewnętrzny dar przyznany od chwili jej osobowego zaistnienia, czyż można zakładać, że Maryja była owego daru pozbawiona od chwili Jej poczęcia? [...] Doktryna ta wydaje mi się być zawarta w nauce Ojców o tym, że Maryja jest drugą Ewą [...]»⁴⁷. Nakreśliłem doktrynę o Niepokalanym Poczęciu jako bezpośrednią konsekwencję pierwotnej doktryny o Maryi jako drugiej Ewie⁴⁸.

Na tym etapie soborowej propozycji Ch.B. Butler zawiesza korzystanie z J.H. Newmana i przywołuje starożytną myśl o oczyszczeniu Maryi w momencie zwiastowania. Tej doktryny nie ma w *Liście do Puseya* i ona także nie znajdzie się w nauczaniu *Vaticanum II*. Zdaniem G. Philipsa⁴⁹ teoria ta okazała się zbyt kontrowersyjna. Właściwie dyskusyjna była interpretacja starożytnych tekstów, gdyż ideę oczyszczenia Maryi przez Ducha Świętego w momencie zwiastowania Pańskiego wielokrotnie wykorzystywali przeciwnicy nauki o niepokalanym poczęciu Maryi. Belgijski teolog był zdania, że pisarze bizantyjscy nie precyzowali, kiedy miało miejsce pierwsze oczyszczenie Maryi. Ponadto Ojcowie Wschodu nigdy nie rozwinęli nauki o grzechu pierwotnym w sposób jurydyczny jak łacinnicy. Ograniczali się jedynie do kontemplacji wielkości Matki Pana i pozytywnych wypowiedzi.

Ch.B. Butler, przywołując doktrynę o oczyszczeniu Maryi w momencie zwiastowania, zaufał prawdopodobnie interpretacji G.L. Hansby Russella, benedyktyna o imieniu zakonnym Ralf, także z klasztoru w Downside.

⁴⁶ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 194.

⁴⁷ Newman, *List do Puseya*, s. 215.

⁴⁸ Newman, *List do Puseya*, s. 215.

⁴⁹ Por. G. Philips, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. 2, Paris 1967, s. 538-552.

Posiadał on rzymski doktorat z mariologii Jana Damasceńskiego⁵⁰. Zestawienie obok siebie teorii o oczyszczeniu i niepokalanym poczęciu świadczy o tym, że byli przekonani, iż greckie *katharsis* miało znaczenie pozytywne. W zwiastowaniu Matka Pana miałaby doświadczyć przejścia z łaski do jeszcze większej łaski.

Opat z Downside był przekonany, że Ojcowie Kościoła twierdzili, iż

Maryja „była nowym stworzeniem ukształtowanym przez Boga”⁵¹, że była w pełni łaski i wolna od pożądliwości⁵², że już przed zwiastowaniem, jak żadna inna istota, została uprzednio oczyszczona⁵³, wówczas w istocie przez Ducha Świętego była oczyszczona, aby mogła począć Słowo, że [była] jak złoto niesfałszowane i przetrawione boskim ogniem⁵⁴, również zupełnie podczas poczęcia została nienaruszona przez skazę⁵⁵, aby pierwociny nowego stworzenia sprowadziła do pierwotnego piękna⁵⁶, że została ukształtowana przez Ducha Świętego⁵⁷, że w jej ukształtowaniu łaska uprzedziła naturę, że miała wszelką niewinność [nieskażoność], jaką Adam po grzechu stracił, z wyjątkiem tego, co sam Syn przyjął⁵⁸, rajem, do którego wąż nie miał dostępu⁵⁹. Te wszystkie teksty, właściwie rozumiane, na swój sposób zaświadczenia, że była ona wolna od winy pierwotnej i jej konsekwencji⁶⁰.

⁵⁰ Por. A. Bellenger, *Bishop Christopher Butler, Mary and the Church*, w: *Mary for Time and Eternity: Essays on Mary and Ecumenism*, red. W. McLoughlin – J. Pinnock, Gracewing 2007, s. 268-275.

⁵¹ Germanus, *Homilia in Dormitione 2*; Germanus, *Homilia in Dormitione 2*, PG 98, 349, 357, 349, 357.

⁵² Anastasius Antiochensis, *Oratio 3 de Incarnatione 6*, PG 89, 1338; Anastasius Antiochensis, *Sermo 2 in Annuntiatione*, PG 89, 1377; Anastasius Antiochensis, *Sermo 3*, PG 89, 1388.

⁵³ Sophronius, *Oratio 3 in Sanctissimae Deiparae Annuntiatione*, PG 87/3 328.

⁵⁴ Iohannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa 3, 2*, PG 94, 985; Iohannes Damascenus, *In dormitione 1* PG 96, 704.

⁵⁵ Andreas Cretensis, *Canon in B. Mariae Nativitate*, PG 97, 321; Iohannes Damascenus, *Sermo in Dormitione BMV 2* PG 96, 782.

⁵⁶ Iohannes Damascenus, *In nativitatem B. Mariae 1*, PG 97, 812; Andreas Cretensis, *Homilia in Dormitione*, PG 97, 1068.

⁵⁷ Iohannes Damascenus, *Sermo in nativitatem BVM 7*, PG 96, 665.

⁵⁸ Iohannes Damascenus, *Sermo in nativitatem BVM 7*, Tenze, PG 96, 676.

⁵⁹ Iohannes Damascenus, *Sermo in nativitatem BVM 7*, Tenze, PG 96, 725.

⁶⁰ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 194.

Ten dłuższy wywód o świętości Matki Pana, udokumentowany świadectwem patrystycznym, pozwolił ostatecznie sformułować angielskiemu teologowi wniosek eklezjologiczny:

Maryja, na mocy przewidzianych zasług Zbawiciela i zachowana od wszelkiej pierworodnej winy, zarówno ciałem i duszą wzięta do nieba, jest początkiem, typem i nadzieją Kościoła, który Chrystus stawiał przed sobą jako „święty i nieskalany” (Ef 5,27), którego również synów Bóg ustanowi jako nieskalanych przed obliczem chwały swojej przy przyjściu Pana (por. Kol 1,24). Zatem tak jak Maryja niepokalana uprzedziła niepokalany Kościół i synów niepokalanych w dniu Pańskim, tak Maryja ciałem i duszą była wzięta do nieba od swoich synów, nie jako królowa tylko, lecz jako Matka, która podnosi swoich synów do nadziei, aby – po pokonaniu śmierci (1Kor 15,54-57) – oni królowali z Chrystusem Synem swoim nieśmiertelnym królem wieków (Flp 1,23; 1Tm 1,17)⁶¹.

Trzeba tutaj zauważyć, że sobór w ostatecznej wersji konstytucji wyeksponuje Bogurodnicę jako pierwowzór Kościoła jako Matki i Dziewicy⁶². Ch.B. Butler odwołał się do tych tekstów patrystycznych, które w pierwszej kolejności widziały święty Kościół. Takiego oto obrazu Kościoła Maryja jest także pierwowzorem (*typus, eikōn*). Był on już znany z *Credo* sprzed IV wieku⁶³.

Nowa Ewa jest Matką w Kościele. Taki wniosek można wyprowadzić z dalszych partii tekstu Ch.B. Butlera:

I rzeczywiście błogosławiona Dziewica w sposób najściślejszy jest zaślubiona z Kościołem, który narodził się z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu (J 19,34; Rdz 2,21-22; i często Ojcowie). Maryja bowiem jest Matką Kościoła, członkiem i przykładem, a ponieważ jest Matką Chrystusa, „jest Matką wszystkich, w których żyje Chrystus”⁶⁴, „wyraźnie Matką członków Chrystusa, którymi my jesteśmy, [...] jest wybitnym członkiem, lecz jednak członkiem całego ciała”⁶⁵, wzorem lub figurą, ponieważ Maryja i Kościół, Matka i Dziewica, są tak ściśle powiązane, iż Ojcowie najczęściej uważają

⁶¹ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 195.

⁶² Por. K. Pek, *Beata Patrum*, Lublin 2020.

⁶³ Por. K. Pek, *Per Spiritum ad Mariam*, Lublin 2000.

⁶⁴ Origenes, *Praefatio in Joannis Evangelium* 6, PG 14, 32.

⁶⁵ Augustinus, *Sermo 25, Miscellanea Agostiniana*, t. 1, ed. G. Morin, Romae 1930, s. 48-63; Augustinus, *De verbis Evangelii Matthaei* 12, 41-50, PL 46, 938.

Maryję jako pierwowzór Kościoła, „opiewając w hymnach Maryję zawsze Dziewicę, która wyraźnie jest świętym Kościołem”⁶⁶.

W ten sposób, przywołując myśl patrystyczną, dokument opata benedyktyńskiego ukazuje Kościół jako misterium. Z tego wynika, że

Maryja i Kościół powinny być razem kontemplowane i razem miłowane. Nie należy również pominąć tego, co w naszych czasach wydaje się być bardzo właściwe, mianowicie [przez] nową Ewę, „pełną łaski” i pozdrowioną jako „błogosławioną między niewiastami” (Łk 1,28.42) został odnowiony i wyniesiony cały stan kobiecy. Albowiem tym bardziej wszystkie najszlachetniejsze akty strzeliste znajdują dopełnienie w Maryi, która jest zawsze dziewicą, oblubienicą, matką, prawdziwą oblubienicą, matką, której miłość wypływa z niepokalanego serca⁶⁷.

Uważny czytelnik tekstu Ch.B. Butlera dostrzeże, iż w końcowym zestawieniu tytułów maryjnych nie ma tych, które były bardzo popularne w połowie XX wieku. Nie ma tytułu „współodkupicielka”, ale także nie ma tytułu „pośredniczka”. Butler uznał, że nie są reprezentatywne dla starożytności. W Matce Pana widział przykład do naśladowania i orędowniczkę. Wyjaśnił chrystologiczne uwarunkowania godności i misji Maryi:

Ponieważ więc uczynił wielkie rzeczy błogosławionej Maryi Ten, który można jest, którą wszystkie pokolenia będą zwać błogosławioną (Łk 1,48-49), także obecnie trwając, zjednoczona w niebie z Chrystusem chwalebny, za wszystkich u Chrystusa wstawia się miłością matczyną. Ona właśnie zawsze przez Kościół jest wzywana jako obrończyni nasza i matka miłosierdzia i przez wiernych jest czczona modlitwami i pobożnością serca. I w żaden sposób pośrednictwo jedyne naszego pośrednika (1Tm 2,5) nie jest przez to usuwane w cień i pomniejszane, lecz przeciwnie, jest wynoszone i sławione. Albowiem ów, który także przed „swoją godziną” dokonał pierwszego cudu dla Maryi „i ukazał chwałę swoją, i uwierzyli w niego uczniowie Jego” (J 2,11), teraz z pewnością raduje się, że Maryja jest czczona w stopniu najwyższym. Następnie, rozważanie Maryi pochodzi nie z jakiejś konieczności, lecz z upodobania boskiego oraz z obfitości i mocy zasług Jezusa, to rozważanie opiera się na rozważaniu Chrystusa i od Niego całkowicie zależy i z Niego otrzymuje całą siłę. Nie ma

⁶⁶ Cirillus Alexandrinus, *Sermo in Nestorium Ephesi habitus*, PG 77, 996.

⁶⁷ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 19.

zatem miejsca niepodobne podobieństwo, ponieważ w żaden sposób Matka Boga nie może być zrównana z Chrystusem⁶⁸.

4. Podsumowanie. Mariologia w kontekście

Ostatnie zdania dokumentu autorstwa Ch.B. Butlera można uznać za dobre podsumowanie także obecnej prezentacji, bo zawierają one dwie wskazówki odnoszące się do uprawiania nauki o Matce Chrystusa:

Dlatego święty synod gorąco zachęca teologów, głosicieli boskiego słowa, aby pilnie zadawali sobie trud studiowania przede wszystkim Pisma Świętego i Świętych Ojców zgodnie z Magisterium Kościoła, ukazując w prawdziwym świetle zadania i rolę błogosławionej Dziewicy w powiązaniu z innymi dogmatami, szczególnie tymi, które odnoszą się do Chrystusa będącego centrum całej prawdy, świętości i pobożności⁶⁹.

Po pierwsze, należy zachować hierarchię źródeł. Po drugie, należy uprawiać naukę o Maryi w kontekście. Postulat pierwszy rzeczywiście znalazł się w VIII rozdziale *Lumen gentium*. Postulat drugi zrodził się kilka dekad po soborze⁷⁰. Jednak aby być przekonanym do tych postulatów, zwłaszcza do ostatniego, należy wrócić do początku tekstu Ch.B. Butlera. Wyraża on pośrednio przekonanie, że właściwy obraz teologiczny Maryi zależy od obrazu Boga. Dla chrześcijan jest to Ojciec, Syn i Duch Święty. Ojcowie Kościoła stoczyli swego rodzaju boje, aby ukazywać prawdziwe oblicze Boga. Nauka o Matce Pana pełniła funkcję utrwalenia, a niekiedy uzasadnienia tej prawdy.

⁶⁸ Butler, *Textus de Beata Maria Virgine*, s. 196. Por. *Regula Decem Beneplacitorum Beatissimae Virginis Mariae*, red. K. Pek, Lublin 2019, s. 5-29.

⁶⁹ *Regula Decem Beneplacitorum Beatissimae Virginis Mariae*, s. 5-29. Por. L. Siwecki, *Znaczenie sensus fidei w Kościele*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2004) s. 32-49.

⁷⁰ K. Pek, *Polskie perspektywy mariologii w kontekście*, „Studia Nauk Teologicznych” 16 (2021) s. 100-120.

The Concept of Patristic Mariology of Christopher Basil Butler

(summary)

In 1962, during the first session of Vatican II, it was decided by a small number of votes that the teaching regarding the Mother of the Lord should be placed in the constitution on the Church. Basil Christopher Butler (1902-1986), a Benedictine abbot from England, was one of those who prepared the draft for the Mariological document. He received support from the English episcopate. Christopher Butler showed, through biblical and above all patristic sources, that the Mother of Christ ought to be seen in the perspective of salvation history. His patristic concept depended upon the ancient figure of the new Eve, who stands as the model of the Church. He pointed to many writings of the Church Fathers. They were used in the eighth chapter of *Lumen Gentium*. Meanwhile, in the first council drafts on Mary, there were few patristic references. Worthy of attention is that Christopher Butler used the writings of J.H. Newman. Like him, he left Anglicanism for Catholicism. The patristic tradition of Anglicanism from the 19th and the beginning of the 20th centuries gave sufficient theological arguments that the Mother of God ought not be isolated from the teaching on the Church.

Keywords: Patristic Mariology; Church Fathers; Christopher Basil Butler; John Henry Newman; Anglicanism; Catholicism; Vatican Council II

Christophera B. Butlera koncept mariologii patrystycznej

(streszczenie)

*Podczas pierwszej sesji Drugiego Soboru Watykańskiego w 1962 roku rozstrzygnięto niewielką liczbą głosów, że nauka o Matce Pana zostanie zamieszczona w konstytucji o Kościele. Basil Christopher Butler (1902-1986), opat benedyktyński w Anglii, był jednym z tych, którzy przygotowali projekt dokumentu mariologicznego zaaprobowanego przez episkopat Anglii i Walii. Ch.B. Butler, odwołując się do danych biblijnych i nade wszystko patrystycznych, wykazał, że Matkę Chrystusa należy ukazywać w perspektywie historii zbawienia. Swoj koncept patrystyczny oparł na starożytnej figurze nowej Ewy, która stanowi pierwowzór Kościoła. Wskazał na wiele pism Ojców Kościoła. Zostały one wykorzystane w VIII rozdziale *Lumen gentium*. Tymczasem we wstępnych projektach mariologii soborowej były nieliczne odniesienia patrystyczne. Należy zauważyć, że Ch.B. Butler skorzystał z pism J.H. Newmana. Podobnie jak on przeszedł z anglikanizmu na katolicyzm. Tradycja patrystyczna anglikanizmu XIX i początku XX wieku podawała wystarczająco dużo argumentów teologicznych, aby Bogurodzicy nie izolować od wykładu o Kościele.*

Słowa kluczowe: mariologia patrystyczna; Ojcowie Kościoła; Christopher Basil Butler; John Henry Newman; anglikanizm; katolicyzm; Drugi Sobór Watykański

Bibliografia

Źródła

Wczesnochrześcijańskie

- Anastasius, *Oratio 3 de Incarnatione*, PG 89, 1329-1338.
- Anastasius *Sermo 2 in Annuntiatione*, PG 89, 1385-1398.
- Andreas Cretensis, *Canon in B. Mariae Nativitate*, PG 97, 1305-1419.
- Andreas Cretensis, *In nativitate B. Mariae* 1, PG 97, 812-914, tł. W. Kania, *Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 1, Niepokalanów 1981, s. 143-154.
- Andreas Cretensis, *Homilia in Dormitione*, PG 97, 1045-1071.
- Ambrosius, *De institutione virginis*, PL 16, 305-334, tł. W. Kania, *Na obłóczyny dziewicy – wykład o wiecznym dziewictwie Najświętszej Maryi*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 2, Niepokalanów 1981, s. 43-68.
- Augustinus, *De natura et gratia*, CSEL 60, 231-299.
- Augustinus, *De sancta virginitate*, PL 40, 397-428, tł. P. Nehring, Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, s. 271-348.
- Augustinus, *Sermones*, ed. G. Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Miscellanea Agostiniana 1, Rome 1930.
- Augustinus, *De verbis Evangelii Matthaei*, PL 46, 932-940.
- Cirillus Alexandrinus, *Sermo in Nestorium Ephesi habitus*, PG 77, 996-1001.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 331-1057, tł. W. Kania, Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.
- Germanus, *Homilia I in dormitionem sanctae Dei Genetricis*, PG 98, 339-347, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 1, Niepokalanów 1981, s. 183-187.
- Germanus, *Homilia in Annuntiatione Deiparae*, PG 98, 320-339, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 1, Niepokalanów 1981, s. 170-182.
- Hieronimus, *Epistula* 49, PL 22, 511-529, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, opr. M. Ożóg, ŻMT 54, Kraków 2010, s. 199-218.
- Ioannes Damascenus, *Homilia I in dormitionem Dei Genetricis*, PG 96, 699-722, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 1, Niepokalanów 1981, s. 231-241.
- Ioannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, PG 94, 789-1228, tł. B. Wojkowski, Św. Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969.
- Ioannes Damascenus, *Homilia III in Dormitionem B. V. Mariae*, PG 96, 754-762, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 1, Niepokalanów 1981, s. 178-196.

- Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, PG 6, 471-800, tł. L. Misiarczyk, *Justyn Męczennik, 1-2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 159-318.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, tł. J. Brylowski, Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Origenes, *Praefatio in Joannis Evangelium*, PG 14, 9-12, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28/1, Warszawa 1981, s. 25-29.
- Sophronius, *Oratio 3 in Sanctissimae Deiparae Annuntiatione*, PG 87, 3217-3288, tł. W. Kania, *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, red. S.C. Napiórkowski, TMB 1, Niepokalanów 1981, s. 117-142.
- Tertullianus, *De carne Christi*, PL 2, 751-792.

Współczesne

- Butler Ch.B., *St. Luke's Debt to Matthew*, Cambridge 1939.
- Butler Ch.B., *The Church and the Bible*, London 1960.
- Butler Ch.B., *The Idea of the Church*, Baltimore 1962.
- Butler Ch.B., *Textus de Beata Maria Virgine propositus tanquam epilogus ad schema De Ecclesia loco schematis de B. V. M.*, „Ephemerides Mariologicae” 18 (1968) s. 193-196.
- Butler Ch.B., *The Theology of Vatican II*, Westminster 1981, tł. J. Fijaś, Ch.B. Butler, *Teologia soboru*, Paryż 1971.
- Butler Ch.B., *In the Light of the Council*, London 1969.

Opracowania

- Antonelli C., *Il dibattito su Maria nel concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009.
- Bartnik Cz., *Matka Boża*, Lublin 2012.
- Bellenger A., *Bishop Christopher Butler, Mary and the Church*, w: *Mary for Time and Eternity: Essays on Mary and Ecumenism*, red. W. McLoughlin – J. Pinnock, Gracewing 2007, s. 268-275.
- Bellenger A., *Christopher Basil Butler*, w: *Oxford Dictionary of National Biography, 1986-1990*, red. D. Cannadine, Oxford 1996, s. 105-106.
- Beyga P., *Recepcja myśli mariologicznej i maryjnej Johna Henry'ego Newmana w mariologii soboru watykańskiego II*, „Studia Europaea Gnesnensia” 18 (2018) s. 317-329.
- Congar Y., *Mon journal du Concile*, t. 1, Paris 2002.
- Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.
- Fiores de S., *Vergine. Tradizione ecclesiale*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiores – S. Meo, Roma 1986, s. 51-52.
- Flood A.T., *Butler's Developing Understanding of Church: An Intellectual Biography*, Washington 1981.

- Jaśkiewicz S., Św. Augustyn – *poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Ker J., *John Henry Newman. A Biography*, Oxford 1990.
- Kochaniewicz B., *Antyteza Ewa-Maryja w Adversus haereses św. Ireneusza z Lyonu. Perspektywa apologetyczna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 23 (2009) s. 89-102.
- Laurentin R., *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998.
- Lekan J., *Matka uczniów Chrystusa*, Poznań 2020.
- Lyonnet S., *Chaire, kecharitome*, „Biblica” 20 (1939) s. 131-141.
- Napiórkowski S.C., *Matka i Nauczycielka*, Niepokalanów 1992.
- Newman J.H., *List do Puseya*, w: W. Życiński, *J. H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, s. 182-226.
- Pek K., *Per Spiritum ad Mariam*, Lublin 2000.
- Pek K., *Deus semper maior*, Lublin 2009.
- Pek K., *Beata Patrum*, Lublin 2020.
- Pek K., *Polskie perspektywy mariologii w kontekście*, „Studia Nauk Teologicznych” 16 (2021) s. 100-120.
- Pietkun W., *Maryja Matka Chrystusa*, Warszawa 1954.
- Philips G., *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. 1-2, Paris 1967-1968.
- Regula Decem Beneplacitorum Beatissimae Virginis Mariae*, red. K. Pek, Lublin 2019.
- Schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine, Matre Dei et Matre hominum*, w: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series secunda. De Ecclesia et De B. Maria Virgine. (Sub secreto)*, Vaticano 1962, s. 91-122.
- Siwecki L., *Znaczenie sensus fidei w Kościele*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2004) s. 32-49.
- Stone B.P., *A reader in Ecclesiology*, New York 2012.

Tłumaczenia

Rufin z Akwilei, *O Grzegorzu Cudotwórcy* (*De Gregorio Thaumaturgo*)

(wyjątek z VII księgi Rufinowego przekładu *Historii kościelnej*
Euzebiusza z Cezarei)

1. Rufin z Akwilei i jego dzieło

Rufin urodził się w 345 roku w Julii¹, mieście położonym koło Akwilei, w rodzinie chrześcijańskiej². Kształcił się najpierw w Akwilei, a potem, w latach 358-368, wraz z Hieronimem w Rzymie. Po zakończeniu studiów wrócił do Akwilei, gdzie obrał stan mnisi. W 371 roku, towarzysząc Melani Starszej, Rzymiance ze świetnego rodu, wyruszył w podróż na Wschód. Na dziesięć lat zatrzymał się w Egipcie. Podglądał życie tamtejszych mnichów i uczestniczył w wykładach Dydyma Ślepego w jego samotni na przedmieściach Aleksandrii. Ok. 378 roku wyruszył do Jerozolimy. Odwiedził tam rozmaite klasztory, by w końcu po upływie mniej więcej roku samemu osiąść w klasztorze męskim na Górze Oliwnej. Pozostawał w kontakcie z Melanią i przynależał do grona najbliższych współpracowników biskupa Jerozolimy, Jana II, który wyświęcił go na prezbitera. Kiedy doszło do sporu o Orygenes, razem ze swoim konsekratorem Janem stanął po jednej stronie, sprzeciwiając się Hieronimowi. Koniec końców pojednał się jednak wówczas z przyjacielem. W 397 roku Rufin przeniósł się do Rzymu, gdzie sporządził przekłady dzieł Orygenes. Odżył wtedy jego konflikt z Hieronimem. Rozpoczął się on w związku z publikowanymi przez Rufina pracami translatorskimi i oparł się o głowę Kościoła. Niezwłocznie po śmierci papieża Syrycjusza, która

¹ Julia to dzisiejsza Concordia Sagittaria.

² Oto wybór literatury poświęconej Rufinowi: *Rufin z Akwilei*, NSWP, s. 849-853; F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, s. 326-328; M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa – autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 127-131; A. Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 184-211; F.X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works*, Washington 1945.

nastąpiła 26 listopada 399 roku, Rufin opuścił Wieczne Miasto i podążył do bliskiej swemu sercu Akwilei. Tam oddał się twórczości literackiej, rezygnując z toczenia polemiki z Hieronimem. W 409 roku Melania Młodsza, wnuczka Melani Starszej, wraz ze swoim mężem Pinianem porwali Rufina i wywieźli go na południe Itali, a potem dalej, na Sycylię, gdzie w 410/411 roku otoczony szacunkiem i przyjaźnią zmarł³.

Wszystko, co wyszło spod Rufinowego pióra, zwykło się dzielić na dwie grupy, tj. na przekłady i na dzieła oryginalne.

Rufin przetłumaczył następujące pozycje: *Historię kościelną* Euzebiusza z Cezarei⁴, *Sentencje do mnichów* i *Do dziewicy* Ewagriusza z Pontu, *Sentencje* Sykstusa, anonimową *Historię mnichów egipskich*, drugą część tzw. homilii Pseudo-Klemensa, *O zasadach* Orygenesesa, a także dwa komentarze biblijne (do *Listu do Rzymian* i do *Pieśni nad pieśniami*) oraz sto osiem homilii egzegetycznych tego autora, ponadto wybrane dzieła Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu. Odnośnie do Rufinowych translacji uwypukla się przede wszystkim dwie kwestie, mianowicie jak ustosunkowywał się Rufin do oryginału oraz w jaką szatę językową przybierał on swoje prace. Gdy chodzi o sprawę pierwszą, to trzeba powiedzieć, że tekst grecki traktował Rufin dość swobodnie i to, by tak rzec, po dwakroć. Po pierwsze bowiem, jeśli wydało mu się to konieczne, wprowadzał do tłumaczonego tekstu zmiany, czy to coś zeń opuszczając, czy też – to tu zaakcentujmy – cośkolwiek doń dodając. Być może najpoważniejszych ingerencji w tekst oryginału Rufin dopuścił się, tłumacząc *O zasadach* Orygenesesa. Wszak w wielu miejscach pozwolił sobie na wprowadzenie poprawek do tego traktatu tak, aby wydał się on czytelnikowi łacińskiemu ortodoksyjny. A po drugie, nie sporządzał Rufin przekładów dosłownych, lecz przekłady co do sensu, wyznając zasadę – jak można by uważać, bardzo współczesną – że zadaniem tłumacza jest oddanie, przekazanie myśli tekstu oryginalnego, a nie mechaniczne, matematyczne zamienienie każdego jego słowa na ekwiwalentne *verbum* łacińskie. Co zaś tyczy się języka Rufina – powiada się, że jest to język nie potoczny, a literacki, elegancki, wysoki, utrzymany w dobrym stylu. Istotnie, język Rufina musiał się wyróżniać, bo wiemy, że niejednemu współczesnemu jemu mistrzowi słowa – wymienia się w tym

³ Por. C.P. Hammond, *The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia*, JTS 28/2 (1977) s. 372-427.

⁴ Na temat okoliczności, w jakich Rufin podjął się tłumaczenia *Historii kościelnej* Euzebiusza, zob. np. F. Thélamon, *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, „Antichità Altoadriatiche” 22 (1982) s. 255-271; D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, London – New York 2002, s. 102.

kontekście Chromacjusza z Akwilei, Gadencjusza z Brescji, Paulina z Noli czy też Augustyna – bardzo się on podobał. Gennadiusz z Marsylii, którego śmierć datuje się na koniec V wieku, w swoim katalogu autorów *O pisarzach kościelnych* skonstatował o Rufinie, iż był on niezwykle utalentowanym tłumaczem z greki na łacinę⁵.

Dzieł autorskich Rufina mamy kilka. Wyróżniamy w tym zbiorze trzy podgrupy: pisma egzegetyczne, pisma związane ze sporem Rufina z Hieronimem oraz pisma innego jeszcze rodzaju. Dzieła powstałe w ferworze polemiki Rufina z Hieronimem to *Apologia przeciw Hieronimowi*, *Apologia do Anastazego* oraz *O sfalszowaniu pism Orygenesesa*. Z kolei prace biblijne Rufina są dwie: *Komentarz do Składu Apostolskiego* i *Błogosławienie patriarchów*. I wreszcie twórczość autorska Rufina kategorii trzeciej. Obok rozlicznych wstępów do przekładów należy tu wymienić dodatek do tłumaczenia *Sentencji* Sykstusa oraz dwie księgi, jakie dołączył Rufin do swojej translacji *Historii kościelnej* Euzebiusza, księgi dziewiątą i dziesiątą tegoż dzieła przerobiwszy przody w jedną. Poproszony o to przez Chromacjusza, Rufin napisał owe dwie księgi w latach 402-403. Korzystając z niezachowanej do naszych czasów *Historii* Gelazego z Cezarei, przedstawił w nich wydarzenia od 324 roku, a więc od czasu, do którego doszedł w swej *Historii kościelnej* Euzebiusz, aż do śmierci cesarza Teodozjusza w 395 roku. Do zbioru oryginalnych utworów Rufina wypada wreszcie zaliczyć i niewielkich rozmiarów jego tekst traktujący o Grzegorzcu Cudotwórcy, którego polskie tłumaczenie przedkłada się niniejszym szerokiemu odbiorcy do lektury.

2. Dziełko *O Grzegorzcu Cudotwórcy* Rufina

Wśród prac oryginalnych Rufina nie wymienia się do tej pory utworu poświęconego Grzegorzcu Cudotwórcy. A to z tej prostej przyczyny, że Rufin takiego dzieła najzwyczajniej nie napisał. To, co nazywa się tu pismem *O Grzegorzcu Cudotwórcy* Rufina, jest bowiem genetycznie uzupełnieniem jego autorstwa, uzupełnieniem jednym z kilku, jakie zgodnie z przyjmowaną przez siebie teorią czy filozofią przekładu włączył on do swojego tłumaczenia Euzebiuszowej *Historii kościelnej*. Dokładniej, uzu-

⁵ Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis* 17, PL 58, 1069-1070: „Ruffinus, Aquileiensis presbyter, non minima pars fuit doctorum Ecclesiae et in transferendo de Graeco in Latinum elegans ingenium habuit”. Por. E.C. Brooks, *The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia (343–411)*, „Studia Patristica” 17/1 (1982) s. 357-364.

pełnieniem tym Rufin inkrustował dwudziesty ósmy rozdział księgi siódmej swojego przekładu *Historii kościelnej*⁶. Rzeczona interpolacja jest jednak na tyle obszerna – Mark Humphries powiada, że stanowi ona najbardziej znaczący dodatek Rufina do dzieła Euzebiusza⁷ – iż wydobywszy ją stamtąd, gdzie pierwotnie została umieszczona, można ją traktować jako skończoną i zamkniętą całość, jako oddzielny, niezależny, choć, owszem, zgoła nieobszerny utwór Rufinowy, utwór hagiograficzny. Tak obszedł się z ową interpolacją wydawca *Historii kościelnej*, Theodor Mommsen⁸, i tak obchodzimy się z nią w niniejszym opracowaniu. Oczywiście, rodzi się tu pytanie o to, dlaczego Mommsen wyłączył fragment traktujący o Grzegorz z księgi siódmej łacińskiej wersji Euzebiuszowego dzieła, umieszczając go osobno jako dodatek do tegoż utworu. Banalnej wręcz, a w konsekwencji bardzo przekonującej, chociaż skądinąd nieco przynajmniej rozczarowującej odpowiedzi na to pytanie dostarcza wspomniany już Humphries. Ów badacz wskazuje bowiem, iż takie rozwiązanie wydawnicze było z pewnością podyktowane tym, że wydrukowanie fragmentu o Grzegorzu w edycji w tym miejscu, dla którego w zamyśle swojego autora fragment ten powstał, wiązałoby się z podzieleniem tekstu Euzebiuszowego greckiego, zamieszczonego, jak to najczęściej bywa w wydawnictwach bilingwalnych, na sąsiednich stronach, a to źle by wyglądało, ponieważ powstałaby w tym tekście „dziura”⁹. Zarazem Humphries spostrzega, iż fakt ten dobrze uwidacznia nastawienie, z jakim w swoim czasie badacze podchodzili do dzieła translatorskiego Rufina, które to nastawienie można by całkiem dobrze scharakteryzować przymiotnikiem „nieprzychylnie”¹⁰. I nie bez niejaki złośliwości Humphries przywołuje w tym kontekście nazwisko Johna

⁶ Tak miejsce to wskazuje wydawca: po VII 28, 2 – *Über Gregorius Thaumaturgus, von Rufin (nach VII 28, 2 [703, 26] eingelegt)*, w: *Eusebius Werke*, t. 2/2, red. E. Schwartz – T. Mommsen, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Drei Jahrhunderte 9/2, Leipzig 1908, s. 953.

⁷ M. Humphries, *Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History*, J ECS 16/2 (2008) s. 160: „A third example may be found in the most substantial addition Rufinus made to the translation [...]”.

⁸ *Über Gregorius Thaumaturgus*, s. 953-956.

⁹ Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 160: „This was undoubtedly because to have printed it in the place in which it originally occurred would have necessitated breaking up the text of Eusebius printed on facing pages”.

¹⁰ Por. Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 160: „[T]his eloquently demonstrates how Rufinus's translation was regarded as inferior to Eusebius's original, and how it was assumed that the chief value of the Latin was to shed light on the Greek. [...] Such verdicts represent a failure to understand Rufinus's intention in providing the expansion in the first place”.

Oulton, który „[...] odrzucił długą interpolację [Rufinową, jaka nas tu zajmuje] jako «czy to mało ważną, czy nieinteresującą»”¹¹. Pomimo jednak tego – to jedno zauważmy jeszcze tytułem wstępu – że *O Grzegorzcu Cudotwórcy* Rufina traktujemy tu jako jego utwór odrębny, stale trzeba mieć na pamięci *locum*, z którego owe *O Grzegorzcu Cudotwórcy* wyjęto. Zwłaszcza, jeśli chce się dociec zarówno natury, jak również – a wtedy ono *locum* jeszcze więcej należy mieć przed oczyma – przeznaczenia i funkcji tej czcigodnej, świętobliwej narracji.

Dlaczego tłumaczac Euzebiusza, Rufin zwrócił uwagę na postać Grzegorza Cudotwórcy? I dlaczego postanowił o niej napisać, to, co stworzył, dodając do swojej translacji Euzebiuszowej *Historii kościelnej*? Bez wątplenia pierwsza odpowiedź może być tutaj taka: bo w ten sposób chciał rozwinąć niezmiernie krótką wzmiankę o Grzegorzcu Cudotwórcy poczynioną przez Euzebiusza¹². Taki zresztą właśnie cel swojego pisania Rufin deklaruje zaraz w pierwszym zdaniu dziełka *De Gregorio Thaumaturgo*. Lecz wydaje się, że na tej odpowiedzi nie wolno poprzestać – trzeba ją rozszerzyć. Takie rozszerzenie proponuje Philip R. Amidon, tłumacz Rufinowego przekładu *Historii kościelnej* Euzebiusza na język angielski¹³. Otóż zauważa on, iż Rufin snuje swą opowieść o Grzegorzcu w punkcie, w którym Euzebiusz rozpoczął już wątek Pawła z Samosaty¹⁴, ale w którym tegoż wątku Pawłowego nie doprowadził jeszcze do końca. W konsekwencji zaś sądzi on, że Rufin, postępując tak, a nie inaczej, pragnął przydać wartości synodowi antiocheńskiemu z 264 roku i uchwałom przyjętym przez ów synod¹⁵, który zwołano dla rozwiązania problemów narosłych

¹¹ Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 160: „Oulton was no more favorable and dismissed the lengthy interpolation as being «not of very great importance or interest»”. Humphries cytuje tu: J.E.L. Oulton, *Rufinus' Translation of the Church History of Eusebius*, JTS 30 (1929) s. 168.

¹² Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 160.

¹³ Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, tł. P.R. Amidon, The Fathers of the Church. A New Translation 133, Washington 2016, s. 302, przyp. 52.

¹⁴ Na temat Pawła z Samosaty, zob. np. J. Chapman, *Paul of Samosata*, w: *Catholic Encyclopedia*, t. 11, red. C.G. Herbermann, New York 1911, w: <https://www.newadvent.org/cathen/11589a.htm> (dostęp: 05.12.2020); F. Millar, *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: The Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria*, „The Journal of Roman Studies” 61 (1971) s. 1-17; F.W. Norris, *Paul of Samosata: „Procurator ducentarius”*, JTS 35/1 (1984) s. 50-70; A. Réville, *La Christologie de Paul de Samosate*, Paris 1896.

¹⁵ Na temat tego synodu, zob. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006, s. 43-43* oraz P. De Navascués, *Pablo de Samosata y sus*

właśnie wokół Pawła i jego nauki o tym, że Jezus urodził się wyłącznie jako człowiek, który dopiero potem z racji na swoje zasługi został przez Boga przysposobiony („adoptowany”). Precyzyjniej, czyniąc tak, a nie inaczej, chciał Rufin – przekonany jest Amidon – skłonić swojego przyszłego czytelnika, aby uznał on decyzje odnośnego synodu za ortodoksyjne i święte i aby im się podporządkował. Panowało wszelako za jego czasu przekonanie, które i on podzielał, iż tylko takie zgromadzenie hierarchów kościelnych jest święte i wydaje słuszne, prawowierne dekrety, na którym to zgromadzeniu obecny jest Duch Święty, które to zgromadzenie odbywa w asystencji i pod przewodem Ducha. To zaś jest możliwe wyłącznie wtedy, kiedy wśród zeszytych się na wspólne obrady biskupów są mężowie święci, otwarci i podatni na działanie Trzeciej Osoby Bożej. Ich obecność gwarantuje – uważano – iż synod będzie obradował z bożego natchnienia. Nas, którzy sądzimy, że Duch udziela swoich darów szczerze i nader hojnie, owszem, wszystkim chrześcijanom, ale także i wszystkim ludziom, o ile zechcą być względem Niego dyspozycyjni, o ile zechcą z Nim współpracować, pogląd taki może dziwić, był on jednak naturalny wśród chrześcijan epoki, o której tu mówimy. Pamiętali oni bowiem – jak się wskazuje – czasy prześladowań i rozmaite reakcje wierzących w ich obliczu, od okazania Chrystusowi wierności po śmierć, aż po wyparcie się Chrystusa, by tylko ująć z życiem, czego nie sposób uznać za czyn podjęty z natchnienia Ducha Świętego. Ponieważ więc jedną z najznamienszych postaci synodu w Antiochii był Grzegorz Cudotwórca i ponieważ to m.in. w nim widziano owego jakby sankcjonującego tenże synod męża świętego, kiedy Euzebiusz opisuje synod antiocheński i kazu Pawła z Samosaty, Rufin przerywa wywód Euzebiuszowy i – mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju retardacji – na parę chwil zatrzymuje się przy osobie Grzegorza, zwięźle sprawozdając wybrane jego cudowne dokonania i cytując jedno króciutkie, złożone z kilkunastu zaledwie słów jego dzieło. Czemu Rufin relacjonuje cuda sprawione przez Grzegorza? Bo po prostu tak ma nadzieję sugestywnie i dobitnie pokazać, że był on człowiekiem świętym, acz rozumiano już wówczas, iż świętość nie jest koniecznie sprzężona z czynieniem rzeczy niezwykłych i nadprzyrodzonych. Czemu natomiast cytuje Rufin *credo* Grzegorza? Bo pragnie unaocznić swojemu odbiorcy, iż świętość Grzegorza stanowiła owoc czy wykwit jego ortodoksji, uznawanej przezeń prawowiernej nauki wiary¹⁶.

adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III, Studia Ephemeridis Augustinianum 87, Roma 2004, s. 185-194.

¹⁶ Por. Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 161.

W tym punkcie niniejszego wywodu nakreślmy pobieżnie biografię Grzegorza Cudotwórcy¹⁷. Urodził się on jako Teodor między 210 a 215 rokiem w Neocezarei; w starszych opracowaniach przyjmowało się, że przyszedł na świat w 213 roku. Pochodził z zamożnej rodziny pogańskiej. Kontakt z chrześcijaństwem zaczął mieć dopiero po śmierci swojego ojca, a zatem mając lat mniej więcej czternaście. Studiował retorykę i prawo, nosząc się z zamiarem kontynuowania nauki w Bejrucie. Kiedy jednak jego siostra wraz ze swoim mężem przenosiła się do Cezarei Palestyńskiej, Teodor parze tej towarzyszył. I tam, w Cezarei, wysłuchawszy wykładu przeżywającego naówczas swoje najlepsze lata Orygenesesa, zmienił życiowe plany, postanawiając zostać uczniem wielkiego nauczyciela. Tak więc przez pięć lat ustalono, że od 233 do 238 roku mniej więcej był członkiem mieszczącej się właśnie w Cezarei Palestyńskiej szkoły Orygenesowej. W tym to czasie nawrócił się i został ochrzczony, zmieniając swe pogańskie imię na „Grzegorz”. Wykształcony powrócił do miasta rodzinnego. Parał się tam adwokaturą, póki nie został wybrany na tamtejszego biskupa. Wielce żarliwie szerzył wówczas chrześcijaństwo, tak w swoim mieście, jak w całej okolicy. W latach 250-251 wraz z częścią swojego gminu przebywał w górach, chroniąc się w ten sposób w trudny czas prześladowania decjańskiego. Z kolei po powrocie, w trakcie najazdu Gotów i Boradów w latach 253-254, „opiekował się gorliwie swymi owieczkami”¹⁸. Najprawdopodobniej w 264 roku uczestniczył w synodzie antiocheńskim. Zmarł za panowania Aureliana, ów rządził zaś w latach 270-270; najczęściej datuje się śmierć Grzegorza na 270 rok. Ładnie pisze Tadeusz Sinko: że życie Grzegorza „otoczyła bujna legenda, która mu przyniosła przydomek Cudotwórcy”¹⁹. Według onej legendy Grzegorz miał dokonać rozlicznych cudów²⁰. O trzech spośród tychże cudów dowiaduje-

¹⁷ O Grzegorz Cudotwórcy, zob. np. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 2: *Literatura w epoce hellenistycznej i za cesarstwa rzymskiego*, Warszawa 1959, s. 681-682; Bober, *Światła ekumeny*, s. 71-74; Drączkowski, *Patrologia*, s. 158-163; H. Leclercq, *Gregory of Neocaesarea*, w: *Catholic Encyclopedia*, t. 7, red. C.G. Herbermann, New York 1913, w: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/St._Gregory_of_Neocaesarea](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/St._Gregory_of_Neocaesarea) (dostęp: 05.12.2020); R. Van Dam, *Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus*, „Classical Antiquity” 1/2 (1982) s. 272-308.

¹⁸ Sinko, *Zarys literatury greckiej*, s. 681.

¹⁹ Sinko, *Zarys literatury greckiej*, s. 681.

²⁰ Na temat starożytnych historii o Grzegorz Cudotwórcy, zob. S. Mitchell, *The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus*, w: *Portraits of Spiritual Authority: Religion Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, red. J.W. Drijvers – J.W. Watt, Leiden 1999, s. 99-138; B. Clausi, *L'altro Gregorio: Intorno alla tradizio-*

my się z opowieści o Grzegorzu autorstwa Rufina²¹. Legenda ta tłumaczyła także – co warto odnotować, bo wiedza o tym sprawia, że ostatnia część Rufinowej narracji ukazuje się w trochę innym świetle²² – w jakich okolicznościach powstało słynne Grzegorzowe wyznanie wiary: mianowicie miał Grzegorz doświadczyć cudownego widzenia. Nim bowiem został wyswięcony na biskupa – opowiadano – zadreślał się bowiem, rozmyślając, jak przywieść do prawdziwej wiary lud neocezarejski, przeważnie pogański, a nadto skory do przyjmowania nauk heretyckich. I oto pewnej nocy objawili mu się Jan Ewangelista i Matka Boża, dając mu mistagogiczne pouczenia. Wysłuchawszy zaś tych pouczeń, kiedy tylko wizja się skończyła, Grzegorz je spisał. Tym sposobem otrzymał wykład wiary, który, jak się wydaje, był dlań zasadniczym punktem odniesienia w jego pracy czy aktywności duszpasterskiej²³. Dodajmy tu, iż wielką czią otaczali Grzegorza ojcowie kapadoccy²⁴. A to dlatego, że widzieli w nim fundatora i ojca swojego lokalnego Kościoła.

Rufinowe dziełko poświęcone osobie Grzegorza Cudotwórcy, zamieszczone na następujących stronach, ma bardzo przejrzystą budowę. Składa się z czterech części poprzedzonych kilkuwersowym wstępem i zwieńczonych dwoma króciutkimi zdaniem zakończenia. W każdej z trzech pierwszych części swojego zwięzłego opracowania – jak można chyba powiedzieć – życia i dzieła Grzegorza Rufin opisuje jedno z jego rozlicznych niezwykłych dokonań. Zaznacza przy tym, że owych czynów Grzegorza godnych pamięci jest znacznie więcej oraz że on wybiera spośród nich tylko trzy, te najbardziej znamienne, by nie rzec, że najbardziej spektakularne. Nie da się wykluczyć, iż w ten sposób Rufin pragnie jakby przy okazji objaśnić także, dlaczego Grzegorzowi nadano przydomek „Cudotwórca”, aczkolwiek Euzebiusz mianem tym Grzegorza z Neocezarei nigdzie nie nazywa²⁵. Dwa pierwsze cuda Grzegorzowe Rufin przedstawia krócej, przy trzecim zaś zatrzymuje się nieco dłu-

ne agiografica latina sul Taumaturgo, w: *Il giusto che fiorisce come palma: Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia: Atti del Convegno di Staletti (CZ) 9–10 novembre 2002*, red. B. Clausi – V. Milazzo, Roma 2007, s. 185–223. Podaję tę literaturę za: Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, s. 302, przyp. 52.

²¹ Zob. akapity drugi, trzeci i czwarty przedkładanego tu polskiemu czytelnikowi tłumaczenia.

²² Zob. akapit piąty opowieści Rufina o Grzegorzu.

²³ Zob. przyp. 46, 47 oraz 49.

²⁴ Zob. przyp. 33.

²⁵ Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 160: „The account – over three pages in extent in Mommsen's edition – tells stories of miracles performed by Gregory: precisely the sort

żej²⁶. Pierwszy sprawozdany cud Grzegorza polegał na osuszeniu jeziora. Owym dokonaniem pojednał Grzegorz dwóch braci, którzy z tego akwenu wylawiali bardzo dużo ryb, ale którzy byli niezmiernie chciwi na grosz i bezustannie wadzili się ze sobą o zyski, wciągając w swoje kłótnie ludzi. Drugi cud sprawiony według relacji Rufina przez Grzegorza stanowi przesunięcie odpadłej od góry skały, która przeszkadzała w zbudowaniu kościoła, zajmując jedyne możliwe do zabudowy miejsce w wiosce. W obu tych wydarzeniach Akwilejczyk przedstawia Grzegorza jako tego, który przyzywając na pomoc Boga, jest w stanie panować nad naturą²⁷. Innego rodzaju jest trzeci cud Grzegorzowy opowiedziany przez Rufina, w którym widzimy Cudotwórcę z jednej strony jako umiejącego rozkazywać bóstwu pogańskiemu, Apollinowi, z drugiej zaś strony jako – tym swoim władztwem, a także chyba bogobojnym trybem swojego życia – nawracającego pogańskiego kapłana na chrześcijaństwo; mało tego, jako doprowadzającego tegoż kapłana do stanu w nowej wierze kapłańskiego i w końcu biskupiego. Humphries zauważa – co godzi się tu zanotować – iż trzy te historie, z uwypuklonym w nich wątkiem cudowności, współgrają z podobnymi im opowieściami, jakie Rufin zamieścił w swojej kontynuacji *Historii kościelnej* Euzebiusza, zapewniając tym samym owemu dziełu jedność²⁸. Z kolei w czwartej i ostatniej części tłumaczonego tu *opusculum* Rufin, wspomniawszy dwa dzieła Grzegorza, w całości cytuje jedno z nich, krótkie, tj. sformułowane przezeń *credo*, wyznanie wiary. Onego wykładu wiary nie należy bynajmniej postrzegać jako erudycyjnego dodatku ubogacającego narrację o życiu i dokonaniach Grzegorza. Humphries przyjmuje – co wydaje się ze wszech miar słuszne, a co wyżej właściwie już powiedziano – iż Rufin zamieścił je tam, gdzie je zamieścił, po to, aby pokazać, że wszystko, co Grzegorz czynił, związane było ściśle z wyznawaną przezeń głęboką, autentyczną i prawdziwą wiarą²⁹.

of behavior that earned him the soubriquet of Thaumaturgus ('wonder worker'), which name was not noted in Eusebius's account".

²⁶ Streszczenia tych historii i w ogóle całego interesującego nas tu dzieła Rufina podaje: Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 161.

²⁷ Por. Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 161: „Next comes another triumph over nature, when Gregory [...]”.

²⁸ Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 161: „Such stories, with their emphasis on the miraculous, provide a thematic link to tales of similar wonders that Rufinus included in his continuation: as such, they provide a web of unity to the *Ecclesiastical History* as a whole”.

²⁹ Humphries, *Rufinus's Eusebius*, s. 161: „Thus Gregory's miracles are a demonstration of the power that was associated with true belief”.

3. Wydanie tekstu

Über Gregorius Thaumaturgus, von Rufin (nach VII 28, 2 [703, 26] eingelegt), w: *Eusebius Werke*, t. 2/2, red. E. Schwartz – T. Mommsen, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Drei Jahrhunderte* 9/2, Leipzig 1908, s. 953-956.

4. Tłumaczenia na języki nowożytne

Angielski

Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, tł. P.R. Amidon, *The Fathers of the Church. A New Translation* 133, Washington 2016, s. 302-306.

Hiszpański

Rufino de Aquilea: Sobre la vida de Gregorio Taumaturgo, tł. J.M.S. D'Avila, w: E. Contreras, *La noticia de Rufino sobre Gregorio Taumaturgo en su traducción de la „Historia Eclesiástica” de Eusebio de Cesarea*, „*Teología y vida*” 59/2 (2018) s. 299-305; tekst dostępny jest online: <https://dx.doi.org/10.4067/s0049-34492018000200299> (dostęp: 01.12.2020).

5. Opracowania

Abramowski L., *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 87 (1976) s. 145-166.

Brooks E.C., *The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia (343–411)*, „*Studia Patristica*” 17/1 (1982) s. 357-364.

Clausi B., *L'altro Gregorio: Intorno alla tradizione agiografica latina sul Taumaturgo*, w: *Il giusto che fiorisce come palma: Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia: Atti del Convegno di Staletti (CZ) 9–10 novembre 2002*, red. B. Clausi – V. Milazzo, Roma 2007, s. 185-223.

Contreras E., *La noticia de Rufino sobre Gregorio Taumaturgo en su traducción de la „Historia Eclesiástica” de Eusebio de Cesarea*, „*Teología y vida*” 59/2 (2018) s. 299-305, tekst dostępny online: <https://dx.doi.org/10.4067/s0049-34492018000200299> (dostęp: 01.12.2020).

Dam R. Van, *Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus*, „*Classical Antiquity*” 1/2 (1982) s. 272-308.

- Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, w: *Gregorii Nysseni Sermones*, t. 1, red. F. Mann, Gregorii Nysseni Opera 10/1, Leiden 1990, s. 3-57.
- Hammond C.P., *The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia*, „The Journal of Theological Studies” 28/2 (1977) s. 372-427.
- Humphries M., *Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History*, „Journal of Early Christian Studies” 16/2 (2008) s. 143-164.
- Jarick J., *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes*, Atlanta 1990.
- Leclercq H., *Gregory of Neocaesarea*, w: *Catholic Encyclopedia*, t. 7, red. C.G. Herbermann, New York 1913, w: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/St._Gregory_of_Neocaesarea](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/St._Gregory_of_Neocaesarea) (dostęp: 30.11.2020).
- Mitchell S., *The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus*, w: *Portraits of Spiritual Authority: Religion Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, red. J.W. Drijvers – J.W. Watt, Leiden 1999, s. 99-138.
- Murphy F.X., *Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works*, Washington 1945.
- Noakes K.W., *The Metaphrase on Ecclesiastes of Gregory Thaumaturgus*, „Studia Patristica” 15/1 (1984) s. 196-199.
- Oulton J.E.L., *Rufinus' Translation of the Church History of Eusebius*, „The Journal of Theological Studies” 30 (1929) s. 150-174.
- Riedinger R., *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Sophronius von Jerusalem und Macarius von Antiochien*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 92 (1981) s. 311-314.
- Rufin z Akwilei*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, Poznań 2018, s. 849-853.
- Sagarda N., *Svatogo Gregoria Cudotvorca, episkopa Neokesareiskogo, pereloženie Ekleziasta*, „Istoričeskoe Čtene” (1913) s. 553-554.
- Thélamon F., *Une oeuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée: l'Histoire Ecclésiastique de Rufin*, „Antichità Altoadriatiche” 22 (1982) s. 255-271.
- Wyznanie wiary św. Grzegorza Cudotwórcy*, w: opr. S. Głowa – I. Bieda, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, s. 609.

6. Przekład³⁰

Skoro zaś tekst *Historii*³¹ przyniósł nam wzmiankę o błogosławnym Grzegorzcu³², uważam za rzecz jak najstosowniejszą, ażeby ku pamięci potomnych włączyć do tegoż dzieła opowiadanie o czynach wielkiego onego męża³³, które to czyny sławi się wszem i wobec na wscho-

³⁰ Przekładu dokonano w oparciu o następującą edycję tekstu: *Über Gregorius Thaumaturgus, von Rufin (nach VII 28, 2 [703, 26] eingelegt)*, w: *Eusebius Werke*, t. 2/2, red. E. Schwartz – T. Mommsen, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Drei Jahrhunderte 9/2, Leipzig 1908, s. 953-956. Książka ta dostępna jest w serwisie *Internet Archive* (<https://archive.org/> [dostęp: 01.12.2020]). Istnieją tłumaczenia odnośnego tekstu przynajmniej na dwa języki nowożytne, tj. na angielski (Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, s. 302-306) oraz na hiszpański (*Rufino de Aquilea: Sobre la vida de Gregorio Taumaturgo*, tł. J.M.S. D'Avila, w: E. Contreras, *La noticia de Rufino sobre Gregorio Taumaturgo en su traducción de la „Historia Eclesiástica” de Eusebio de Cesarea*, „Teología y vida” 59/2 (2018) s. 299-305; tekst dostępny jest online: <https://dx.doi.org/10.4067/s0049-34492018000200299> [dostęp: 01.12.2020]). Aby dane były pełniejsze, dopowiedzmy tu jeszcze, że w CPG *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei opisana jest pod nr. 3495, przy czym gdy chodzi o jej Rufinowe tłumaczenie, to odsyła się tam czytelnika do serii *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*. Z kolei u Migne'a *Historię kościelną* zamieszczono w PG 20, 45-906, z tym, że tekst grecki wydrukowano tam wraz z jego łacińskim przekładem XVII-wiecznym autorstwa Henricusa Valesiusa (fr. Henri Valois).

³¹ Łac. *historiae textus*. Słowo „historii” zaznaczam w przekładzie kursywą, choć nie zapisał go w ten sposób edytor tłumaczonego tekstu, przyjmując – to oczywiście moja interpretacja opracowywanego przeze mnie materiału – że wyraz ten odnosi się tu do dzieła *Historia kościelna* Euzebiusza z Cezarei.

³² Odnosi się tutaj Rufin do rozdziału 28 siódmej księgi Euzebiuszowej *Historii kościelnej*. Miejsce *Historii kościelnej*, w którym Rufin dokłada tłumaczoną tu notkę o Grzegorzcu Cudotwórcy, wydawca wskazuje w ten sposób: po VII 28, 2. Zob. *Über Gregorius Thaumaturgus*, s. 953.

³³ Tak – jak należy się spodziewać, zgodnie ze swoją filozofią przekładu – Rufin zaznacza, że tekst następujący jest dodatkiem jego autorstwa do *Historii kościelnej* Euzebiusza. Opowieść Rufina o Grzegorzcu Cudotwórcy byłoby dobrze zestawić z ujętą w ramy kazania opowieścią o tymże samym Grzegorzcu, zatytułowaną *De vita Gregorii Thaumaturgii*, pióra Grzegorza z Nyssy (mamy dwa wydania tego tekstu: [1] CPG 3184, PG 46, 893-958; [2] *Gregorii Nysseni Sermones*, t. 1, red. F. Mann, Gregorii Nysseni Opera 10/1, Leiden 1990, s. 3-57). Niestety, po polsku rzecz dostępna jest tylko w dwóch fragmentach. Zob. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna: 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017, s. 410. Pierwszy z tych fragmentów (PG 46, 910c-912c) to opis wizji, po przeżyciu której Cudotwórca ułożył swoje słynne wyznanie wiary. Mamy ten fragment przełożony u M. Starowieyskiego (*Najstarszy opis mariofanii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/nr spec. (2017) s. 308-317; tekst ten opublikowany został wcześniej w *VoxP* 15 (1988)

dzie i północy, a które tutaj – doprawdy, nie wiem z jakiego powodu – przemilczano³⁴.

Otóż było w ziemi pontyjskiej pewne jezioro³⁵. Obfitowało ono w ryby, z odławiania których kolejni jego właściciele czerpali przeogromne profity. Los zdarzył, że posiadłość ta przypadła w spadku dwóm braciom. I stało się, iż żądność pieniądza, która zawładnąć zdołała sercami wszystkich już prawie śmiertelnych, doszczętnie zniszczyła więzi braterskie. W czasie połowów wzbierała ona bowiem w braciach, sprawiając, że oddawali się oni nie tyle łowieniu ryb, co podjudzaniu ludzi. Dlatego też wszczynano wokół jeziora bitwy i wojny, z powodu ryb przelewając krew ludzką. W końcu jednak, zrządzeniem Bożej Opatrzności, na ratunek przybył na to miejsce Grzegorz. Widząc toczone boje oraz jak giną mężowie i jak srożą się dwaj bracia, rozpytywał się, cóż takiego zaszło, iż bracia zapalali taką złością, że ślą na śmierć nie tylko siebie samych, ale i swoich popleczników. I dowiedział się, że przyczyną wszystkiego jest nie co innego, jak odłów ryb. Wówczas to, kiedy obie strony, aby uczcić jego nadejście, na małą chwilę poniechały wojaczki, Grzegorz rzekł: „O synaczkowie, nie zadawajcie gwałtu istotom rozumnym przez wzgląd na stworzenia nieme, nie niweczcie pokoju braterskiego dla pragnienia zysku i nie przekraczajcie ani ustaw Boskich, ani też praw natury! A teraz wraz ze mną przystąpcie do brzegu nieszczęsnego jeziora, a zaraz przez zasługi Pana uwolnię was od wszelkiej waśni i wszelakiego krwawego sporu!”. Kiedy zaś to powiedział, na oczach wszystkich wetknął do wody zaraz przy brzegu łaskę, którą trzymał w ręku, i upadłszy na kolana, wyciągnął dłonie ku niebu i tymi słowami błagał Boga niebieskiego: „Ty, Panie, Boże ojców naszych, który, kiedy pierwszy człowiek, Adam, zgrzeszył przeciwko Tobie i przekroczył przykazanie Twoje, pohamowawszy się i nie ukarawszy go za jego winę, zwróciłeś się ku ziemi z wyrokiem przekleństwa, mówiąc: «Przeklęta niech będzie zie-

s. 735-744). Drugi fragment natomiast (PG 46, 912d-913a) to właśnie owo Grzegorzowe wyznanie wiary. Mamy je po polsku w trzech, nie licząc niniejszego tłumaczenia, przekładach, tj. (1) S. Pieszczocho, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Poznań – Warszawa – Lublin 1964, s. 100; (2) Bober, *Światła ekumeny*, s. 72; (3) *Wyznanie wiary św. Grzegorza Cudotwórcy*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa – I. Bieda, Poznań 1988, s. 609.

³⁴ Następujące wcięcie akapitowe pochodzi od tłumacza.

³⁵ P.R. Amidon, tłumacz na język angielski Rufinowego przekładu *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, zauważa, że ten sam epizod z życia Grzegorza Cudotwórcy opisuje Grzegorz z Nyssy, z tym że dodaje od razu, iż Rufin wydaje się być w swoim opowiadaniu niezależnym od Nysseńczyka. Zob. Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, s. 302, przyp. 53.

nia w tym, w czym będziesz jej używał!»³⁶, i teraz, pożałowawszy będącej w niebezpieczeństwie braterskiej krwi tychże młodzieńców, rozkaż, aby te oto wody, ze względu na które rodzeństwo toż, rozgorzałe gniewem, zapomniało o miłości bratniej, stały się przekłete w tym, w czym rodzeństwo to ich używa, i uczyni tak, ażeby nigdy nie pojawiła się już w tym miejscu żadna ryba i żeby żadna woda nigdy się już tu nie zbierała, lecz niech powstanie tutaj spulchniane pługiem i w plon obfitujące pole, które jako strażnik zgody braterskiej trwać będzie wiecznie”. I natychmiast, jak tylko Grzegorz skończył modlitwę, woda, której rozkazano zniknąć, wycofując się i wartkim nurtem odstępując od świętego oblicza, spłynęła w głąb jeziora, godzącym się już braciom pozostawiając suchy ląd. Powiada się zaś, iż ziemia, po której ongiś pływały statki, aż po dzień dzisiejszy wydaje żyzne plony.

Wspomina się również inny czyn Grzegorza, świetniejszy i jeszcze cudowniejszy od właśnie przedstawionego³⁷. Otóż w pewnym miejscu ciasno zabudowanej wioski, w którym zdecydowano się, jako że zaszła taka konieczność, stawiać kościół, niedostawało przestrzeni, która byłaby dostateczna pod gmach przybytku, a to z tej przyczyny, iż po stronie wschodniej placu sterczała jakaś odpadła z sąsiedniej góry skała, z drugiej zaś strony placu przepływała rzeka. A że, doprawdy, nie było w wiosce innego miejsca i wszyscy smucili się, że nie ma gruntu potrzebnego do tego, aby wznieść kościół, Grzegorz, mąż pełen wiary, całą noc, jak to się przekazuje, spędził na modlitwie, ufnie przypominając Jezusowi Panu złożoną przezeń obietnicę, w której rzekł On: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarenko gorczycy, powiedzielibyście tej górze: «Podnieś się i przenieś się w morze!» – i stałoby się tak”³⁸. A ponieważ z doskonałą wiarą i pobożnością domagał się Grzegorz, aby stało się właśnie tak, jak Jezus powiedział w swojej obietnicy, to kiedy o wschodzie słońca ludzie zeszli się na plac przeznaczony pod

³⁶ Rdz 3,17: „[...] [M]aledicta terra in operibus tuis” (cyt. za edycją; tł. własne). Zdanie to trudno zgrabnie przełożyć na język polski. Oto, dla porównania, kilka wybranych spośród dostępnych jego polskich tłumaczeń: przekład Wujka – „Przekłeta będzie ziemia w dziele twoim!”; Biblia Tysiąclecia – „[...] przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu [...]”; Biblia Warszawska – „[...] przekłeta niech będzie ziemia z powodu ciebie!”; Biblia Paulistów – „[...] przekłeta niech będzie ziemia z twego powodu”.

³⁷ Również to wydarzenie z życia Grzegorza Cudotwórcy przedstawia Grzegorz z Nyssy. Zob. *De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, s. 23. Podaję tę uwagę za: Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, s. 304, przyp. 55.

³⁸ W zdaniu tym Rufin splótł dwie wypowiedzi Jezusa: Mt 17,20 oraz Mt 21,21.

zabudowę, odkryto, że przeszkadzający blok skalny przesunął się o tyle, o ile potrzeba było, ażeby wzniesić tam kościół.

Wiele innych opowieści krąży jeszcze między ludźmi o Grzegorz, aby wszakże nie wydało się, iż naszą tu wzmiankę o nim rozwlekamy, pominiawszy wszystko inne, na temat jego dokonań dodam jeszcze tylko jedno³⁹. Otóż podaje się, że pewnej zimy obywatel Grzegorz podróż przez Alpy. Kiedy mąż ten dotarł do najwyższego pasma Alp, zobaczył, że wszędzie zalegał tam śnieg i że prócz świątyni Apollina nie było tam żadnego schronienia. Wszedł przeto do tej świątyni. Spędziwszy zaś w niej noc, wyruszył w swą drogę. A Żył przy tej świątyni pewien kapłan, który przy posągu Apollina zwykł zasięgać rad, otrzymane od boga odpowiedzi przekazując pytającym⁴⁰, z czego, jak się zdaje, czerpał przychody na swoje utrzymanie. Po odejściu Grzegorza swoim zwyczajem przystąpił zatem kapłan do posągu, aby przedłożyć bogu prośby o radę i pozyskać odeń odpowiedzi, ale żadnej odpowiedzi nie otrzymał. Powtórzył więc ofiarę, lecz wciąż niczego nie słyszał. Jeszcze raz wtedy i jeszcze raz zwrócił się do boga z błaganiem, jednakże do głuchych uszu Apollina modlitwa jego nie dotarła⁴¹.

³⁹ Por. *De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, s. 20-23. Odnośnik ten podają za: Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, s. 304, przyp. 56.

⁴⁰ Było to zatem miejsce wyroczni, czyli miejsce, w którym bóg odpowiadał ustami swojego kapłana na pytania swoich wyznawców i czcicieli. Zob. L.R. Farnell, *Oracle*, w: *The Encyclopaedia Britannica*, w: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Oracle (dostęp: 01.12.2020); T. Curnow, *The Oracles of the Ancient World: A Comprehensive Guide*, London 1995; W.J. Broad, *The Oracle: The Lost Secrets and Hidden Message of Ancient Delphi*, New York 2006; W.J. Broad, *The Oracle: Ancient Delphi and the Science Behind Its Lost Secrets*, New York 2007; R. Stoneman, *The Ancient Oracles: Making the Gods Speak*, Yale 2011.

⁴¹ Można się tu dopatrywać nawiązania do słów psalmu: „Bożki pogańskie to srebro i złoto, dzieło rąk ludzkich. Mają usta, ale nie mówią, mają oczy, ale nie widzą. Mają uszy, ale nie słyszą; i nie ma oddechu w ich ustach. Podobni są do nich ci, którzy je robią, i każdy, co w nich ufność pokłada” (Ps 135,15-18). J.M.S. D’Avila i E. Contreras, którzy opatrzyli przypisami tłumaczenie hiszpańskie przekładanego tu wyjątku ze sporządzonej przez Rufina łacińskiej translacji *Historii kościelnej* Euzebiusza, zaznaczają (Contreras, *La noticia de Rufino*, <https://dx.doi.org/10.4067/s0049-34492018000200299>, przyp. 9. [dostęp: 03.05.2021]), iż pojawiający się w tym miejscu motyw obecny jest również w literaturze łacińskiej pogańskiej, i dla potwierdzenia swojego stwierdzenia wskazują następujące fragmenty tej literatury: Publius Terentius Afer, *Hautontimorumenos* 222: „[...] [S]urdo narret fabulam”; Publius Vergilius Maro, *Eclogae* X 8: „Non canimus surdis”; Quintus Horatius Flaccus, *Epistulae* II, I, s. 199-200: „[S]criptores autem narrare putaret asello / fabellam surdo”; Sextus Propertius, *Elegiae* IV, VIII, s. 47: „[C]antabant surdo”.

A ponieważ z powodu uporczywego milczenia boga, którego to milczenia nigdy dotąd nie zaznał, kapłan rozgniewał się, demon, zjawiwszy się przy nim w nocy, spytał go we śnie: „Dlaczego przywołujesz mnie tam, dokąd wejść już nie mogę?”. Jako że kapłan dopytał o przyczynę takiego stanu rzeczy, demon wyjaśnił mu, iż przepędził go swoją bytnością w świątyni Grzegorz. A kiedy kapłan dociekał, jak rozwiązać zaistniałą sytuację, bóg rzekł, że tylko wówczas będzie mu wolno z powrotem przystąpić do owego miejsca, gdy Grzegorz na to zezwoli. Usłyszawszy takie słowa, kapłan z zamętem w duszy puścił się w drogę, roztrząsając w sobie wiele nasuwających mu się na myśl kwestii. Dotarł do Grzegorza, a okazawszy mu swój szacunek, wyłożył mu, jak rzecz miała się od swego początku. Przypomniawszy mu także swoją względem niego uprzejmość i gościnność oraz opowiedział, jak to poskarżyło mu się przegnane ze świątyni bóstwo. W końcu zaś zapłakał, prosząc Grzegorza, aby oddał mu on dawną jego moc, i domagał się, żeby wszystko wróciło do swego pierwotnego stanu. Nie zwlekając, Grzegorz skreślił więc list tej treści: „Grzegorz do Apollina. Pozwalam ci wrócić na swoje miejsce i czynić to, co dotąd zwykłeś czynić”. Kapłan wziął ów list i zaniósł go do świątyni, a skoro tylko umieścił pismo w pobliżu posągu, oto zjawił się koło niego demon; a kiedy zadał kapłan demonowi swoje pytania, zaraz uzyskał odeń odpowiedzi. Wtedy to rzekł do siebie w duchu: „Skoro bóg mój odszedł na rozkaz Grzegorza i dopóty nie mógł powrócić, dopóki nie zostało mu to poleczone, i skoro z powrotem przybył do świątyni, kiedy Grzegorz tak rozporządził, to czyż Grzegorz, którego rozkazów bóg mój się słucha, nie jest znacznie większy od Apollina?”. Zamknąwszy więc drzwi świątyni, zszedł kapłan ku Grzegorzowi, zabierając ze sobą list, który wcześniej od niego otrzymał, a stanąwszy przed mężem świętym, zrelacjonował mu, co kolejno się wydarzyło. Jednocześnie zaś rzuciwszy się do jego stóp, prosił go, aby zezwolił mu wstąpić na służbę dla tego Boga, którego mocą rozkazywał on bogom pogańskim. A ponieważ obstawał przy swoim wytrwale i coraz to gorliwiej, Grzegorz uczynił zeń katechumena⁴². Kiedy natomiast, porzuciwszy

⁴² Katechumen – człowiek przygotowujący się do wstąpienia do wspólnoty Kościoła poprzez przyjęcie sakramentu chrztu. Na temat katechumenatu istnieje obszerna literatura, zob. m.in. M. Dujarier, *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries*, Sadlier 1979; T.M. Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate: West and East Syria*, Collegeville 1992; W. Harmless, *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville 2014; R. Béraud, *Initiation chrétienne*, w: *L'Église en prière: Introduction à la liturgie*, red. A.G. Martimort, Paris 1961, s. 514-568; B. Mokrzycki, *Z dziejów sakramentu chrztu*, w: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 37-197.

nie tylko wszystkie błędy demoniczne, lecz także wszelkie przedsięwzięcia światowe, oddał się życiu najczystszzemu i najwstrzemięźliwszemu, otrzymał chrzest. Aż wreszcie tak się wydoskonił w sposobie życia i w cnocie wiary, że został następcą błogosławionego Grzegorza w biskupstwie.

Poza owymi trzema cudami pozostawił nam Grzegorz po sobie także i znakomite, choć nieobszerne teksty, w których ujawnia się jego talent pisarski⁴³. Sporządził on bowiem pierwszorzędną parafrazę⁴⁴ na Eklezjastesa⁴⁵ i mamy po nim ujęty w krótką formę wykład wiary katolic-

⁴³ Lista dzieł Grzegorza Cudotwórcy: CPG 1763-1767; Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 378-379.

⁴⁴ Parafraza (np. gr. ἡ παράφρασις i łac. *paraphrasis*) to jedna z odmian starożytnego komentarza, której autor stara się objaśnić wybrany przez siebie tekst, oddając jego treść – często dość swobodnie, rozbudowując ją i rozmaicie ją modyfikując – w swoich słowach. Na temat parafrazy jako gatunku literackiego, zob. np. J.H. Morey, *Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible*, „Speculum” 68/1 (1993) s. 6-35; S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990, s. 20-29 (rozdz. *Starożytne formy egzegetyczne: glosy, komentarze, parafrazy, glosaria, kateny, florilegia, podręczniki*); S. Wielgus, *Komentarz filozoficzny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004, s. 739-744.

⁴⁵ Chodzi o starotestamentalną Księgę Koheleta. Łacińska nazwa księgi (*Ecclesiastes* – spolszczona w formie „Eklezjastes”) bierze się od jej nazwy greckiej (Ἐκκλησιαστής), która z kolei powstała jako odpowiednik nazwy hebrajskiej (*Qōhelet*). Ponieważ hebrajski termin *Qōhelet* pochodzi najprawdopodobniej od rzeczownika *qāhāl* oznaczającego zgromadzenie o charakterze sakralnym, najczęściej zgromadzenie liturgiczne (po grecku ἡ ἐκκλησία), przyjmuje się, iż desygnuje on osobę pełniącą jakąś ważną funkcję w czasie takiego liturgicznego zgromadzenia, tzn. osobę albo zwołującą to zgromadzenie, albo na tym zgromadzeniu przemawiającą. Tradycyjnie – a tradycja ta sięga bodaj św. Hieronima – poprzez słowo „eklezjastes” rozumie się kaznodzieję. Zob. na ten temat m.in. T. Brzegowy, *Pisma mądrościowe Starego Testamentu*, Tarnów 2003, s. 194-196; J.S. Synowiec, *Mędrzy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997, s. 177; A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 215, s.v. *ecclesiastes* oraz *Ecclesiastes*. Odnośnie do Grzegorzowej parafrazy Księgi Koheleta M. Starowieyski pisze, że jest to pierwszy zachowany w całości komentarz do tej księgi biblijnej. Zob. M. Starowieyski, *Księga Eklezjastesa w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/nr spec. (2017) s. 277. Parafrazę tę, jak podaje Starowieyski (*Księga Eklezjastesa w starożytności chrześcijańskiej*, s. 277), dwukrotnie wzmiankuje w swoich pismach Hieronim – pierwszy raz w *De viris illustribus* („[Gregorius] scripsit Μετάφρασιν Ecclesiastis brevem quidam, sed valde utilem”), drugi raz natomiast w *In Ecclesiasten* („Vir sanctus Gregorius Ponti episcopus, Origenis auditor in Metaphrasi Ecclesiastis ita hunc locum intellexit [...]”). Edycję tejże parafrazy (zob. CPG 1766; Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 379) mamy oczywiście u Migne’a (PG 10, 988-1017). Co ciekawe, rzecz jest dostępna w przekła-

kiej⁴⁶, co do którego uważam, iż dla zbudowania kościołów⁴⁷ dobrze będzie go tu włączyć⁴⁸:

dach na języki armeński i gruziński. Starowieyski (*Księga Eklezjastes*, s. 287) wskazuje na następującą literaturę poświęconą owemu dziełu Grzegorzowemu: J. Jarick, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes*, Atlanta 1990; K.W. Noakes, *The Metaphrase on Ecclesiastes of Gregory Thaumaturgos*, „*Studia Patristica*” 15/1 (1984) s. 196-199; N. Sagarda, *Svatogo Gregoria Cudotvorca, episkopa Neokesareiskogo, perełożenie Ekleziasta*, „*Istoričeskoe Čtene*” (1913) s. 553-554.

⁴⁶ Zob. CPG 1764; Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 379 i 410. Tekst grecki tego wykładu mamy naturalnie u Migne'a, w tomie poświęconym twórczości Grzegorza Nyssenczyka, bo znamy ów wykład jedynie z dzieła Grzegorza z Nyssy pt. *De vita Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 912d-913a), a także u Heila (*De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, s. 17-19). Warto odnotować, że wykład, o który tu chodzi, dostępny jest również, obok wersji greckiej i łacińskiej, w wersjach językowych syryjskiej, etiopskiej, arabskiej, koptyjskiej, gruzińskiej oraz staroruskiej. Ten fakt postrzegać można jako świadectwo rozpowszechnienia się Grzegorzowej formuły *credo*. Co się tyczy tekstów niniejszego wykładu łacińskiego i greckiego, to P.R. Amidon wskazuje, że G. Heil, podając w swojej edycji tekst grecki, porównuje go w aparacie z pochodzącą od Rufina wersją łacińską. Zob. Rufinus of Aquileia, *History of the Church*, s. 305, przyp. 57. Autentyczność i datacja tekstu zdają się być na dzień dzisiejszy pewnie ustalone – utwór datuje się na lata 260-270. L. Abramowski twierdzi, iż odnośny wykład ułożył nie Grzegorz Cudotwórca, ale Grzegorz z Nyssy, a to po to, aby w czas zamieszania, jakie nastąpiło po soborze konstantynopolińskim w 381 roku, przypomnieć powierzonym swej pasterskiej pieczy wiernym prawdy wiary chrześcijańskiej. Zob. L. Abramowski, *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgos bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 87 (1976) s. 145-166. Na temat rzeczonego wykładu wiary, zob. ponadto: R. Riedinger, *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgos bei Sophronius von Jerusalem und Macarius von Antiochien*, „*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” 92 (1981) s. 311-314; C.P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, „*Christiania*” (1879) s. 10; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Breslau 1962, s. 253-255; F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster 1981, s. 284.

⁴⁷ Jak stwierdza Grzegorz z Nyssy w swoim kazaniu o Grzegorzu Cudotwórcy, wyznaniem wiary ułożonym przez Cudotwórcę przez długi czas posługiwano się w jego Kościele, tj. w Kościele neocezarskim, co miało się przełożyć zdaniem Nyssenczyka na to, że ów Kościół nie zrodził żadnych herezji. Por. Grzegorz z Nyssy, *De vita Gregorii Thaumaturgii*, tł. M. Starowieyski: „[...] [G]łosił [Grzegorz Cudotwórca] tę naukę [wyznanie wiary] w Kościele i przekazywał jako dziedzictwo dane przez Boga przyszłym pokoleniom. Z niej to uczy się tajemnic Bożych aż do dziś dnia lud owego miasta [Neocezarei], nietknięty żadnym złem herezji i dalej przekazuje jej słowo” (Starowieyski, *Najstaszy*, s. 311).

⁴⁸ Nie stosuję tu wcięcia akapitowego, jakie mamy w tym miejscu w edycji tekstu.

Wyznanie wiary Grzegorza⁴⁹, męczennika i biskupa neocezarejskiego⁵⁰.

Jeden jest Bóg⁵¹, Ojciec żyjącego Słowa, Mądrości współistniejącej, Mocy swojej i swojego Obrazu⁵², doskonały Rodziciel Doskonałego, Ojciec Syna jednorodzonego.

Jeden jedyny jest Bóg z jednego Boga, Obraz i Podobizna⁵³ boskiej natury, Słowo wypełniające to, co zostało Mu powierzone⁵⁴, Mądrość pojmująca wszystko

⁴⁹ Jak podaje Nysseńczyk, Cudotwórca miał napisać to swoje wyznanie wiary po objawieniu mu się Jana Apostoła i Najświętszej Maryi Panny. Por. Grzegorz z Nyssy, *De vita Gregorii Thaumaturgii*, tł. M. Starowieyski: „Gdy więc [Jan i Maryja] tak rozmawiali, [Jan] wyłożył tajemnicę właściwie i dokładnie, a następnie znikli z oczu. On zaś [Grzegorz Cudotwórca] natychmiast spisał owe wprowadzenie w boskie tajemnice [...]” (M. Starowieyski, *Najstaszcy*, s. 311). Jeśli rzeczywiście Grzegorz widział Maryję, to była to pierwsza historycznie potwierdzona mariofania. W związku z owym objawieniem Adolf Harnack, jak podaje A. Bober, nazywa Grzegorza ironicznie *pater superstitionum*. Zob. Bober, *Światła ekumeny*, s. 71.

⁵⁰ Neocezarea, Nowa Cezarea – miasto starożytne położone w Poncie, krainie w północno-wschodniej Azji Mniejszej, stanowiącej nadmorską część Kapadocji. Neocezarea to dzisiejsze Niksar, miasto w Turcji leżące w prowincji Tokat. W trzecim stuleciu urząd biskupa przez mniej więcej trzydzieści lat piastował tam Grzegorz. Zob. np. H. Leclercq, *Gregory of Neocaesarea*, w: *Catholic Encyclopedia*, t. 7, red. C.G. Herbermann, New York 1913, w: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/St._Gregory_of_Neocaesarea](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/St._Gregory_of_Neocaesarea) (dostęp: 30.11.2020).

⁵¹ Łacina nie używa tu wielkich liter, w związku z czym tłumacz polski sam musi zdecydować, które ze słów wyróżni w swoim tekście, rozpoczynając je od wielkich liter. W tej sytuacji przyjęto klucz następujący: wielką literą zapisano imiona kolejnych trzech Osób Bożych oraz imię Trójcy Świętej. Pojęcie imienia rozumie się tu raczej szerzej niż wężiej.

⁵² Łac. *figura*.

⁵³ Łac. *imago*.

⁵⁴ Łac. *verbum perpetrans*. W dotychczasowych polskich przekładach mamy „Słowo czynne”, „Słowo działające”, „Słowo skuteczne”. Słowniki zakreślają takie mniej więcej pole semantyczne czasownika *perpetro*: ‘wykonać, ukończyć, dokonać, doprowadzić do końca, sprawić, spełnić, dopełnić, dokończyć’. Zob. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 2007, s. 120, s.v. *perpetro*; Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 498, s.v. *perpetro*. Jako zaś taki czasownik ten (w języku polskim) powinien być uzupełniony dopełnieniem – dokończyć co? Por. *Wielki słownik języka polskiego PAN*, red. P. Źmigrodzki, Kraków 2007–, w: <http://www.wsjp.pl> (dostęp: 05.12.2020), s.v. *kończyć*: „[D]oprowadzać do końca czynność wyrażoną następującym czasownikiem lub rzeczownikiem”; W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1958-1969, w: <http://www.sjpd.pwn.pl/> (dostęp: 05.12.2020), s.v. *kończyć*: „[D]oprowadzać co do końca, zakończyć; robić co na zakończenie, być końcem, stanowić zakończenie czego”. Dopełnieniem prostszym, ale też niewątpliwie bardziej niejednoznacznym od zaproponowanego w tekście, byłoby „wszystko”. Z drugiej strony, gdyby nie chcieć dokładać tutaj żadnego dopełnienia

i Moc, dzięki której całe stworzenie wprowadzone mogło zostać do bytu, Syn prawdziwy Prawdziwego, Niewidzialny z Niewidzialnego, Niezniszczalny z Niezniszczalnego, Nieśmiertelny z Nieśmiertelnego i Wieczny z Wiecznego. Jeden jest Święty Duch, z Boga czerpiący swe trwanie, który objawił się przez Syna, Podobizna doskonałego Syna, doskonała Przyczyna wszystkiego, co żyje, Świętość udzielająca uświęcenia, przez którego ponad wszystkim i we wszystkim daje się poznać Bóg i przez którego przez wszystkich poznawany jest Syn. W doskonałej Trójcy⁵⁵ nie ma żadnego podziału ani żadnej różnicy co do chwały, wieczności i co do władzy. Nie ma przeto w Trójcy ani niczego stworzonego czy podporządkowanego, ani też niczego przydanego, a więc czegoś, czego pierwiej w Trójcy nie było, a co potem zostało do Niej wprowadzone. Nigdy zatem Syn nie odstąpił od Ojca, ani też Duch Święty od Syna, ponieważ Trójca ta zawsze pozostaje niezmienna i taka sama⁵⁶.

– bo taka możliwość też przecież istnieje – występujące tu łacińskie *participium* można by oddać, możliwie blisko oryginału, poprzez „kończące”. Chodziłoby wówczas, jak się wydaje, o Słowo, które ma własność czy zdolność szeroko rozumianego kończenia, wydoskonalania. Chociaż frazę „Słowo kończące” można by też interpretować tak: Słowo, które jest ostateczne, które zamyka wielorakie zwracanie się Boga do człowieka – w nawiązaniu do Hbr 1,1-2: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna”. Wszystkie zaprezentowane rozwiązania są chyba właściwie do przyjęcia.

⁵⁵ Tu rozpoczyna się ostatnia część, mająca charakter swoistego podsumowania czy zwieńczenia Grzegorzowego *credo*, w której mowa jest o Trójcy. Zdaniem M. Humphriesa, co warto podkreślić, w niniejszym wyznaniu wiary kładzie się akcent na niepodzielność Trójcy Przenajświętszej. Wskazany autor uważa, że wyznanie Cudotwórcy stanowi „[...] rodzaj przednicejskiego zadeklarowania nicejskiej ortodoksji”. Zob. M. Humphries, *Rufinus's Eusebius: Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History*, J ECS 16/2 (2008) s. 161: „The account of Gregory's career ends with a statement of his creed, in which there is an insistence on the indivisibility of the Trinity: a sort of pre-Nicene statement of Nicene orthodoxy”. Z kolei M. Starowieyski jest przekonany, iż wykład wiary Grzegorza Cudotwórcy stanowi raczej wyznanie będące próbą wzniosłego objaśnienia tajemnicy Trójcy Przenajświętszej aniżeli wyznanie wiary, którym posługiwano się w liturgii chrzcielnej. Zob. Starowieyski, *Najstarszy*, s. 311: „Taka miała być geneza sławnego wyznania wiary Grzegorza Cudotwórcy, mającego charakter raczej subtelny wykładu Tajemnicy Trójcy Świętej niż chrzcielny wyznanie wiary”. Przyjmuje się dziś, że Grzegorzowe *credo* jest rozwinięciem trynitologii Orygenesusa. Ostatnia zawarta w nim formuła, „[...] jasno określająca różnicę między Osobami w Trójcy i kładąca nacisk na wieczność, równość, nieśmiertelność i doskonałość nie tylko Ojca, ale i Syna oraz Ducha Świętego, stanowi znaczny postęp w stosunku do teorii Orygenesusa” (w: https://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_Thaumaturgus [dostęp: 04.12.2020]).

⁵⁶ Ciekawie wypada porównanie tekstu Grzegorzowego *credo* łacińskiego z greckim oraz z jednym chociażby z dostępnych już tłumaczeń polskich. Tekst łaciński czerpie

tu ze wskazanej w przyp. 30 edycji, tekst grecki podają za PG 46, 912d-913a, w końcu zaś tekst polski pochodzi z: *Wyznanie wiary św. Grzegorza Cudotwórcy*, s. 609.

<p>unus deus pater verbi viventis, sapientiae subsistentis et virtutis suae et figurae, perfectus perfecti genitor, pater filii unigenitii.</p>	<p>Εἷς Θεὸς Πατὴρ Λόγος ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως, καὶ χαρακτήρος αἰδίου, τέλειος, τελείου γεννήτωρ· Πατὴρ Υἱοῦ μονογενοῦς.</p>	<p>Jeden [jest] Bóg, Ojciec żyjącego Słowa, samoistnej mądrości i mocy swojej oraz wiekuistego obrazu swego; doskonały doskonałego rodziciel, Ojciec jednorodzonego Syna.</p>
<p>unus deus solus ex solo deo, figura et imago deitatis, verbum perpetrans, sapientia comprehendens omnia, et virtus, qua tota creatura fieri potuit, filius verus veri et invisibilis ex invisibili et incorruptibilis ex incorruptibili et sempiternus ex sempiterno.</p>	<p>Εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μόνου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, Λόγος ἐνεργὸς, σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτικὴ, καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικὴ, Υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ Πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου, καὶ ἄφθαρτος ἀφάρτου, καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου, καὶ αἰδίου αἰδίου.</p>	<p>Jeden [jest] Pan, jeden z jednego, Bóg z Boga, odbicie i obraz Bóstwa, Słowo skuteczne, mądrość ogarniająca istotę wszechrzeczy i moc sprawcza całego stworzenia. Prawdziwy Syn prawdziwego Boga, niewidzialny z niewidzialnego, niezniszczalny z niezniszczalnego, nieśmiertelny z nieśmiertelnego, wiekuisty z wiekuistego.</p>
<p>unus spiritus sanctus ex deo substantiam habens et qui per filium apparuit, imago filii perfecti, perfecta viventium causa, sanctitas sanctificationis praestatrix, per quem deus super omnia et in omnibus cognoscitur et filius per omnes.</p>	<p>Καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον· καὶ δι’ Υἱοῦ πεφηνὸς, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζῶντων αἰτία, πηγὴ ἀγία, ἀγιότης ἀγιασμοῦ χορηγός· ἐν ᾧ φανεροῦται Θεὸς ὁ Πατὴρ, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι· καὶ Θεὸς ὁ Υἱὸς, ὁ διὰ πάντων·</p>	<p>I jeden Duch Święty, z Boga mający substancję, który za sprawą Syna ukazał się ludziom; doskonały obraz doskonałego Syna, życie – żyjących przyczyna, źródło święte, świętość dająca uświęcenie; w Nim się objawia Bóg Ojciec, który jest ponad wszystkim i we wszystkim, oraz Bóg Syn wszystko przenikający.</p>
<p>trinitas perfecta maiestate et sempiternitate et regno minime dividitur neque abalienatur. igitur neque factum quid aut serviens in trinitate neque superinductum, tamquam antehac quidem non subsistens, postea vero superingressum. neque itaque defuit umquam filius patri neque filio spiritus sanctus, sed inconvertibilis et immutabilis eadem trinitas semper.</p>	<p>Τριάς τελεία, δόξη καὶ αἰδιότητα καὶ βασιλεία μὴ μεριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὐτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ Τριάδι, οὔτε ἐπέισακτόν τι, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν. Οὐτε οὖν ἐνέλιπε ποτε Υἱὸς Πατρὶ, οὔτε Υἱὸς Πνεύμα· ἀλλ’ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἢ αὐτῇ Τριάδι αἰεῖ.</p>	<p>Trójca doskonała, o wspólnej chwale, wieczności i panowaniu, niepodzielna i niezmienna. Niczego nie ma w Trójcy stworzonego bądź służebnego ani nic dodanego, to znaczy czegoś, czego nie było przedtem i co by nadeszło potem. Tak więc ani Ojciec nie był pozbawiony kiedykolwiek Syna, ani Syn Ducha Świętego, lecz [pozostaje] zawsze ta sama niezmienna Trójca.</p>

Dosyć jednakowoż powiedziano tu już o Grzegorzcu. Wracajmy wtedy do *Historii*⁵⁷.

Z języka łacińskiego przełożył⁵⁸,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Łukasz Libowski⁵⁹

⁵⁷ Tymi słowami Rufin zamyka opowieść poświęconą Grzegorzowi Cudotwórcy własnego autorstwa, którą włącza do swojego tłumaczenia Euzebiuszowej *Historii kościelnej*. Gdy chodzi o zdanie ostatnie (o tytuł), zob. przyp. 31.

⁵⁸ Tłumaczenie niniejsze przygotowane zostało w ramach zajęć ćwiczeniowych *Analiza i interpretacja tekstów łacińskich* odbywających się w semestrze zimowym roku akademickiego 2020/2021 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na kierunku filologia klasyczna dla studentów pierwszego roku studiów drugiego stopnia. Serdecznie dziękuję w tym miejscu za wszelkie uwagi i sugestie przede wszystkim prowadzącemu zajęcia, ks. dr. hab. Marcinowi Wysockiemu, prof. KUL, oraz moim koleżance i kolegom ze szkolnej ławy, Marcie Nowak, ks. Adamowi Wilczyńskiemu i ks. Piotrowi Wilkowi.

⁵⁹ Łukasz Libowski, ks. diecezji opolskiej, mgr teologii (UO, 2013), lic. filozofii (KUL, 2018), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020), obecnie student studiów magisterskich z filologii klasycznej w Instytucie Literaturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii tej uczelni; w ramach pracy magisterskiej będzie tłumaczyć *De institutione novitiorum* Hugona ze Świętego Wiktora, jako rozprawę doktorską natomiast przygotowuje edycję krytyczną pierwszych dwóch ksiąg komentarza Marsyliusza z Inghen do *Metafizyki* Arystotelesa; e-mail: lukasz.libowski@gmail.com; ORCID: 0000-0001-6175-0823.

Św. Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia druga* (CPG 4412: *De Davide et Saule. Homilia secunda*)

1. Wstęp

Poniższą pracę w zasadniczej mierze stanowi pierwsze tłumaczenie na język polski drugiej homilii Jana Chryzostoma o historii o Dawidzie i Saulu¹. Tekst przekładu został opatrzony przypisami i komentarzami, które pomagają dokładniej poznać jej treść. Sama homilia poprzedzona jest pogładowym życiorysem kaznodziei z Antiochii, opisem kwestii datacji omawianego tu utworu oraz streszczeniem tegoż dzieła.

2. Życie Jana Chryzostoma – informacje ogólne

Jan urodził się około 349 roku w Antiochii nad Orontesem². O początkach jego życia wiemy raczej niewiele. Najprawdopodobniej we wczesnym dzieciństwie stracił ojca, który był wysoko postawionym wojskowym. Po tym wydarzeniu wychowaniem syna zajęła się matka Antuza. Wysoki status materialny rodziny pozwalał na to, aby młody Jan odebrał gruntowne wykształcenie od Libaniasza, sławnego w ówczesnym czasie retora. Uczeń w oczach nauczyciela miał potencjał, ponoć widział on w nim swojego na-

¹ Podstawą niniejszego tłumaczenia jest praca licencjacka autora obroniona 29 czerwca 2020 roku na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w ramach kierunku filologia klasyczna: Piotr Wilk, *Jana Chryzostoma druga homilia do historii o Dawidzie i Saulu – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2020. Promotorem pracy była dr hab. Ewa Osek, prof. KUL, recenzentem zaś – dr hab. Krzysztof Narecki, prof. KUL. Obu tym osobom serdecznie dziękuję za okazaną pomoc i merytoryczne uwagi.

² Wyczerpująco o życiu i twórczości Jana Chryzostoma pisze: J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – Asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.

stępcę. Sozomen podaje anegdotę, że na pytanie, kto powinien przejąć po Libianuszu katedrę retoryki, ten miał powiedzieć „Jan, o ile go jeszcze nie zagarnęli chrześcijanie”³.

Po zakończeniu czasu nauki Jan nie obrał kariery retorskiej, urzędniczej ani filozoficznej. Przyjąwszy chrzest w wieku dwudziestu lat, dołączył do grona biskupa Melecjusza, przez którego został mianowany lektorem w 371 roku. W tym też czasie, między 367 a 372 rokiem, Jan uczęszczał do tzw. Asceterium, swoistego seminarium duchownego działającego wówczas w Antiochii, gdzie pod okiem Diodora z Tarsu uczył się egzegezy Pisma Świętego w duchu historyczno-literackim⁴. Po tym okresie zdecydował się opuścić rodzinne miasto i udał się w pobliskie góry Silpios. W tym miejscu spędził najpierw cztery lata (372-376) we wspólnocie na wespół cenobitycznej, potem usunął się do jaskini, gdzie w zupełnym odosobnieniu prowadził życie eremity pod okiem pewnego starca⁵. Okres dwóch lat, gdy praktykował niezwykle surową ascezę połączoną z modlitwą i studium nad Biblią, nadwątlił jego zdrowie i zakończył się powrotem do Antiochii.

Jan ponownie dołączył do Melecjusza, który wyświęcił go na diakona w 381 roku. Do 386 roku, kiedy został kapłanem, zajmował się pomocą charytatywną oraz gospodarowaniem majątkiem lokalnej wspólnoty chrześcijan. W tym też czasie ułożył kilka pism, np. *Adversus Iudaeos et Gentiles demonstratio quod Christus sit deus* (PG 48, 813-38), *De compunctione* (PG 47, 393-432) i *De virginitate* (PG 48, 533-96). 386 rok, czyli czas przyjęcia święceń kapłańskich, rozpoczyna okres kaznodziejskiej kariery Jana. Poważną próbą jego umiejętności krasomówczych był 387 rok. Wtedy to z powodu nałożenia nowej daniny przez cesarza Teodozjusza doszło do rozruchów w jego rodzinnym mieście. W obliczu buntów społeczeństwa antiocheńskiego a następnie groźby przyszłych represji ze strony władcy Jan wygłosił serię dwudziestu jeden mów zwanych *Mowami o posągach*⁶. Najprawdopodobniej w tym też czasie wygłosił cykl homilii o Dawidzie i Saulu. Po tychże wydarzeniach, które zakończyły się szczęśliwie dla Antiocheńczyków, dla Jana nastał czas dziesię-

³ Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom*, s. 20.

⁴ Szerzej na temat egzegezy antiocheńskiej, szczególnie Diodora, zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 157-169.

⁵ Zob. M. Starowieyski, *Jan Chryzostom i monastycyzm w okresie młodości*, WST 30 specjalny (2017) s. 222-246; P. Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.*, VoxP 70 (2018) s. 45-69.

⁶ Iohannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae 1-21 (De statuis)*, PG 49, 15-222, CPG 4330, tł. J. Iluk, Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, Gdańsk 2017.

ciu lat spokojnej pracy. Był to okres niezwykle intensywnej działalności kaznodziejskiej, czego owocem w znacznej mierze jest obecnie kilkanaście tomów w serii Migna'e⁷, która przyniosła Janowi tytuł Złotoustego (Chryzostoma).

Kolejny etap życia Jana rozpoczął się w 397 roku, kiedy został mianowany patriarchą Konstantynopola. Miasto to w 331 roku stało się stolicą wschodniego Cesarstwa Rzymskiego. Dlatego życie Chryzostoma toczyło się między życiem duchownego a osoby publicznej. W czasie swej posługi kontynuował działalność kaznodziejską, starał się również o poprawę obyczajów chrześcijańskich zarówno wśród kleru, jak i osób świeckich. Podejmował wówczas działalność charytatywną, budując szpitale, oraz administracyjną, doglądając spraw struktur kościelnych. Ta gorliwa aktywność, czasem może zbyt gwałtowna, przysporzyła mu zarówno przyjaciół, jak i wrogów. Do tych ostatnich należała cesarzowa Eudoksja oraz Teofil, patriarcha Aleksandrii. Ich działalność doprowadziła do zwołania w 403 roku synodu pod Dębem, w czasie którego oskarżono Złotoustego, zdjęto z urzędu patriarchy Drugiego Rzymu oraz skazano na banicję. Opór ludu sympatyzującego z Janem zablokował decyzję o banicji. Niemniej spór trwał nadal i rozkwitł on na nowo w roku kolejnym (404), w wyniku czego doszło do wypędzenia Jana do Kukusos w Armenii. Mimo oddalenia wciąż wywierał wpływ słowem pisanim, co skłoniło jego przeciwników do wysłania go w jeszcze dalsze ostępy, mianowicie do Pityus, dzisiejsza Picunda w Gruzji. Jan nie dotarł jednak do kolejnego miejsca zesłania. Zmarł w drodze w 407 roku.

Twórczość Złotoustego była niezwykle obfita. Przyjmuje się podział jego dzieł na (1) homilie, które można podzielić na egzegetyczne oraz dogmatyczno-polemiczne, (2) mowy, zarówno moralne, na święta, pochwalne, jak i okolicznościowe, (3) traktaty oraz (4) listy⁸. Z natury rzeczy omawiana w tej pracy homilia przynależy do pierwszej grupy.

3. Datacja *De Davide et Saule*

Ustalenie precyzyjnej daty ogłoszenia homilii o Dawidzie i Saulu przez Jana Chryzostoma jest zadaniem trudnym, ale możliwym przynajmniej w pewnym przybliżeniu⁹. Tradycyjnie za *Patrologia Graeca* przy-

⁷ J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 47-64, Paris 1863.

⁸ F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 1998, s. 280.

⁹ Na temat chronologii dzieł Chryzostoma, zob. W. Mayer, *The Homilies of St. John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, Orientalia Christiana Analecta 273, Roma 2005.

muje się, że owa seria kazań została wygłoszona w 387 roku. Było to więc niedługo po przyjęciu święceń kapłańskich przez Jana Chryzostoma. W twórczości Złotoustego rok ten kojarzy się przede wszystkim z serią *Mów o posągach*, z nimi i z ich chronologią splata się również datacja *De Davide et Saule*¹⁰. *De statuis* zostały wygłoszone po tym, jak mieszkańcy Antiochii w reakcji na nowy podatek wywołali rozruchy, podczas których powywracano posągi przedstawiające członków cesarskiej rodziny, co było postrzegane jako *crimen laesae maiestatis*. W związku z tym nad mieszkańcami zawisła groźba surowych kar. W tym kontekście Jan wygłosił do Antiocheńczyków 21 mów. Zostały one ułożone w okresie Wielkiego Postu 387 roku.

Andrius Valevicius¹¹ proponuje poszerzyć zbiór 21 nauk związanych z rebelią o kolejne trzy mowy. Wśród dodatkowych homilii znajduje się *De decem millium talentorum debitore* (PG 51, 17-30). Najprawdopodobniej do niej lub do krótkiej wzmianki o nielitościwym sędzie w XX homilii o posągach Jan Chryzostom nawiązuje w pierwszej homilii o Dawidzie i Saulu¹². Z tego też powodu Robert Charles Hill przypuszcza, że *De Davide et Saule* zostały wygłoszone również w okresie Wielkiego Postu 387 roku, a dokładnie w okresie Wielkiego Tygodnia. Dodatkowo Hill nadaje tymże homiliom sens polityczny – naśladowcą miłosiernego Dawida miałby być cesarz Teodozjusz, który ulitował się nad miastem, z zawistnym i niewdzięcznym Saulem natomiast R.C. Hill zestawia Antiocheńczyków¹³. Koncepcja ta więc zakłada wygłoszenie serii o Dawidzie i Saulu pod koniec Wielkiego Postu, a właściwie tuż przed Wielkanocą 387 roku.

Powyższa koncepcja nastrocza jednak nieco trudności. Po pierwsze, niektórzy badacze, jak np. S. Longosz, nie uznają za zasadne łączenie homilii na temat nielitościwego sługi (*De decem*) z mowami o posągach¹⁴. Po drugie, Hill uznaje, że być może kaznodzieja nawiązywał do XX mowy

¹⁰ O antiocheńskiej rewolcie z 387 roku, zob. P. Szczur, *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libianiusza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 61 (2009) s. 49-75.

¹¹ A. Valevicius, *Les 24 homelies De statuis de Jean Chrysostome*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 46 (2000) s. 83-91.

¹² John Chrysostom, *Old Testament Homilies*, t. 1: *Homilies on Hannah, David and Saul*, tł. R.C. Hill, Brookline 2003, s. 135, uwaga 3.

¹³ John Chrysostom, *Old Testament Homilies*, s. 5-7.

¹⁴ S. Longosz, *Recenzja: Św. Jan Chryzostom, Mowy do Antiocheńczyków o posągach, przekład i komentarz Jan Iluk, Gdańsk 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. XXVI + 282, VoxP 70 (2018) s. 725.*

o posągach, ale wzmianka w tejże homilii o przypowieści z Mt 18,23-35 jest raczej marginalna, co trudno uzgodnić z wypowiedzią z pierwszej homilii o Dawidzie i Saulu, która sugeruje szersze wyjaśnienie, a nie kilka słów odwołania¹⁵.

Argumentem przeciwko hipotezie australijskiego naukowca jest też fakt, że w trzeciej homilii kaznodzieja dużo miejsca poświęca na potępienie uczestnictwa w widowiskach i przedstawieniach teatralnych, które w okresie, gdy były wygłaszane mowy o posągach, miały być zawieszane¹⁶. Stąd też Francesca Prometea Barone, autorka krytycznego wydania *De Davide et Saule*, we wstępie do przekładu włoskiego nie zgadza się z wielkopostnym terminem wygłoszenia kazań, a skłania się bardziej ku tradycyjnej dacie B. de Montfaucon¹⁷. Wspomniany uczony z przełomu XVII i XVIII wieku łączy serie o Dawidzie z cyklem kazań o Annie i z homilią o nielitościwym dłużniku, którą umieszcza pod koniec okresu wielkanocnego. Dlatego też jako możliwy termin wygłoszenia homilii *De Davide et Saule* podają czas przed uroczystością wniebowstąpienia Pańskiego¹⁸. Podsumowując, jako czas wygłoszenia homilii o Dawidzie i Saulu można wskazać na dwa terminy: okres Wielkiego Postu lub czas przed świętem wniebowstąpienia.

¹⁵ W pierwszej homilii o Dawidzie i Saulu czytamy: „Πρώην μὲν οὖν ὑμῖν τὴν παραβολὴν ἀναγνόντες τῶν ἑκατὸν δηναρίων, καὶ τῶν μυρίων ταλάντων, ἐδείκνυεν ὅσον ἦν κακὸν τὸ μνησικακεῖν” („ostatnio więc, przeczytawszy przypowieść o stu denarach i dziesięciu tysiącach talentów, wyjaśnialiśmy wam, jak wielkim złem jest rozpamiętywanie krzywd” – tł. Ł. Libowski). W homilii XX *De stultis* natomiast znajdujemy „Ὅσον δὲ ἑκατὸν δηναρίων καὶ μυρίων ταλάντων τὸ μέσον, τοσοῦτον ἐκείνων καὶ τούτων τῶν ὀφειλημάτων” („Jednak podobnie, jak wielka jest nierówność pomiędzy stu denarami i dziesięcioma tysiącami talentów, tak wielka jest także różnica pomiędzy tymi (wybaczeniami)” – tł. J. Iluk).

¹⁶ W. Mayer, *Barone (F. P.) (ed.) „Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres”*. („Corpus Christianorum Series Graeca” 70.) Pp. lxxii + 83. Turnhout: Brepols, 2008. Cased, €85. ISBN: 978-2-503-527, „The Classical Review. New Series” 60/2 (2010) s. 612-613; J. Maxwell, *Francesca Prometea Barone (ed.), Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres. Corpus christianorum. Series Graeca; 70. Turnhout: Brepols, 2008, pp. Lxxxi + 77, ISBN 9782503527970.*, „ExClass” 14 (2010) s. 417-418.

¹⁷ Giovanni Crisostomo, *Omellie su Davide et Saul*, tł. F.P. Barone, Roma 2008, s. 17-20 z przypisami.

¹⁸ Zob. B. de Montfaucon, *Monitum ad tres homilias de Davide et Saule*, PG 54, 675; B. de Montfaucon, *Ad sermones quinque in Annam monitum*, PG 54, 631-632; Iohannes Chrysostomus, *De decem milium talentorum debitore*, PG 51, 17-30, CPG 4368.

4. Treść drugiej homilii o Dawidzie i Saulu

Homilia w wydaniu krytycznym Barone składa się z pięciu części. Ten podział został przyjęty zarówno w tym omówieniu, jak i w przekładzie. Utwór jest drugą z trzech homilii Jana Chryzostoma o Dawidzie i Saulu. Cała seria opowiada o napiętych relacjach pomiędzy wspomnianymi bohaterami. Centralny temat stanowi spotkanie dwóch postaci w jaskini Engaddi, o czym można przeczytać w Pierwszej Księdze Królów 24 (LXX), niemniej Złotousty wspomina też wydarzenia poprzedzające zajście w pieczarze, jak i późniejsze zdarzenia.

Homilia rozpoczyna się swoistym wprowadzeniem, które wyznacza główne tematy rozważania, jakie zostaną ukazane na podstawie historii Dawida i Saula. Zasadniczą tezą jest ogólne stwierdzenie, że zarówno praktykowanie cnotliwego życia, jak i wyrażanie pod jego adresem pochwał przynosi korzyść człowiekowi. Potem następuje właściwa homilia. Już pierwsze zdanie wskazuje, że homilia ta jest częścią większej całości. Jan Chryzostom nawiązuje do wygłoszonej wcześniej nauki o tychże samych bohaterach. Przypomina dylemat Dawida: czy zabić, czy oszczędzić Saula oraz zwycięstwo, jakie odniósł główny bohater nad własnymi uczuciami. Niemniej początek homilii jest nie tylko przypomnieniem postaci pasterza z Betlejem, lecz stanowi rozbudowane *captatio benevolentiae* względem słuchaczy. Chryzostom przytacza zasadę, że nie tylko praktykujący, ale i chwalejący cnotę uzyskują korzyść i w miejsce tychże chwalejących wprowadza swych słuchaczy.

Kolejna część homilii, pomimo komentarza Jana, że chce kontynuować omawianie historii – wciąż w jakimś stopniu jest nawiązaniem do pierwszej homilii o Dawidzie i Saulu. Jak w tamtej nauce Złotousty skupiał się przede wszystkim na osobistym wysiłku Betlejemity w opanowaniu chęci zabicia nieprzyjaciela, tak w tej przypomniawszy wcześniejsze fakty, poszerza zasługę syna Jessego o powstrzymanie swoich żołnierzy przed zamordowaniem monarchy. Jan z wielką przenikliwością ludzkiej psychiki opisuje napięcie pomiędzy dowódcą a podwładnymi. W ten sposób została ukazana współpraca pomiędzy Wszchemogącym a synem Jessego, którą Jan porównuje do relacji pomiędzy kapłanem a Bogiem. Dawid jakby jako biskup poucza swych kompanów, po czym jako kapłan składa ofiarę nie tyle ze zwierząt, lecz z własnego gniewu poprzez samozaparcie. Jako że ta ofiara jest wewnętrzna, kaznodzieja określa Dawida jako ołtarz, ofiarę i kapłana.

Rozdział drugi przynosi dalszy rozwój zdarzeń. Saul wychodzi z jaskini Engaddi, a Dawid postępuje za nim. Jest to jakby moment zakończenia

walki, co skłania Jana do zestawienia dwóch potyczek. Pierwszą jest pojedynek Dawida z Goliatem, drugą zaś – wewnętrzny bój Dawida z chęcią zemsty. Złotousty poprzez szereg analogii wskazuje na wyższość tej ostatniej. Zestaw paraleli autor kończy ogólnym wnioskiem, który można wyrazić polskim przysłowiem, że gdzie dwóch się bije, tam trzeci korzysta. Tutaj konkretnie – diabeł.

Jan, chcąc jeszcze mocniej podkreślić wielką wartość duchowego zwycięstwa Dawida, porównuje je kolejno z obrazem zwycięzcy zapasów na igrzyskach, z postaciami biblijnymi: Szadrakiem, Measzakiem i Abed Nego, a także z Danielem. W każdym z tych zestawień Betlejemita wykazuje się większym hartem ducha niż sportowcy czy bohaterowie starotestamentalni.

Rozdział trzeci rozpoczyna się nawiązaniem do idei współpracy pomiędzy Bogiem a Dawidem. O ile to, że Saul wpadł w ręce swego sługi było zrządzeniem Bożym, o tyle okazanie litości zaciętrzewionemu monarsze było w pełni wolną decyzją Betlejemity. Ta nietypowa decyzja syna Jessego jest też okazją dla kaznodziei, aby ponownie wskazać na relację Dawid-żołnierz. Później następuje zwrot do słuchaczy, aby wpatrując się w postawę Dawida, wprowadzili ją w swoje życie. Kaznodzieja pokazuje, że o wiele więcej korzyści wypływa z postawy miłosierdzia niż z chęci odwetu.

W dalszej kolejności autor wprowadza dialog pomiędzy głównymi bohaterami, którzy dopiero co wyszli z jaskini. Złotousty uwypukla pokorę Dawida, który nie miał oporów, by upaść przed królem na twarz. Wyjaśniając sens samej rozmowy pomiędzy dwoma przeciwnikami, Jan konsekwentnie podkreśla dobroć Dawida i jego pragnienie doprowadzenia Saula na drogę poprawy. Kaznodzieja wskazuje, że Dawid daje Saulowi możliwość przerzucenia odpowiedzialności za swe postępowanie na osoby postronne, podobnie jak czynią rodzice dający podobną szansę dzieciom, które mogą wskazać na inspiratorów własnych złych czynów swoich rówieśników. Kaznodzieja przytacza tu cytat z Ga 5,10.

Następnym dowodem niewinności Dawida, jaki jest przytaczany, jest powołanie się nie tyle na słowa, co na same wydarzenia: zajście w jaskini, możliwość łatwego zabicia Saula, wskazanie, że mimo wszystko do niczego takiego nie doszło. W tym momencie Dawid wzywa swego przeciwnika równocześnie na świadka, jak i na sędziego sprawy.

W ten sposób rozpoczyna się rozdział czwarty. Jan Chryzostom buduje wielkie napięcie wokół całego procesu. W sytuacji, gdy rzetelnym świadkiem nie mógł być ani Saul, ani żołnierz syna Jessego, ten ostatni wyciąga fragment płaszcza monarchy, niezbity dowód tego, jak blisko Saula znalazł się Dawid, a mimo wszystko ocalił swego nieprzyjaciela.

Kolejną zaletą Betejemity według antiocheńczyka jest ograniczenie obrony swej osoby wobec Saula do zdarzeń, które zaszły w pieczarze. Jan podkreśla, że syn Jessego mógł wykazać wiele przykładów swej dobroci wobec monarchy, ale tego nie uczynił. Niemniej kaznodzieja wymienił heroiczne czyny Dawida, które nie pozwalały mieć cienia wątpliwości co do życzliwego podejścia sługi względem pana. Rozdział czwarty kończy się wezwaniem Boga na sędziego konfliktu Dawid–Saul.

Ostatni rozdział pokazuje wielkie pragnie Dawida, aby przeciwnik zawrócił z drogi zła, choćby pod wpływem strachu przed sądem Bożym. Innym wymienionym źródłem podziwu dla bohatera winno być jego zachowanie po usłyszeniu wieści o śmierci Saula i jego syna, Jonatana. Dawid nie żywił urazy do swego prześladowcy, ale usłyszawszy tragiczną wieść o jego śmierci, posypał głowę popiołem oraz oddał się lamentom i żałobie.

Homilia kończy się rekapitulacją głównego wątku: Dawid, który okazał miłosierdzie względem Saula, odniósł wielkie zwycięstwo i cieszył się chwałą zarówno za swego życia, jak i wiele lat później. W podsumowaniu znajduje się wezwanie do słuchaczy o wprowadzenie w życie ideałów przedstawionych w homilii. Ostatnie jej zdanie stanowi doksologia chwala Trójcę Świętą.

5. Wydania tekstu

Iohannes Chrysostomus, *De Davide et Saule homiliae tres*, PG 54, 675-708.

Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres, ed. F.P. Barone, Corpus Christianorum. Series Graeca 70, Turnhout 2008.

6. Nowożytny przekłady tekstu

Język angielski

Hill R.Ch., *St. John Chrysostom. Homilies on Hannah, David and Saul*, *St. John Chrysostom*, Old Testament Homilies 1, Brookline 2003.

Język włoski

Barone F.P., *Giovanni Crisostomo. Omelie su Davide e Saul*, Collana di Testi Patristici 200, Roma 2008.

7. Przekład

Jana Chryzostoma druga homilia do historii o Dawidzie i Saulu

[O tym, że wielkim dobrem jest nie tylko naśladowanie cnoty, lecz także zachwalanie jej oraz o tym, że Dawid okazawszy miłosierdzie Saulowi, odniósł większe zwycięstwo, niż gdy zabił Goliata, a także że Dawid tak postępując, bardziej pomógł sobie niż Saulowi i w ten sposób wzmocnił własną obronę przed nim.]

1. Ostatnio chwaliliście Dawida za cierpliwe znoszenie krzywd. Ja zaś podziwiałem waszą życzliwość i miłość do niego. Albowiem oprócz praktykowania i naśladowania cnoty również chwalenie i podziwianie praktykujących ją przynosi nam niemałą korzyść. Bo przecież nie tylko zatwardiałe czynienie zła, lecz także pochwalanie tych, którzy źle żyją, przynosi nam niechybną karę i to nawet – powiem coś, co może was zaskoczyć – cięższą od tej, którą ponoszą sami złoczyńcy. Wskazuje na to Paweł, kiedy wylicza wszelkie rodzaje niegodziwości i oskarża wszystkich depczących prawa Boże, i atakuje ich, mówiąc w ten sposób: „Oni to, mimo że znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają, winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwają tych, którzy to czynią”¹⁹. Tak Apostoł ukazuje ten drugi sposób postępowania jako gorszy od pierwszego. Albowiem pochwalanie postępowania grzeszników o wiele bardziej zasługuje na naganę niż samo grzeszenie – i bardzo słusznie. Taka postawa – chwalenie postępowania grzeszników – jest charakterystyczna dla ludzi

¹⁹ Rz 1,32. W przypadku NT posługuję się: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999, fragmenty ze ST natomiast przytaczam za: R. Popowski, *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013. W niektórych przypadkach ST dla lepszego zharmozowania z tekstem i myślą Chryzostoma dokonałem własnego tłumaczenia, co zaznaczam w przekładzie. Warto też zaznaczyć, że Złotousty w przypadku ST korzystał z Septuaginty w wersji syryjskiej, to jest Septuaginty zrecenzowanej w oparciu o oryginał hebrajski oraz dostępne mu tłumaczenia Lucjana z Antiochii. Zob. na ten temat wydanie krytyczne: *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, ed. F.P. Barone, Corpus Christianorum. Series Graeca 70, Turnhout 2008, s. XI. Wymienia się cztery zasadnicze wersje Septuaginty: egipską, palestyńską, konstantynopolitańską i lucjańską. O Septuagincie lucjańskiej, zob. B.M. Metzger, *Lucian and the Lucianic Recension of the Greek Bible*, „New Testament Studies” 8/3 (1962) s. 189-203. Stąd też mogą wynikać pewne różnice pomiędzy cytatami, jakie przytacza Jan Chryzostom, a tekstem, z którego tłumaczył R. Popowski.

zepsutych i toczonych nieuleczalną chorobą. Dlatego że ten, kto popełnia grzech, ale rozumie swój błąd, będzie mógł poprawić się po pewnym czasie. Z kolei człowiek, który pochwała niegodziwość, rezygnuje z kuracji, jaką przynosi nawrócenie²⁰. Zatem słusznie Paweł stwierdził, że chwalenie grzechu jest gorsze od samego grzeszenia. Podobnie jak nie tylko ludzie występni, ale też postronni chwalcący ich występki podlegają takiej samej, a nawet cięższej karze, tak samo chwalcący i podziwiający dobrych ludzi są współuczestnikami nagród dla nich przygotowanych. To można też zobaczyć na podstawie Pisma. Bóg mówił do Abrahama: „Dobrze życzącym tobie ja będę dobrze życzył, a przeklinających ciebie będę przeklinał”²¹. Taki współdziałanie można również zaobserwować na igrzyskach olimpijskich²². Nie tylko bowiem udekorowany wieńcem atleta, wytrwale znoszący trud i wysiłek, lecz także widz podziwiający zwycięzcę ma niemały udział w jego radości i chwale. Dlatego uznaję za szczęśliwego nie tylko Dawida, wyznawcę szlachetnej filozofii²³, lecz także was ze względu na waszą wobec niego życzliwość. Ów Dawid, jakby zmagając się w zapasach, zwyciężył i został udekorowany wieńcem. I wy odeszliście z niemałą częścią nagrody, dlatego że pochwaliliście jego zwycięstwo.

Opowiedzmy zatem dalszą część tej historii, abyśmy odnieśli z niej większą korzyść i mieli większą radość. Autor biblijny, opowiedziawszy o tym, jak Dawid odwiódł swoich ludzi od zabójstwa, podsumował to słowami: „przekonał Dawid swoich ludzi i powstrzymał ich, bo już się przygotowali, aby zabić Saula”²⁴, chcąc pokazać zarówno ich żądzę mordy, jak i męstwo Dawida. Nawet wśród ludzi wydających się filozofami jest wielu

²⁰ Na temat szeroko rozumianego nawrócenia Jan Chryzostom ułożył dziewięć homilii. Zob. Ioannes Chrysostomus, *De paenitentia*, PG 49, 277-350, o nawróceniu jako kuracji u Jana Chryzostoma zaś zobacz również: John Chrysostom, *On Repentance and Almsgiving*, tł. G.G. Christo, Fathers of the Church 96, Washington 1998, s. XVII-XVIII; P. Szczur, *Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma*, VoxP 64 (2015) s. 445 i 447.

²¹ Rdz 12,3 (tł. własne).

²² Warto zaznaczyć, iż był to czas jednych z ostatnich igrzysk olimpijskich. Ostatnie odbyły się w 393 roku. Na temat igrzysk i sportu w starożytności, zob. np. W. Dobrowolski, *Sport i igrzyska olimpijskie w starożytności*, Warszawa 2004; D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010.

²³ Termin φιλοσοφία jest w tej homilii rozumiany jako życie zgodne z zasadami moralnymi chrześcijaństwa. Zob. P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Hoboken 1995, s. 128-129, 269-270; P. Gkortsilas, *John Chrysostom and the Greeks Hellenism and Greek Philosophy in the Rhetoric of John Chrysostom*, Exeter 2017, s. 30; A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Paris 1961, s. 263-285.

²⁴ 1Krl 24,8.

takich, że choć sami nie poważyliby się zamordować swoich wrogów, to jednak nie stanęliby w ich obronie, gdyby owi wrogowie mieliby być zabici przez kogoś innego²⁵. Dawid natomiast tak nie postępował. On bowiem – jakby wzięwszy coś w depozyt i mając rozliczyć się z tego – nie tylko sam nie tknął Saula, ale i powstrzymał towarzyszy od zabicia swego wroga, osłaniając go i strzegąc. Stąd nie pomyli się ten, kto powie, że wówczas Dawid jeszcze bardziej od Saula naraził się na niebezpieczeństwo. Stawił bowiem czoło wielkiemu ryzyku, starając się wszelkimi sposobami uchronić Saula przed wrogimi zapędami swoich ludzi. I Dawid nie cofnął się przed niczym, choć mógł zostać zabity, tak jak nie cofa się przed niczym żołnierz w bitewnym szale²⁶. Właśnie dlatego wygłosił mowę obronczą. Żołnierze oskarżali Saula, oskarżany spał, a bronił go jego nieprzyjaciel. Bóg zaś zatwierdził wyrok Dawida. On sam nie zdołałby zapanować nad rozwścieczonymi żołnierzami bez boskiej pomocy, a łaska Boga zasiadła na wargach proroka²⁷ i napełniła jego słowa siłą przekonywania. Również i sam Dawid niemało przyczynił się do tego. Dzięki temu, że wcześniej dobrze swych ludzi wyćwiczył, w momencie próby znalazł ich zdyscyplinowanych i posłusznych. Albowiem przewodził im nie tak jak wódz przewodzi żołnierzom, lecz jak kapłan, a owa jaskinia była jakby kościołem. Dawid skierował do nich kazanie jak biskup, a następnie złożył niezwykłą i godną podziwu ofiarę, zabijwszy nie cielę, zarżnąwszy nie jagnię, lecz – co jest o wiele cenniejsze – ofiarowawszy Bogu łagodność i życzliwość, zdusiwszy w sobie nierozumne uczucia, stłumiwszy gniew i umartwiwszy swe ziemskie członki. Sam stał się zarazem ofiarą, kapłanem i ołtarzem. Kapłanem był zamysł, aby ofiarować łaskawość i łagodność, ofiarą była

²⁵ Postawa Dawida jest tym bardziej godna podziwu, ponieważ według Starego Testamentu mógł się kierować prawem talionu. Chryzostom wspomina o tym w pierwszej homilii o Dawidzie i Saulu. Zasada oko za oko, ząb za ząb nie była też obca kulturze greckiej, w której żył Jan Chryzostom. Szerzej o prawie talionu wśród Żydów i Greków, zob. np. G. Szamocki, „*Oko za oko, ząb za ząb*”. *Formuła talionu w biblijnym prawie Izraela*, „*Studia Gdańskie*” 17 (2004) s. 37-56; Th.C.W. Oudemans – A. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden 1987, s. 102-103; E.J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Harvard 1990, s. 199.

²⁶ Porównanie to ukazuje determinację Dawida w bronieniu Saula. Dawid, chcąc ocalić Saula, nie zważa na żadne konsekwencje.

²⁷ Dawid był postrzegany jako prorok już w czasach biblijnych. W Nowym Testamencie przytaczano słowa Dawida rozumiane jako prorocтва na temat Chrystusa (np. Dz 1, 16). Na temat Dawida jako proroka, zob. np. J.L. Kugel, *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca 1990, s. 45-55; J.L. Kugel, *How to Read the Bible: a Guide to Scripture, Then and Now*, New York 2008, s. 455, przyp. 28.

łagodność i łaskawość, a ołtarzem było serce, w którym zostały one ofiarowane. Wszystko to dokonało się w jednym człowieku.

2. Skoro tylko złożył tę piękną ofiarę, odniósł zwycięstwo oraz wzniosł upamiętniający je pomnik²⁸, nadarzyła się kolejna sposobność do zmagania po tym, jak Saul nieświadomy tego zajścia, wyszedł z jaskini. „Także Dawid wyszedł za nim”²⁹ i patrząc w niebo szlachetnymi oczami, był szczęśliwszy niż wówczas, gdy pokonał Goliata, niż wtedy, gdy odciął głowę barbarzyńcy. Obecne zwycięstwo w jaskini było wspanialsze od tamtego nad Filistynem, a łupy były znakomitsze i świetniejszy pomnik zwycięstwa. Tam bowiem Dawid potrzebował procy, kamieni i pola walki. Teraz natomiast wszystko odbyło się w jego głowie, zwycięstwo zostało osiągnięte bez broni, a pomnik zwycięstwa wzniesiony bez rozlewu krwi. Co więcej, wracał, niosąc nie głowę barbarzyńcy, lecz uśmiercone wzburzenie i uśmierzony gniew, a te łupy złożył nie w Jerozolimie, lecz w niebie, w górnym mieście³⁰. Obecnie już nie tańczące kobiety wyszły mu na spotkanie, przyjmując go ze śpiewami³¹, ale niebiański zastęp aniołów oklaskuje go w podziwie dla jego filozofii i łagodności. Witają go tak, bo wracał, zadawszy mnóstwo ran wrogowi i oszczędziwszy Saula, a wymierzył wiele ciosów diabłu, prawdziwemu wrogowi³². Wtedy bowiem, gdy gniewamy się na siebie, gdy bijemy się i walczymy ze sobą, diabeł cieszy się i raduje, i na odwrót, kiedy trwamy we wzajemnym pokoju, kiedy żyjemy w zgodzie i panujemy nad gniewem, diabeł marnieje i słabnie, ponieważ jest wrogiem pokoju, nieprzyjacielem zgody i ojcem zawiści.

Teraz wyszedł Dawid, mając udekorowaną zarówno głowę, jak i prawicę, podobny do zwycięskich bokserów. Cesarze też często dekorują prawicę zwycięskiego boksera czy zapaśnika, a nie jego głowę. Bóg również w ten sposób przyozdobił ową rękę, która zdołała wynieść z walki czysty oręż i okazać niezakrwawiony miecz Bogu, a także przeciwstawić się tak wielkiemu porywowi gniewu. Dawid nie wyszedł z koroną Saula, lecz wyszedł z koroną sprawiedliwości. Nie wyszedł z purpurą królewską, lecz wyszedł odziany w uczciwość przekraczającą ludzką miarę, w szatę wspanialszą od wszelkiego stroju.

²⁸ Greckie słowo *τρόπαιον*, zob. J. McDonald, *Trophy(tropaion)*, w: *Conflict in Ancient Greece and Rome: The Definitive Political, Social, and Military Encyclopaedia*, red. S.E. Phang – I. Spence – D. Kelly, Santa Barbara 2016, s. 567.

²⁹ 1Krl 24,9.

³⁰ Por. Ap 21.

³¹ Opieram się tu na 1Krl 18,6.

³² Na temat zycia duchowego jako walce u Jana Chryzostoma, zob. np. A. Zmuda, *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2012.

Wyszedł on z jaskini z tak wielką chwałą, z jaką trzech młodzieńcy wyszli z pieca³³. Jak bowiem ogień nie strawił tamtych młodzieńców, tak i pożar gniewu nie spopielił Dawida. Ogień ogarniający z zewnątrz tamtych młodzieńców nic im nie zrobił, on natomiast miał żar wewnątrz siebie. Z zewnątrz zaś widział rozpalone węgle, którymi diabeł roznieca płomień w piecu, to jest widok jego wroga Saula, zachęty żołnierzy, okazję łatwego zabicia nieprzyjaciela, jego bezbronność, pamięć o minionych krzywdach, niepokój o przyszłość – to wszystko, co mogłoby wzniecić w nim płomień gorętszy niż drwa, smoła, pakuły i inne rzeczy wrzucone do babilońskiego pieca. Dawid jednak nie został spopielony ani nie doświadczył nic złego, co mogłoby mu się przytrafić w takiej sytuacji, lecz wyszedł czysty i w obliczu wroga zachował się jak prawdziwy filozof. Widząc bowiem śpiącego w bezruchu Saula, niezdolnego by cokolwiek uczynić, Dawid tak powiedział do siebie: „Gdzież teraz ów gniew? Gdzież złość? Gdzie się podziały niezliczone oszustwa i spiski? Wszystkie one odeszły i zniknęły, bo król śpi i leży jakby związany, mimo że nie zrobiliśmy mu nic z tego, co planowaliśmy”. Dawid patrzył na śpiącego i filozofował o wspólnej wszystkim śmierci. Sen jest bowiem niczym innym niż chwilową śmiercią i codziennym umieraniem³⁴.

Warto w tym miejscu przypomnieć postać Daniela³⁵. Jak bowiem Daniel wyszedł z dołu, poskromiwszy dzikie bestie, podobnie i Dawid wyszedł z jaskini, zwyciężywszy bestie nawet groźniejsze od tamtych. Podobnie jak tamtego sprawiedliwego Daniela lwy otaczały ze wszystkich stron, tak jego napadły uczucia dziksze i silniejsze niż wszystkie lwy. Z jednej strony napadł go gniew z powodu dawnych krzywd, z drugiej strony – strach o przyszłość. Lecz on oparł się im i ujarzmił owe bestie, pokazując poprzez swe czyny, że nic nie jest bardziej zbawienne niż miłosierdzie dla wrogów ani nic bardziej zgubne niż chęć zemsty i odwetu. Wreszcie wrogo nastawiony Saul leżał nagi, bezbronny i samotny jak pochwycony jeniec. Dawid zaś, gdy dostał w swoje ręce wroga bez broni, koni i żołnierzy, zobaczył i odstąpił. Nie považył się go zabić, mimo że sprawiedliwość była po jego

³³ Zob. Dn 3,17-94.

³⁴ Określanie śmierci jako snu jest obecne od samego początku w chrześcijaństwie (np. Mk 5,39, 1Kor 15,51). W nauczaniu Jana Chryzostoma, np. Ioannis Chrysostomus, *In acta apostolorum homiliae* 26, 3, PG 60, 202. O śmierci jako śnie można przeczytać np. w: A. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941; J. Saligoe, *Death until Resurrection: An Unconscious Sleep According to Luther*, Eugene 2020, s. 63 (szczególnie przypis 47 i 48).

³⁵ Zob. Dn 6,8-28.

stronie, a przez to, że mu darował życie – co było wspanialsze od wszystkich poprzednich dokonań – skłonił Boga do większej ku sobie łaskawości.

3. Albowiem wychwalam tego świętego nie dlatego, że widział wroga leżącego u swoich stóp, lecz dlatego, że oszczędził Saula, gdy ten wpadł w jego ręce³⁶. To pierwsze było dziełem mocy Boga, drugie zaś było dziełem jego filozofii³⁷. Jakie wszakże było prawdopodobieństwo, że w przyszłości żołnierze mu się podporządkują? Że przychylnie się do niego odniosą? Bo gdyby mieli i po tysiąc dusz, czyż nie oddaliby chętnie ich wszystkich za wodza, przekonawszy się o jego trosce o nich przez miłosierdzie, jaką okazał nieprzyjacielowi? Gdyż człowiek, który jest łagodny i łaskawy względem krzywdzicieli, tym bardziej będzie taki wobec tych, którzy są mu życzliwi, a to jest dla niego rękojmią bezpieczeństwa. Wiedząc, że mają Boga walczącego po ich stronie, który zawsze jest przy ich wodzu i ułatwia mu wszystkie sprawy, byli nie tylko bardziej przychylni wobec wodza, lecz również bardziej odważni wobec nieprzyjaciół. Odtąd opowiadali się za Dawidem, już nie jako za człowiekiem, lecz jako za aniołem. Już wcześniej Bóg wyznaczył mu zapłatę, a obecnie Dawid otrzymał jeszcze większą nagrodę i wspanialsze odniósł zwycięstwo, zachowawszy Saula przy życiu, niż gdyby go zamordował. Czy tyle samo by zyskał, gdyby zabił wroga, ile osiągnął dzięki temu, że go oszczędził?

A teraz i ty uznaj, że gdybyś pojmał swego krzywdziciela, to o wiele lepiej i korzystniej dla ciebie byłoby go oszczędzić niż zabić. Ponieważ człowiek, stając się zabójcą, często obwinia samego siebie i ma nieczyste sumienie, każdego dnia i o każdej godzinie nie daje mu spokoju jego własny grzech. Ten zaś, kto okazał miłosierdzie i szybko pokonał swoje afekty, później cieszy się i raduje, umacniając nadzieję i oczekując od Boga nagrody za swe miłosierdzie. A jeśli kiedyś znajdzie się w jakiejś trudnej sytuacji, z wielką ufnością może prosić Boga o odpłatę. Tak samo Dawid otrzymał później od Boga wielką i cudowną nagrodę za łaskawość okazaną wrogowi.

³⁶ Na temat wartości przebaczenia Jan Chryzostom wypowiadał się również w innych homiliach, zob. np. S. Kaczmarek, *Miłość przebacząca i jednocząca w świetle Homilii na Ewangelię wg św. Mateusza św. Jana Chryzostoma*, VV 18 (2010) 213-244 (a zwłaszcza o przebaczeniu wrogom s. 226-229).

³⁷ Więcej na temat współpracy człowieka z łaską Bożą w ujęciu Jana Chryzostoma, zob. D. Zagórski, *Współpraca człowieka z łaską Bożą w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Mysł teologiczna Jana Chryzostoma*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 5, Poznań 2008, s. 27-46.

Lecz zobaczmy, co stało się potem. „Także Dawid wyszedł za nim z jaskini. I zawołał Dawid za Saulem, mówiąc: Panie, królu! Gdy Saul się obejrzał, Dawid pochylił się aż do ziemi i złożył przed nim pokłon”³⁸. Te czyny przynoszą Dawidowi nie mniejszy zaszczyt niż samo ocalenie wroga. Cechą bowiem dusz niepospolitych jest to, że nie zwykły się chełpić dobrodziejstwami w stosunku do swego bliźniego, a raczej są dalekie od uczuć ludzi pospolitych, którzy pogardzają jak niewolnikami tymi, którym wyświadczyli dobrodziejstwo. Lecz błogosławiony Dawid nie tak się zachował, ale uniżył się jeszcze bardziej, nawet po wyświadczeniu dobrodziejstwa Saulowi. Powodem tego było to, że uważał, iż żadnego ze swych czynów nie zawdzięcza sobie, ale wszystko przypisywał łasce Bożej. Z tego to powodu Dawid, choć ocalił życie Saula, sam oddaje pokłon ocalonemu przez siebie i nazywa go znów królem, a samego siebie – sługą, poprzez tę postawę ciała, tłumiąc pychę Saula, łagodząc gniew i tłumiąc jego zawiść.

Posłuchajmy teraz samej obrony: „Dlaczego dajesz posłuch słowom ludzi mówiącym, że Dawid nastaje na twoje życie?”³⁹. Natchniony autor powiedział zaś wcześniej, że cały lud był z Dawidem i że cieszył się uznaniem sług króla, a także, że syn władcy i całe wojsko stało za nim⁴⁰. Czy on tu mówi, że byli jacyś oszczercy i donosiciele, którzy podburzali Saula? Nie, ale mówi, że Saul, choć nie był przez innych podjudzany, to sam z siebie zrodził tę wrogość i prześladował sprawiedliwego Dawida. Na to wskazał autor księgi, stwierdzając, że zazdrość zrodziła się z pochwały rywala i co dnia się powiększała⁴¹. Z jakiegoż więc powodu Dawid obwiniał o to innych, mówiąc: „Dlaczego dajesz posłuch słowom ludzi mówiącym, że Dawid nastaje na twoje życie?”⁴². Dlatego że dawał Saulowi sposobność, aby odciął się od tej niegodziwości. Tak często czynią i ojcowie wobec synów, kiedy któryś z nich, przywoławszy syna, który popełnił wiele złych uczynków, świadomy, że syn dobrowolnie i z własnej woli wkroczył na drogę występku, to jednak przenosi oskarżenie na jego rówieśników, mówiąc w ten sposób: „Wiem, że to nie twoja wina. To inni cię zepsuli i zwiedli. Oni są wszystkiemu winni”. Syn bowiem, kiedy usłyszy takie słowa, będzie mógł stopniowo przejrzeć na oczy i łatwiej powrócić z dro-

³⁸ 1Krl 24,9.

³⁹ 1Krl 24,10.

⁴⁰ 1Krl 18,16.

⁴¹ Por. 1Krl 18,7-9. W Ioannis Chrysostomus, *Homilia in Ioannem* 37, PG 59, 211, 3, CPG 4425 mowa jest o tym, że zazdrość jest matką morderstwa.

⁴² 1Krl 24,10.

gi występku na ścieżkę cnoty, czerwieniąc się ze wstydu, będzie czuł się niegodny tak dobrej opinii o sobie⁴³. Tak samo postąpił Paweł, kiedy pisał do Galatów. Po wielu niesłuchanie wielkich słowach oskarżenia, które im postawił, chcąc pod koniec listu złagodzić oskarżenie, aby adresaci, ochłonnawszy wobec stawianych im zarzutów, mogli stopniowo przejść do obrony, tak oto mówi: „Mam co do was przekonanie w Panu, że innego zdania niż ja nie będziecie. A na tym, który sieje między wami zamęt, zaciąży wyrok potępienia, kimkolwiek by on był”⁴⁴.

W obecnej sytuacji Dawid również postąpił w ten sposób. Saulowi bowiem powiedział: „Dlaczego dajesz posłuch słowom ludzi mówiącym, że Dawid nastaje na twoje życie?”⁴⁵. Wskazał on innych jako prowokatorów, innych jako deprawatorów, wszelkim sposobem starając się dać Saulowi sposobność do obrony przed zarzutami. Następnie, broniąc się przed kierowanymi wobec niego oskarżeniami, mówi tak: „Przecież teraz twoje oczy mogły zobaczyć, że dzisiaj w jaskini Pan wydał cię w moje ręce. Nie chciałem cię jednak zabić. Oszczędziłem cię. Powiedziałem: «Nie podniosę swej ręki na mojego pana, bo on jest namaszczonej przez Pana»”⁴⁶. Powiedział: „Ci ludzie oczerniają mnie słowami, ja zaś bronię się faktami i czynami odpieram oskarżenie. Nie potrzebuję słów, ponieważ sam przebieg zdarzeń może wyraźniej od jakiegokolwiek słowa wykazać, kim są oni, a kim jestem ja i jak szkalująco i kłamliwie mnie oskarżono. I nie żadnego z oskarżycieli wzywam na świadka, ale ciebie samego, który doświadczyłeś ode mnie dobra”.

4. Lecz czy Saul mógł być świadkiem? Kiedy bowiem to się działo, on spał i ani nie słyszał słów, ani nie widział, że Dawid jest przy nim i że rozmawia z żołnierzami. Jak mamy to wyjaśnić, aby nasz wywód był zrozumiały? Gdyby Dawid przyprowadził jako świadków ludzi, którzy wtedy z nim byli, Saul mógłby nie uwierzyć takim zeznaniom i uważać, że oni mówią tak po to, aby przypodobać się sprawiedliwemu. Gdyby zaś sam usiłował bronić się przed podejrzeniami, byłby jeszcze bardziej niewiarygodny, zwłaszcza

⁴³ Na temat pedagogiki w ujęciu Jana Chryzostoma, zob. np. *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.-M. Malingrey, SC 188, Paryż 1972; J. Duda, *Paideia w rodzinie chrześcijańskiej w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Roczniki Nauk o rodzinie i pracy socjalnej” 4 (2012) s. 221-235; P. Szczur: *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 167-188.

⁴⁴ Ga 5,10.

⁴⁵ 1Krl 24,10.

⁴⁶ 1Krl 24,11.

że osąd sędziego, czyli Saula, był stronnicy i nieprzychylny Dawidowi, od którego nie doznał żadnej krzywdy. Jakże bowiem Saul, wciąż będąc bezpodstawnie wrogi i nieprzychylny wobec niego, pomimo tylu doznanых odeń dobrodziejstw mógłby uwierzyć, że skrzywdzony Dawid, choć miał go w swoich rękach, ulitował się? Zwykle bowiem większość ludzi feruje wyroki o innych, osądzając ich własną miarą⁴⁷. Na przykład pijak niełatwo mógłby uwierzyć, że jakikolwiek człowiek żyje w trzeźwości, stręczyciel uważa, że nawet porządni ludzie są lubieżni. I jeszcze jeden przykład – rabuś nie da się łatwo przekonać, że są ludzie, którzy rozdają swoje mienie. Tak i ktoś raz owładnięty gniewem nie dałby wiary, że istnieje człowiek do tego stopnia opanowany, iż nie tylko nie zemści się na swym krzywdzicielu, lecz także go uratuje. Skoro więc wyrok sędziego Saula byłby stronnicy, a świadkowie, gdyby zostali powołani, wydawaliby się podejrzeni, Dawid postanowił przedstawić dowód, który mógłby zamknąć usta nawet największym zuchwalcom. Cóż to był za dowód? Frędzel płaszcza⁴⁸. A ten, który go odciął, powiedział: „Patrz, w moim ręku jest frędzel twojego płaszcza. Odciałem ten frędzel, a ciebie nie zabiłem”⁴⁹. Bezgłośny to świadek, lecz wymowniejszy od świadków mających głos. „Gdybym nie znalazł się blisko ciebie – mówi Dawid – i nie stał tuż przy twoim ciele, nie odciąłbym części twojego płaszcza”. Czy widzisz, jak wielkie dobro wynikło ze wzburzenia Dawida na początku? Gdyby bowiem nie wzburzył się aż do gniewu, nie moglibyśmy się dowiedzieć o jego filozofii, lecz większość ludzi mogłaby sądzić, że oszczędził Saula raczej z naiwności niż ze względu na filozofię, a gdyby nie odciął frędzla, nie miałby dowodu, który by przekonał nieprzyjaciela. Teraz zaś wzburzony Dawid, odciawszy Saulowi frędzel płaszcza, przedstawił niezbity dowód swojej troski o niego⁵⁰. Skoro więc przywołał on tak wiarogodne i niepodważalne świadectwo, wzywa w końcu swego przeciwnika i zarazem sędziego na świadka swojej własnej łagodności, mówiąc tak: „Saulu, zrozum i przekonaj się dzisiaj, że w mo-

⁴⁷ Na temat społeczności antiocheńskiej, zob. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.

⁴⁸ Greckie słowo τὸ περὺγιον tu oznacza frędzel przy płaszczu lub uzbrojeniu. Za: F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2015, s. 1852, sub voce τὸ περὺγιον.

⁴⁹ 1Krl 24,12.

⁵⁰ Dawid, choć początkowo sam uważał odcięcie frędzla płaszcza za złe, postąpił dobrze. Ostatecznie był to niezbity dowód tego, że Dawid miał doskonałą okazję do odwetu, ale powstrzymał się i okazał wrogowi Saulowi litość.

ich działaniach nie ma złych zamiarów ani wiarołomstwa, ani zdrady. A ty mimo to zastawiasz sidła na moje życie, aby mi je odebrać”⁵¹. W tym miejscu można podziwiać Dawida za jego wielkoduszność, ponieważ w swojej obronie odwołuje się tylko do owego dnia, w którym się spotkali z Saulem. To bowiem wyraził pośrednio, mówiąc: „Zrozum i przekonaj się dzisiaj”⁵². Dawid jakby mówił: „Nie wymieniam żadnej z rzeczy minionych, wystarczy mi dzisiejszy dzień, aby udowodnić swoją niewinność”.

Chociaż potrafiłby, gdyby chciał, wyliczyć mnóstwo wielkich dobrodziejstw z przeszłości. Mógłby wszak przypomnieć swój pojedynek przeciw barbarzyńcy i powiedzieć, że kiedy wojna z barbarzyńcami, jakby jakaś powódź, miała zalać całe miasto, a wy byliście przerażeni i załęknieni, a także każdego dnia spodziewaliście się umrzeć, ja przybyłem i chociaż nikt mnie do tego nie zmuszał, a nawet ty sam odwodziłeś i powstrzymywałeś mnie od tego, mówiąc: „Nie możesz pójść, bo ty jesteś jeszcze chłopięciem, a on – to wojownik od swojej młodości”⁵³, jednak ja się nie zaważałem, lecz wybiegłem przed szereg i przeciwstawiłem się wrogowi, odciąłem mu głowę, i – jakby jakąś gwałtowną burzę – odparłem napór owych wrogów i tak uspokoilem wstrząśnięte miasto, a dzięki mnie ty zachowujesz królestwo i życie, wszyscy zaś pozostali ocalili wraz z życiem miasta i domy, dzieci i żony. A wskazawszy to trofeum, mógłby wspomnieć inne wojny, w których zwyciężył, nie mniejsze od owej pierwszej. I nie wypominał Saulowi, że on raz i drugi, i wiele razy usiłował zabić Dawida, rzucając włócznię w jego głowę, ani że potem zamiast wypłacić żołąd za poprzednią wojnę zażądał jako ślubnego daru nie złota i srebra, lecz rzezi i okaleczenia i że on mu również wtedy nie odmówił⁵⁴. Mógł mówić o tym i o wielu innych sprawach, lecz nie wspominał o żadnej z nich. Nie chciał bowiem wypominać Saulowi tych dobrodziejstw, lecz przekonać go tylko o tym, że on, Dawid, sprzyja mu i troszczy się o niego, a nie spiskuje przeciwko niemu i nie zwalcza go. Dlatego Dawid, odsunawszy na bok wszystkie tamte sprawy, wygłosił swą obronę, ograniczając się do wydarzeń owego jednego dnia. W ten sposób okazał skromność i obojętność na próżną chwałę i że zważa tylko na jedno – na wyrok Boży. Następnie mówi: „Niech Pan osądzi sprawę

⁵¹ 1Krl 24,12.

⁵² 1Krl 24,12, tu dla zharmonizowania tekstu dopisuję „i przekonaj się”.

⁵³ 1Krl 17,33.

⁵⁴ Por. 1Krl 18,25: „Król nie chce żadnego daru, lecz tylko sto napletków obcoplemieńców, gdyż pragnie ukarać wrogów króla”. Sto napletków miało stanowić dar ślubny wniesiony przez Dawida, aby Saul dał mu za żonę swoją córkę Mikal.

między mną i tobą”⁵⁵. Powiedział te słowa, nie chcąc ani mścić się na nim, ani żeby Saul poniósł karę, ale chcąc przestraszyć go przypomnieniem o przyszłym sądzie. Nie tylko przestraszyć, lecz także obronić się przed zarzutami. „Zwłaszcza że ja – mówi Dawid – mam niezbite dowody. Jeśli zaś nie wierzysz, wzywam na świadka samego Boga, który zna tajemnice umysłu każdego człowieka i potrafi badać sumienie”.

5. A mówił to, aby wskazać, że nie ośmieliłby się wezwać Nieomylnego Sędziego⁵⁶ i wszcząć przed nim proces, gdyby nie był zupełnie przekonany o czystości swych intencji. A że to, cośmy powiedzieli, nie było prostym wybiegiem, lecz że Dawid odwołał się do Bożej sprawiedliwości, chcąc się oczyścić z zarzutów i jednocześnie powściągnąć Saula, wynika już choćby stąd, co wydarzyło się wcześniej. Również późniejsze wydarzenia mogą uwiarygodnić tę sprawę. Otóż gdy Saul, który po tym ocaleniu wciąż prześladował Dawida i usiłował go zabić, ponownie wpadł w jego ręce, ten znów wypuścił go żywego i zdrowego, chociaż mógł go wraz z całym wojskiem unicestwić⁵⁷. A widząc, jak beznadziejnie Saul jest chory na duszy i że nigdy nie zaprzestanie wrogości wobec niego, usunął się sprzed jego oczu i żył między barbarzyńcami jako sługa, zhańbiony, w niesławie, w znoju pracując na swe utrzymanie⁵⁸.

A nie tylko to jest godne podziwu, ale także że usłyszawszy, iż Saul poległ w walce, Dawid rozdarł szatę i posypał głowę popiołem. Odśpiewał takie treny, jakie ktoś mógłby śpiewać po stracie jedyne i ukochanego dziecka, ciągle przywołując imię króla wraz z imieniem jego syna [Jonatana]⁵⁹. Układał mowy pochwalne, lamentował wśród jęków, pościł aż do wieczora, przeklinał miejsca naznaczone krwią Saula⁶⁰, mówiąc: „O, góry Gelbue, niech nie spadnie już na was rosa ni deszcz rześisty! O góry śmierci, bo tutaj tarcza potężnych została rozbita!”⁶¹. Tak jak oj-

⁵⁵ 1Krl 24,13.

⁵⁶ Tj. Boga.

⁵⁷ Por. 1Krl 26. Dawid miał kolejną szansę łatwego zabicia Saula, znów zaniechał tego i znów okazał dowód swej życzliwości (na wzór frędzla płaszcz) – wziął włócznię i manierkę leżącą przy głowie Saula.

⁵⁸ Por. 1Krl 27,1-5.

⁵⁹ O przyjaźni pomiędzy Dawidem a Jonatanem mówi 1Krl 19,1-7 i 1Krl 20.

⁶⁰ Na temat przeżywania żałoby wśród Żydów i Greków w czasach Jana Chryzostoma, zob. np. M.F.J. Baasten – R. Munk, *Studies in Hebrew Language and Jewish Culture*, Dodrecht 2007, s. 81 (wraz z przypisami); M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham 2002, s. 28.

⁶¹ Tutaj pierwsze zdanie jest wiernym cytatem za Pismem Świętym (2Krl 1,21), zdanie drugie natomiast jest parafrazą Septuaginty.

cowie często czynią w ten sposób, że stronią od domu i z żalem patrzą na ulicę, po której prowadzili syna, podobnie czynił Dawid i przeklinał góry będące miejscem ich zguby. Jakby mówił: „Nienawidzę tego miejsca ze względu na poległych tu zmarłych. Niech więc deszcz z nieba nie pada na to miejsce, odkąd zostało zbrukane krwią moich przyjaciół”. Wciąż też powtarzał ich imiona: „Saul i Jonathan, ukochani i mili, zawsze nierozłączni. Szlachetni za swego życia, także przy śmierci nierozdzielni”⁶². Skoro bowiem nie miał przy sobie ciał, które mógłby objąć, wymieniając ich imiona, kołował własny ból spowodowany śmiercią Saula i Jonatana i o ile to możliwe, tymi słowami pocieszał się w tym wielkim nieszczęściu. Podczas gdy większość ludzi uważa za największe nieszczęście śmierć dwóch w jednym dniu, to Dawid uznał właśnie owo nieszczęście za źródło pociechy⁶³. Mówienie bowiem: „Zawsze nierozłączni za swego życia, także przy śmierci nierozdzielni”⁶⁴ nie było niczym innym niż próbą znalezienia ulgi. Dawid jakby mówił: „Nie można powiedzieć, że syn oplakuje swe sierocstwo ani że ojciec lamentuje nad utratą syna, lecz ani jedno, ani drugie nie przytrafiło się żadnemu z nich, albowiem obaj razem w tym samym dniu zakończyli życie, tak więc żaden z nich nie osierocił drugiego”. Wszak uważał, że życie jednego z nich byłoby nieznośne po stracie drugiego.

Czy teraz zapaliliście się? Zapłakaliście? Czy wzruszyła się wasza myśl i czy wasze oczy stały się skore do wylewania łez? Niech teraz każdy przypomni sobie jakiegoś swojego wroga i krzywdziela, swą myśl wrzającą jeszcze smutkiem. Niech każdy z was strzeże go, dopóki on żyje, i niech go oplakuje, kiedy odejdzie – nie na pokaz, ale ze szczerego serca i szlachetnej duszy. A gdyby trzeba było coś przecierpieć, aby nie zranić krzywdziela, niech każdy zdierży i zniesie wszystko, oczekując wielkiej odpłaty od Boga. Oto więc ów Dawid zdobył władzę królewską i nie splamił krwią rąk, lecz zachowując czystą prawicę, zdobył sobie koronę i wstąpił na tron, mając powód do chwały wspanialszy od purpury i diademu – miłosierdzie dla wroga i oplakiwanie poległego. Z tego powodu nie tylko był znany za życia, ale także jest pamiętany po śmierci. Dlatego i ty, człowiecze, jeśli chcesz w doczesności cieszyć się nieustającą sławą, a w wieczności zażywać nieprzemijających dóbr, naśladowaj cnotę sprawiedliwego [Dawida], zabiegaj o filozofię, okazuj taką samą cierpliwość w złu jak on, znoś podobne

⁶² 2Krl 1,23.

⁶³ Dawid boleje po śmierci Saula i Jonatana (syna Saula) a jednocześnie podkreśla ich zgodność, jedność. Dawid pochwała to, że obaj byli zawsze razem zarówno w czasie życia, jak i wspólnie umierając.

⁶⁴ 2Krl 1,23.

trudy, abyś został uznany za godnego takich samych dóbr. Obyśmy i my wszyscy tych dóbr dostąpili dzięki łasce i miłości do ludzi Pana naszego Jezusa Chrystusa, wraz z którym Ojcu i Duchowi Świętemu chwała, władza i cześć, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i komentarzami opatrzył
ks. Piotr Wilk⁶⁵

⁶⁵ Ks. Piotr Wilk, kapłan diecezji sandomierskiej, doktorant w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii KUL, mgr teologii (KUL, 2016), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020); e-mail: piotr1705@op.pl; ORCID: 0000-0001-7603-6964.

Cuda św. Menasa według rękopisu Pierpont Morgan Library M.590 (Coptic Literary Manuscript ID 221; Clavis Coptica 398)

Rękopis

Przełożona tutaj kolekcja cudów zachowała się w pergaminowym kodeksie M.590, przechowywanym w Pierpont Morgan Library and Museum (CLM 221; *P.MorganLib.* 125). Kolofon podaje, że spisano go w 609 roku ery męczenników (892/893 rok po Chrystusie). Kodeks odnaleziono w ruinach klasztoru św. Michała Archaniola w Hamuli w oazie Fajum w 1910 roku. Rok później został zaś zakupiony w Paryżu dla kolekcji Johna Pierpont Morgana¹.

Kodeks zawiera trzy teksty poświęcone św. Menasowi:

1. *Męczeństwo św. Menasa* (anonimowe);
2. (Pseudo-)Teofil Aleksandryjski, *Cuda dokonane przez Boga za pośrednictwem św. apy Menasa*;
3. (Pseudo-)Jan Aleksandryjski, *Enkomium ku czci św. Menasa*.

Zbiór cudów liczy 17 historii poprzedzonych prologiem oraz streszczeniem żywotu i męczeństwa świętego. Ze względu na stopień zniszczenia kodeksu z powodu wilgoci i szkodników duże partie tekstu zostały utracone. Cztery z wydanych cudów z rękopisu Pierpont Morgan mają swoje paralele w rękopisie IFAO, który wydała Seÿna Bacot². Mamy jednak do czynienia z odrębnymi opracowaniami tych samych historii, które nie mogą być sprowadzone do jednego archetypu. Aby ukazać stopień rozbieżności (a przy okazji także stan zachowania kodeksu Pierpont Morgan), podaję pierwsze zdania cudu o izauryjskim pielgrzymie.

¹ L. Depuydt, *Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Leuven 1993, s. 250-253 (nr 125); *An Archaeological Atlas of Coptic Literature*, <http://paths.uniroma1.it/atlas/manuscripts/221> (dostęp: 15.05.2020).

² S. Bacot, *Quatre miracles de saint Ménas dans un manuscrit copte de l'Ifao (Inv. 315-322)*, „Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale” 111 (2011) s. 35-73.

IFAO copte inv. 315-322 (cud trzeci)	Pierpont Morgan Library M.590 (cud drugi)
<i>neun ourôme nhisauros eurmmao emate pe pai de afei ehoun etpolis rakote etbe nefpragmatia etefeire mmoou afsôtm de etbe ptaio nphagios etouaab apa mêna mn nefmntçôôre</i>	<i>m[nnsa] nai [neuen ouremnhis]au[r]os eneŝ[oo]p hn tpol[is ra]kote eu[rmma]o emate pe [±4] neun taf mmau noumêêse nkhrema pai de neouk^hrêstianos pe afsôtm de eneçom napa mêna</i>
<p>Był pewien człowiek, który był Izauryjczykiem. Był bardzo bogaty. Przybył on w interesach do miasta Rakote, aby je tam prowadzić.</p> <p>Usłyszał o czci świętego świętego apy Menasa i jego potędze.</p>	<p>W mieście Rakote był pewien Izauryjczyk. Był bardzo bogaty [±4], miał tam mnóstwo pieniędzy.</p> <p>Był też chrześcijaninem.</p> <p>Usłyszał o cudach apy Menasa.</p>

Tabela 1. Porównanie paralelnych partii cudu o izauryjskim pielgrzymie w obu kodeksach koptyjskich. Transliteracja wyżej i w całym artykule według systemu Leipzig-Jerusalem (Grossman – Haspelmath)

1. Tekst

W prologu tekst został określony jako *necom mn neŝpêre* (dosł. ‘moce i cuda’). Jest to określenie rodzaju tekstu hagiograficznego, przekładane w literaturze zachodniej zwykle jako „wonders and miracles” albo „Kräfte und Wunder”. Choć oba terminy mogą odnosić się do cudownych interwencji dokonanych przez świętego za życia lub po śmierci, w niniejszym zbiorze mamy do czynienia jedynie z tymi ostatnimi³.

Na temat tradycji cudów św. Menasa, wraz z odnośną literaturą, pisałem szerzej we wstępie do przekładu rękopisu IFAO⁴, w tym miejscu podam zatem tylko podstawowe informacje. W rękopisie Pierpont Morgan M.590 cuda zostały przypisane Teofilowi, arcybiskupowi Aleksandrii. Jest to atrybucja, która występuje także w tradycji etiopskiej i w części tradycji arabskiej opartej na tekście koptyjskim. Rękopisy greckie i przekłady z greckiego jako autora podają arcybiskupa Tymoteusza. Nie ma potrzeby

³ G. Schenke, *Das koptisch hagiographische Dossier des Heiligen Kolluthos: Arzt, Märtyrer und Wunderheiler*, CSCO 650, Sub. 132; Lovanium 2013, s. 194.

⁴ P. Piwowarczyk, *Cuda św. Menasa według rękopisu IFAO copte inv. 315-322*, VoxP 79 (2021) s. 523-540.

identyfikowania tych postaci z którymś z historycznych biskupów aleksandryjskich noszących te imiona, jest to bowiem bez wątplenia atrybucja wtórna, a kolekcja w zasadniczym zrębie nie mogła powstać przed drugą połową VI wieku. Najpewniej miejscem powstania było sanktuarium św. Menasa.

2. Wydanie i przekład

Ze względu na stopień uszkodzenia rękopis nie został wydany w całości. Początkowe i końcowe partie opublikował James Drescher, później dwa cuda ze środka tekstu dodał Paul Devos. Pięć cudów z M.590 przełożyła ostatnio na francuski Seÿna Bacot⁵. Niniejsze tłumaczenie jest natomiast pierwszym, które zawiera wszystkie wydane dotąd cuda z tego rękopisu. W przekładzie nie zaznaczałem partii, które stanowią rekonstrukcje wydawców. Tam, gdzie nie byli oni w stanie zaproponować rekonstrukcji, przypuszczalną liczbę brakujących liter wskazuję znakiem [±]; tam, gdzie utracono całą linijkę tekstu, podaję [...]. Ze względu na brak miejsca komentarz ograniczam do minimum, wskazując przede wszystkim na wybory translatorskie różne od przyjętych przez dotychczasowych wydawców i tłumaczy.

3. Podstawa przekładu

Drescher J., *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas, Edited, with Translation and Commentary*, Le Caire 1946, s. 7-34.

Devos P., *Un récit des miracles de S. Ménas en copte et en éthiopien*, AnBol 77 (1959) s. 451-463; tekst i przekład cudu na s. 454-462 oraz AnBol 78 (1960) s. 154-160; tekst i przekład cudu na s. 156-157 (cud 10).

Devos P., *Le juif et le chrétien, un miracle de Saint Ménas*, AnBol 78 (1960) s. 275-308; tekst i przekład cudu na s. 292-301 (cud 8).

⁵ S. Bacot, *Saint Ménas, soldat et martyr: sa vie, ses miracles, son sanctuaire*, Bagnolet 2020, s. 64-79. Bacot przełożyła cuda nr 1, 10, 15-17 (nr 6-10 według przyjętej przez nią ciągłej numeracji cudów zawartych w różnych rękopisach).

4. Przekład

(19r) Oto czyny i cuda, które miały miejsce za sprawą świętego apy Menasa po jego męczeństwie, opowiedziane pokrótce przez błogosławionego apę⁶ Teofila, arcybiskupa Rakote. W pokoju Bożym. Amen.

Posłuchaj więc o czynach i cudach, które Bóg zdziałał za sprawą świętego apy Menasa, żołnierza prawdziwie potężnego, po tym jak dopełniło się jego (b) męczeństwo.

Stało się, że kiedy Bóg strącił niesprawiedliwego króla Dioklecjana, powołał na jego miejsce Konstantyna, króla sprawiedliwego, a on rozkazał uwolnić świętych zamkniętych w więzieniach po wsiach⁷ i miastach, tych, których Dioklecjan zamknął z powodu świętego imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa. (Konstantyn) nakazał, aby każdy czcił świętą współlistotną Trójcę i aby bez ustanku była składana ofiara⁸. Zbudował nowe mar[turia ±5] w (licznych) miejscach.

Szukano także szczątków świętego apy Menasa (19v). Rozpoczęto dla niego budowę martyrium godnego jego zasług, jego czcigodna sława dotarła zaś do wszystkich dalekich krajów. Znoszono dary do jego sanktuarium, ponieważ znajdowało się wewnątrz pustyni.

Zdarzyło się, że w (swoim) czasie (święty Menas) był żołnierzem w oddziale zwanym Loutouriakon. Kiedy wybuchło prześladowanie chrześcijan, zobaczył, że zmuszano ich, by czcili wizerunki⁹. Uciekł więc z oddziału i oddalił się¹⁰ na pustynię. Miał kilka (b) wielbłądów, przy których pracował, dzienny zaś (dochód), który przynosiły mu wielbłądy, zwykł dawać biednym, z wyjątkiem jedzenia dla siebie i tego, co potrzebne było wielbłądom. Codziennie wieczorem, w chwili, gdy puszczał wielbłądy luzem, zwykł błogosławić je, mówiąc: „Bądźcie zdrowe, niech wam Bóg błogosławi”. One zaś zwykły się kłaniać i czcić go. Miał też zwyczaj oddalać się na całą noc, aby się modlić i błogosławić Boga. Pościł także codziennie aż do wieczora. Modlił się sto razy w dzień i sto razy w nocy.

⁶ Apa – tytuł honorowy zapożyczony z języka aramejskiego. Określano nim zarówno świętych, jak i wybitne osoby żyjące. Na temat jego użycia, zob. T. Derda – E. Wipszycka, *L'emploi des titres abba, apa et papas dans l'Egypte byzantine*, „Journal of Juristic Papyrology” 24 (1994) s. 23-56.

⁷ Dosł. ‘po miejscach’ (kopt. *ma*).

⁸ *Prosp^hora naperaton*; Drescher: „infinite sacrifice”.

⁹ Gr. εἰδωλον.

¹⁰ Gr. ἀναχωρέω. Słowo użyte zapewne nieprzypadkowo – odsyła do ucieczki mniacha anachorety na pustynię.

Kiedy (20r) Pan zechciał [...] [...] [...] stał w nocy, modłąc się. (A) oto anioł Pana objawił się mu (i) rzekł: „Menasie, Boży wybrańcu! Powstań, nie ociążaj się! Pójdź do dowódcy Pyrrusa, wyznaj przed nim Jezusa i ukończ swój bieg¹¹. Rozkaż, aby włożono twe ciało na wielbłąda (i) puszczone go samego¹², a ja pójdę z nim, wiodąc twe ciało, aż doprowadzę je w pokoju we właściwe miejsce¹³. To właśnie wyznaczył ci (b) Chrystus, że tak jak byłeś żołnierzem ziemskiego króla, (tak) Chrystus, król tego, co w niebie, i tego, co na ziemi, wybrał cię, abyś został Jego żołnierzem. W miejscu, w którym zostanie złożone twe ciało, dokonają się wielkie cuda i uzdrowienia za twoją sprawą, w imię naszego Pana Jezusa Chrystusa. Nie zwlekaj zatem uczynić to, co ci powiedziałem. Będę z tobą w każdym miejscu”. Anioł opieczętował go i udzielił mu pokoju, a (następnie) udał się do nieba, podczas gdy święty apa Menas wpatrywał się w niego.

Święty apa Menas powstał z rana (20v), niczego nie zaniedbał. Przekazał swe wielbłądy pewnemu człowiekowi z Nepaeiat, mówiąc mu: „Zatroszcz się o nie i niech pracują w twojej służbie, ja bowiem chcę iść i wylać mą krew w imię Pana mojego Jezusa Chrystusa”. Człowiek (ów) rzekł zaś do świętego apy Menasa: „Módl się za mnie, mój święty ojcze, kiedy bowiem zostaniesz męczennikiem, Bóg mi świadkiem, że oddam twe wielbłądy do twego sanktuarium”.

(Apa Menas) odszedł od niego, poszedł do dowódcy Pyrrusa i został męczennikiem. Wybudowano mu otaczane czcią martyrium. (b) Wielkie cuda działy się za jego sprawą w tym świętym sanktuarium (τόπος).

4.1. Pierwszy cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

Człowiek, któremu apa Menas oddał swe wielbłądy, miał wielbłądźnicę, która była bezpłodna i nie mogła wcale mieć potomstwa. Usłyszał on o cudach świętego apy Menasa (i) rzekł: „Jeśli Bóg świętego apy Menasa uczyni mą wielbłądźnicę płodną, oddam pierwsze jej młode do sanktuarium apy Menasa, (niezależnie) czy będzie to samiec czy samica”.

¹¹ 2Tm 4,7.

¹² Dosł. ‘bez człowieka’: *atrôme*..

¹³ Dosł. ‘twe miejsce’: *pektopos*; Drescher: „thy burial-place”. Można jednak wiedzieć tu również zapowiedź daną przez Boga i tłumaczyć „do twego sanktuarium”, jako że „topos” to typowe określenie ośrodków kultu, w hagiografii wielokrotnie odnoszone także do martyrium w Abu Mina.

Pewnego dnia wielbłądzica urodziła cielę płci żeńskiej (21r). Szatan (jednak) wszedł w (tego człowieka) i nie dopuścił, aby oddał je do sanktuarium apy Menasa. Następnie (ów człowiek) ślubował po raz drugi i trzeci, ale Szatan (znów) nie dopuścił, aby ofiarował (cielęta) sanktuarium.

Kiedy święty apa Menas zobaczył, że (ów człowiek) go oszukał i nie oddał do sanktuarium żadnego ze swych trzech (cieląt), zstąpił nagle z nieba przebrany za spathariosa¹⁴, siedząc na świetlistym obłoku. Świetlisty obłok porwał trzy cielęta i ich matkę, poniósł je i złożył w portyku apy (b) Menasa, pośrodku całego zgromadzenia, które widziało cielęta, jak wchodzi do obłoku. Wszyscy zaś zakrzyknęli: „Kyrie elejson, wielki jest Bóg apy Menasa”.

Kiedy nastał poranek, Juliusz¹⁵ wstał, aby dać jeść swym wielbłądom, ale nie znalazł żadnego z nich w swym domu¹⁶. W tym momencie zapłakał, rozdarł swe szaty i pograżył się w wielkim smutku i rozpaczy. W końcu zaś rzekł w swym sercu: „Może to święty apa Menas się rozgniewał na mnie z powodu ofiary, którą mu ślubowałem, a której mu nie dałem”. Kiedy nastał wieczór, nie mógł zasnąć z powodu smutku. (21v) Nie jadł ani nie pił.

A oto gdy spał, stanął przed nim w widzeniu święty apa Menas i rzekł mu: „Bracie, ponieważ ślubowałeś mi małe wielbłądy, a nie dałeś mi ich, oto sam przyszedłem i wziąłem je. Nuże, idź do mojego sanktuarium i zobacz je, abyś nie ślubował kolejny raz, a (potem) odmawiał”¹⁷. Powstał (ów) człowiek i poszedł do sanktuarium świętego apy Menasa. Zobaczył wielbłądy i zdumiał się. Pozostał (tam), śpiąc kilka dni w sanktuarium. Oto święty apa Menas przyszedł do niego i rzekł mu: „Ponieważ oszukałeś mnie, przyszedłem, aby (b) cię powalić [±8] [...] [...] [...] [...] [...] lecz to, co mi ślubowałeś, oto ja wziąłem to sobie sam”. Kiedy nastał poranek, człowiek podniósł się, zabrał wszystkie swoje bydłęta i pozostałe swoje rzeczy, i oddał je sanktuarium apy Menasa. Ekonom uczynił go nadzorcą wielbłądów (należących do) sanktuarium, (a) on pozostał sługą świętego apy Menasa do dnia swej śmierci.

¹⁴ Gr. *σπαθάριος* – żołnierz osobistej gwardii cesarskiej, formacja ta jest poświadczona od ok. połowy V wieku po Chrystusie.

¹⁵ Dopiero w tym miejscu poznajemy imię właściciela wielbłądów.

¹⁶ Może tu chodzić o „dom Juliusza” lub „dom wielbłądów” (stajnia?) – obie możliwości dość osobliwe. Wielbłądów co do zasady nie zamykano na noc w pomieszczeniach.

¹⁷ Dosł. ‘nie obracał się do tyłu’.

4.2. Drugi cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

(22r) W mieście Rakote¹⁸ był pewien Izauryjczyk. Był bardzo bogaty [±4] miał tam mnóstwo pieniędzy. Był też chrześcijaninem.

Usłyszał o cudach¹⁹ apy Menasa (i) rzekł w swym sercu: „Chcę i ja pójść do sanktuarium apy Menasa, pomodlić się, uczcić jego święte szczątki i dać mu²⁰ niewielki dar²¹. Może wspomni on na mnie”.

Wziął więc trzy tysiące solidów²² i poszedł sam. (b) Znalazł łódź i wsiadł na nią, póki nie dopłynął do wybrzeża Filoksanite²³, aby podjąć (dalszą drogę). Nastął zaś wieczór, skierował się więc do zabudowań (i) rzekł do człowieka, który tam się znajdował: „Mój bracie, miej litość nade mną i przyjmij mnie na noc²⁴, lękam się bowiem chodzić samotnie po tej dziczy”. Rzekł mu (ów) człowiek: „Wejdz do środka i zostań ze mną”. Przygotował mu jedzenie i picie i pościelił mu²⁵, aby mógł się położyć. Zauważył zaś jego złoto, (a) diabeł napełnił jego serce. Zostawił go, aż ów położył się i zasnął. (Wówczas) napadł na niego i zabił go.

(22v) Rzekł w swym sercu: „Kiedy ludzie w porcie położą się, wezmę (ciało) i wrzucę je do morza²⁶”. Kiedy to zamyślał, oto wielkie światło zajaśniało nad tym miejscem aż do rana. Kiedy pojawiło się światło, (morderca) przestraszył się, że ludzie z portu przyjdą i zobaczą zabitego. Pociął więc (ciało) na kawałki (i) wrzucił je do naczynia²⁷, mówiąc: „Kiedy nadejdzie stosowny moment, wrzucę je do wody”.

Kiedy zwracał się [±2] głowa [±9] mówiąc [±7] oto przybył święty apa Menas, dosiadając swego duchowego konia, (b) a dwóch aniołów szło z nim pod postacią żołnierzy. Uderzył w drzwi komórki. (Morderca) wpadł w niepokój, trzymał bowiem w ręce głowę zabitego. Prędko włożył ją do koszyka i zawiesił ją pośrodku komórki. Otworzył drzwi i usiadł. Apa Menas wszedł zaś do komórki i (także) usiadł. Następnie rzekł do (owego)

¹⁸ Rakote to egipska nazwa Aleksandrii, stale używana w tekstach koptyjskich.

¹⁹ Dosł. ‘mocach’.

²⁰ Apie Menasowi albo sanktuarium, co w istocie wychodzi na jedno.

²¹ Gr. εὐλογία.

²² Gr. νόμισμα – greckie określenie solidu.

²³ *Philok'aneidē*

²⁴ Dosł. ‘do rana’.

²⁵ Dosł. ‘rozścielił, rozłożył’, zapewne maty, może słomę.

²⁶ Jezioro Mareotis nie miało wówczas połączenia z morzem. Jest to przykład utraty lokalnego kontekstu w procesie przekazu tekstu.

²⁷ Pada nazwa konkretnego naczynia – lakon.

człowieka: „Pospiesz się i usługuj mi²⁸, dopóki ci nie powiem”. Rzekł mu (ów) człowiek: „Przysięgam ci, mój panie, że nie ma tu nikogo innego ze mną, aby ci usługiwał”. (23r) Rzekł mu apa Menas: „Usiądź sobie, a ja znajdę tego, ze względu na którego przyszedłem”. Podeszedł do wiszącego koszyka i znalazł głowę człowieka, którego (ów) zabił. Rzekł mu apa Menas: „Czyż nie powiedziałem ci, że znajdę tego, ze względu na którego przyszedłem?”.

(Zabójca) zaś przestraszył się, myśląc, że to komes przysłał go ze względu na zawiść²⁹, której się dopuścił. Podeszedł do apy Menasa, padł przed nim i oddał mu cześć. Posypał swą głowę prochem i błagał (apę Manasa), (b) mówiąc: „Mój Panie, uwolnij mą marną duszę od tej nędznej śmierci³⁰. Widzę bowiem, mój panie, wielką łaskę Bożą w twoim obliczu. Ja sam zaś, mój panie, wyznaję mój grzech przed tobą³¹, że człowiek ten zatrzymał się u mnie wieczorem, zobaczyłem w sakiewce jego złoto, napadłem na niego i zabiłem go, mówiąc: «Wezmę (złoto) i stanę się dzięki niemu bogaty». A oto nie otworzyłem nawet (sakiewki). Weź ją sobie, a ja dam ci jeszcze dwa tysiące solidów³² od siebie. Tylko ocal moją duszę od tego rodzaju śmierci!”.

(23v) Święty apa Menas rzekł mu: „[±6] ponieważ wyznałeś swój grzech. Co do mnie, nie będę ukrywał się przed tobą. Idź i przynieś mi to naczynie, w którym są członki zabitego (człowieka), tak aby chwala Boga objawiła się przez jego sługę męczennika”. (Zabójca) poszedł więc i przyniósł naczynie.

Rzekł święty apa Menas: „W imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, powstań i bądź kompletny we wszystkich swych członkach i powiedz temu człowiekowi, kim jesteś”. Członki (zabitego) człowieka natychmiast wyszły z naczynia, a także jego głowa, która była w (b) koszu [±7] [...] Człowiek ożył ponownie, podeszedł i uczcił apę Menasa, a także aniołów, którzy z nim przyszli, mówiąc: „Prawdziwie, wszelkie dobro stanie się

²⁸ Drescher przekłada *huperetei* (ὕπερητέω) stale jako „wait” (czekać), co nie ma uzasadnienia.

²⁹ Tekst ma *phthonos* (φθόνος). Bardzo prawdopodobne, że jest to pomyłka skryby, a w tym miejscu powinno być φονός (‘zabójstwo’), jak to tłumaczy Drescher („murder”). Zostawiamy jednak lekcję rękopisu, który zachowuje sens w zastanej formie.

³⁰ *Peimou*, dosł. ‘ta śmierć’; Drescher tłumaczy tu (i dalej) „this murder”, co nie jest jednak wcale oczywiste. Bardzo prawdopodobne, że chodzi tu o śmierć wieczną duszy mordercy z powodu dokonania przezeń zabójstwa. Pozostawiam zatem znaczenie dosłowne.

³¹ Dosł. ‘przed twoim obliczem’.

³² *Holokottinos* (gr. ὀλοκόττινος) – inne greckie określenie solidu.

tym, którzy przyjdą do twego sanktuarium, Menasie, prawdziwy męczenniku³³ Chrystusa!”.

Święty natychmiast pobłogosławił ich i wstąpił do nieba na chmurze światłości, razem z aniołami, którzy z nim przyszli. Rozkazał im (też): „Nie zaniedbujcie swego ślubu, (24r) który mi złożyliście”³⁴. Kiedy (zabójca) zobaczył wielką moc apy Menasa, wziął 2000 solidów, a także 3000 solidów zamordowanego (człowieka), który ożył, razem 5000 solidów. Poszli razem, aż dotarli do sanktuarium apy Menasa i dali (pieniądze) jego sanktuarium, radując się i oddając chwałę świętemu apie Menasowi.

4.3. Trzeci cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

Był też w mieście (b) Rakote człowiek o imieniu Eutropiusz, który był wielkim bogaczem. Usłyszał o cudach apy Menasa (i) rzekł sobie w sercu: „Wykonam dwie srebrne misy (i) oddam jedną do sanktuarium apy Menasa, z drugiej zaś będę jadał do dnia mej śmierci, a po mojej śmierci oddam ją do sanktuarium apy Menasa”³⁵. Posłał więc (i) przywołał złotnika. Rzekł mu: „Chcę, abyś wykonał dla mnie dwie srebrne misy; abyś zrobił je w tym samym kształcie i tą samą techniką [±5] jedna [±7] nich”.

(24v) (Rzemieślnik) wziął srebro i udał się do swego domu. Wykonał dwie misy, (lecz) jedna udała się bardziej niż druga. Poszedł do Eutropiusza, aby dać mu (misy) i wziąć swą zapłatę. Rzekł mu: „Jedna z nich udała się bardziej niż druga. Popatrz więc teraz, na której z nich chcesz, bym wypisał imię apy Menasa?”. Rzekł mu (Eutropiusz): „Wypisz je na tej gorszej. Lepszą zaś daj mi, bym na niej jadał”. (Rzemieślnik) postąpił więc wedle tego, co mu powiedział. Wziął swą zapłatę i udał się do swego domu. Po kilku dniach (b) Eutropiusz zebrał się, by pójść do sanktuarium apy Menasa i modlić się. (Wziąwszy) swe dwie misy, tak aby jedną oddać sanktuarium apy Menasa, z drugiej zaś jadać, póki nie wróci do domu, udał się nad wodę wraz z młodym niewolnikiem³⁶, który należał do niego.

Kiedy wsiedli na łódź, nastał czas śniadania. Niewolnik przyniósł misę, aby ją przygotować (i) postawić ją przed swym panem, aby mógł on

³³ Tak rękopis; Drescher tłumaczy „true soldier”.

³⁴ W zachowanym tekście zabójca nie składał żadnego ślubu.

³⁵ Tak w tekście, bez wątplenia chodzi o zapis testamentowy.

³⁶ Dosł. ‘sługa’, ale dopowiedzenie wyraźnie podkreśla, że chodzi tu o niewolnika. Jest on zawsze określany jako „młody”, ale w dalszej części przekładu ze względów stylistycznych pomijam ten przymiotnik.

jeść i pić. Kiedy (Eutropiusz) się nasycił³⁷, przysnął nieco, a łódź płynęła (dalej). Niewolnik wziął misę, zanurzył (25r) ją w jeziorze, aby ją umyć, a nagle gwałtowny wiatr zstąpił na jezioro. Łódź zatrzęsała się wraz ze wszystkimi, którzy na niej byli. Zatrzęsał się (także) niewolnik, a misa wypadła mu z ręki do jeziora. Kiedy zaś wypadła, niewolnik wystraszył się, że jego pan go zabije. Zeskoczył (z łodzi) do jeziora, mówiąc: „Lepiej dla mnie, aby umarł taką śmiercią, niż od tortur, na które pošle mnie mój pan”.

Obudzono więc jego pana i powiedziano mu o tym, co się stało. On zaś rozdarł swe szaty i zakrzyknął, mówiąc: (b) „Biada mi! Zgrzeszyłem bardziej niż inni ludzie, ślubowałem bowiem bez podstęp³⁸, (ale) nie postąpiłem wedle tego, co wyszło z moich warg, lecz zabrałem lepszą misę. Oto straciłem misę wraz z niewolnikiem. Biada mi, co mam czynić? Gdyby tylko był ktoś znajomy (na łodzi)³⁹ wraz ze mną i pocieszył mnie w tym smutku! Biada mi! Wstydzę się bardzo przed każdym, kto słyszał, że podróżowałem, by wypełnić mój ślub, a niewolnik sam zadał sobie śmierć. O, gdybym tylko o tym wiedział, zrobiłbym trzy misy srebrne i jeszcze jedną złotą⁴⁰ (25v) i dałbym je sanktuarium apy Menasa, zamiast wielkiego wstydu i wielkiej straty, która mnie dotknęła. Biada mi, wstyd przed ludźmi jest dla mnie gorszy niż strata, która mnie dotknęła. Gdybym tylko znalazł ciało mojego niewolnika, wyprowadziłbym go na cmentarz i moje serce znalazłoby spokój, ustałoby bowiem szyderstwo wobec mnie⁴¹. Jeśli Bóg apy Menasa tak uczyni, dam do sanktuarium apy Menasa misę, a także równowartość jej ceny”.

Kiedy to mówił, łódź cumowała przy brzegu. Eutropiusz zaś nieustannie przyglądał się jednej i drugiej stronie (b) nabrzeża. Marynarze zaś rzekli mu: „Może postradałeś zmysły – oto po (całym) dniu żeglugi powiadasz, że fale wyrzuciły (ciało) na brzeg”. Eutropiusz zaś rzekł: „Zaprawdę, wierzę Bogu świętego apy Menasa, że zobaczę ciało (niewolnika) ponownie”.

Kiedy to mówił, oto niewolnik przyszedł, niosąc misę. Idąc przez port, przyglądał się łodziom, która z nich należy do jego pana. Kiedy Eutropiusz spojrział i zauważył swego niewolnika, krzyknął głośno: „Oto mój syn, który umarł (26r)! Bóg apy Menasa wskrzesił go!”.

³⁷ Dosł. ‘kiedy jego serce się rozradowało’.

³⁸ Dosł. ‘w prostocie’.

³⁹ Dosł. ‘zaokrętowany, na pokładzie’.

⁴⁰ *N]šomt m[pinak^s nhat] mn k[eoua nnou]b*; Drescher błędnie: „three dishes, (two) of silver and the third of gold”.

⁴¹ *Mnnocec našôpe nai*; Drescher: „I should be free from reproach”. *Nocnec* to nie wyrzut sumienia, ale właśnie pogarda okazywana przez innych, co bliskie było greckiej koncepcji wstydu.

Zaraz jego pan wyskoczył na brzeg (i) objął go, mówiąc: „Zaprawdę, gdybym oddał całe moje bogactwo, nie byłbym w stanie dopełnić miary łask, jakie wyświadczył mi apa Menas. Niech będzie błogosławiony potężny męczennik, święty apa Menas!”

(Eutropiusz zapytał): „Co się działo z tobą, synu, póki nie wyszedłeś na nabrzeże?”. Rzekł mu (niewolnik): „W momencie, kiedy misa wypadła z moich rąk do wody, rzekłem: «Lepiej będzie dla mnie, jeśli sam sobie zadam śmierć, niż (śmierć), która nadeszłaby z (b) twych rąk». Wiem bowiem, że przedkładasz tę misę nad całe swe bogactwo. Zaraz więc wskoczyłem do wody. W chwili, gdy pogrążałem się w wodzie, pojawił się świetlisty mąż, a dwóch innych szło z nim. Pochwycił mnie i osłaniał mnie swą szatą przed odmętem (?) wód⁴², dopóki nie przywiódł mnie do brzegu. Nie przestawał iść ze mną, dopóki cię nie zobaczyłem”.

Eutropiusz zaś bardzo się ucieszył. Poszedł wraz ze swym niewolnikiem aż do sanktuarium świętego apy Menasa. Dał jego sanktuarium dwie srebrne misy (26v), a także niewolnika – aby służył (sanktuarium) do dnia swej śmierci. Następnie⁴³ udał się do swego domu, oddając chwałę Bogu świętego apy Menasa.

4.4. Czwarty cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

Zdarzyło się też, że była w mieście Filoksanite pewna bogata kobieta, która nie miała dzieci. Usłyszała o cudach świętego apy Menasa (i) rzekła w swoim sercu: „Oto nie mam dzieci, aby dziedziczyły po mnie. Jaki mam zysk z tego, że noszę złoto i srebro? Napisane jest przecież: «Przemija świat (b) i jego pożądlivość»⁴⁴. Wezmę całe me zabezpieczenie⁴⁵ i oddam je sanktuarium świętego apy Menasa, aby otrzymać je w dwójnasób w wiecznym eonie⁴⁶”.

Wzięła więc całe swe zabezpieczenie, wszystko, co miała cennego, (i) poszła samotnie, nie dając znać nikomu. Powiedziała bowiem: „Nie poinformuję męża, aby mi nie zabronił”. Szła więc sama na pustynię, aż zbli-

⁴² *Etbe pehloplep nnemoou*, dosł. ‘z powodu smutku wód’; Drescher: „from the onset of the waters”.

⁴³ *Nteihê*, dosł. ‘w ten sposób’, forma *hê* zdradza wpływ dialektu fajumskiego (sardzkie *he*).

⁴⁴ 1J 2,17.

⁴⁵ Gr. *ἐνέχουπον*; Drescher: „possessions”. Mamy tutaj jednak techniczny termin prawny.

⁴⁶ Dosł. ‘eonie, który nadejdzie na wieki’.

żyła się do martyrium świętej Tekli na odległość jednej mili. A oto jeden z żołnierzy...

(dalsza część źle zachowana i niewydana)

4.5. (ósmym cud)⁴⁷

(30v) Był w mieście Rakote pewien Hebrajczyk [± 7]. Był kupcem i mieszkał w pobliżu pewnego chrześcijanina. Za każdym razem, kiedy Hebrajczyk szedł (31r) w obce strony, obawiał się, że jego dom zostanie ograbiony. Znosił zatem cały swój majątek i zostawiał go u chrześcijanina, póki sam nie wróci z dalekich stron. Hebrajczyk uczynił w ten sposób już sześć bądź siedem razy. Wracając zaś, za każdym razem zwykł posyłać chrześcijaninowi niewielki podarunek, a zabierał to, co mu powierzył.

W końcu jednak diabeł, który nienawidzi tego, co dobre, napełnił serce chrześcijanina. Rzekł on do swej żony [± 3], kiedy Hebrajczyk prowadził interesy (b) w głębi kraju: „Aż dotąd, moja siostrze strzeżemy (majątku) tego obcego Żyda, choć Żyd jest wrogiem Boga. Co zaś do nas, to my jesteśmy chrześcijanami. Posłuchaj mnie tym razem, siostrze. Ponieważ nikt nie wie, że umówiliśmy się z nim w tej sprawie, powiedzmy mu: «Nic twojego nie ma u nas», tak aby jego bogactwo zostało dla nas i naszych dzieci [± 8]. Jeśli przyjdzie nam przysiąc, przysięgnijmy mu z naszymi dziećmi (?). Wierzy się bardziej nam niż temu Hebrajczykowi [± 4], jesteśmy chrześcijanami (31v) [± 2], zgódź się tylko ze mną. Nie wyjawiaj mego planu”. Ona zaś myślała tak samo i zgodziła się z nim.

Po kilku dniach Hebrajczyk wrócił z obcych stron. Zgodnie ze swym zwyczajem posłał chrześcijaninowi mały podarek, aby ten dał mu to, co mu powierzył. Chrześcijanin się roześmiał: „Przyjmujemy i inne jego podarki, które posłał”.

Hebrajczyk zaś wstał wczesnym rankiem, pospieszył do domu chrześcijanina, pozdrowił go (i) poprosił tymi słowami: „Bądź łaskaw i daj mi mały depozyt, który u ciebie zostawiłem”. (b) Chrześcijanin zaś wyparł się: „Nic mi nie dałeś i nie wiem wcale, o czym mówisz”. Kiedy zaś kontynuowali spór i kiedy wielki tłum zebrał się wokół nich, Hebrajczyk znalazł się w niebezpieczeństwie i doznał dalszych ciężkich zniewag ze strony chrześcijanina.

⁴⁷ P. Devos, *Le juif et le chrétien, un miracle de Saint Ménas*, AnBol 78 (1960) s. 292-298. Devos nie wydaje nagłówka cudu, który brzmiał zapewne następująco: „Ósmym cud, który miał miejsce za sprawą św. Menasa”.

W końcu zaś Hebrajczyk podsunął chrześcijaninowi dobrą i pobożną myśl. Rzekł mu: „Słyszałem o mocy apy Menasa, do którego sanktuarium chodzicie, że działa wielkie cuda i ma zwyczaj (32r) odpłacać za fałszywe przysięgi (składane) w swym sanktuarium. Nuże, idź do jego kościoła i przysięgnij mi, że nie powierzyłem tobie nic z tego, co należy do mnie, a ja pogodzę się z tobą”.

Chrześcijanin zaś rzekł: „To niedorzeczność! Nie pozwala się Hebrajczykom, takim jak ty, wchodzić do kościoła chrześcijańskiego”. Hebrajczyk rzekł mu: „Ja zwykle staję w oddaleniu. (Ty) wejdź na schody (?) sanktuarium i przysięgnij mi na imię świętego męczennika apy Menasa, wierzę bowiem, że jego moc wypełnia każde miejsce”. Jeśli zaś idzie o (b) chrześcijanina, to diabeł wypełnił jego serce. Wzgardził on mocami świętego apy Menasa ze względu na pieniądze, które giną.

W ustalonym dniu ruszyli, jeden i drugi dosiedli wierzchowców i pospieszyli do sanktuarium apy Menasa. Hebrajczyk padał usilnie do stóp chrześcijanina i nalegał, błagając go: „Weź sobie wszystko, czego pragniesz, mój bracie, daj mi to, co zostanie. Tylko, mój bracie, nie przysięgaj na moc potężnego męczennika, aby cię zło nie dosięgnęło”.

On jednak go nie posłuchał, lecz urósł w butę. Wszedł bez bojaźni na stopnie sanktuarium, (32v) Hebrajczyk zaś stał w oddali i spoglądał na niego. (Chrześcijanin) przysięgł tymi słowami: „Na moc świętego męczennika apy Menasa: Nigdy nie powierzyłeś mi nic twojego i ja nie wziętem nic twojego”. Hebrajczyk myślał, że apa Menas odpłaci mu od razu.

Kiedy (chrześcijanin) skończył przysięgę, dosiedli wierzchowców i pojechali razem. Kiedy oddalili się od martyrium na (trzy)⁴⁸ mile, osioł chrześcijanina spłoszył się, zrzucił go na ziemię i podeptał go. Z palca (chrześcijanina) spadł złoty pierścień i upadł na ziemię. Szukał go na ziemi, wysiłał się, chodząc wkoło, (b) (lecz) nie znalazł go. Pomyślał więc, że to [±4] odpłata, którą apa Menas mu nakłada. Ponownie dosiedli (osłów) i pojechali. (Chrześcijanin) zaś myślał, że wywinie się od (skutków) fałszywej przysięgi.

Kiedy dotarli do F[iloksanit]e, weszli na rynek. Jeden i drugi kupili sobie jedzenie. Następnie poszli w to samo miejsce i siedli we dwóch. Hebrajczyk zastanawiał się w swym sercu: „Dlaczego właściwie uwierzyłem apie Menasowi, skoro nie objawia swojej mocy? Gdybym w ogóle nie kazał przysięgać (chrześcijaninowi) [±2] przed (apą Menasem?), po pewnym (33r)

⁴⁸ Zapis cyfrą Γ, rzadki w narracyjnych tekstach koptyjskich, rękopis IFAO ma bardziej typowy zapis słowny.

czasie trochę bym otrzymał (z powrotem). Cóż za przemoc! (Chrześcijanin) bierze przemocą trud mych rąk”. Usiedli, obaj pogrążeni w myślach: chrześcijanin ponieważ przysiągł fałszywie, choć pieniądze były mu w sercu pewną pociechą, Hebrajczyk zaś nie miał żadnej pociechy w całym swym sercu.

Gdy tak siedzieli obaj razem, oto sługa chrześcijanina nadszedł doń z Aleksandrii i żwawo wszedł pomiędzy nich. Przydźwigał worek z depozytem Hebrajczyka, który (chrześcijanin) zabrał, oraz z podarunkiem (Hebrajczyka) w środku. Kiedy go zobaczyli, (b) zdumieli się bardzo. Następnie (chrześcijanin) zapytał sługę: „Skąd idziesz i co niesiesz?”. Sługa odrzekł tymi słowami: „Potężny człowiek przyszedł do mej pani i przyniósł nam złoty pierścień z twojego palca, mówiąc: «Twój mąż mówi: ‘Poślij mi depozyt Hebrajczyka, zaufaj memu słudze [±2], doszedłem z nim do zgody, a jestem nękany z jego powodu’. Abyście mieli pewność, że to on mnie posłał, oto jego pierścień. Przyniosłem go wam». Dostaliśmy go z jego ręki. Rozpoznaliśmy jego pieczęć. Wiedzieliśmy, że pierścień jest twój. (33v) Oto zastaw Hebrajczyka – przynoszę ci go tutaj w nienaruszonym stanie”.

Co zaś do Hebrajczyka, to kiedy zobaczył swoją własność, zakrzyknął wielkim głosem, oddając chwałę Bogu i świętemu apie Menasowi. Wziął swój zastaw, ciesząc się i oddając chwałę Bogu świętego apy Menasa. Część ze swego zastawu dał apie Menasowi i przyjął chrzest w sanktuarium świętego apy Menasa. (b) Wraz z całym swym domem zaliczył się do grona chrześcijan i często spieszył do sanktuarium apy Menasa, składając mu swe ofiary aż do dnia swej śmierci.

(cud dziewiąty źle zachowany i niewydany)

4.6. (34v) (b) Dziesiąty cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa⁴⁹

Zdarzyło się też, że trzech ludzi pospieszyło do sanktuarium, aby się pomodlić. Każdy z nich niósł świnię, aby oddać ją do sanktuarium.

Poszli więc we trójkę ze świniami, aż dotarli nad jezioro. Usiedli, aby zjeść. Rzekli: „Napójmy nasze zwierzęta wodą zanim zjemy”, i każdy z nich popędził swą świnię do wody, aby się napiła.

⁴⁹ P. Devos, *Un récit des miracles de S. Ménas en copte et en éthiopien*, AnBol 78 (1960) 156-157.

A oto wyskoczył krokodyl (35r) i pożarł jedną z nich. Człowiek, do którego należała świnia, chwycił go za nogę, aby wyciągnąć na brzeg. Wołał: „Boże świętego apy Menasa, pomóż mi!”. Krokodyl zaś wciągnął go i świnię za jednym razem.

Kiedy krokodyl zobaczył człowieka, zostawił świnię i chwycił go, poranił go w plecy i kark i wciągnął pod wodę. Szukał potem (miejsca), by wywlec go na piasek i pożreć.

Wtem przybył święty apa Menas, dosiadając swego duchowego konia. Zstąpił w głąb jeziora, (b) które zajaśniało jak w letni dzień. Kiedy krokodyl zobaczył świętego męczennika, przestraszony porzucił człowieka. Ten zaś ciągle jeszcze dychał⁵⁰, a krokodyl pozostał w głębi wody. Apa Menas wyciągnął rękę nad ciałem człowieka i uleczył wszystkie rany, które krokodyl zadał jego ciału. Włożył go (następnie) na swego duchowego konia i zabrał do swego sanktuarium. Złożył go w krypcie⁵¹, która była zamknięta, i pozostawił w owym miejscu.

Święty męczennik powrócił nad jezioro, do miejsca, gdzie (35v) siedzieli pozostali dwaj i – bardzo płacząc – smucili się z powodu swego brata – zginął bowiem straszną śmiercią⁵².

Wówczas przeszedł przed nimi święty apa Menas pod postacią żołnierza. Rzekł im: „Nie smućcie się z powodu waszego brata, którego porwał krokodyl, ani nie zawracajcie, lecz wstańcie i idźcie do sanktuarium, do którego ślubowaliście iść. (Niech) wasze serca będą spokojne przez dwie godziny, do rana. Zobaczycie (wówczas) waszego brata zdrowego, bez żadnego uszczerbku”.

Stało się zaś, że kiedy mówił to do nich, zniknął im (z oczu). Oni z miejsca poznali, że to apa Menas (b) się im objawił. Zaraz też zakrzyknęli: „Wierzymy Tobie, Boże świętego apy Menasa, prawdziwego żołnierza! Wierzymy także, że masz moc, by dać nam go⁵³ ponownie, i że zobaczymy go żywym”.

Kiedy zaświtało, młody lektor imieniem Menas, który miał klucze do krypty, zszedł i otworzył drzwi wraz z odźwiernymi, którzy mu pomagali, aby przeszukać całe sanktuarium wedle zwyczaju, zgodnie z którym codziennie (je) przeszukiwano.

(36r) Młody lektor otworzył drzwi krypty (i) wewnątrz zobaczył stojącego człowieka. Młodzieniec osłupiał, przestraszył się i zakrzyknął.

⁵⁰ *Nibe* (‘oddech’), w miejsce saidzkiego *nife* jest cechą dialektu fajumskiego.

⁵¹ Gr. κατάβασις.

⁵² Dosł. ‘złą śmiercią’.

⁵³ Dosł. ‘postawić go’.

Odźwierni zaś przybiegli do niego i zapytali go: „W jaki sposób wszedłeś do tego miejsca?”. (Ów) człowiek rzekł: „Nie wiem”. Oni zaś odrzekli: „[±8] rabować [±16] pieniądze sanktuarium [±5] (?)”. Następnie przysięgł na imię Boga świętego apy Menasa: „[±10] rabować [±15] kraść [±8] wieki, ale jeśli chcecie [±6] wybierać mnie (?) [±36]”. (b) W tym momencie znieśli go do krypty, przyprowadzili go i położyli przed ołtarzem [±18], będzie wiedział, że prawdziwe były te słowa, które rzekł. Cały zaś tłum zebrał się w sanktuarium wokół (tego) człowieka, ażeby zobaczyć cud, który się wydarzył.

(Ów) człowiek rzekł tym, którzy przyszli, mówiąc: „[±10] wierzyć [±15] jezioro, które widzicie [±9] dwóch braci i trzy świnię. Ten, który mnie wybawił z paszczy krokodyla [±6]. Ten (36v), który rzekł: «Krokodyl (leży) martwy na piasku» (i) pokrzepił (me) serce⁵⁴. Rzekł im: «Nie zwracajcie, lecz powstańcie i idźcie do sanktuarium [±12] chwała Boża, która się objawi»”. Kiedy zaś lektor to usłyszał, posłał swego sługę nad jezioro, aby dowiedział się, czy jego słowa są prawdziwe [±9] znalazł [±5] sługa [±12] trzy świnię. Rzecz im sługa: „Moi bracia, gdzie podążacie albo skąd przychodzicie [±21] z trzema świniami?”. Oni zaś [±10]

(dalsza część źle zachowana i niewydana)

4.7. (fragment cudu czternastego)

(44r) podnieśli go (i) zanieśli do krypty. Umieścili go wewnątrz martyrium i przywiązali do filara. Ustawili go przy nim, tak że wszyscy go widzieli, a jego usta mówiły, choć całe jego ciało skamieniało. Jego żona zaś usługiwała mu aż do jego śmierci.

Kiedy zaś umarł, jego żona poszła do miasta, przyniosła wszystkie bogactwa i cały dobytek, który miała, (i) dała je sanktuarium apy Menasa, z wyjątkiem tego, co było jej niezbędne do życia. Wszystkie swe owce dała ekonomowi. Przychodziła (b) owa pobożna kobieta co roku, przez całe swoje życie⁵⁵, ofiarując dary wotywnie sanktuarium i oddając chwałę Bogu i świętemu apie Menasowi.

⁵⁴ *Eftôt mphêt*; sens w oparciu o tekst etiopski który Devos tłumaczy „réconfortant mon coeur”.

⁵⁵ Dosł. ‘przez cały swój czas’.

4.8. Piętnasty cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

Był też człowiek w mieście Rakote, który od dzieciństwa miał w sobie demona. Ów demon był uciążliwy, rzucał nim (bowiem) po wielokroć, tocząc pianę i zgrzytając zębami⁵⁶ jak dzika świnia. Wiele też razy (demon) wrzucał (opętanego) do morza, (44v) by go zabić.

Jego bliscy wsadzili go więc na bydlę, aby poniosło go do sanktuarium apy Menasa. Często zeskakiwał on z bydlęcia i ścigał ich, aby ich zabić. (Oni zaś) prosili Boga świętego apy Menasa, mówiąc: „Boże świętego apy Menasa, który czynisz wielkie cuda w swym sanktuarium, zlituj się nad nami i tym nędznikiem, udziel mu łaski uzdrowienia”.

W tej właśnie chwili święty apa Menas objawił się im na drodze postacią żołnierza siedzącego na swym duchowym koniu. (b) Rzekł im: „Dokąd wieziecie tego człowieka?”. Oni zaś powiedzieli: „Wiezimy go do sanktuarium apy Menasa. Może da mu łaskę uzdrowienia”. W tym momencie święty apa Menas chwycił (opętanego) człowieka za włos z głowy. Siedząc na swym koniu, posadził na nim (także owego człowieka) i popędził z nim, aż nie dowiózł go do swego martyrium. W tym momencie zniknął, (opętany) człowiek zaś bardzo się dziwił.

(Święty) zawiesił go między niebem a ziemią⁵⁷. (Demon) zakrzyknął: „Święty apa Menasie, co czynisz ze mną, wyrzucając mnie?! Zostaw mnie w nim, a ja go będę uczył. Oto siedemnaście (45r) lat (mieszkam) w tym człowieku. Zostaw mi go, abym go zabił, (a potem) odejdę od niego”. Kiedy ustawicznie go prosił, (święty Menas) opuścił go na dół. Po kilku dniach męczennik zawiesił go ponownie za jeden palec od pierwszej godziny dnia do szóstej (godziny), poddając go próbie. (Demon) zaś zawołał tymi słowami: „Odejdę od niego, święty apo Menasie!”. (Święty) opuścił go na dół, on zaś był jak martwy. Podniesiono go więc (i) złożono w krypcie, przy ciele świętego apy Menasa. Ekonom (b) sanktuarium wziął z grobu nieco oliwy, która wypełniała ciało świętego, i opieczętował⁵⁸ (ciało opętanego).

Usłyszeli wówczas świętego męczennika, jak w krótkich słowach⁵⁹ rozmawia z nim, mówiąc: „Siło nieczyste! Wyjdź z tego stworzenia Bożego,

⁵⁶ Nie jest jasne, czy podmiotem jest tu opętany czy demon – dwuznaczność jest być może zamierzona.

⁵⁷ *Afaštf de ehrai oude tpe mn pkah*, dosł. ‘Zawiesił go nie na niebie i nie na ziemi’; Drescher: „and he hung him up between sky and earth”.

⁵⁸ Tak dosłownie. Chodzi tutaj o nakreślenie znaku krzyża, który jest stale określany jako pieczęć.

⁵⁹ *Hn oušôôt*; Drescher: „sternly”.

aby był zdrowy. Przyszedłem bowiem, aby pobić cię w drodze, teraz zaś⁶⁰ posłałem cię w to miejsce, aby zawstydzić cię pośrodku tych wszystkich tłumów, które przybyły do mojego sanktuarium”.

(Demon) natychmiast zamienił się w płomień ognia i odszedł od niego. (Człowiek) zaś wyzdrowiał w tym (samym) momencie (i) złożył swą ofiarę w sanktuarium. (45v) Odszedł do domu, oddając chwałę Bogu świętego apy Menasa.

4.9. Szesnasty cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

W mieście Rakote była pewna kobieta samarytańska. Miała ona poważną chorobę głowy, którą lekarze nazywają hemikranion⁶¹, tak że bolała ją głowa i bardzo cierpiała od trzech lat. Kobieta wydała mnóstwo pieniędzy na lekarzy, lecz żadne leczenie nie okazało się skuteczne. (b) Pewnego dnia, kiedy siedziała z chrześcijańskimi kobietami, one powiedziały jej: „Może zdołasz wstać i pójść do sanktuarium apy Menasa? Każdy bowiem człowiek, który idzie do jego sanktuarium, zostaje uzdrowiony”. Ona zaś rzekła im: „Boję się mego męża i moich bliskich, aby mnie nie zabili”. Rzekły jej kobiety chrześcijańskie: „Posłuchaj nas i idź do sanktuarium apy Menasa”.

Samarytanka powstała więc i ruszyła w drogę, nie informując swego męża. Poszła rano nad jezioro i znalazła łódź, która płynęła (46r) do Filoksanite. Wsiadła na nią razem z chrześcijankami. Kiedy przybiły do portu Filoksanite, zatrzymały się u pewnego człowieka, aby odpocząć do rana⁶². Kiedy zaś właściciel zajazdu⁶³ zobaczył Samarytankę, zapragnął jej, była bowiem bardzo piękna i urodziwa z twarzy.

(Ów) człowiek rzekł więc do niej: „Kobieto, widzę, że masz piękne oblicze. Ze względu na to nie możesz spać w tym miejscu, aby nie uknuło przeciw tobie (czegoś złego). Wstań (i) wejdź do (b) wnętrza budynku.

⁶⁰ *Alla* takie nietypowe użycie tego spójnika jest uprawnione w języku koptyjskim i wydaje się tu najwłaściwsze ze względu na logikę zdania. Zob. <https://coptic-dictionary.org/entry.cgi?tla=C8179> (dostęp: 4.05.2020).

⁶¹ Dosł. ‘półczaszka’. Choroba znana z innych tekstów.

⁶² *Aučoēile eurōme čē eunaemton mmoou ša htooue*; Drescher: „They put up for the night with a man who kept lodgings”. Przekład Dreschera w tym miejscu dość mocno odbiega od tekstu koptyjskiego.

⁶³ *Pmancoēile*, dosł. ‘miejsce odpoczynku’.

Mnóstwo ludzi bowiem przychodzi i sypia w tym miejscu (i) mogą knuć przeciw tobie”. Ona zaś posłuchała go, nie znała (bowiem) myśli jego serca. Myślała w istocie, że on robi to dla niej z życzliwości. Rzekła mu: „Mój bracie, (niech) pomieszczenie, które chcesz mi dać, będzie spokojne. Widzisz przecież, że choruję”. Rzekł jej (ów) człowiek: „Dokąd idziesz?”. Odrzekła: „Idę do sanktuarium apy Menasa, aby się pomodlić”.

(On) dał kobiecie pomieszczenie wewnętrzne. W godzinie spoczynku, wieczorem wszedł do pomieszczenia, (46v) w którym spała kobieta. Rzekł do niej: „Powiedz, czego ci trzeba, a dam ci (to)”. Odrzekła mu kobieta: „Niczego nie potrzebuję, jedynie tego, by moja dusza odeszła i uciekła z powodu bólu, który mnie dotyka”. Rzekł jej (gospodarz): „Może nie odpoczywasz i nie możesz zasnąć w tym miejscu?”⁶⁴. Rzekła mu: „Jesteś dla mnie (bardzo) miły, mój ojciec. Odpocznę tutaj⁶⁵. Okazałeś swe miłosierdzie, przyjmując mnie⁶⁶, nie pozwoliłeś bowiem, abym znalazła się⁶⁷ pomiędzy (innymi) ludźmi.” On jej odrzekł: „Inni (ludzie) zwykli przychodzić i spać w tym miejscu [±9]”. Rzekła mu kobieta: „Zabierz mnie do miejsca, do którego chcesz mnie zabrać (b), byłem tylko nie znajdowała się pomiędzy ludźmi z powodu bólu, który mnie dotyka”.

Gdy to usłyszał, bardzo się ucieszył, ponieważ żądza opanowała jego serce. Zabrał ją do wnętrza (domu) i zamknął ją, a ona zasnęła ze zmęczenia. Kiedy wszyscy posnęli, (gospodarz) podniósł się (i) poszedł do miejsca, gdzie spała kobieta. Trzymając miecz w ręku, rzekł do niej: „Pozwól, że położę się z tobą”. Ona zaś rzekła mu: „Nie, nigdy, ja jestem Samarytanką, ty zaś jesteś chrześcijaninem, który przyjął święty chrzest, a poza tym jestem z dobrego rodu”. (47r) On odrzekł: „Jeśli nie pozwolisz mi położyć się z tobą, zabiję cię tym oto nożem, który mam w ręce”. Rzekła mu kobieta: „Zabij mnie, ale nie uczynię tej obrzydliwości”.

Złoczyńca wyciągnął miecz i pokazał jej. Rzekła mu kobieta: „Poczekaj, powiem ci jeszcze słowo, zanim mnie zabijesz. Ponieważ wyszłam ze swego domu, by pójść do sanktuarium apy Menasa, może on zmiłuje się nade mną. Ze względu na to zaklinam cię na Boga, aby nie wyrządził ci krzywdy, ponieważ szłam do sanktuarium apy Menasa,

⁶⁴ Drescher: „Perhaps you are not comfortable in this chamber?”; Bacot: „Peut-être ne te reposes-tu pas bien dans cette chambre?”.

⁶⁵ Dosł. ‘w tym miejscu’.

⁶⁶ *Tekagapê š[ê]p [če] ekcal[ôôi] holos*; Drescher: „I am grateful for your kindness in giving me lodging”; Bacot: „Ta bonté est bienvenue, car tu m’as parfaitement installée”.

⁶⁷ Dosł. ‘została rzucona’.

(b) (i) prosiłam go, a głowa bolała mnie już trzy lata i nie miałam spokoju. Wierzę (bowiem) w moc apy Menasa. (Wierzę), że mnie uzdrowi”. Rzekł jej (mężczyzna): „Pozwól mi postąpić z tobą wedle mojej woli, a (potem) pójdziesz do sanktuarium i będziesz się modliła”. Rzekła mu kobieta: „Boję się iść do sanktuarium zbrukana, tym bardziej, że jestem Samarytanką. (Boję się), że święty apa Menas rozgniewa się na mnie i ześle na mnie jeszcze inną boleść, gorszą niż ta”. Rzekł jej mężczyzna: „Bądź mi posłuszna albo cię zabiję”. Ona odrzekła: „Zabij mnie, lecz nie popełnię tego (47v) szpetnego czynu”.

Kobieta zakrzyknęła wówczas: „Święty apo Menasie, męczenniku Chrystusa! Wysłałam ze swego domu, powierzwszy się tobie. Uratuj mnie z rąk tego bezbożnika!”. W tym momencie (mężczyzna) wyciągnął swą rękę by uderzyć kobietę, (lecz) jego ręka znieruchomiała jak kamień. Oto święty apa Menas przybył, dosiadając swego duchowego konia, ubrany w szatę spathariosa. Pchnął drzwi zajazdu (i) weszli⁶⁸ (do środka), a światło prowadziło go, aż do miejsca, w którym leżała kobieta. Pochwycił ją za rękę, podniósł ją i uczynił nad nią znak krzyża⁶⁹, wybawiając od strachu.

(b) Rzekł do niej: „Wstań, zabieram cię do mego sanktuarium”. Kobieta zaś wyszła z nim na zewnątrz⁷⁰. Rzekła mu: „Mój panie, kim jesteś, że tak wielka chwała cię otacza?”.

Odrzekł jej: „Jestem Menas, z którego powodu wysłaś z domu. Przyszedłem ocalić cię z ręki tego bezbożnika. Kiedy wzejdzie słońce⁷¹, idź do mojego martyrium, a będziesz uzdrowiona. Nie bój się, nie spotka cię więcej nic złego”. W tym momencie zniknął⁷². Bezbożnik zaś bardzo cierpiał, ponieważ zgrzeszył wobec Boga (48r) świętego apy Menasa.

Rano przed świtaniem Samarytanką obudziła kobiety, które były z nią. Rzekła im: „Nuże, chodźmy. Pan wyprostował moją drogę”. Kiedy powstały i poszły razem, kobieta opowiedziała im wszystko, co się jej przydarzyło. One zdumiały się i oddały chwałę Bogu. Samarytanką zobaczyła anioła Pańskiego pod postacią mnicha, który prowadził je, aż przywiódł je do sanktuarium apy Menasa. Weszły i modliły się.

⁶⁸ Tu pojawia się liczba mnoga, która wskazuje, że Menas miał ze sobą zapewne święte aniołów, wymienioną w innych cudach.

⁶⁹ Dosł. ‘opieczętował ją’.

⁷⁰ Dosł. ‘za drzwi’.

⁷¹ Dosł. ‘wyjdzie światło’.

⁷² Dosł. ‘stał się ukryty’.

Kiedy zaś nadszedł poranek⁷³, (kobieta) prosiła archiprezbitera: „Mój ojcze, (b) chcę, byś mnie ochrzcił, abym została zaliczona do grona chrześcijan”. On ochrzcił ją w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Udzielił jej komunii w nieskończonej ofierze⁷⁴. Następnie (Samarytanka) ścięła włosy ze swej głowy i pozostała w sanktuarium, by służyć aż do dnia swej śmierci.

W dniu, w którym kobieta przyjęła chrzest, przywieziono na ośle człowieka, który wystąpił przeciwko niej. Miał w ręce miecz, który wyciągnął, aby uderzyć nim kobietę (i) wołał: „Święty męczenniku Chrystusa, pomóż mi. Zgrzeszyłem ponad miarę. Odpuść mi!”. Wprowadzono go (48v) do wnętrza martyrium, gdzie każdy mógł go oglądać, a miecz był w jego ręku, ręka zaś była zdrętwiała jak kamień, tak że nie mógł nią poruszyć. Spędził w martyrium siedem dni, prosząc męczennika. Po tym czasie ukazał mu się w widzeniu święty apa Menas. Rzekł mu: „Oto ustrzegłem cię od dopuszczenia się [±4] zabójstwa. Jeśli wyświadczę ci łaskę uzdrowienia, czy będziesz się pilnował kolejnym razem?”. Odrzekł mu (ów człowiek): „Na Boga żywego, nie odejdę z twego sanktuarium, pozostając twoim sługą do dnia mej śmierci”. Rzekł mu apa Menas: „Kiedy wstaniesz, uczyn najpierw to, co powie ci ekonom” (b).

Kiedy nadszedł ranek, odszukał archiprezbitera i ekonoma (i) poprosił ich: „Zmiłujcie się nade mną, (dajcie) nieco oliwy, abym się nią namaścił. Może (święty Menas) zlituje się nade mną⁷⁵ i ból w mojej ręce ustąpi”.

Prezbiter wziął oliwę z lampy napełnionej przed ciałem świętego (i) uczynił znak krzyża na jego ręce. Ból natychmiast ustąpił. (Ów) człowiek oddał zaś cały swój majątek sanktuarium apy Menasa. Pozostał, by służyć w sanktuarium do dnia swej śmierci, on, jak również Samarytanka. W szóstym miesiącu zaś (Bóg) (49r) spojrział na nich⁷⁶ i spoczęli oboje razem w tym samym dniu, w pokoju. Amen.

⁷³ Drescher tłumaczy „next morning”, nie ma jednak mowy o tym, że był to kolejny dzień. Narracja sugeruje wręcz, że kobiety, które wyszły przed świtem, dotarły do sanktuarium o poranku; Bacot: „Au matin, avant le lever du jour”.

⁷⁴ *Afsunage mmos [hn te]prosp^hora naperanton*; Drescher: „He gave her Communion of the infinite Oblation”; Bacot: „Il la fit communier à l’offrande eucharistique infinie”.

⁷⁵ Dosł. ‘jego litość mnie podniesie’.

⁷⁶ *Apeucepšine šope*, dosł.: ‘dokonano ich przeglądu’; Drescher: „they received their visitation”. Zwrot *cepšine* pojawia się w Biblii na określenie przeglądu wojska (1Krl 13,15 LXX; 2Krl 18,1 LXX) lub boskiego spojrzenia (1Krl 2,21 LXX). Sens zdania

4.10. Siedemnasty cud, który miał miejsce za sprawą świętego apy Menasa

Kiedy wzrastała rzesza (ludzi), którzy przychodzili do sanktuarium świętego apy Menasa, zdarzyło się, że wielu cierpiało z powodu pragnienia. Nie znajdowali wody do picia, ponieważ w owym roku nie było deszczu. Było również wiele wielbłądów, które dźwigały wodę, każdorazowo po dziesięć, jeden za drugim⁷⁷, idących do jeziora (i) czerpiących wodę z cystern, aby napoić tłum.

Kiedy cierpiano z powodu rosnących tłumów, udano się do archiprezbitera i ekonomy (z pytaniem), co robić: „Oto my i nasze dzieci pomrzemy na (b) tym pustkowiu z pragnienia”. Ci powiedzieli tłumom: „Zejdźcie do ciała świętego, padnijcie i błagajcie, aby uprosił Chrystusa o łaskę tego, co wam potrzebne”.

Zeszli więc do ciała świętego apy Menasa i padli przed nim, błagając go. Mężczyźni krzyczeli, a kobiety mówiły: „Święty apo Menasie, zlituj się nad całym swoim ludem, który zbiera się wokół ciebie i oddaje chwałę Bogu z powodu cudów, które (czynisz) z jego łaski”.

Święty męczennik przemówił wówczas z grobu: „Ty, który wyprowadziłeś wodę ze skały Chorebu (i) pił tłum więcej niż sześćdziesięciotyśięczny, wyprowadź wodę (49v) na tej pustyni. Panie Jezu Chryste, dla którego imienia znosiłem wszystkie te trudy!”.

A oto natychmiast przybył z nieba archanioł Michał ze swym ognistym berłem. Uderzył skałę, a wody wypłynęły z niej na głębokość do trzech łokci i na wysokość⁷⁸ sięgającą mili. Tłum pił (i) wołał: „Nie ma Boga prócz Chrystusa Jezusa, Boga świętego apy Menasa, żołnierza prawdziwie ukoronowanego!”.

Wiele innych dzieł i cudów, których nie policzono, stało się przez świętego apę Menasa, prawdziwego żołnierza Chrystusa Jezusa. Choć chciałem je spisać, (to) jednak rzekłem, że te (b) wystarczą przez wzgląd na tych, którzy nie wierzą, te, które spisał święty apa Teofil, arcybiskup Rakote. Pozostałe zaś są niepoliczone. Bóg dał świętemu apie Menasowi także te inne łaski. Pozostawił jego duszę w ciele przemawiającą wiele

jest chyba taki, że to Bóg (jak w 1Krl 2,21) spojrział na nich, w efekcie czego dopuścił na nich śmierć.

⁷⁷ *Hn tsira*; Drescher: „in a row”; Bacot: „en rang à la fois”; ponieważ jednak użyte tu gr. *σειρά* oznacza ‘linę’ lub ‘sznurek’, chodzi konkretnie o wielbłądy idące jeden za drugim.

⁷⁸ *čise*, dosł. ‘wysokość’; Drescher: „distance”; Bacot uzupełnia: „se répandre sur une distance d’un mille”.

razy osobiście⁷⁹ z grobu, tak jakby żył. To zaś wszystko są łaski Boga, który daje chwałę swemu świętemu. Oddajmy chwałę naszemu Panu Jezusowi Chrystusowi, w którego imię walczyli święci męczennicy, przez którego chwała Ojcu, który jest z Nim, i Duchowi Świętemu na wieki wieków, amen.

Z języka koptyjskiego przełożył,
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył
dr Przemysław Piwowarczyk⁸⁰

⁷⁹ *Ntapro hitapro*; Drescher: „mouth to mouth”; Bacot: „de vive voix”, niemniej por. dokładnie tę samą frazę w 3 J 14.

⁸⁰ Dr Przemysław Piwowarczyk, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; email: przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl; ORCID 0000-0002-5812-6672.

Recenzje

Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, Tłumaczenie zbiorowe z języka łacińskiego, red. Tadeusz Gacia, wstępem opatrzył dr hab. Henryk Wąsowicz, objaśnienia dała Natalia Turkiewicz, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2015, ss. 352

Z radością przyjmuję pierwszy polski przekład dzieł *De natura rerum*, *De temporibus* i *De temporum ratione* Bedy Czigodnego, którego zespół translatorski stanowiła grupa ówczesnych studentów i doktorantów Instytutu Filologii Klasycznej pod kierunkiem ks. dr. hab. Tadeusza Gaci, a więc ks. Tadeusz Gacia, ks. mgr Jarosław Adamiak, mgr Damian Domański, ks. Jakub Korczak, Sebastian Koralewicz, dr Agnieszka Strycharczuk, mgr Natalia Turkiewicz, Artur Turowski.

Autor tych dzieł jest jednym z najbardziej cenionych uczonych średniowiecza, który „skutecznie przyczynił się, do budowy chrześcijańskiej Europy, w której z wymieszania różnych ludów i kultur, inspirowanych wiarą chrześcijańską, powstało jej jednolite oblicze” (Benedykt XVI; Beda Czcigodny, *Natura wszechświata*, s. 5). Opublikowane tłumaczenie otwiera serię przekładów łacińskich źródeł, które mają służyć humanistom, teologom, filozofom, twórcom kultury i nauki. Nad całością przekładu czuwał ks. dr hab. Tadeusz Gacia, który nadał ostateczny kształt publikacji, zwłaszcza pod względem stylu i terminologii. Wstęp jest dziełem dr. hab. Henryka Wąsowicza, znawcy chronologii i komputystyki oraz chrześcijańskiego liczenia czasu. Objaśnienia napisała mgr Natalia Turkiewicz.

Zasadnicza część pracy obejmuje przedmowę (s. 9-13), wstęp (s. 15-45), przekłady *Natury wszechświata* (s. 47-86), *Czasu i jego rodzajów* (s. 87-107), *Rachuby czasu* (s. 109-319), aneks (s. 321-338), bibliografię (s. 339-348), notki o autorach przekładu (s. 349-351), spis treści (s. 352). W przedmowie ks. Tadeusz Gacia jasno nakreślił cel i przedmiot pracy. Z kolei pan Henryk Wąsowicz w pierwszej części wstępu ukazał komputystykę i rachubę czasu Bedy Czcigodnego, źródła komputystyki bedańskiej (aleksandryjskie tablice paschalne, komput Wiktoriusza

z Akwitanii, tablice i komput paschalny Dionizego Małego i dzieło Feliksa *Anonymi liber de computo*), a w drugiej – pierwsze podręczniki komputystyczne Bedy Czcigodnego, tablicę paschalną Bedy, rolę Bedy w rozpowszechnieniu komputu dionizyjskiego, wreszcie główne dzieło Bedy *De temporum ratione* (*Rachuba czasu*), które zawiera obszerne ujęcie zasad sztuki komputystycznej i stanowi pierwszy kompletny traktat o mierzeniu i rachubie czasu (s. 38-41). W trzeciej części autor zajmuje się chronologią Bedy, wiekiem świata i rokiem narodzin Chrystusa. Kiedy pisze o okresach świata, powołuje się skromnie na *De civitate* św. Augustyna, nie podając ani księgi, ani rozdziału (s. 42, przyp. 80). Wstęp jest interesujący. Przekład czyta się przyjemnie. Fascynująca jest rycina na okładce i nader ciekawy aneks. Dobrze dobrana bibliografia zachęca do studium Bedy Czcigodnego. Notki o autorach przekładu są też ważne. Wydaje się, że najlepszym podsumowaniem tej publikacji jest to, co napisał o niej ks. prof. Janusz A. Ihnatowicz (University of Saint Thomas, Houston, TX, USA): „Beda Czcigodny [...] nie doczekał się wśród Polaków czci i zainteresowania, na które zasłużył [...]. A przecie ten ostatni Ojciec Kościoła zachodniego, prawdziwy polihistor, w swych licznych pismach zachował nam osiągnięcia starożytnej nauki w wielu dziedzinach [...]. Dlatego szczególna wdzięczność należy się Katedrze Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych Instytutu Filologii Klasycznej KUL, że z jej inicjatywy ukazują się tłumaczenie trzech dzieł Bedy: *De natura rerum*, *De temporibus* i *De temporum ratione* [...]. Są one owocem ogromnej erudycji świeckiej Bedy i spotkają się z zainteresowaniem naukowców wielu dziedzin jak i ogólnej rzeszy czytelniczej”. Profesor ma rację. Książka nie tylko ma znakomite podłoże naukowe, kompetentne opracowanie tematu, dobry przekład, ale i praktyczną przydatność. Przyczyni się do lepszego poznania kultury średniowiecza. Winna znaleźć się w rękach ludzi kultury i sztuki.

Książka została nagrodzona wyróżnieniem Feniks w kategorii „tłumacz” w 2016 roku.

Ks. Augustyn Eckmann, Lublin – KUL

Giovanni Manelli, *Il parallelismo Eva-Maria in Sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2016, ss. 367

Giovanni Manelli jest włoskim księdzem diecezji Teramo-Atri w regionie administracyjnym Abruzja (Abruzzo), w centralnej części Półwyspu Apenińskiego, a prezentowana publikacja jest jego rozprawą dokorską przedstawioną na Instytucie Patrystycznym Augustianum w Rzymie w czerwcu 2013 roku. Augustinianin, ojciec Amedeo Eramo OSA (autor m.in. opracowania *Mariologia del Vaticano II vista in S. Agostino*, Gabrieli, Roma 1973) w prezentacji publikacji wraz z jej pochwałą łączy gorącą zachętę do studium zawartych w niej prawie trzydziestu tekstów św. Augustyna, aby pogłębić znajomość figury Maryi w obszarze biblijnym, a przede wszystkim patrystycznym. Publikacja, obok prezentacji, wykazu skrótów, wprowadzenia, dwóch zasadniczych rozdziałów i zakończenia, zawiera także bibliografię uporządkowaną w dziesięciu wykazach, dwa indeksy tj. autorów antycznych i autorów współczesnych, a także spis treści.

Jednym z głównych celów, jaki przyświeca Autorowi monografii, jest studium charakterystycznego aspektu myśli maryjnej św. Augustyna tak, aby dać nowy i realny wkład w studium teologii współczesnej, a zwłaszcza teologii Ojców (s. 17). Zasadniczo XX wiek, poczynając od dzieła Philippa Friedricha (*Die Mariologie des heiligen Augustinus*, J.P. Bachem Verlag, Köln 1907), które zrodziło kontrowersję co do różnych kwestii, przyniósł częściowe ożywienie zainteresowania doktryną maryjną biskupa Hippony, choć w ogólnym rozrachunku nie okazało się ono aż tak spektakularne.

Wielki Hipponczyk nie jest twórcą antytezy Ewa – Maryja, która bardzo wyraźnie występuje już w dziele św. Justyna Męczennika z połowy II wieku, jakim jest *Dialog z Żydem Tryfonem*, a wkrótce potem zostaje przejęta i rozbudowana najpierw przez św. Ireneusza z Lyonu, a następnie przez św. Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, św. Cypriana z Kartaginy czy Orygenesusa. Jako źródło antytezy wskazuje się powszechnie na paralelizm antytetyczny pomiędzy Adamem a Chrystusem, który wyrasta z nauczania św. Pawła o Chrystusie jako nowym Adamie, Odkupicielu upadłej ludzkości (por. Rz 5,14; 1Kor 15,22.45).

G. Manelli w pierwszym rozdziale swojej monografii przedstawia wszystkie odniesienia biskupa Hippony do antytezy Ewa – Maryja w kluczu chronologicznym, systematyzując je w cztery okresy: przed wyświęceniem na kapłana (aż do 391 roku), posługa kapłańska aż do święceń biskupich (391-395), od święceń biskupich aż do początku polemiki anty-

pelagiańskiej (395-411/412), od polemiki antypelagiańskiej aż do śmierci (411/412-430). Dzięki takiemu podziałowi łatwiej jest dostrzec najważniejsze wydarzenia z życia św. Augustyna, równoległe wydarzenia historyczne, dominujące kontrowersje i prowadzone polemiki. Podstawowym źródłem tekstów jest dwujęzyczna *Opera Omnia* wydawana w serii *Nuova Biblioteca Agostiniana*.

Jeśli chodzi o początki występowania paralelizmu między Ewą a Maryją, G. Manelli dochodzi do wniosku, że trzeba je złączyć z poszukiwaniem przez Augustyna odpowiedzi na pytania związane z tajemnicą zbawienia, a zwłaszcza związku Dziewicy z Chrystusem, o którym jest mowa w *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Quaestio 11) oraz w *De vera religione* (16, 30). Na uwagę zasługuje pojęcie „wyzwolenia” obojga płci (*uterque sexus*) upadłych *per mulierem*, a zbawionych przez Tego, który narodził się *ex femina*. Również drugi analizowany okres z życia św. Augustyna wykazuje skoncentrowanie uwagi na Chrystusie i dokonanej przez Niego odnowie ludzkości obojga płci (*uterque sexus*) oraz na kobiecie, przez którą (*per mulierem*) śmierć weszła na świat. Wobec realnego zagrożenia ze strony heretyckich interpretacji w centrum uwagi pojawia się kwestia jedności osoby Chrystusa i Jego dwu natur. W odniesieniu do natury ludzkiej Augustyn zaczyna przywoływać słowa „On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8,3), a także co do samego cudownego poczęcia Chrystusa zaznacza, że dokonało się ono bez pożądliwości (*sine libidine*), a jego celem jest wyzwolenie, uzdrowienie, odnowienie czy też naprawienie. Liczba odniesień do paralelizmu między Ewą a Maryją wzrasta wyraźnie w trzecim okresie wraz ze wzrostem zainteresowania w kontekście odkupienia problematyką grzechu i zepsutej natury. Główną nowością w tym okresie jest zastosowanie wyrażenia *per feminam* (*per mulierem*) w odniesieniu do Maryi, aby wyrazić Jej udział w zbawieniu. W tym czasie pojawia się też idea choroby grzechu rozpowszechnionej w ludzkości przez węża piekielnego, który trucizną napełnił serce najpierw Ewy, a następnie Adama. Niewątpliwie wzrastająca wciąż liczba cytacji antytezy Ewa – Maryja właściwa dla ostatniego okresu życia św. Augustyna łączy się z głoszoną nauką o konieczności łaski. W kontekście Bożego planu zbawienia dominującym zagadnieniem podejmowanym przez biskupa Hippony w ostatnim okresie jego działalności była relacja natury do łaski. Ważnym punktem oparcia w argumentacji – zgodnej z dotychczasową tradycją patrystyczną – prawd o konieczności łaski oraz rzeczywistości grzechu, która towarzyszy wszystkim potomkom Adama i Ewy, stała się antyteza Ewa – Maryja. W tym też okresie na uwagę

zasługuje zestawienie wyrażeń „serpenti credidit” oraz „angelo credidit”, a właściwie oświecenie antytezy Ewa – Maryja światłem tajemnicy zwiastowania w *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1, 28, 56 (s. 177). Biskup Hippony z właściwą sobie swobodą języka stara się odtworzyć każdy detal dramatu rozgrywającego się w dwu aktach: najpierw w raju ziemskim, a następnie we wcieleniu. W pierwszym akcie bohaterami są wąż, Ewa i Adam. W drugim – anioł, Maryja i Chrystus. Początkiem upadku jest pokusa diabła, która prowadzi do grzechu Adama poprzez kłamstwo Ewy. Zbawienie natomiast wychodzi ze zwiastowania anioła i prowadzi do narodzin Zbawiciela przez posłuszeństwo Maryi. Obydwie kobiety są protagonistkami przeciwstawnych osiągnięć: *corruptio – salus, mors – vita, caduta – reparatio*. Przez ich związek z Adamem – Chrystusem obydwie są ze sobą powiązane: Ewa zostaje stworzona z żebra Adama, Maryja kształtuje w swoim łonie Chrystusa. Również istotna jest przeciwstawna relacja obu kobiet do diabła kusiciela – tak Ewa, jak i Maryja mają do czynienia z wężem. Podczas, gdy Ewa kryje w swym sercu śmiertelną truciznę, Maryja da na świat tego, który pokona węża i jego dekret potępiający (s. 178).

O ile w pierwszym rozdziale monografii G. Manelli ukazuje wzrastające zainteresowanie św. Augustyna paralelizmem antytetycznym Ewa – Maryja, tak w drugim analizuje źródła, którymi posługiwał się wielki Hippończyk albo też z których korzystał lub mógł skorzystać. Pierwszym źródłem znanym Augustynowi zapewne jeszcze na długo przed napisaniem *Contra Iulianum* jest traktat apologetyczny *Adversus Haereses* św. Ireneusza z Lyonu, którego dwa passusy (4, 2, 7 i 5, 19) cytuje w swej kontrowersji z Julianem (*C. Iul.* 1, 3, 5). Odwołania niebezpośrednio do *Adversus Haereses* według niektórych uczonych odnajdujemy także w *Contra Adimantum* oraz w *De doctrina christiana*. Na uwagę zasługuje fraza „mulier credidit serpenti, virgo credidit Angelo” (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1, 28, 56), która znajduje wyłączny odpowiednik w zwrocie Tertuliana „Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli” (*De carne Christi* 17). Augustyn podobnie jak Tertulian z jednej strony uwydatnia prawdę o grzechu pierworodnym, a z drugiej – odkupienie dokonane w prawdziwym ciele. G. Manelli w swojej systematyzacji źródeł przechodzi następnie do frazy uznawanej powszechnie za najbardziej trafną co do wskazywania na antytezę Ewa – Maryja: „per feminam mors, per feminam vita” (*Sermo* 232, 2; *De agone christiano* 22, 24). Zwrot ten występuje już w połowie IV wieku w *Katechezach* św. Cyryla Jerozolimskiego (12) oraz w najob-

szerniejszym dziele św. Epfaniasza z Salaminy, jakim jest jego *Panarion* (78, 18, 7). Innym wyrażeniem, które jest bardzo bliskie frazie Augustyna z *Sermo* 232, 2, jest wyrażenie św. Hieronima „Mors per Evam, vita per Mariam” z *Epistola* 22, 21, które z antytezą śmierć – życie łączy imiona Ewy i Maryi. Podobne wyrażenia bliskie antytezie śmierć – życie znajdujemy także u św. Jana Chryzostoma oraz u św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Grzegorza z Nyssy i Amfilocha z Ikonium. Nie można jednak mówić o zależności tekstu czy bezpośredniej cytacji, a jedynie o wielkim podobieństwie wypowiedzi Augustyna.

W ogólnym rozrachunku należy podkreślić, że u św. Augustyna w przeciwieństwie do innych autorów zauważa się wciąż wzrastające zainteresowanie antytezą Ewa – Maryja ujawniającą się w słownictwie dobitnym i wyraźnym. Patrząc od strony treści czy głębi myśli, żaden inny autor, za wyjątkiem św. Efrema Syryjczyka, nie był tak zaangażowany w rozwijanie tej problematyki, nawet św. Justyn czy św. Ireneusz, których zwykło się wskazywać jako pionierów (s. 317). Charakterystyczną cechą wypowiedzi biskupa Hippony jest też kontekst polemiczny, w tym zwłaszcza przeciw manichejczykom, donatystom i pelagianom. W ten sposób antyteza Ewa – Maryja rozwija się w obszarze doktryny katolickiej o wcieleniu, o grzechu pierworodnym, o odkupieniu, o wolności oraz o łasce. Tak jak do rozważań o Maryi prowadzi Augustyna zainteresowanie osobą Chrystusa, tak również aspekt chrytologiczny jest trwałym elementem pełnego obrazu Maryi. Maryja czyni się narzędziem życia dla ludzkości, ale Maryja nie jest życiem, bo nim jest Chrystus. To centralne miejsce Jezusa zdecydowanie odróżnia naukę Augustyna o Maryi od wierszy czy hymnów św. Efrema, a także od wyraźnie uwydatnionego kontekstu moralno-ascetycznego czy egzegetycznego doktryny maryjnej u św. Ambrożego czy św. Hieronima.

Ostatnią odsłoną monografii jest zakończenie, w którym jeszcze raz zostały zebrane i przedstawione wnioski prowadzonych poszukiwań w obydwu rozdziałach. Jednocześnie autor stara się odpowiedzieć na pytania postawione na początku. Podkreśla przy tym ścisłą wierność doktrynie katolickiej w odniesieniu do każdej poszczególniej prawdy, którą Augustyn konfrontuje ze świadectwem ogółu Ojców i traktuje je jako głos Kościoła. Przykładem może tu być Tertulian i jego nauka montanistyczna, od której się dystansuje, a także odrzucenie literatury apokryficznej i międzytestamentalnej. Ostatnim elementem zakończenia są perspektywy, które rodzą się z owoców przeprowadzonych poszukiwań. Monografia wnosi w panoramę teologiczną, a zwłaszcza patrystyczną i mariologiczną, wkład nie tylko w aspekcie oryginalności, ale i nowo-

ści. Wkład ten pozwala lepiej rozumieć ukute przez wieki powiedzenie będące zarazem syntezą antytezy Ewa – Maryja: „Per feminam mors, per feminam vita” (s. 325).

Sylwester Jaśkiewicz, Radom – KUL

Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz Jan Iluk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017, ss. XXIV + 281

Rozprawa jest poświęcona ważnemu dziełu św. Jana Chryzostoma, który urodził się ok. 354 roku, a zmarł 14 września 407 roku. Świętym Janem Chryzostomem i jego twórczością interesowano się już za jego życia. Wywarł ogromny wpływ na rozwój kultury i doktryny chrześcijańskiej. W ciągu wieków powstało wiele prac na temat jego osoby, pisarskiej spuścizny i nauki. Na tym polu nie pozostają w tyle również polscy uczeni. Każda nowa pozycja poświęcona Janowi Chryzostomowi, zwłaszcza traktująca go w sposób dotąd niedostrzeżony, jest przyjmowana z ogromnym zainteresowaniem. Takie jest właśnie dzieło prof. Jana Iluka noszące tytuł *Św. Jan Chryzostom, „Mowy do Antiocheńczyków o posągach”*.

Pierwszą opartą wyraźnie na autorytecie Sokratesa datą z życia Jana jest dzień jego konsekracji biskupiej – 26 lutego 398 roku (HK 6, 2). Ponieważ pewne jest, iż był prezbiterem 12 lat, należy przyjąć 386 rok jako datę święceń na prezbitera. Wynika to również z wygłoszonej w Antiochii 13 albo 14 marca 387 roku mowy 16 *O posągach*, w której wyraża się następująco: „Już drugi rok bieży, jak przemawiam do was” („Ἴδού δεύτερον ἔτος ἔχω τοῦτο πρὸς τὴν ὑμετέραν διαλογόμενος ἀγάπην”; PG 49, 164, por. Iluk s. 179 oraz przyp. 688). Twórczość literacka Jana była bogata najpierw jako lektora i diakona, potem jako prezbitera i biskupa. Ta pierwsza była pewnym wstępem do bardziej odpowiedzialnej pracy, którą spełniał po przyjęciu święceń prezbitera. Gorliwemu diakonowi tych święceń udzielił biskup Flawian. Stało się to w tym samym czasie, kiedy w Mediolanie do wielkiego zadania przygotowywał się młody profesor, Augustyn z Tagasty. Jako prezbiter Jan rozwinął pracę głównie na ambonie, pełniąc obowiązki pierwszego kaznodziei w Antiochii. Głosił słowo Boże w niedziele i świę-

ta, a w Wielkim Poście także w dni powszednie (Palladius, *Dialog o życiu Jana*, PG 47, 5). Z czasów antiocheńskich pochodzi większa część jego przemówień. Są to homilie do Księgi Rodzaju (PG 53), do Księgi Psalmów (PG 57 i 58), do Ewangelii św. Mateusza (PG 55), do Ewangelii św. Jana (PG 59), do Dziejów Apostolskich (PG 60), do wszystkich listów św. Pawła (PG 61-63). Ponadto wygłosił wiele kazań okolicznościowych, świątecznych, moralnych ascetycznych, dogmatycznych, („Mowy katechetyczne”; PG 56, 97-112; 223-232; SCh 50, Paris 1957). Najlepszymi przemówieniami Jana są homilie *O posągach* (*De statu*s, Περὶ ἀνθρίάντων), perły w światowej literaturze homiletycznej (PG 49, 15-222).

W literaturze naukowej pisano wiele o Janie Chryzostomie i jego literackiej twórczości, także w Polsce, ale po raz pierwszy po wielu wiekach od tamtych wydarzeń kaznodzieja z Antiochii wygłosił swoje homilie *De statu*s w całości po polsku, a to dzięki profesorowi Janowi Ilukowi. Z uznaniem zatem należy przyjąć przekład i studium profesora.

Autor przekładu i komentarza we wstępie zarysowuje *status quaestio*nis oraz precyzuje omawiane w pracy zagadnienia w myśl zasady *qui bene distinguit, bene docet*. Najpierw daje przegląd prac i studiów napisanych na temat *De statu*s Jana Chryzostoma, po czym dokonuje przekładu na język polski, upiększając go komentarzem filologicznym i rzeczowym, czego nikt wcześniej nie zrobił. Autor przekładu oparł się na współczesnych krytycznych edycjach tekstów Jana Chryzostoma. Przekład jest poprawny zarówno pod względem języka, jak i stylu. Z recenzowanego dzieła wynika, że autor przekładu jest doświadczonym tłumaczem umiejącym właściwie ocenić i oddać język oraz styl uczonego Antiocheńczyka. Jest także znakomitym znawcą tamtych wydarzeń. Realia, o których wspomina Jan Chryzostom, prof. Iluk uzupełnia mowami Libaniosa, porównuje ich relacje, wskazuje na pewne różnice w przekazie i wyciąga wnioski.

Jan Chryzostom jest człowiekiem szkoły, uczniem wspomnianego wielkiego Libaniosa, wygłaszanie mów sprawia mu przyjemność. Kultura słowa i wykształcenie cechują Doktora Kościoła. Te cechy po lekturze przekładu można spokojnie odnieść także do autora przekładu.

Może w tym miejscu warto odnotować wrażenie piszącego tę recenzję. Dzieło jest nader erudycyjne, w korpusie pracy dobry przekład mów Doktora Kościoła *De statu*s, w przypisach tekst jest analizowany filologicznie i rzeczowo. Przypisy są często do tego stopnia rozbudowane, że mogą stanowić punkt wyjścia dla nowej pracy, przynajmniej artykułu naukowego, zawierają bogaty materiał nie tylko odnoszący się w jakiś sposób do samego przekładu, ale także do dziedzin pokrewnych. Odpowiada to w ja-

kiejś mierze temu, co pisze Basilio Steidle w swej *Patrologia seu Historia Antiquae Litteraturae Ecclesiasticae* (Friburgi Brisgoviae MCMXXXVII, s. 125): „Cives Antiocheni propter nimia tributa sibi imposita statuas imperatoris everterant. Durante Quadragesima a. 387 Antiochena civitas cum timore laesae maiestatis vindictam exspectabat. Johannes isto tempore miseriae ad exhortandum populum prudenter utitur”.

W zakończeniu pracy autor przekładu podaje indeks imion i nazw geograficznych, indeks rzeczowy, przykłady figur retorycznych i ich miejsca w mowach oraz najważniejszą bibliografię, przez co wskazuje na ciągłą aktualność myśli Jana Chryzostoma.

Zatem układ pracy jest jasny, dokładnie określony, co stanowi ułatwienie dla czytelnika, bo staje się pomocne dla przyswojenia bogactwa materiału zawartego w dziele. Autor rzetelnie potraktował przekład. Uderza przejrzystość i jasność przekazu. Język przekładu jest prosty i logiczny. Racjonalna treść jest komunikatywna. Opublikowane dzieło stanowi ważny wkład Autora przekładu w rozwój badań naukowych odnoszących się do kulturotwórczej roli Jana Chryzostoma w dziejach literatury greckiej i historii Kościoła w starożytności.

Podsumowując, pragnę podkreślić, że mimo istnienia szeregu mających charakter przyczynkowy przekładów różnych autorów urywków mów Jana Chryzostoma *De statuis* (prof. Iluk uwzględnia je w bibliografii) w Polsce nie powstało dotąd żadne tego rodzaju dzieło poświęcone mowom Jana Złotoustego *De statuis* o tak wielkim znaczeniu i zapotrzebowaniu. Przedsięwzięcie profesora Jana Iluka stanowi dostrzegalny twórczy wkład w rozwój polskiej i światowej historii starożytnej, filologii klasycznej i patrologii. Przekład pracy i wywody profesora są przekonujące i zachęcają czytającego pracę do wspólnego zastanowienia się nad wypowiedziami Doktora Kościoła i jego mistrza Libaniosa. U niego bowiem i u filozofa Andragacjusza młody Jan zapoznał się z literaturą, filozofią i wymową (Sokrates, HK 6, 5, PG 67, 665). Zdolności ucznia tak się rozwinęły, że wkrótce przewyższył wszystkich. Zachwycony jego talentem Libanios, zapytany przed śmiercią, kogo uważa za najlepszego swego następcę, odrzekł: „Jana, jeśli go nie zabiorą chrześcijanie” (Sozomenos, HK 8, 2, PG 67, 1515). Tak się stało. Dzieło profesora Jana Iluka będzie cieszyło się zainteresowaniem nie tylko wśród historyków i filologów klasycznych, lecz również wśród literaturoznawców, historyków kultury, teologów oraz miłośników antyku w ogóle.

Brunon Koniecko, *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie „Listów do Serapiona” św. Atanazego Wielkiego oraz dzieła „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego*, Kraków 2019, ss. 205

W 2019 roku nakładem Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec ukazała się książką autorstwa o. Brunona Koniecko OSB zatytułowana *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie „Listów do Serapiona” św. Atanazego Wielkiego oraz dzieła „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego*. Pozycja ta jest opublikowaną wersją pracy magisterskiej autora, która w 2018 roku została obroniona na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Praca naukowa nosiła tytuł *Kontrowersje wokół Ducha Świętego w IV w. na podstawie „Listów do Serapiona” św. Atanazego Wielkiego oraz dzieła „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego*, a jej promotorem był o. dr Damian Mrugalski OP. Fakt wydania pracy w wydawnictwie znajdującym się na liście wydawnictw publikujących recenzowane monografie naukowe świadczy o jej wysokim poziomie i oryginalności tematu. Sam autor zaznacza we wstępie, że brakuje w literaturze polskiej i obcojęzycznej wydawnictw prezentujących zagadnienia dotyczące sporów pneumatologicznych. Można zauważyć, że publikacje dotyczące Ducha Świętego to zazwyczaj modlitewniki lub podręczniki związane z przygotowaniem do przyjęcia bierzmowania, chociaż powstają także poważniejsze opracowania. Omawiana publikacja jest próbą uzupełnienia luki w polskiej literaturze na temat tworzącej się w IV wieku pneumatologii.

Książka o. Brunona Koniecko podzielona została na 3 rozdziały znajdujące się na stronach od 25 do 186. Oprócz tego wydawnictwo zawiera wykaz skrótów (s. 7), wprowadzenie autorstwa promotora, o. Damian Mrugalskiego (s. 9-16), wstęp autora (s. 17-23), wnioski (s. 187-197) oraz bibliografię (s. 199-205). Zgodę na wydanie (*superiorum permissu*) wyraził opat tyniecki, o. Szymon Hiżycki OSB. Na kartach tytułowych brakuje informacji o recenzentach naukowych, dlatego publikacja nie może być uznana za monografię naukową.

We wstępie autor omawia strukturę poszczególnych rozdziałów oraz przedstawia stan źródeł i opracowań dotyczących nauki o Duchu Świętym, szczególnie w IV wieku, gdy miały miejsce spory teologiczne związane z trzecią osobą Bożą. We wprowadzeniu o. Damian Mrugalski

zwraca uwagę na dysproporcję dotyczącą liczby i treści określeń opisujących Syna Bożego oraz Ducha Świętego. Miało to związek ze sporami doktrynalnymi toczącymi się w pierwszych wiekach, gdy przede wszystkim formułowano i broniono prawdy wiary dotyczące Jezusa Chrystusa. W konsekwencji o Duchu Świętym napisano i powiedziano stosunkowo niewiele, stąd też nie powstało dużo opracowań z zakresu pneumatologii. Te fakty tłumaczą zasadność wydania publikacji o. Brunona Koniecko. Jak wspominał we wprowadzeniu promotor, zasadnym byłoby poszerzenie materiału źródłowego o inne dzieła Bazylego Wielkiego oraz Grzegorza z Nyssy, jednak wtedy praca byłaby zapewne zbyt szeroka na ramy pracy magisterskiej.

W rozdziale pierwszym noszącym tytuł *Kontekst teologiczny powstania traktatów* autor przedstawia zarys historyczny kontrowersji ariańskiej. Przywołane zostają podstawowe informacje na temat Ariusza, soboru w Nicei, sporów teologicznych wokół terminu „współistotny” oraz życia, działalności i dzieł św. Atanazego Wielkiego i Bazylego Wielkiego. Ten rozdział można nazwać wstępnym dla kolejnych, podejmujących już zagadnienia związane z pneumatologią.

Drugi rozdział, jak wskazuje jego tytuł (*Natura Ducha Świętego*), przedstawia naturę trzeciej osoby Bożej. W tym miejscu pracy autor, odwołując się do źródeł, omawia relacje wewnątrz Trójcy Świętej, wskazując, że Duch Święty jest współistotny Ojcu i Synowi, dlatego też przynależne są Mu tytuły i atrybuty, którymi określa się Ojca i Syna (np. wieczny, wszechmogący). Na podstawie Pisma Świętego autor przywołuje imiona, którymi nazywany jest Duch Święty, i pokazuje, w jaki sposób Ojcowie Kościoła je rozumieli. Analiza biblijnych określeń trzeciej osoby Bożej była podstawą argumentów wymierzonych w duchobórców.

W ostatnim, trzecim rozdziale zatytułowanym *Działanie Ducha Świętego na zewnątrz Trójcy* autor, wciąż podkreślając jedność Ducha Świętego z Ojcem i Synem, chce ukazać Jego działanie w dziele zbawienia. Dla przejrzystości rozdział podzielony został na trzy punkty: stworzenie, zbawienie, eschatologia. Chociaż w tradycyjnej katechezie podkreśla się udział poszczególnych osób bożych w kolejnych etapach historii zbawienia (stworzenie to „czas Boga Ojca”, zbawienie – „czas Chrystusa”, uświęcenie – „czas Ducha Świętego”), to każdy z „aktów dzieła zbawczego” jest dziełem całej Trójcy Świętej. Znaczy to, że od początku obecny jest w historii Duch Święty i to On objawia swoją moc – równi z Ojcem i Synem stwarza świat i człowieka, jest obecny w ziemskim życiu i dzie-

le Chrystusa, nieustannie uświęca Kościół pielgrzymujący, aż dokona się zmartwychwstanie ciał na końcu dziejów.

Wnioski zebrane po przedstawieniu treści trzech rozdziałów pracy są podsumowaniem wyводу autora. Przypomina on, że celem pracy było ukazanie rodzącej się pneumatologii w IV wieku, czyli w okresie sporów teologicznych związanych z działalnością Ariusza. Autor przypomina rozumienie podstawowych terminów, jak substancja, hipostaza, współistotny. Podkreśla także, że wybrane przez niego dwa dzieła źródłowe są pierwszymi, które podejmują zagadnienia nauki o Duchu Świętym w epoce patrystycznej. Autor jest także świadomy, że są inne źródła i zagadnienia, które należałoby zbadać, i że jego opracowanie nie wyczerpuje tematu. Stąd zachęta do dalszych badań i publikacji.

Będąca ostatnim elementem pracy bibliografia została właściwie skonstruowana z podziałem na źródła, encyklopedie i słowniki oraz opracowania. Zastanawiać może jedynie, dlaczego w źródłach została umieszczona pozycja „Bazyli Wielki, *Listy. Wybór*, przekł. W. Krzyżaniak, Warszawa, 1972”, a w treści książki autor nie odnosi się do niej ani razu, nie zostaje ona także przywołana w przypisach. Pozostałe pozycje bibliograficzne zostały umieszczone w odnośnikach do tekstu.

Od strony formalnej publikacja została bardzo starannie przygotowana. W pracy nie natrafiono na błędy językowe i stylistyczne, a inne usterki drukarskie zdarzają się sporadycznie (jak np. na s. 121). Układ książki jest przejrzysty i jasny, a czcionka odpowiednio dobrana. Da się zauważyć troskę autora oraz osób odpowiedzialnych za redakcję o właściwe przygotowanie książki do druku. Warto jednak zwrócić uwagę na ujednolicenie przypisów do tekstów źródłowych – autor nie jest konsekwentny w sposobie podawania lokalizacji poszczególnych ustępów zarówno w wydaniu krytycznym, jak i w tłumaczeniu polskim, z którego korzysta.

Należy żywić nadzieję, że wydanie omówionej książki przyczyni się do dalszych badań i publikacji samego autora oraz innych badaczy, aby uzupełnić lukę w polskiej literaturze naukowej dotyczącej pneumatologii patrystycznej. Z pewnością zagadnienie jest tego warte.

Marzena Górecka, *Memoria Dei et hominis. Christliche Gedächtniskultur der Literatur des deutschen Frühmittelalters*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 200

Dzisiejsze czasy często odbiegają od wszelkiej systematyki, porządku i znajdowania sensu rzeczywistości. Zamiast tego panuje raczej ogólny chaos, dowolność i brzydota. W tej utopijnej kreacji rzeczywistości nie ma większych szans na wybicie się na czoło takich wartości, jak dobro, piękno czy prawda. Jawi się zatem pytanie, dlaczego tak jest. Racjonalna odpowiedź jest jedna: człowiek stawia siebie na miejscu Boga, uważa się za pana historii i twórcę wszystkiego. To ostatecznie doprowadza go do obłądzenia. Wydaje mu się, że panuje nad wszystkim, ale jest to utopia. Takiemu rozumieniu rzeczywistości przeciwstawia się rewelacyjna teza dzieła *Memoria Dei et hominis. Christliche Gedächtniskultur der Literatur des deutschen Frühmittelalters* wybitnej znawczyni literatury niemieckiego średniowiecza, Marzeny Góreckiej.

Autorka wprowadza czytelnika w odległą prawdę o szlachetnym średniowieczu, które nie wypierało się Boga, ale przeciwnie, upatrywało w Nim przedziwną jednię wszechświata, która jest źródłem wszelkiej rzeczywistości i dalej ją kształtuje dzięki pamięci (*memoria*). Dla przybliżenia tej myśli o *memoria* autorka sięga aż do św. Augustyna (+430), który pierwszy posłużył się formułą, która przetrwała w teologii zachodniej, że Bóg jest jedyny w Trójcy, że w Bogu jest jedna istota, a trzy osoby i że wszelkie działanie Boga na zewnątrz wynika z jego istoty i dlatego jest wspólne wszystkim trzem osobom, wspólne mają też przymioty Boże. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, a Syn jest współistotny Ojcu. Bóg Ojciec stanowi *memoria Dei*, Syn Boży – *verbum Dei* (słowo Boga) a Duch Święty – *dilectio Dei*, miłość Boga (s. 35-40, 103-104). Autorka dostrzega tę pamięć najpierw w dwóch podmiotach: Bogu i człowieku, a następnie w trzech wymiarach: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. To właśnie jest *novum* całej książki wydobyte z nader ważnych tekstów wczesnego niemieckiego średniowiecza, które wciąż pozostają nie do końca odkryte i zbadane ze względu na częściowy brak ich przekładu na współczesny język niemiecki i całkowity brak tłumaczenia na język polski.

Okres XI i XII wieku, w którym powstały te utwory, przechodził znaczące zmiany. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa u Ojców Apostolskich chodziło przede wszystkim o wyjaśnienie prawd wiary i o obronę „nowej” wiary w naukowej polemice apologetów i pisarzy wczesnochrześcijańskich

z pogańskimi autorami. We wczesnym średniowieczu położono jeszcze większy nacisk na intelektualną refleksję wiary chrześcijańskiej. Rozpoczęła się zatem epoka *intellectus fidei*. Podczas gdy pojęcie *sapientia christiana* wyrażało „chrześcijańską naukę mądrości”, to pojęcie *intellectus fidei* mówiło o „spojrzeniu na wiarę, które kieruje się rozumem”. Teologia posługuje się ludzkim rozumem, aby udowodnić jej wewnętrzną sensowność czy też racjonalność i pojęciową koherencję. W średniowieczu rozum w dialogu różnych teorii jest neutralną i krytyczną instancją, wobec której musi sprawdzić się przedstawienie wiary chrześcijańskiej, aby związana z wiarą prawda była racjonalna. To krytyczne znaczenie ludzkiego rozumu zaznaczyło się pod koniec XI wieku przede wszystkim u Anzelma z Canterbury (+1109), Piotra Abelarda (+1142) czy Piotra Lombarda (+1160).

Profesor Marzena Górecka nie zagłębia się w dywagacje teologiczno-filozoficzne tych wielkich myślicieli, lecz bada przede wszystkim teksty źródłowe, w większości anonimowych i duchownych autorów, którzy odkrywają i zapisują w rękopisach mało znany i stworzony przez autorkę paradygmat wspomnianej *memoria Dei et hominis* będący myślą przewodnią całej rozprawy.

Recenzowana monografia dzieli się na siedem rozdziałów. Po obszernym wstępie (s. 9-19) przedstawiającym stan badań, metodologię i zestawienie dzieł do analizy literaturoznawczej autorka kreśli – przy uwzględnieniu najnowszej literatury – historyczno-literacki profil badanej epoki (rozd. 1, s. 21-29). Następnie omawia pojęcie i rzeczywistość *memoria* wywodzące się z myśli greckiej i przetransponowane na grunt chrześcijański przez św. Augustyna z Tagasty, biskupa Hippony (rozd. 2, s. 31-40). W kolejnym rozdziale autorka zajmuje się materialnym wymiarem pamięci, jaki stanowią rękopisy zbiorowe przechowywane obecnie w różnych bibliotekach i opactwach Austrii (rozd. 3, s. 41-53). Trzy z nich (Wiener-, Vorauer- i Millstätter-Handschrift) uwidaczniają planowaną koncepcję układu poszczególnych zapisanych tamże utworów, kierując się porządkiem historiozbawczym od stworzenia świata poprzez odkupienie po życie wieczne. Wreszcie analizuje wezwania Boga i boskie inspiracje w kilkunastu wybranych tekstach wczesno-wysoko-niemieckich (rozd. 4, s. 55-77). Te rozdziały stanowią obszerny kontekst do głównego zagadnienia określonego w tytule książki.

Zagadnienie to rozciąga się analitycznie na trzy kolejne części pracy, bardzo rozbudowane, w których wybrane reprezentatywne teksty wyrażają istotę *memoria*. Autorka znajduje i proponuje ująć *memoria Dei et hominis* w trzech zasadniczych wymiarach: przeszłości (rozd. 5, s. 79-102), terażniej-

szości (rozdz. 6, s. 103-125) i przyszłości (rozdz. 7, s. 127-150). Rozdziały te ukazują wielkie pod względem treści bogactwo, a tym samym dają precyzyjne nakreślenie relacji bosko-ludzkiej w obydwu perspektywach: od Boga ku człowiekowi i od człowieka ku Bogu. Autorka wykazuje, że *memoria* nie jest „jednostronna”, nie stanowi jedynie oddawania kultu Bogu, lecz jest „dwustronna”, obopólna. Człowiek, twórca, autor tekstów, występujący przeważnie jako anonimowy, jest świadomy, że Bóg ma go w swojej „pamięci”, ale jednocześnie zabiega o to, aby ta pamięć trwała zawsze i wiecznie. Stąd sam wychwala Boga w swojej ludzkiej pamięci. Właśnie to sprzężenie relacji dwóch światów, boskiego i ludzkiego, bazuje na obopólnej *memoria*, gdzie zawsze pierwsze miejsce zajmuje *memoria Dei*. Całość logicznego i spójnego wywodu wieńczy zakończenie (s. 151-155) i wykaz literatury (s. 157-172). Wartościowymi atutami są także indeks osobowy (s. 173-181) oraz suplement rękopisów i ilustracji (s. 183-200).

Podsumowując, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na dwie bardzo istotne kwestie. Autorka rozprawy eksploruje obszar języka staroniemieckiego, bodaj dla większości germanistów polskich zupełnie nieznanego, a może nawet obcego. Prowadzone analizy literackie uwidaczniają wielkie zaangażowanie autorki w to, co bardzo skutecznie bada. Poza tym – i to druga kwestia – prof. Górecka ukazuje poruszany w filozofii i teologii temat *memoria* w perspektywie literackiej omawianej epoki. Wydobywa z odnalezionych ponad 80 tekstów bogaty wachlarz wczesnośredniowiecznej literatury, która ma oddźwięk personalistyczny. Nie jest to zatem zwykłe pisanie tekstów dla „lepszego samopoczucia”, lecz jest tu widoczne zaangażowanie egzystencjalne osoby piszącej, a nawet pewnego rodzaju przesłanie dla potomnych. Znakomicie oddaje to ducha epoki, w zasadzie mało znanej rzeczywistości *memoria Dei et hominis*.

Można pogratulować autorce dzieła takiego wyczucia literackiego, które nie jest zwykłą narracją, lecz życiową inspiracją, by nadać człowiekowi jakby skrzydła pozwalające mu wznieść się ponad codzienność i cieszyć się życiem. Odważnie i przejrzyście zarysowana główna teza książki zapewne przyczyni się do renesansu współczesnego humanizmu. Praca jest przepojona optymizmem. Niech wyniki pracy żyją. Niech z niej korzystają nie tylko germaniści, ale w ogóle humaniści, a wśród nich niech nie zabraknie filozofów i teologów.

Pierre-André Burton, *Aelred of Rievaulx, 1110-1167. An Existential and Spiritual Biography*, tł. Ch. Coski, Cistercian Publications, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2020, ss. 598

Na to tłumaczenie środowisko monastyczne czekało na całym świecie aż 10 lat. Chodzi o przekład z języka francuskiego na angielski słynnej biografii dwunastowiecznego opata z angielskiego opactwa w Rievaulx, Aelreda, autorstwa wielkiego znawcy problematyki aelrediańskiej, Pierre-André Burtona. Oryginalne dzieło ukazało się w 2010 roku nakładem francuskiego wydawnictwa Les Editions du Cerf pod tytułem: *Aelred de Rievaulx (1110-1167). Essai de biographie existentielle et spirituelle* (ss. 650). Niestety, nie dotarło ono do szerszej publiczności, niekoniecznie nawet tej anglojęzycznej, z racji braku jego angielskiej wersji, jako że to właśnie język angielski uchodzi od zeszłego stulecia za międzynarodowy środek powszechnej komunikacji. Każde więc dzieło, chcąc się przebić do opinii publicznej świata, również tego naukowego, szuka swego angielskiego przekładu. Tłumaczenie to ukazało się niemal zaraz po tłumaczeniu włoskim¹.

Translacji dokonał Christopher Coski, profesor języka francuskiego i kierownik Katedry Departamentu Języków Współczesnych na Uniwersytecie w Ohio, gdzie uczy współczesnej literatury francuskiej oraz kultury francuskiej od okresu średniowiecza do czasów rewolucji francuskiej. Oprócz pracy pisarskiej² i recenzenckiej z zakresu literatury i kultury francuskiej w czasopiśmie „French Review” zajmuje się on również tłumaczeniami niektórych utworów z języka francuskiego. Dzięki temu, że omawiane dzieło dotyczy problematyki średniowiecznej, która pośrednio interesowała tłumacza, możemy dzisiaj cieszyć się jego tłumaczeniem, mimo iż zajęło ono aż 10 lat jego pracy.

Pierre-André Burton jest cenionym znawcą osoby i twórczości jednego z najbardziej rozpoznawalnych dzisiaj przedstawicieli ruchu cysterskiego w Anglii, ruchu wyrosłego na bazie reformy monastycyzmu benedyktyńskiego w XII-wiecznej Francji, Aelreda z Rievaulx. Burton jest mnichem i opatem cysterskiego opactwa Sainte-Marie du Désert. Kształcił się i zdobywał tytuły naukowe na Uniwersytecie Katolickim w Louvain-la-Neuve.

¹ *Aelredo di Rievaulx. 1110-1167. Una biografia esistenziale e spirituale. Dall'uomo frammentato all'essere unificato*, tł. A. Tombolini, Lugano – Siena 2018.

² Ma na swoim koncie publikację książki pt. *From Barbarism to University: Language and Identity in Early Modern France* (Columbia 2011).

Obecnie zasiada w składzie wydawniczym francuskiego czasopisma „Cîteaux” zajmującym się komentarzami do dzieł cysterskich.

Jak wskazuje tytuł utworu, Aelred żył w latach 1110-1167, czyli w czasie rozkwitu cywilizacji średniowiecznej w Europie, do której w dużej mierze przyczynił się ruch cysterski, a w nim klasztor w Rievaulx na Wyspach Brytyjskich pod kierunkiem Aelreda. Nasz bohater odegrał jedną z kluczowych ról w historii Anglii, która niecałe pół wieku wcześniej została podbita przez Normanów pod wodzą Wilhelma Zdobywcy w wyniku bitwy pod Hastings, w 1066 roku. Aelredowi przyszło żyć w czasach jednania lub kulturowego asymilowania zastanego porządku anglosaskiego, do którego należał jego ród, z nowymi wpływami normandzkimi, by zażegnawać konflikty militarno-społeczne (narodowe). A było ich wiele po najeździe normandzkim. Ostatni krwawy spór toczył się o władzę między potomkami Wilhelma: Matyldą i Stefanem w latach 1135-1153, obejmując niemal całą Anglię, włącznie z ziemiami na Północy, gdzie przyszło żyć Aelredowi (tzw. Northumbria). Wojna ta miała nawet lokalne odzwierciedlenie w bitwie pod Northallerton (1138 rok), blisko Rievaulx, której swoją dezaprobatę nasz bohater dał wyraz w utworze *Bitwa pod sztandarem (Relatio de standardo)* ok. 1155 roku. Po zakończeniu wojny domowej (1154 rok) na tron angielski zasiadł Henryk II Plantagenet, którego wstąpienie było wypadkową zawartego pokoju obu zwaśnionych stron, przez co stał się on nadzieją lepszej przyszłości Anglii. Tak ją przynajmniej widział Aelred, co wyraził w jednym ze swoich tzw. politycznych utworów, pt. *Genealogia królów Angielskich (Genealogia regum Anglorum – 1153/1154 rok)*.

Aelred odczytał swoją życiową misję niesienia i przywracania pokoju wszelkimi wtedy możliwymi środkami. Dostarczało mu je środowisko kościelne i literackie. Ze strony kościelnej sprzyjała mu od wieku wprowadzana reforma strukturalno-moralna Kościoła, której pałeczkę przejęły zakony, w tym powstały kilka dekad wcześniej ruch cysterski (1098 rok) ożywiony przez działalność opata z Clarivaux, Bernarda (od 1115 roku). To właśnie tego ruchu stał się później głównym motorem na Wyspach Brytyjskich. Z kolei poprzez swoją twórczość literacką służył władcom świeckim (Stefanowi Bliosi i Henrykowi II) oraz całej społeczności radami i teologiczno-mistyczną wykładnią porządku społecznego mającego swe źródło w Bogu.

Aelred pochodził z rodziny dziedzicznych księży anglosaskich, którego rodzice w obliczu reformy kościelnej wprowadzającej obowiązkowy celibat (1074, 1084, 1114 rok) skierowali karierę syna na drogę zakonną. Ta okazała się również drogą jego powołania. Po nabyciu podstawowych

umiejętności pisania i czytania w jego środowisku rodzinnym (Durham, a później Hexham) oraz zdolności dyplomatycznych na dworze króla szkockiego (Rouxburgh) wstąpił do nowicjatu w cysterskim klasztorze Rievaulx, w którym po czasie został mistrzem nowicjatu, a później opatem jednego z filialnych klasztorów w Revesby (1145-1147), by wreszcie osiąść w samym opactwie Rievaulx, sprawowując w nim urząd opata aż do swej śmierci (1147-1167).

Pozostawił po sobie dzieła spisane w języku łacińskim, który był językiem urzędowym okresu średniowiecza. Chodzi o utwory o charakterze, dzisiaj powiedzielibyśmy, politycznym, wyrażone stosowanym wówczas kościelnym stylem hagiograficznym, oraz kilka traktatów teologicznych (ascetycznych), w ramach tego, co dziś się nazywa teologią monastyczną. W pierwszym przypadku mamy siedem utworów odpowiadających na lokalne (Szkocja, Northumbria) i narodowe zapotrzebowania związane z pamięcią historyczną i zachowaniem porządku społeczno-politycznego. Najbardziej znanym jest tu Życie św. Edwarda, Króla i Wyznawcy (*Vita s. Eduardi regis et confessoris* – 1162/1163), napisane jako wzór panowania dla Henryka II, które zyskało mu wielką popularność w całym ówczesnym świecie chrześcijańskim. W drugim przypadku, oprócz kazań i formacyjnych homilii liturgicznych kierowanych do mnichów, mamy m.in. jego wykładnię nauki o miłości (*Speculum caritatis* – 1143-1147) i przyjaźni chrześcijańskiej (*De spiritali amicitia* – 1147, 1164-1167) w służbie porządku monastycznego, a w dalszej perspektywie całego społeczeństwa chrześcijańskiego. Właśnie te dwa utwory, obok słynnego *Vita s. Eduardi*, zyskały my sławę jednego z bardziej poczytnych pisarzy średniowiecza, z czego jest znany również dzisiaj.

Trudność w badaniach nad Aelredem, jak i wielu postaci średniowiecznych, bierze się stąd, że jedyna zachowana biografia Aelreda jest spisana językiem hagiograficznym wymagającym specjalnej obróbki krytycznej, by była prawdziwym odbiciem rzeczywistości opisywanej. Ponadto spostrzeżenia samego Aelreda na jego własne życie są wyrażone w perspektywie augustyńskiego nawrócenia, czyli przesadnego oskarżania się przed Bogiem o zaniedbywanie łaski Bożej w drodze do świętości, tym bardziej że on sam zajmował się problematyką przyjaźni w ujęciu chrześcijańskim, nie pomijając jej uczuciowego (intymnego) aspektu, choć podległego dyktatowi rozumu. To w rezultacie, w zderzeniu z ideologią *gender*, która opanowała większe tzw. zachodnie centra naukowe na początku XXI wieku, stało się powodem do zaliczenia naszego autora przez niektórych badaczy w poczet czołowych gejojskich przedstawi-

cieli średniowiecza³. Takie były na przykład owoce błędnych badań Brian Patrick McGuire'a, które po rzetelnych i rzeczowych argumentach zostały przez pozostałych badaczy kategoriycznie odrzucone i są dziś uważane za niemające z poważną nauką wiele wspólnego⁴.

Badania nad osobą i twórczością Aelreda z Rievaulx rozpoczęły się w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia w tzw. świecie zachodnim (Europa Zachodnia, USA, Australia). W Polsce zaś dopiero na początku nowego stulecia. Po odkryciu i krytycznym wydaniu hagiograficznego Życia Aelreda, autorstwa jego ucznia Waltera Daniela⁵, lawinowo posypały się krytyczne tłumaczenia jego dzieł⁶ oraz liczne monografie, rozprawy naukowe i teologiczne zarówno na temat jego osoby, jak i dzieła oraz twórczości⁷. To sprawiło, że po okresie pewnego impasu spowodowanego pracami McGuire'a i skierowaniu prac naukowych na odpowiednie tory, dziś Aelred zajmuje poczesne, należne mu miejsce w historii, literaturze, teologii i mistyce cysterskiej obok wielkiego Bernarda z Clairvaux czy Wilhelma z St. Thierry.

Praca Pierre-André Burtona zbiera wszystkie dotychczasowe odkrycia na temat osoby i twórczości Aelreda z Rievaulx i przedstawia je w jego własnej wizji syntetycznej, widzianej z perspektywy historycznej, tj. powolnej asymilacji kultury anglosaskiej z normańską, wpływu wspomnianej reformy kościelnej oraz oczyma samego Aelreda w świetle jego własnych dzieł i świadectwa jemu bliskich⁸. We wszystkich trzech wymiarach Aelred miał tu swój aktywny udział. Autor wymienia cztery czynniki społeczno-kul-

³ Więcej na ten temat zob. monografię mojego autorstwa pt „*Spór o Aelred*”: *W poszukiwaniu prawdziwego oblicza Aelreda z Rievaulx* (Kęty 2005).

⁴ Zob. Burton, *Aelred of Rievaulx*, s. 123-126, 242-245.

⁵ W. Danielis, *Vita Ailredi Abbatis Rievall'* (*The Life of Ailred of Rievaulx*, tł. F.M. Powicke, London – New York 1950).

⁶ Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, I-VII, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1971. Na temat „krytyczności” podobnych wydań, zob. moją recenzję „Aelredi Rievallensis, *Opera omnia*, VI-VII”, („Vox Patrum” 72 (2019) s. 297-302).

⁷ Zob. bibliografię aelrediańską: A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana: A Survey of Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies concerning St. Aelred of Rievaulx*, Steenbrugis 1962; P.-A. Burton, *Bibliotheca Aelrediana Secunda. Une bibliographie cumulative (1962-1996)*, Textes et Etudes du Moyen-Age 6, Louvain-la-Neuve 1997; P.-A. Burton, *Bibliotheca aelrediana secunda: Supplementa*, ed. M.L. Dutton, *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, Leiden – Boston 2017, s. 295-324; R. Groń, *Polish Research on the Subject of Aelred of Rievaulx: Polish Contribution to P. A. Burton's 'Bibliotheca Aelrediana Secunda: Supplementa'*, CSQ 52/4 (2017) s. 453-462.

⁸ Zob. *General Introduction*, w: P.-A. Burton, *Aelred of Rievaulx*, s. 1-10.

tutowo-religijne w życiu Alereda (wyrażone w konkretnych datach z jego życia) związane również emocjonalnie i duchowo, które stanowiły swoiste tąpnięcia życiowe („fracture”) wstrząsające jego egzystencją i decydujące o przyszłości, a te z kolei zaważyły na jego świadomości odgrywania w historii roli, dla której Bóg go powołał. I one też stanowią kryterium podziału całej biografii Aelreda⁹, którą Burton nazwał „egzystencjalną i duchową” (co widać w podtytule książki). Te faktory są następujące.

(1) 1114 rok, w którym lokalny biskup York Thomas, a po nim Thurstan, wdraża w swojej diecezji postanowienia kościelnych reform celibatu księży (1074, 1084 rok), w związku z czym rodzina Aelreda musiała opuścić dotychczasową parafię w Hexham i szukać nowego miejsca oraz źródła utrzymania (zastąpili ją zakonnicy augustianie). Sam Aelred trafia do szkoły w Durham.

(2) 1124 rok, kiedy Aelred, dzięki koneksjom ojca i pomocy biskupa Thurstana, wstępuje na dwór szkocki króla Dawida, wychowując się z królewskimi synami. Nabiera tam ogłady z językiem i kulturą francuską, które otworzyły go na szerokie horyzonty polityki europejskiej. Tu też nabywa zdolności dyplomatycznych.

(3) lata 1134/1135-1153, a więc czas wstąpienia i pobytu w klasztorze w Rievaulx, czyli wyboru powołania zakonnego w stosunkowo nowym wtedy zakonie cysterskim mającym internacjonalny zasięg europejski. Nabywa tam doświadczenia feudalnych stosunków oraz widzi efekty zniszczeń materialno-ludzkich podczas wojny domowej w Anglii.

(4) 1153/1154 rok, a więc wstąpienie na angielski tron Henryka II, co było naznaczone wielką nadzieją na nową pokojową przyszłość Anglii. W tym okresie dochodzi do wdrażania w życie jego doktryny duchowej o przyjaźni zakorzenionej w miłości Boga i bliźniego, co zaowocowało w jego humanizmie, a nawet kosmicznej teologii przyjaźni mającej swe korzenie we wspólnocie trójcy osób Bożych i w Jezusie Chrystusie jako głowie Kościoła.

Wszystkie te wydarzenia stały się dla Aelreda środkiem i środowiskiem pokojowego budowania nowej społeczności na wzór augustyńskiego „miasta Bożego”¹⁰. Jak zaznacza autor książki, na podstawie powyższego rozróżnienia jego wizja Aelreda jest wewnętrznie powiązana: antropologicznie i etycznie, egzystencjalnie i duchowo, historycznie i doktrynalnie¹¹. W ten sposób Burton mógł dokonać syntezy życia i na-

⁹ *General Introduction*, s. 5-12.

¹⁰ *General Introduction*, s. 9.

¹¹ *General Introduction*, s. 9.

uczania Aelreda, które zgodnie z wyżej wymienionym kryterium podzielił na pięć części.

(1) Część pierwsza, tytułem wstępu do biografii Alreda, wyjaśnia obraną metodologię, według której przeprowadził swoje analizy. Najpierw w ramach pierwszego rozdziału przedstawił dokonania wcześniejszych badaczy, rozpoczynając od słynnego Maurice Powicke, który w 1922 roku odkrył i krytycznie opracował oryginalny hagiograficzny życiorys *Vita Ailredi Rievallensis* autorstwa ucznia Waltera Daniela. Następnie przedstawił dokonania kolejnych badaczy: socjologiczne podejście Marsha L. Dutton i Elisabeth Freeman, psychoanalityczną wizję Brian Patrick McGuire'a, by na ich tle przedstawić własną wizję syntentyczno-unifikacyjną (w kosmicznej chrystocentrycznej teologii przyjaźni), korzystając z dorobku pozostałych badaczy (John Sommerfeldt, Gaetano Raciti, Amedee Hallier, Aelred Squire).

(2) Część druga obejmuje czasy ludzkiej i duchowej formacji jako człowieka, którą zatytułował *Aelred jako człowiek (1110-1134)* z momentem przełomowym w 1114 roku. W tej części omawia po kolei kulturowy i polityczny kontekst życia Alreda (rozdział 2), jego ludzki i intelektualny rozwój przed wstąpieniem do Rievaulx (rozdział 3), jego nawrócenie przypadające na 1134 rok, kiedy to wstępuje do klasztoru (rozdział 4).

(3) Część trzecia przedstawia Aelreda jako mnicha i nauczyciela życia monastycznego (1134-1143) i obejmuje dwa rozdziały, w których zajmuje się jego pierwszymi latami monastycznego życia w Rievaulx do 1141 roku (rozdział 5), oraz omawia jego utwór *Zwierciadło miłości*, który przypada na okres formowania mnichów, kiedy był mistrzem nowicjatu (rozdział 6).

(4) Część czwarta jest poświęcona jego obowiązkowi oraz pastoralnej odpowiedzialności wobec sprawowania funkcji opata w latach 1143-1153 i jest podzielona na dwa rozdziały: zewnętrzne uwarunkowania jego działalności opackiej, gdzie opisuje założenie obydwu opactw (Revesbey i Rievaulx – rozdział 7), oraz wewnętrzne, doktrynalne budowanie wspólnoty klasztornej i ogólnoludzkiej (rozdział 8).

(5) Część piąta opisuje czas czternastu ostatnich lat jego życia, w których osiągnął duchową dojrzałość ludzką sięgającą szczytów mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Jest to zarazem okres jego choroby, a potem śmierci (1153/1154-1167). W rozdziale dziewiątym autor zajmuje się jego zaangażowaniem w życie społeczno-polityczne Anglii na podstawie analizy jego siedmiu historyczno-politycznych utworów, nazywając Aelreda „moralnym sumieniem jego czasów”. W rozdziale dziesiątym pokazuje rozwój jego teologii historycznej wyrażonej w „kosmicznym mistycyzmie histo-

rii” zogniskowanej na Jezusie Chrystusie i realizowanej w miłości Boga oraz bliźniego w formie przyjaźni, wzorze mającym swoje odzwierciedlenie we wspólnocie Trójcy Świętej, realizowanej inicjalnie w klasztornej rzeczywistości.

Ostatnim elementem treściowym książki jest rozdział jedenasty zawierający ogólne wnioski ze wszystkich wcześniejszych analiz, który autor zatytułował *Od człowieka podzielonego (po grzechu) do zjednoczonego istnienia w Chrystusie. Konfiguracja samego siebie i świata w Chrystusie. Aelreda uniwersalna mistyczna teologia historii*.

Poza elementami treściowymi książki przedstawionymi w wyżej wymienionych pięciu częściach i opracowanych w jedenastu rozdziałach niniejsza publikacja zawiera spis treści (*Contents*), wykaz stosowanych skrótów (*Abbreviations*), uwagi tłumacza i podziękowanie (*Translator's Note and Acknowledgments*), wstęp ogólny (*General Introduction*). Całość wieńczą trzy apendyksy (*Appendices*): z wykazem chronologicznym dat od najazdu normańskiego w 1066 roku do zabójstwa Arbpa Tomasza Becketa w 1170 roku (*Chronological Chart*), z wyszczególnieniem drogi duchowej proponowanej przez Aelreda w jego siedmiu utworach duchowych (*Aelred of Rievaulx's Works Categorized by Seven Spiritual Paths*), z pokazaniem fundacji filii klasztorów podlegających Rievaulx (*Foundations in the Filiation of Rievaulx*). Na zakończenie jest wymieniona wybrana bibliografia (*Selected Bibliography*), obecna tylko w niniejszym agielskim tłumaczeniu (nie ma jej w oryginalnym dziele po francusku) oraz trzy indeksy (*Indexes*): odniesienia do Pisma Świętego, imiona oraz odniesienia do dzieł Aelreda i Waltera Daniela.

Po przeczytaniu książki Burtona możemy nabrać wielkiego szacunku do opisywanego przez niego bohatera z racji jego skromnej i zdecydowanej roli w życiu i społeczności angielsko-szkockiej średniowiecza oraz wydajności jego świętego życia. Autor przedstawił go z wielką erudycją i wielowymiarowo. Wykorzystał przy tym całe swoje kilkudziesięcioletnie doświadczenie tłumaczenia i interpretowania dzieł oraz rozwikływanie wielu niejasnych miejsc z życia Aelreda, również z realiów życia monastycznego, tego samego zakonu cysterskiego do którego należał jego bohater. To sprawia, że czuje się do autora wielkie zaufanie, mimo że niektóre dane z życia Aelreda dyskutowane dziś przez badaczy (tzn. nie takie oczywiste z racji hagiograficznego stylu) u niego przyjmuje się już za pewnik. Taką chociażby uwagę zawarła w swojej recenzji francuskiej wersji Burtona Marsha L. Dutton, wielka znawczyni Aelreda, która delikatnie zaznaczyła, że w kilku miejscach Burton jakby się zagalopował: mimo iż

nic nie wiadomo o jego rodzeństwie, Burton nazywa Aelreda najstarszym synem w rodzinie (s. 2); mimo iż nie wiadomo nic o jego edukacji, Burton przekonuje, że „wiemy, iż Aelred studiował w Durham” (s. 2, 87 i 109)¹². Oczywiście to w niczym nie umniejsza waloru pracy Burтона, bo to właśnie on poprzez swoje heroiczne dzieło wieńczące jego cały dorobek naukowy poświęcony Aelredowi staje się swoistym autorytetem, który może pozwolić sobie na takie „pewne przypuszczenia”.

Środowisko aelrediańskie jest wdzięczne P.-A. Burtonowi za tę cenną perełkę w postaci swoistej współczesnej biografii Aelreda. Dotychczas jeszcze nikomu nie udało się tak doskonale zsynchronizować jego życiorysu z czasami, w których żył, z dziełami, które tworzył dla pożytku innych, wyłaniając go z mroków średniowiecznych hagiograficznych *Vitae*. Odstęp czterdziestu jeden lat między pierwszą próbą napisania takiego życiorysu przez Aelreda Squire (1969)¹³, a obecną monografią pokazuje, jak wiele zrobiono w dziedzinie aelrediańskiej, odkrywając postać nietuzinkową, od której mimo odległych czasów można się cały czas wiele uczyć. I choć pewnie długo trzeba będzie nam czekać na polski przekład niniejszego dzieła (jeśli w ogóle do niego dojdzie), to jednak dla tych, którzy znają język angielski, warto poświęcić na jego lekturę swój czas.

Ks. Ryszard Groń, Chicago

¹² L. Marsha Dutton, *Pierre-Andre Burton, Aelred of Rievaulx (1110-1167): De l'homme eclate a l'etre unifie: Essai de biographie existentielle et spirituelle. (Histoire.)* Paris: Les Editions du Cerf, 2010. Pp 650; table, map, 2 genealogical charts. \$39. ISBN:9782204090339, „Speculum” 88/2 (2013) s. 499-500.

¹³ *Aelred of Rievaulx. A Study*, London 1969.

Sprawozdania

Międzynarodowa konferencja „New Horizons in Early Christian Studies: Challenges and Opportunities” (26-27 marca 2021, online)
International Conference „New Horizons in Early Christian Studies: Challenges and Opportunities” (March 26-27, 2021, online)

Oprócz naukowego namysłu nad zagadnieniami i ideami poruszanymi w pismach autorów wczesnochrześcijańskich ważna jest również refleksja metanaukowa – nad dyscypliną, którą się uprawia, perspektywami jej rozwoju, jak i jej stanem aktualnym. Niestety nie często się zdarza, aby takie konferencje i spotkania badaczy antyku chrześcijańskiego się odbywały. Dlatego z podziwem i radością trzeba spojrzeć na inicjatywę dwóch młodych patrologów: Johna Solheida i Dona Springera z Uniwersytetu w Toronto w Kanadzie, którzy postanowili zorganizować pierwszą dużą konferencję patrystyczną na tym uniwersytecie właśnie na ten temat. Z racji pandemicznych konferencja zatytułowana *New Horizons in Early Christian Studies: Challenges and Opportunities* odbyła się w dniach 26-27 marca 2021 roku w formie online. Główną jednostką organizacyjną był University of St. Michael's College będący częścią University of Toronto, a partnerami byli Canadian Society of Patristic Studies, Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies oraz North American Patristics Society. Jak stwierdzili sami organizatorzy w słowie zamieszczonym na programie konferencji, jej tematyka dotyczy wyzwań i możliwości, jakie obecnie stoją przed badaniami nad wczesnym chrześcijaństwem. Celem konferencji było stworzenie przestrzeni, w której patrolodzy mogliby krytycznie i wspólnie zastanawiać się nad różnymi metodologiami, teoriami i perspektywami społeczno-historycznymi stosowanymi obecnie w studiach nad antykiem chrześcijańskim.

Dwudniowe obrady rozpoczęły się wykładem prof. Petera Martensa zatytułowanym „Classifying Early Christian Sources: Boundaries, Patterns, and Dynamics”. Ten znany kanadyjski naukowiec i wydawca tekstów starożytnych poruszył w swym wystąpieniu zagadnienie klasyfikacji wczesnochrześcijańskich źródeł. Prof. Martens wskazał, że klasyfikacja obejmuje

dwa odrębne, ale powiązane ze sobą działania: ustalenie zakresu kolekcji, tj. klasyfikator musi określić, gdzie przebiegają granice, co zostanie zawarte w archiwum pojęciowym, a co za tym idzie, co zostanie wykluczone. Jednak po drugie redaktor tekstu musi również określić, w jaki sposób wyodrębnione w ten sposób źródła zostaną ułożone i uporządkowane. W swym przedłożeniu prelegent ukazał niektóre dominujące sposoby, dzięki którym ona sam i jego zespoły porządkowały źródła wczesnochrześcijańskie na podstawie wzorców, które sięgają późnego antyku. Podkreślił także, że te wzorce nie są neutralne – spełniają bardzo ważną funkcję, oferując swoim użytkownikom zarówno zachętę, jak i niebezpieczeństwo. Zachęcał także do opracowania alternatywnych klasyfikacji źródeł wczesnochrześcijańskich jako sposobu na utrzymanie patrologii jako żywej dziedziny nauki i przez to osiągnięcie przełomowych wyników badawczych.

W trakcie konferencji zaplanowano dwa tematyczne panele główne, podczas których trzech prelegentów prezentowało swoje ujęcie tematyki panelu, a inny z gości podsumowywał, odpowiadał i rozwijał bądź krytykował postawione tezy. Pierwszy z paneli odbył się po wykładzie inauguracyjnym, a jego temat brzmiał „Social Organization and Positioning”. Swoje rozwinięcia szczegółowe tematyki prezentowali Robin Darling Young (Catholic University of America, USA) – „The Oikonomos in the Christian Politeia: From Clement and Origen to Evagrius”, Paul Hartog (Faith Baptist Theological Seminary, USA) – „‘Mobs and Martyrs’: Applying Social-Scientific Theories of Collective Behavior to the Martyrs of Lyons and Vienne” oraz Brian Matz (Fontbonne University, USA) – „Basil of Caesarea and the Idea of the Common Good”. Po drugiej stronie zaś znalazła się Mona Tokarek LaFosse (Martin Luther University College, Kanada).

W drugim panelu, który odbył się na rozpoczęcie drugiego dnia obrad, zatytułowanym „Sources and Discoveries” udział wzięli z jednej strony Lewis Ayres (Durham University, Wielka Brytania) – „On Ressourcement: Six Theses on Dogmatics and Patristics in Catholic Theology”, Lincoln Blumell (Brigham Young University, USA) – „Text as Artifact: The Works of Didymus the Blind and the Tura Papyri” i Robert Kitchen (Sankt Ignatios College, Szwecja) – „Syriac Canons: Resolution Without Agreement”, z drugiej zaś Rick Brumback (Freed-Hardeman University, USA). Ciekawe w tego rodzaju panelach jest to, że to jedna osoba dokonuje analizy i podsumowania wszystkich wystąpień, przez co znajduje wspólne punkty i nadaje jeden ton dyskusji prelegentów. Co ważne, na te panele

nie szczędzono czasu – każdy z nich bowiem trwał 2 godziny. Były więc okazją do solidnej dyskusji i podejmowania różnych ważnych wątków.

Częścią zasadniczą konferencji były zorganizowane równolegle sesje tematyczne, podczas których zabierali głos zgłoszeni prelegenci, mając do dyspozycji po 15 minut. Pierwszego dnia (piątek, 26.03) równolegle odbywały się dwie sesje.

(1) „Early Christianity and its Institutions”, moderator: Paul Smith, uczestnicy: Robert Edwards (University of Notre Dame, USA) – „The School of Antioch: School of Thought or Monastic Institution?”, John Solheid (University of Toronto, Kanada) – „Church as Institution: From Aggiornamento to Ressourcement”, Andrew J. Summerson (Lumen Christi Institute, USA) – „Maximus the Confessor as Interpreter of Gregory the Theologian: How to do Patristic Theology”.

(2) „Early Christian Biblical Interpretation”, moderator: Matthew Fraser, uczestnicy: Nathan Porter (Duke University, USA) – „Patristic Christology and the Integrity of the Old Testament”, Matthew J. Klem (Yale University, USA) – „Elijah, Elisha, and the Johannine Jesus in Gregory of Nazianzus”, Corine Milad (University of Toronto, Kanada) – „Rhetorical Theory within Allegorical Interpretation”.

Drugiego dnia konferencji (sobota, 27.03) miały miejsce dwie grupy po trzy równolegle sesje tematyczne.

Grupa 1, sesja 1: „Reception History”, moderator: Robert Edwards, uczestnicy: Alexander Hurtzellers (Catholic University of America, USA) – „Reception, Authority, and the Trinitarian Gift of Wisdom: An Analysis of the Influence of Augustine’s imago Dei on Gregory Palamas”, Natalie M. Reynoso (Fordham University, USA) – „A Sacrificial Dolphin: Examining Human and Animal Continuities in the Life and Martyrdom of Lucian of Antioch”, Viacheslav V. Lytvynenko (Uniwersytet Karola, Czechy) – „Athanasius in Slavonic”, Matthew Fraser (Midwestern Baptist Theological Seminary, USA) – „All You Need is Love... and Maybe a Little Something More: The Evidence of Christ in Clement of Alexandria’s Protrepticus”.

Grupa 1, sesja 2: „Doctrinal Debates Reconsidered”, moderator: Hanna Lucas, uczestnicy: Sid Sudiagal (Kanada) – „Christians Gone Wild: The Role of Disgust in the Donatist Controversy”, Paul Smith (Nipawin Bible College, Kanada) – „Contesting the Past in Non-Nicene Pseudepigrapha”, Evgeniia Moiseeva (University of Salzburg, Austria) – „Historical approach to Christian-Manichaean Biblical Polemics”, Charles Meeks (Roberts Wesleyan College, USA) – „The Whole Church Is Here Listening:

Trinitarian Deliberation in the Presence of Laypeople in the 3rd and 4th Centuries”.

Grupa 1, sesja 3: „Emotions: Historical and Theological Considerations”, moderator: Corine Milad, uczestnicy: Jimmy Chan (University of Toronto, Kanada) – „Augustine’s Approach to Emotions: When History, Theory and Theology Meet”, Christine F. Stephenson (University of Nottingham, Wielka Brytania) – „Augustine’s Theology of Memoria Recapitulated Through an Examination of Sacramental, Sapiential, and Ontological Genomic Memory”, Scott Royle (Concordia University, Kanada) – „Troubled & Suffering: A Contemporary Understanding of the Emotions of a Human Christ through Cyril of Alexandria”, Amanda Arulanandam (University of Toronto, Kanada) – „The Origin and Character of Love: St. Augustine on ‘Humility’”.

Grupa 2, sesja 1: „Early Christian Preaching and Hymnography”, moderator: Jimmy Chan, uczestnicy: Mark Hanson (McMaster Divinity School, Kanada) – „John Chrysostom and Homiletic Coherency: An Example from 1 Hom. Cor. 35”, Alessia Brombin (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Włochy) – „St. John Chrysostom’s Homilies on Genesis: Proposals for a Reading of the Relationship Between Male and Female Genders”, John Issak (badacz niezależny) – „St. Ephrem the Syriac and the Arians: Hymns on Faith”.

Grupa 2, sesja 2: „Methodological Questions”, moderator: Maria Dassios, uczestnicy: Hanna Lucas (Durham University, Wielka Brytania) – „Mind the gap: Avoiding Methodological Iconoclasm in Interdisciplinary Approaches to Christian Texts”, Emanuel Fiano (Fordham University, USA) – „Theology, History, Theory: Reading Late Ancient Theological Discourse through Psychoanalytic Theory”; Victor Rebrik (Rosja) – „The Internal Evidence as the Key to the Dating of the Early Christian Authors”.

Grupa 2, sesja 3: „Teaching Early Christianity and Patristic Theology Today”, moderator: Christine Stephenson, uczestnicy: Wendy E. Helleman (University of Jos, Nigeria) – „New Horizons in the study of Early African Christianity”, Timothy Pettipiece (Carleton University, Kanada) – „Beyond the Bible: Teaching Early Christianity for in the 21st Century”, Marcin Wysocki (KUL, Polska) – „Patristic Journals – Challenges and Opportunities for Patristic Scholars. A few remarks by one Editor-in-Chief”.

Jak widać z powyższego przeglądu prelegentów i tematyki wystąpień, konferencja zgromadziła badaczy antyku chrześcijańskiego niemal z całego świata, choć głównie reprezentowana była Ameryka Północna,

co z racji miejsca organizacji konferencji jest normalne, ale co jest widoczne również na dużych konferencjach organizowanych w Europie czy w Ameryce Południowej (np. na słynnej Konferencji Oksfordzkiej, o czym pisałem, relacjonując przebieg XVI OKP, zob. VoxP 56 (2011) s. 938-942). Zaproponowana tematyka cieszyła się ogromnym powodzeniem i dzięki wielu referatom udało się wejść w istotę pytania o wyzwania i szanse we współczesnym uprawianiu patrologii. Oby takich namysłów i konferencji było jak najwięcej.

Ks. Marcin Wysocki, Lublin – KUL

Konferencja nt. Studiów Cysterskich i Mediewistycznych w Kalamazoo (3-7 maj 2021)

Conference on the Cistercian and Medieval Studies in Kalamazoo (May 3-7, 2021)

W okresie postpandemii, w którym znalazł się cały świat, powoli życie, również to naukowe i kulturowe, wraca do normy. Oczywiście obostrzenia i niebezpieczeństwo następnej fali koronawirusa sprawiają, że zawieszona w zeszłym roku Konferencja nt. Studiów Cysterskich i Mediewistycznych przyległa poniekąd do corocznego Międzynarodowego Kongresu Studiów Mediewistycznych w Kalamazoo, odbyła się, jednakże przez internet (tzw. *cisco webex meetings*). Wprawdzie nie miałem możliwości śledzenia samego Kongresu, mogłem jednak uczestniczyć tylko w Konferencji Studiów Cysterskich, z którego przebiegu składam niniejsze sprawozdanie.

Konferencja miała miejsce w dniach od 3 do 7 maja 2021 roku. Przygotowania do niej zostały poczynione jeszcze w 2019 roku, przed pandemią, w ramach corocznego przygotowywania do Kongresu, gdzie do 15 września 2019 roku należało zgłosić przez internet swoją propozycję wystąpienia, by następnie zostać przydzielonym do konkretnej sekcji tematycznej. Pandemia, która wybuchła zaraz potem, zniweczyła wszystkie plany i wszystko zostało odroczone, to znaczy przeniesione na 2021 rok. Każdy, kto chciał wziąć udział w takich sesjach, musiał wcześniej zadeklarować się i przygotować 15-minutowy wykład z 10-minutowym czasem na ewentualną dyskusję. Wszystko zostało więc przegrupowane i ułożone

w kilku sesjach, każdego dnia jedna. Oczywiście na każdą sesję należało się wcześniej zarejestrować internetowo.

Pierwszego dnia, 3 maja, miał miejsce wykład inauguracyjny, tzw. kluczowy (*keynote*), który przedstawiła Elizabeth Freeman z Uniwersytetu z Tasmanii (Australia) na temat „Średniowieczne mniszki cysterskie i reforma życia monastycznego od środka” (*Medieval Cistercian nuns and reform of and within monastic life*). 4 maja odbyła się sesja poświęcona teologii monastycznej i przyjaźni. W ramach tej sesji mieli swoje wystąpienia (1) Dariusz Tabor z Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II w Krakowie, który przedstawił zagadnienie z dziedziny wpływu kultury cysterskiej na architekturę i sztukę (*The Cistercian Contribution to the Twelfth-Century European Renaissance; Between Humanity of Christ and Spirituality of Human Being, between Allegory of Salvation and the Architecture Shaped by Light*) oraz (2) Paul Lockey z St. Mary’s Seminary na temat wiary i teologii u Guerika z Igny (*Faith in the Theology of Gueric of Igny*). Z niewiadomych powodów (oficjalnie ich nie podano) nie odbyło się wyczekiwane wystąpienie Philipa O’Mara z Bridgewater College pod tytułem „Po Aelredzie: Przetrvanie przyjaźni” (*After Aelred: Survivals of Friendship*).

5 maja zrealizowano kolejną sesję, zatytułowaną „Pisma cysterskie” (*Cistercian Writings*). W jej ramach odbyły się następujące wykłady: (1) „Rozumienie (wykład) Pieśni nad Pieśniami Guerika z Auxerre z wykazaniem zaangażowania się cystersów we wczesnym okresie scholastycznym” (*Geoffrey of Auxerre’s Expositio in Cantica Cantorum: a Cistercian engagement with early Scholasticism*) autorstwa Joseph Van House z cysterskiego opactwa Our Lady z Dallas, (2) „Waltera Daniela lament po Aelredzie” (*Walter Daniel’s Lament for Aelred*) autorstwa Lawrence’a Morey z opactwa Gethsemani, (3) „Żal Bernarda po jego przyjacielu Malachiaszu” (*St. Bernard’s grief for his friend Malachy*) w prezentacji Ryszarda Gronia z Archidiecezji Chicago.

6 maja przyniósł sesję ku czci znanego uczonego cysterskiego, Dom Marie-Gérard Duboisa. Cysterski badacz, Brendan Freeman z opactwa Mellifont z Irlandii przedstawił wykład na temat roli tego uczonego w modernizacji Zakonu Cysterskiego Ścisłej Obserwancji, tzw. trapistów (*The Role of Dom Gérard Dubois in the Modernization of the Cistercian Order of the Strict Observance*). Georges Hoffmann, z Klasztoru Duchy Świętego (Monastery of the Holy Spirit) zaprezentował swoje przemyślenia na temat wpływu II soboru watykańskiego na zakon cysterski (*How the OCSO survived the reforms after Vatican Council II or The trials and tribulations of the OCSO after Vatican*

Council II). Wreszcie Jean Truax, niezależna badaczka, ukazała klasztor w roli schronienia w przeciągu tysiącletniej tradycji (*Monastery as Refuge: A Thousand-Year Tradition*).

Ostatni dzień Konferencji nad Studiami Cysterskimi i Monastycznymi dotyczył monastycznej pracy i życia (*Monastic Work and Lives*). Tu mieli swoje wystąpienia (1) Jay Butler z North Carolina State z wy tłumaczeniem idei trapistów, że praca jest prawem ich istnienia na przykładzie agrikultury i ożywienia monastycyzmu w XIX-wiecznej Francji (*'Work is the Law of our Existence': Trappist Agriculture and the Revival of Monasticism in Nineteenth Century France*), (2) Chad Turner z Ferris State University mówił na temat zjawiska hagiografii w stosunku do opactwa w Rievaulx (*Hagiography and Rievaulx Abbey*), (3) Aránzazu Fernández Quintas z Uniwersytetu de Vigo skoncentrował się na omówieniu dziedzictwa klasztoru w san Clodio w oparciu o tamtejsze archiwa (*An approach to the heritage management of the Monastery of San Clodio through its archive*).

W momencie podsumowania tegorocznej Konferencji należy podkreślić jej wyjątkowy kontekst pandemiczny, który zmienił nieco formę wystąpień i prezentacji. Konferencja miała też nieco skromniejszy repertuar, chociaż kosztowała ich organizatorów (Katedra Cysterskich Studiów Mediewistycznych w Kalamazoo) więcej pracy i wysiłku, zarówno w jej przygotowaniu, jak i w realizacji. Należy podziękować wszystkim, którym leży na sercu rozwijanie badań nad studiami mediewistycznymi, ich organizatorom i uczestnikom. Nie zmienił się jej zasięg mimo odmiennych warunków. Zdobytcze współczesnej technologii pozwoliły na internetowe połączenie się z niemal całym światem, bo przecież w tym samym czasie brało w udział w poszczególnych sesjach i wykładach kilkadziesiąt osób z całego świata (Australii, USA i Europy). Jak mogliśmy zauważyć, był również reprezentant Uniwersytetu Jana Pawła II z Krakowa i jego występ w wydaniu internetowym (choć znacznie skromniejszy). Życzymy sobie, by przyszły rok był znacznie bogatszy pod względem personalnym oraz ilości wygłaszanych odczytów, jak również pomimo tego, że znów będzie odbywał się wirtualnie (co już zostało potwierdzone), był spełnieniem dorocznej tradycji Uniwersytetu w Kalamazoo i oczekiwań środowiska mediewistycznego na całym świecie.

Konferencja „Paulin, Nola i Śródziemnomorze” (10, 11, 17, 18 maja 2021, online)

Conference „Paulinus, Nola and Mediterranean” (May 10, 11, 17, 18, 2021, online)

Szczególny czas epidemii COVID-19 wymaga szczególnych środków również w nauce. W minionym roku odbyło się wiele międzynarodowych konferencji w formule online za pośrednictwem różnych platform. W tym miejscu chciałbym przywołać wyjątkową, ale i mało rozreklamowaną oraz poświęconą postaci tak naprawdę mało znanej wśród badaczy antyku chrześcijańskiego, konferencję, która odbywała się przez dwa tygodnie po dwa popołudnia w tygodniu. Konferencja była zatytułowana „Paolino, Nola e il Mediterraneo” (‘Paulin, Nola i Śródziemnomorze’), a jej prelegentami byli zasadniczo przedstawiciele włoskich ośrodków badawczych, ale wśród biernych uczestników można było dostrzec także osoby pochodzące z różnych krajów, w tym, jak piszący te słowa, z Polski. Organizatorami wirtualnego wydarzenia były Centro di Studi e Documentazione su Paolino di Nola oraz Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università degli Studi di Napoli Federico II, we współpracy z Università degli Studi del Molise oraz Sezione San Tommaso na Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia meridionale. Celem konferencji było ukazanie życia Paulina z Noli w jak najszerszym kontekście jego miasta, ale także całego śródziemnomorza, w którym żył i na które oddziaływał.

Konferencję online rozpoczęły wystąpienia oficjeli: ks. bp. Francesco Marino, biskupa Noli, prof. Gaetano Manfredi, ministra szkolnictwa wyższego i badań naukowych Republiki Włoskiej, prof. Matteo Lorito, rektora Università degli Studi di Napoli – Federico II, prof. Andrea Mazzucchi, dyrektora departamentu nauk humanistycznych na Università degli Studi di Napoli – Federico II. Następnie wykład wprowadzający, zatytułowany „Antonio V. Nazzaro e gli studi su Paolino”, poświęcony osobie prof. Antonio Nazzaro, zmarłego w 2020 roku znawcy osoby i dzieła Paulina z Noli, wygłosiła prof. Teresa Piscitelli – dyrektor Centro di Studi e Documentazione su Paolino di Nola.

Kolejne dni tej wyjątkowej konferencji składały się ze stałego porządku: wprowadzenie do tematyki przez prowadzącego panel, a następnie referaty, po których następowała dyskusja.

Pierwszego dnia (10 maja 2021) obrady koordynował prof. Carlo Ebanista (Università degli Studi del Molise) a wystąpienia przedstawił: Umberto Roberto (Università degli Studi di Napoli – Federico II) –

„L'Italia di Paolino: il vicariato suburbicario e il senato di Roma nei primi decenni del V secolo”, Marcello Rotili (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli) – „La navigazione nel Mediterraneo tra V e VI secolo”, Francesco Pacia (Università degli Studi di Salerno) – „Gli scambi di manoscritti nel Mediterraneo attraverso l'epistolario di Paolino”, Davide D'Avino (Istituto Superiore di Scienze Religiose – Duns Scoto) – „Niceta di Remesiana due volte pellegrino a Nola”.

Drugiego dnia wirtualnej konferencji (11 maja 2021) pierwszemu panelowi przewodniczył ks. abp. prof. Enrico dal Covolo (Przewodniczący Papieskiej Komisji Nauk Historycznych), a referaty wygłosili Stefania Filisini (Università degli Studi dell'Aquila) – „«Te animo geram»: Paolino e Ausonio”, Benedetto Clausi (Università della Calabria) – „Paolino e Gerolamo” oraz Marco Rizzi (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) – „Paolino e Ambrogio”. Drugi panel koordynowała prof. Teresa Piscitelli (Università degli Studi di Napoli – Federico II) i wypełniony on został następującymi wystąpieniami: Maria Veronese (Università degli Studi di Padova) – „Pulsare... forem cordis tui». L'amicizia tra Paolino e Rufino”, Roberto Alciati (Università degli Studi di Firenze) – „Paolino e Sulpicio Severo”, ks. bp Domenico Sorrentino (Asyż) – „Teologia in Dialogo. Su alcuni spunti epistolari di Paolino e Agostino”.

Po tygodniowej przerwie odbył się trzeci dzień konferencji. 17 maja pracom przewodniczył prof. Benedetto Clausi (Università della Calabria), referaty zaś przedstawili: Michele Cutino (Université de Strasbourg) – „La vexata quaestio della paternità paoliniana della Laus in onore di Giovanni Battista”, Fabio Gasti (Università degli Studi di Pavia) – „Aspetti di stilizzazione poetica in Paolino di Nola e sua ricezione: il caso del carne 24”, Fabrizio Bordone (Università degli Studi di Pavia) – „Aspetti della ricezione e della fortuna di Paolino”, Giancarlo Lacerenza (Università degli Studi di Napoli L'Orientale) – „Il mondo ebraico fra Paolino e Agostino”, Isabella D'Auria (Università degli Studi di Napoli – Federico II) – „Il tema del digiuno in due poeti coevi del Mediterraneo tardoantico: Paolino e Prudenziò”, Roberto Della Rocca (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso – Napoli) – „«Naves quae fluctibus mundi supernatant» (Paul.Nol. epist. 23,30). Vescovi nel Mediterraneo del V sec.: il modello di Paolino di Nola”.

Na ostatni dzień konferencji (18 maja 2021 roku) zaplanowano również jeden panel, któremu przewodniczył prof. Marcello Rotili (Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli). Tego dnia swoje opracowania naukowe przedstawili: Gabriele Archetti (Università Cattolica

del Sacro Cuore di Milano) – „Paolino e l’esperienza monastica”, Mario Cesarano (Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio per l’Area Metropolitana di Napoli) – „Nola nel tardoantico: testimonianze archeologiche”, Carlo Ebanista (Università degli Studi del Molise) – „«Fastigia longe adspectata instar magnae dant visibus/urbis» (carm. 18, 179-180). L’attività edilizia di Paolino di Nola nel santuario di San Felice”, Fabrizio Bisconti (Università degli Studi Roma Tre) – „Temi e contesti iconografici nell’orizzonte figurativo paleocristiano a Cimitile”, Federico Cantini (Università di Pisa) – „Le aristocrazie pagane al tempo di Paolino di Nola: il caso di Vettius Agorius Praetextatus tra storia, epigrafia e archeologia”. Całość tej dwutygodniowej, choć w rzeczywistości czterodniowej konferencji, podsumowała prof. Teresa Piscitelli.

Należy podkreślić, że była to pierwsza tego typu inicjatywa dotycząca środowiska, życia i działalności św. Paulina z Noli dostępna całemu światu, gdyż każdy zainteresowany mógł zarejestrować się i brać udział w tym wirtualnym wydarzeniu oraz że we włoskim środowisku naukowym wciąż badania nad Nolańczykiem cieszą się dużą popularnością, czego jednak nie można powiedzieć o reszcie naukowego świata. Z pewnością dużo większy oddźwięk miałyby konferencja z wystąpieniami w języku angielskim. Paulin jest bowiem postacią wartą zainteresowania i wciąż nieodkrytą w pełni, o czym świadczył fakt, że nigdy te spotkania online nie kończyły się o wyznaczonym czasie, ale dyskusje internetowe przedłużały się długo w wieczór. Pozostaje mieć nadzieję, że badania nad Paulinem z Noli przybiorą wymiar bardziej uniwersalny, a owoce tej interesującej i bogatej konferencji znajdą swą formę materialną w postaci publikacji.

Ks. Marcin Wysocki, Lublin – KUL

„Świat starożytny – centrum i peryferie”. Konferencja Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego (Wrocław, 14-16 września 2021)

„The ancient world – center and peripheries”. Conference of the Commission on Ancient History of the Polish Historical Association (Wrocław, September 14-16, 2021)

Kolejna z cyklu konferencji starożytniczych organizowanych przez Komisję Historii Starożytnej działającą przy Polskim Towarzystwie Historycznym (PTH) odbyła się w Uniwersytecie Wrocławskim (UWr) między 14 (wtorek) a 16 (czwartek) września 2021 roku. Poprzednie ogólnopolskie spotkanie historyków starożytnych odbyło się w Poznaniu w 2017 roku (20-22 września). Wówczas też poinformowano, że następny zjazd starożytników odbędzie się we Wrocławiu w 2020 roku. Jednak termin ten musiał zostać przesunięty z powodu tzw. epidemii koronawirusa. W konsekwencji organizacja tego wydarzenia stała się możliwa dopiero w podanym wyżej czasie. W jego przygotowanie były zaangażowane trzy podmioty: Komisja Historii Starożytnej PTH, PTH – oddział we Wrocławiu oraz Zakład Historii Starożytnej Instytutu Historii Uniwersytetu Wrocławskiego, który to Zakład wziął na siebie lwią część pracy związanej z przygotowaniem i przebiegiem tej konferencji.

Do Wrocławia przybyli przedstawiciele 22 polskich placówek akademickich oraz jednej zagranicznej. W sumie więc uczestnicy konferencji wywodzili się z 23 ośrodków naukowo-badawczych. Oficjalna lista uczestników obejmowała 79 nazwisk. Jednak faktycznie do stolicy Dolnego Śląska przybyły tylko 74 osoby. Z tego grona sześćdziesięciu ośmiu badaczy wygłosiło łącznie 69 referatów.

A tak oto przedstawiał się skład osobowy oficjalnie zgłoszonych 79 uczestników konferencji w podziale na poszczególne instytucje naukowo-badawcze (w porządku alfabetycznym): (1) Akademia Pomorska w Słupsku (AP) – 1 osoba (dr Wojciech Bejda); (2) Instytut Archeologii i Etnografii PAN w Warszawie (IAiE PAN) – 1 osoba (dr Bartłomiej Lis); (3) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL JPII) – 2 osoby (dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL i dr hab. Maciej Münnich, prof. KUL); (4) Politechnika Wrocławska (PWr) – 3 osoby (prof. dr hab. Rafał Czerner, mgr Mateusz Jackowski, mgr Szymon Popławski); (5) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM) – 8 osób (dr hab. Katarzyna Balbuza, prof. UAM, dr Piotr Jagła, dr Zofia Kaczmarek, mgr Aneta

Liwerska-Garstecka, dr Lechosław Olszewski, dr hab. Monika Szczot, prof. UAM, dr hab. Radosław Tarasewicz, prof. UAM i dr hab. Anna Tatarkiewicz, prof. UAM); (6) University College London (UCL) – 1 osoba (mgr Karolina B. Frank); (7) Uniwersytet Gdański (UG) – 4 osoby (dr Anna Pająkowska-Bouallegui, dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG, prof. dr hab. Nicholas Sekunda oraz dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG); (8) Uniwersytet Jagielloński (UJ) – 7 osób (dr Grażyna Bąkowska-Czerner, dr hab. Jarosław Bodzek, prof. UJ, dr Wojciech J. Duszyński, dr Tomasz Grabowski, dr hab. Michał W. Marciak, dr Maciej Piedgoń, dr hab. Sławomir Sprawski, prof. UJ); (9) Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach (UJK) – 1 osoba (prof. dr hab. Tomasz S. Polański); (10) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) – 1 osoba (dr hab. Elżbieta Loska); (11) Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (UKW) – 1 osoba (dr hab. Dariusz Spychała, prof. UKW); (12) Uniwersytet Łódzki (UŁ) – 2 osoby (prof. dr hab. Mirosław J. Leszka i mgr Łukasz Pigoński); (13) Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie (UMCS) – 1 osoba (dr hab. Paweł Madejski); (14) Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (UMK) – 3 osoby (prof. dr hab. Danuta Musiał, dr hab. Hanna Appel, prof. UMK i dr hab. Marcin Pawlak, prof. UMK); (15) Uniwersytet Opolski (UO) – 1 osoba (dr Joanna Porucznik); (16) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UPKEN) – 2 osoby (prof. dr hab. Marek Wilczyński, dr Adrian Szopa); (17) Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlach (UPH) – 1 osoba (dr hab. Katarzyna Maksymiuk); (18) Uniwersytet Rzeszowski (UR) – 2 osoby (prof. dr hab. Marek J. Olbrycht, dr Michał Podrazik); (19) Uniwersytet Śląski w Katowicach (UŚ) – 2 osoby (dr hab. Agata A. Kluczek, prof. UŚ i mgr Anna Anzorge-Potrzebowska); (20) Uniwersytet Warszawski (UW) – 11 osób (prof. dr hab. Piotr Bieliński, dr Piotr Jaworski, prof. dr hab. Ryszard Kulesza, prof. dr hab. Adam Łajtar, prof. dr hab. Adam Łukaszewicz, dr hab. Łukasz Niesiołowski-Spanò, dr Aleksander Paradziński, dr hab. Jacek Rzepka, prof. UW, dr hab. Jakub Urbanik, prof. UW, dr Joanna Wilimowska, dr hab. Aleksander Wolicki); (21) Uniwersytet w Białymstoku (UwB) – 3 osoby (dr hab. Rafał Kosiński, prof. UwB, dr hab. Tomasz Mojsik oraz dr hab. Robert Suski, prof. UwB); (22) Uniwersytet Wrocławski (UWr) – 16 osób (mgr Iwona Feier, dr Piotr Głogowski, dr Dominika Grzesik, dr Michał Halamus, mgr Marcin Kosz, dr hab. Andrzej Łoś, prof. UWr, mgr Katarzyna Michalewicz, prof. dr hab. Krzysztof Nawotka, dr hab. Adam Pałuchowski, dr hab. Małgorzata Pawlak, prof. UWr, dr Wojciech Pietruszka, mgr Łukasz Szelağ,

mgr Martyna Świerk, dr Agnieszka Wociechowska, mgr Paulina Zagórska, dr hab. Karol Zieliński, prof. UW_r); (23) Uniwersytet Zielonogórski (UZ) – 5 osób (dr hab. Andrzej Gillmeister, prof. UZ, dr Daria Janiszewska-Sieńko, mgr Joanna Marciniszyn, dr Krzysztof Mogielnicki, mgr Agata Szylińczuk).

Jednak, jak wiadomo, oficjalna lista uczestników danej konferencji bardzo rzadko pokrywa się z wykazem faktycznie przybyłych na nią badaczy. Tak też było i w tym przypadku. W rzeczywistości bowiem do Wrocławia zjechały 74 osoby. Zabrakło pięciu oficjalnie zgłoszonych uczestników. Byli nimi prof. dr hab. P. Bieliński (UW), mgr I. Feier (UW_r), dr P. Jagła (UAM), prof. dr hab. R. Kulesza (UW) oraz dr B. Lis (IAiE PAN).

Należy również zaznaczyć, że spośród przybyłych nie wszyscy naukowcy wygłaszali referaty. Prelegentów było w sumie 68. Przedstawili oni 69 wykładów. Stało się tak dlatego, że dr hab. K. Balbuza, prof. UAM miała aż dwa wystąpienia. Z kolei sześć osób przewodniczyło tylko poszczególnym sesjom lub sekcjom tematycznych. Byli to dr hab. A. Gillmeister, prof. UZ, dr hab. A.A. Kluczek, prof. UŚ, prof. dr hab. A. Łajtar (UW), prof. dr hab. K. Nawotka (UW_r), dr hab. M. Pawlak, prof. UW_r oraz dr hab. S. Sprawski, prof. UJ.

Poniższa tabela jest statystyczną prezentacją powyższych wywodów, które w formie „literackiej” mogą być lekturą dość nużącą, wykaz tabelaryczny natomiast wydaje się znacznie upraszczać sprawę.

Skrót nazwy uczelni	Oficjalnie zapisani (79)		Obecni (74)		Referenci (68)	
	liczba	procent	liczba	procent	liczba	procent
1. UW _r	16	20,253	15	20,270	13	19,117
2. UW	11	13,924	9	12,162	8	11,764
3. UAM	8	10,126	7	9,459	7	10,294
4. UJ	7	8,860	7	9,459	6	8,823
5. UZ	5	6,329	5	6,756	4	5,882
6. UG	4	5,063	4	5,405	4	5,882
7. PW _r	3	3,797	3	4,054	3	4,411
8. UMK	3	3,797	3	4,054	3	4,411
9. UwB	3	3,797	3	4,054	3	4,411
10. KUL	2	2,531	2	2,702	2	2,941
11. UŁ	2	2,531	2	2,702	2	2,941
12. UP KEN	2	2,531	2	2,702	2	2,941
13. UR	2	2,531	2	2,702	2	2,941
14. UŚ	2	2,531	2	2,702	1	1,470

15. AP	1	1,265	1	1,351	1	1,470
16. UCL	1	1,265	1	1,351	1	1,470
17. UJK	1	1,265	1	1,351	1	1,470
18. UKSW	1	1,265	1	1,351	1	1,470
19. UKW	1	1,265	1	1,351	1	1,470
20. UMCS	1	1,265	1	1,351	1	1,470
21. UO	1	1,265	1	1,351	1	1,470
22. UPH	1	1,265	1	1,351	1	1,470
23. IAiE PAN w Warszawie	1	1,265	0	0	0	0
23	79	100	74	100	68	100

Jak wynika z powyższej tabeli, w konferencji nie wzięli udziału historycy starożytni z takich ośrodków badań nad szeroko rozumianym antykiem jak Uniwersytet Szczeciński czy Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Godny odnotowania jest również fakt, że cztery pierwsze uniwersytety z przedmiotowej listy (UWr, UW, UAM i UJ) stanowią połowę wziętych tutaj pod uwagę wskaźników: (1) oficjalnie zapisani (79) = 42 (51,898%); (2) obecni (74) = 38 (51,351%); (3) referenci (68) = 34 (50%). Należy także podkreślić widoczną w powyższym zestawieniu ilościową dominację gospodarzy, czyli wrocławskich historyków starożytnych: (1) oficjalnie zapisani (79) = 16 (20,253%); (2) obecni (74) = 15 (20,270%); (3) referenci (68) = 13 (19,117%).

Ważnym elementem sprawozdawczym jest także struktura stopni i tytułów naukowych, jakimi legitymowali się uczestnicy konferencji, co ma zilustrować kolejna tabela.

Stopień nauk. / tytuł	Oficjalnie zapisani (79)		Obecni (74)		Referenci (68)	
	liczba	procent	liczba	procent	liczba	procent
mgr	14	17,721	13	17,567	13	19,117
dr	23	29,113	21	28,378	21	30,882
dr hab. i prof. uczelniani	30	37,974	30	40,540	26	38,235
prof. tytularni	12	15,189	10	13,513	8	11,764
	79	100	74	100	68	100

Z powyższego tabelarycznego zestawienia wynika, że tzw. starsi pracownicy naukowcy, czyli doktorzy habilitowani (+ profesorowie uczelniani) oraz profesorowie tytularni, mieli w poszczególnych kategoriach następujące „wyniki”: (1) oficjalnie zapisani (79) = 42 (53,164%); (2) obecni (74) = 40 (54,054%); (3) referenci (68) = 34 (50%). Statystyka tzw. młodszych

pracowników naukowych (mgr i dr) natomiast przedstawiała się następująco: (1) oficjalnie zapisani (79) = 37 (46,835%); (2) obecni (74) = 34 (45,945%); referenci (68) = 34 (50%). Zatem mimo niewielkiej „przewagi” starszej kadry uniwersyteckiej w kategoriach „oficjalnie zapisani” i „obecni” wszystko wyrównało się w ostatniej, *de facto* najważniejszej kategorii – „referenci”. Należy jednak zaznaczyć, że największa ilość doktorantów reprezentowała gospodarzy, czyli Uniwersytet Wrocławski, i to oni zapewnili statystyczne wyrównanie w ramach ostatniej kategorii. Jest to bowiem dla młodych badaczy z ośrodka organizującego tego typu zjazd dobra okazja do zaprezentowania się bez ponoszenia większych kosztów związanych z dojazdem i noclegiem. Ruch taki jest więc ze wszech miar racjonalny. Z drugiej strony nie sposób też nie zauważyć, że dominującą grupą w każdej z trzech wyróżnionych wyżej kategorii byli doktorzy habilitowani.

Otwarcie konferencji miało miejsce, jak już wspomniano wyżej, we wtorek (14 września). Część plenarna odbywała się w „Oratorium Marianum”, w gmachu głównym Uniwersytetu Wrocławskiego (Plac Uniwersytecki 1). Poprzedziła ją rejestracja uczestników (8:45-9:00). Sama sesja plenarna trwała od godziny 9:00 do 11:45, a prowadziła ją dr hab. M. Pawlak, prof. UWr. Złożyło się na nią kilka elementów: (1) oficjalne powitanie uczestników przez rektora Uniwersytetu Wrocławskiego, prof. dr. hab. Przemysława Wiszewskiego, oraz dziekana Wydziału Nauk Historycznych i Pedagogicznych UWr, dr. hab. Artura Błażejewskiego, prof. UWr (9:00-9:20); (2) wykład dr hab. K. Balbuzy, prof. UAM – „Konferencje Komisji Historii Starożytnej PTH. Rys historyczny” (9:20-10:10); (3) wykład prof. dr. hab. D. Musiał (UMK) – „Świat pełen bogów. Grecko-rzymski politeizm epoki cesarstwa” (10:10-10:50); (4) przerwa kawowa (10:50-11:15); (5) wykład prof. dr hab. N. Sekundy (UG) – „Rok 480 – logistyka i strategia. Dlaczego Termopile?” (11:15-11:45). Po przerwie przewidziany był jeszcze wykład prof. dr hab. R. Kuleszy (UW) – „Bürger zweiter Klasse w Sparcie”, lecz prelegent powiadomił organizatorów o swej absencji. W konsekwencji czas przeznaczony na jego wystąpienie został rozdzielony między obecnych prelegentów. Po sesji plenarnej wszyscy przybyli do „Oratorium Marianum”, uczestnicy konferencji zostali zaproszeni do zwiedzenia Gmachu Głównego UWr oraz wieńczącej go tzw. Wieży Matematycznej (11:45-12:45). Po tym ciekawym doświadczeniu udano się na obiad (13:00-14:15) do restauracji „Stary Klasztor” przy ul. Jana

Ewangelisty Purkyniego 1. Z kolei po obiedzie udano się na ul. Karola Szajnochy 7/9, pod dawny gmach Biblioteki Uniwersyteckiej, gdzie dr hab. Wojciech Mrozowicz, prof. UWr przedstawił krótką prelekcję na temat „Książki i św. Parsymonia na Końskim Targu. Z dziejów wrocławskiej Biblioteki Uniwersyteckiej” (14:15-14:30). Św. Parsymonia, której posąg znajduje się na narożniku budynku, symbolizowała oszczędzanie, jako że przed wojną gmach ten nosił nazwę „Sparkasse und Stadtbibliothek”. Była to ostatnia budowla użyteczności publicznej wzniesiona we Wrocławiu w stylu neogotyckim. W tym to gmachu, gdzie po przeniesieniu zbiorów bibliotecznych do nowego obiektu przy ul. Fryderyka Joliot-Curie 12 i kapitalnym remoncie na mieć swą siedzibę Archiwum Uniwersytetu Wrocławskiego, toczyły się prawie całe obrady konferencji starożytniczej (z wyjątkiem omówionej wyżej sesji plenarnej). Każde wystąpienie miało trwać maksymalnie 20 minut.

14 września spotkania w sekcjach tematycznych rozpoczęły się o 14:30. Obradowano w trzech sekcjach: sekcja 1 – „Greckie centrum i peryferie” (sala nr 1 – 14:30-16:00). Sekcji tej miał przewodniczyć prof. dr hab. R. Kulesza (UW), lecz pod jego nieobecność funkcję moderatora pełniła dr hab. M. Pawlak, prof. UWr; sekcja 2 – „Centrum i peryferie na starożytnym Bliskim Wschodzie w wymiarze politycznym, religijnym i kulturowym” (czytelnia na parterze – 14:30-16:15). Obradom tej sekcji przewodniczył dr hab. Ł. Niesiołowski-Spanò (UW); sekcja 3 – „Polityka, społeczeństwo i ustawodawstwo w Rzymie i na peryferiach Imperium” (sala nr 1 – 16:15-17:45). To spotkanie prowadziła dr hab. H. Appel, prof. UMK.

W ramach pierwszej sekcji wygłoszono trzy referaty: mgr K.B. Frank (UCL) – „«Dokąd żeglować?». Wpływ wyroczni w Dodonie na lokalne szlaki migracyjne oraz handlowe w epoce klasycznej i hellenistycznej” (14:30-14:50); dr M. Halamus (UWr) – „Jedna czy dwie kultury epigraficzne w Królestwie Bosporańskim” (14:50-15:10); mgr A. Liwerska-Garstecka (UAM) – „Epidauros i Pergamon: centra leczenia i najważniejsze ośrodki kultu Asklepiosa” (15:10-15:30). Całość rzeczonych obrad sekcyjnych domknęła dyskusja (15:30-16:00). W ramach drugiej sekcji zaplanowano pięć prelekcji, jednak z powodu absencji prof. P. Bielińskiego (UW) grono referentów zmniejszyło się do czterech osób. Uzyskana w ten sposób „nadwyżka czasowa” została rozdysponowana wśród uczestników tego spotkania, co jednocześnie złamało zaplanowany chronologiczny porządek obrad. Wygłoszono tutaj następujące wykłady: dr hab. R. Tarasewicz, prof. UAM – „Wyprawa Nabopolasara w 19 roku panowania w świetle NBC 4747”; dr hab. Ł. Niesiołowski-Spanò (UW) – „Juda między wscho-

dem i zachodem: wpływy Orientu i Hellady na kulturę i dziedzictwo Judejczyków w starożytności”; dr P. Głogowski (UWr) – „Rozwój kultury epigraficznej Fenicjan na przykładzie zwyczaju honoryfikacyjnego”; mgr S. Popławski (PWr) – „Konstrukcja antycznych domów w Marinie el-Alamein. Analiza zapotrzebowania kamienia budowlanego”. Spotkanie to zakończyło się około 16:15. Wreszcie na spotkanie trzeciej sekcji złożyły się trzy referaty: dr hab. E. Loska (UKSW) – „Obywatele na peryferiach prawa rzymskiego” (16:15-16:35); mgr M. Świerk (UWr) – „«Familia Caesaris» w centrum prowincji afrykańskich. Problemy wykorzystania antroponomii w badaniach nad społeczeństwem rzymskiej Kartaginy” (16:35-16:55); dr M. Piedgoń (UJ) – „«Sedes moribunda»? Od peryferii do części administracyjnej rzymskiej Italii. Ewolucja stosunków społecznych, etnicznych oraz prawno-administracyjnych na dawnych ziemiach Senonów nad Adriatykiem pod rządami Rzymu w III-I w. p.n.e.” (16:55-17:15). Całość zakończyła dyskusja (17:15-17:45). Należy dodać, że w czasie spotkań w sekcjach moderatorzy starali się utrzymać tzw. reżim czasowy, dbając o to, aby prelegenci nie wychodzili poza czas przewidziany na ich wystąpienia. Swego rodzaju kulinarnym zwieńczeniem pierwszego dnia konferencji był bankiet w restauracji „Pod Fredrą” (Rynek, Ratusz 1), który rozpoczął się o 18:00.

Środa, 15 września, była najbardziej intensywnym dniem wrocławskiej konferencji. Obrady bowiem toczyły się aż w dziewięciu sekcjach tematycznych podzielonych między dwa bloki: blok przedpołudniowy (9:00-12:15) i blok popołudniowy (14:15-17:30). Bloki oddzielała od siebie przerwa obiadowa (12:30-13:45). Obiad podobnie jak pierwszego dnia został przygotowany przez restaurację „Stary Klasztor” przy ul. J.E. Purkyniego 1. Po obiedzie natomiast odbyło się w czytelni w budynku przy ul. K. Szajnochy 7/9 posiedzenie Komisji Historii Starożytnej PTH (13:45-14:15).

Pierwszy blok, w ramach którego zaplanowano jedną przerwę kawową (10:30-10:45), składał się z czterech sekcji: sekcja 1 – „Greckie centrum i peryferie” (sala nr 1 – 9:00-10:30 i 10:45-12:15). Była to swego rodzaju kontynuacja sekcji pierwszej z dnia poprzedniego. Obradom przewodniczył dr hab. A. Pałuchowski (UWr); sekcja 2 – „Religia rzymska pomiędzy centrum a peryferiami badań naukowych” (czytelnia na parterze – 9:00-10:30 i 10:45-12:15). Moderatorem tej sekcji był dr hab. A. Gillmeister, prof. UZ; sekcja 3 – „Rzym w świetle tekstów literackich i badań inter-

dyscyplinarnych” (sala nr 202 – 9:00-10:30 i 10:45-12:15). Tym segmentem obrad kierowała prof. dr hab. D. Musiał (UMK); sekcja 4 – „Iran” (sala nr 206 – 9:00-10:30 i 10:45-12:15). Sekcją tą zarządzał prof. dr hab. M.J. Olbrycht (UR). Powyższy plan jest harmonogramem przygotowanym przez organizatorów konferencji. Tzw. realia życiowe nieco go zmodyfikowały, o czym niżej.

W ramach pierwszej sekcji pierwszego bloku miały miejsce cztery wykłady, ponieważ będące w programie konferencji wystąpienie dra B. Lisa (IAiE PAN) nie doszło do skutku z powodu nieobecności prelegenta. Jego czas rozdzielono między obecnych na sali mówców. W wyniku tej korekty rozkład referatów w pierwszej sekcji wyglądał następująco: dr hab. K. Zieliński, prof. UW – „Relacje między jednostką a grupą w procesie podejmowania decyzji w «Iliadzie»” (9:00-9:30); dr hab. A. Wolicki (UW) – „Ateny i Dodona w V w. p.n.e.” (9:30-10:05). Następnie odbyła się dyskusja nad obydwoma wykładami (10:05-10:30), po czym wszyscy obecni udali się na przerwę kawową (10:30-10:45). Po wznowieniu posiedzenia pierwszej sekcji przedstawiono następne dwie prelekcje: mgr Ł. Szląg (UWr) – „Od obrony Beocji do obrony przed Beotami. Problem ucieczek do Keressos w historii Tespii i antycznej narracji o tej polis” (10:45-11:10); dr J. Porucznik (UO) – „«Tituli honorarii» w kulturze epigraficznej miast północno-zachodnich wybrzeży Morza Czarnego” (11:10-11:35). Po wystąpieniu reprezentantki UO miała miejsce dyskusja, która zakończyła się około 12:15. Z kolei w ramach drugiej sekcji pierwszego bloku wygłoszono sześć wykładów: dr hab. H. Appel, prof. UMK – „O manipulowaniu auspicjami przed zgromadzeniami wyborczymi” (9:00-9:20); dr hab. R. Kosiński, prof. UwB – „Ewolucja obrazu religii tradycyjnej na kartach historiografii kościelnej” (9:20-9:40); dr K. Mogielnicki (UZ) – „Słownictwo religijne w «De significatu verborum» Werriusza Flakkusa” (9:40-10:00). Po tym referacie odbyła się dyskusja (10:00-10:30), a następnie wspomniana wyżej przerwa na kawę. Po niej wznowiono obrady drugiej sekcji i przedstawiono trzy następne prelekcje: dr L. Olszewski (UAM) – „Caelestes honores: dygresja o metodzie” (10:45-11:05); mgr A. Szylińczuk (UZ) – „Religijny aspekt romanizacji Kampanii” (11:05-11:25); dr hab. A. Tatarkiewicz, prof. UAM – „Dokąd zmierzasz Mitro?” (11:25-11:45). I ten segment drugiej sekcji uzupełniła dyskusja (11:45-12:15). Podobny przebieg miało spotkanie trzeciej sekcji bloku przedpołudniowego. Jednak tutaj z powodu absencji mgr I. Feier (UWr) zaprezentowało się tylko pięcioro spośród przewidzianej programem szóstki mówców. Przebieg tej sekcji wyglądał następująco: dr hab. M. Szczot, prof. UAM – „Między

Rzymem a prowincją. O epistolarnej powieści «Rzym za Nerona» Józefa Ignacego Kraszewskiego» (9:00-9:20); dr A. Pająkowska-Bouallegui (UG) – „Obraz cesarza Juliana Apostaty w panegyryku Klaudiusza Mamertinusa” (9:20-9:40); dr A. Paradziński (UW) – „Na peryferiach późnoantycznej rzymskiej historiografii: przykład Sulpicjusza Aleksandra” (9:40-10:00). Zgodnie z harmonogramem posiedzenia sekcji po powyższych trzech referatach przeprowadzono dyskusję (10:00-10:30), a następnie referenci i słuchacze mieli chwilę oddechu w postaci przerwy kawowej (10:30-10:45). Po wznowieniu spotkania trzeciej sekcji wygłoszono już tylko dwa referaty: dr hab. I. Milewski, prof. UG – „Kondycja ekonomiczna wschodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego w świetle tekstów hagiograficznych epoki (IV-VI wiek)” (10:45-11:05); dr W. Bejda (AP) – „Na peryferiach znaczenia terminu *epieikes*” (11:05-11:25). Po tej prelekcji miała miejsce krótka dyskusja i około godziny 11:50 zakończono obrady. W ramach czwartej sekcji natomiast wygłoszono sześć referatów, a zatem tyle, ile przewidywał program. W pierwszej części głos zabrali prof. dr hab. M.J. Olbrycht (UR) – „Monarchia w państwie Partów” (9:00-9:20); dr hab. J. Bodzek, prof. UJ – „Satrapowie, dynaści i miasta. Mennictwo w zachodnich satrapiach państwa Achemenidów (ok. 550-330 p.n.e.)” (9:20-9:40); dr hab. K. Maksymiuk (UPH) – „Polityka deportacyjna Iranu w IV w. po Chr.” (9:40-10:00). Zgodnie z planem po tych trzech wystąpieniach moderator sekcji zarządził dyskusję (10:00-10:30), a następnie udano się na przerwę kawową. Po niej zaś głos zabrali prof. dr hab. T. Polański (UJK) – „Świadectwa autopsji w opisie Iranu, Syrii i Arabii w «Historii» Hieronima z Kardii” (10:45-11:05); dr M. Podrazik (UR) – „Wojska Wielkiego Króla w bitwie pod Kunaksą (401 r. p.n.e.)” (11:05-11:25); dr hab. M. Marciak (UJ) – „Lokalizacja bitwy pod Gaugamelą w świetle badań interdyscyplinarnych” (11:25-11:45). Również tę serię wykładów domknęła dyskusja (11:45-12:15).

Drugi, popołudniowy blog składał się z pięciu sekcji: sekcja 1 – „Greckie centrum i peryferie w okresie rzymskim” (sala nr 1 – 14:15-15:45 i 16:00-17:30). Sekcji tej przewodniczył dr hab. M. Pawlak, prof. UMK; sekcja 2 – „Świat grecki w IV w. p.n.e. Nowe centra, nowe idee” (sala nr 2 – 14:15-15:45). Tej grupie badaczy przewodniczył dr hab. S. Sprawski, prof. UJ; sekcja 3 – „Władza, elita, tożsamość. Refleksje nad różnorodnością imperium rzymskiego z perspektywy centrum i prowincji” (czytelnia

na parterze – 14:15-15:45 i 16:00-17:00). Moderatorem sekcji trzeciej była dr hab. A.A. Kluczek, prof. UŚ; sekcja 4 – „Egipt hellenistyczny, rzymski i późnoantyczny” (sala nr 206 – 14:15-15:45 i 16:00-17:30). Tym spotkaniem kierował prof. dr hab. A. Łajtar (UW); sekcja 5 – „Bliski i Daleki Wschód” (sala nr 202 – 16:00-17:30). Tutaj rolę prowadzącego przejął po raz drugi tego popołudnia dr hab. S. Sprawski, prof. UJ. Przerwa kawowa została zaplanowana pomiędzy 15:45 a 16:00.

W ramach pierwszej sekcji przedstawiono pięć krótkich wykładów: dr hab. A. Pałuchowski (UWr) – „W środku i na obrzeżu wspólnot obywatelskich z obrzeży świata egejskiego, czyli akty wyzwoleń niewolników na Krecie w epokach hellenistycznej i rzymskiej” (14:15-14:35); dr hab. A. Łoś, prof. UWr – „Czy w okresie wczesnego cesarstwa Kreta była peryferiami świata grecko-rzymskiego w wymiarze gospodarczym” (14:35-14:55); dr hab. M. Pawlak, prof. UMK – „Miasta greckie wobec rzymskich wojen z lat 88-31 p.n.e. (aspekty finansowe)” (14:55-15:15). Po tych trzech prelekcjach miała miejsce dyskusja (15:15-15:45) oraz wspomniana wyżej przerwa. Po niej zaś w ramach sekcji pierwszej głos zabrali dr D. Grzesik (UWr) – „Z centrum do peryferii? Regionalizacja Delf w okresie rzymskim na podstawie analizy «Delphic Proxeny Network»” (16:00-16:30); dr T. Grabowski (UJ) – „Na peryferiach ptolemejskiego imperium. Region północnoegejski w polityce Lagidów” (16:30-17:00). Szósty z zaplanowanych tutaj odczytów nie doszedł do skutku z powodu nieobecności dra P. Jagły (UAM). Dlatego też czas przeznaczony na jego wykład rozdzielono między dwóch ostatnich prelegentów. Sprawiało to, że dwa ostatnie wystąpienia były, jak widać, nieco dłuższe. Po ich zakończeniu odbyła się dyskusja (17:00-17:30). Druga sekcja bloku popołudniowego składała się tylko z trzech wystąpień: dr hab. T. Mojsik (UwB) – „Muzejon w Aleksandrii, intelektualiści i idea instytucji naukowej” (14:15-14:35); dr hab. J. Rzepka, prof. UW – „«Młode» ludy w Grecji późnoklasyycznej” (14:35-14:55); dr W. Duszyński (UJ) – „Ośrodki innowacji wojskowych w Grecji IV w. przed Chr.” (14:55-15:15). Po tym ostatnim wykładzie miała miejsce dyskusja (15:15-15:45). Z kolei na trzecią sekcję, podobnie jak na pierwszą, złożyło się pięć prelekcji: dr hab. P. Madejski (UMCS) – „«Pacatum oppidum, pacata provincia»: o powiązaniach przestrzeni z ideologią panowania nad innymi w Rzymie okresu Republiki i wczesnego Cesarstwa” (14:15-14:35); dr hab. K. Balbuza, prof. UAM – „Autoprezentacja królów klientelnych Rzymu w świetle monet – granice niezależności. Przykład Mauretanii” (14:35-14:55). W tym miejscu warto zaznaczyć, że było to już drugie wystąpienie prof. K. Balbuzy w czasie

wrocławskiej konferencji, jako że pierwsze miało miejsce podczas sesji plenarnej we wtorek, 14 września; dr W. Pietruszka (UWr) – „Centrum i peryferie? Spojrzenie z perspektywy Kampanii” (14:55-15:15). Po tej prelekcji przyszedł czas na dyskusję (15:15-15:45) oraz na przerwę kawową, po której głos zabrali prof. dr hab. M. Wilczyński (UP KEN) – „«Caput regni barbarorum»: ośrodki władzy królestw barbarzyńskich V i VI w. i ich oddziaływanie na rzymską «prowincję»” (16:00-16:20); dr hab. R. Suski, prof. UW – „Hiszpańskość i rzymskość w «Historia adversus paganos» Orozjusza” (16:20-16:40). Po tym wykładzie przyszedł czas na dyskusję, która zakończyła się około 17:00. Czwarta sekcja bloku popołudniowego miała aż sześciu referentów: dr hab. J. Urbanik, prof. UW – „Kazus Dionizji i stosowanie prawa w Egipcie rzymskim” (14:15-14:35); prof. dr hab. A. Łukaszewicz (UW) – „Aleksandria, Nikopolis i pierwszy rzymski prefekt Egiptu” (14:35-14:55); dr A. Wojciechowski (UWr) – „Stolice nomów (metropoleis) w Egipcie hellenistycznym i rzymskim do czasów Septymiusza Sewera” (14:55-15:15). Następnym punktem posiedzenia była dyskusja (15:15-15:45) i przerwa, a po niej dalszy ciąg wystąpienia: dr J. Wilimowska (UW) – „Personel świątyn w Soknopaiou Nesos w okresie ptolemejskim” (16:00-16:20); prof. dr hab. R. Czerner (UWr) – „Rzymskie domy w Marina el-Alamein” (16:20-16:40); dr G. Bąkowska-Czerner (UJ) – „Elementy dekoracyjne domów i łaźni rzymskich w Marina el-Alamein” (16:40-17:00). Również ten segment czwartej sekcji zamknęła dyskusja (17:00-17:30). Sekcja piąta zaś, podobnie jak sekcja druga, składała się tylko z trzech referatów: dr hab. M. Münnich, prof. KUL – „Zachodniosemickie zaklęcia przeciwko demonom: koncepcje własne i zapożyczone” (16:00-16:20); mgr M. Kosz (UWr) – „Upadek czy transformacja? Poglądy nowożytnej historiografii na specyfikę późnoantycznego miasta lewantyńskiego” (16:20-16:40); mgr K. Michalewicz (UWr) – „Wyobrażenia Chińczyków o państwie Da Qin” (16:40-17:00). Ostatnim punktem była i tutaj dyskusja (17:00-17:30).

Drugi dzień obrad wrocławskiej konferencji starożytnej zakończyła romantyczna wycieczka w formie rejsu po Odrze, którego atrakcją był grill na statku (18:00-21:00).

16 września (czwartek) był ostatnim dniem konferencji, której zakończenie zaplanowano na 12:15. Obrady toczyły się w trzech sekcjach: sekcja 1 – „Cesarstwo Wschodniorzymskie i Bizancjum” (sala nr 1 – 9:00-11:30).

Przewodnictwo tej sekcji spoczywało w rękach prof. dr. hab. K. Nawotki (UWr); sekcja 2 – „Rzym w okresie cesarskim” (czytelnia na parterze – 9:00-11:00). Tutaj moderatorem była dr hab. K. Balbuza, prof. UAM; sekcja 3 – „Na peryferiach Imperium Romanum” (sala nr 206 – 9:00-10:30). Sekcji trzeciej przewodniczył dr hab. A. Łoś, prof. UWr.

W ramach pierwszej sekcji wygłoszona aż pięć referatów: dr hab. P. Kochanek, prof. KUL – „Hyperborea w źródłach bizantyńskich, czyli północne peryferie ekumeny a Cesarstwo Wschodniorzymskie” (9:00-9:20); mgr Ł. Pigoński (UŁ) – „Kilka uwag na temat kariery magistra militum Flawiusza Plinty i jego wpływów na dworze Teodozjusza II” (9:20-9:40). Po drugim referacie prowadzący zarządził krótką dyskusję (9:40-9:50). Po niej zaś głos zabrała mgr P. Zagórska (UWr) – „Dlaczego Aleksander nie dotarł do Syrii? Legenda o Aleksandrze w dziele Jana Malalasa” (9:50-10:10); prof. dr hab. M.J. Leszka (UŁ) – „Wodzowie cesarza Zenona (474-491)” (10:10-10:30); dr A. Szopa (UP KEN) – „Centrum i peryferie w epitome «Historii Kościoła» Teodora Lektora” (10:30-10:50); dr hab. J. Wiewiorowski, prof. UG – „Peryferie Cesarstwa Wschodniorzymskiego w insygniach «Notitia Dignitatum»” (10:50-11:10). Nad tymi referatami dyskutowano między 11:10 a 11:30. Na drugą sekcję złożyły się cztery wystąpienia: dr P. Jaworski (UW) – „Legion X Fretensis w Apsaros: wojna partyjska Trajana z perspektywy rzymskiego fortu u wybrzeży Kolchidy” (9:00-9:20); dr D. Janiszewska-Sieńko (UZ) – „Karakalla w Germanii: polityka cesarza wobec pogranicza germańsko-retyckiego” (9:20-9:40); mgr A. Anzorge-Potrzebowska (UŚ) – „August na peryferiach pamięci. Różne interpretacje wybranych pośmiertnych wyobrażeń pierwszego cesarza w mennictwie rzymskim” (9:40-10:00); mgr J. Marcinişzyn (UZ) – „Liwiusz i August na straży dobrych obyczajów. Próby powrotu do «mos maiorum» w «Ab Urbe condita» i ustawodawstwie princepsa” (10:00-10:20). Następnie przeprowadzono dyskusję nad zaprezentowanymi referatami, która zakończyła się około 11:00. Trzecia sekcja miała tylko trzech referentów: dr hab. D. Spychała, prof. UKW – „W co wierzyli Wandalowie w IV-V w. po Chr.? Między neoarianizmem (anomezizmem) a homeizmem” (9:00-9:20); dr Z. Kaczmarek (UAM) – „Virunum (Magdalensberg) – życie w centrum i peryferie rzymskiego świata” (9:20-9:40); mgr M. Jackowski (PWr) – „Rzymskie wino z Barbaricum: badania interdyscyplinarne w służbie historii starożytnej” (9:40-10:00). Dyskusja w tej sekcji trwała do około 10:30.

Po zakończeniu obrad organizatorzy dokonali krótkiego podsumowania tej długiej i owocnej konferencji (11:30-11:45), a następnie zaprosili

uczestników na ostatnią już przerwę kawową połączoną z tzw. zimnym bufetem (oficjalnie wydarzenie to ujęto w ramy czasowe 11:45-12:15).

Wrocławskie spotkanie badaczy dziejów antycznych przeszło do historii. Jego uczestnicy z pewnością wywieźli ze stolicy Dolnego Śląska miłe wspomnienia. Konferencja była bardzo dobrze przygotowana, podobnie jak wydarzenia towarzyszące, szczególnie te o charakterze kulinarnym. Za włożony trud należą się więc pracownikom Zakładu Historii Starożytnej Instytutu Historii UWr słowa najwyższego uznania. Warto dodać, że przez cały czas trwania wrocławskiego spotkania było słonecznie i ciepło. W ten sposób pogoda wsparła wysiłki organizatorów.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

**„Mariologia Ojców Kościoła” – spotkanie Sekcji Patrystycznej
(Olsztyn, 19-22 września 2021)**

**„Mariology of the Church Fathers” – Meeting of the Polish Patristic Section
(Olsztyn, September 19-22, 2021)**

Po rocznej przerwie spowodowanej pandemią COVID-19, w dniach 19-22 września 2021 roku odbył się po raz pierwszy na terenie Świętej Warmii w Olsztynie zjazd polskich patrologów i badaczy antyku chrześcijańskiego zrzeszonych w Sekcji Patrystycznej przy Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski. Pierwotnie tematyka ta miała zostać podjęta w Kodniu na ziemi podlaskiej rok wcześniej, jednak wspomniane okoliczności epidemiczne, a także pożar domu pielgrzyma, uniemożliwiły odbycie się tego wydarzenia, w związku z czym polscy patrologowie przyjęli zaproszenie gospodarza archidiecezji ks. abp. dr. Józefa Górzyńskiego oraz dwóch patrologów pochodzących z Olsztyna, na co dzień zatrudnionych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II: ks. prof. dr. hab. Mariusza Szrama i ks. dr. hab. Marcina Wysockiego prof. KUL, aby spotkać się na terenie Archidiecezji Warmińskiej. Tym razem gościny patrologom użyczyło Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” położone wśród lasów i jezior w olsztyńskiej dzielnicy Redykajny.

Tradycyjnie pierwszy dzień zjazdu przeznaczony był na zwiedzanie terenów, które były miejscem obrad. Grupa patrologów wyruszyła wcze-

snym rankiem najpierw do Głotowa, warmińskiego sanktuarium eucharystycznego, słynnego z kalwarii urokliwie położonej w specjalnie utworzonym przez ludność wąwozie, a następnie do pobliskiego Dobrego Miasta, gdzie zwiedzili kompleks zabudowań kapituły dobromiejskiej pod przewodnictwem ks. prał. Stanisława Zinkiewicza, proboszcza i prepozyta dobromiejskiego. Kolejnym etapem na pielgrzymim szlaku był Lidzbark Warmiński, niegdyś stolica diecezji i siedziba biskupa, gdzie zwiedziliśmy zamek biskupów warmińskich, a następnie udaliśmy się do pobliskiego Stoczek Klasztorne, który przez prawie rok (1953-1954) był miejscem internowania bł. Kardynała Stefana Wyszyńskiego. U stóp Najświętszej Maryi Panny Matki Pokoju, pod przewodnictwem Prezesa Sekcji ks. prof. Bogdana Czyżewskiego, sprawowaliśmy Mszę Świętą, polecając Maryi trudny czas epidemii, naszą Ojczyznę i polskich patrologów. Dzięki gościnności Księży Marianów, którzy są kustoszami sanktuarium, wzmocniliśmy także swe siły cielesne kawą i ciastem. Ostatnim etapem pielgrzymowania po Archidiecezji Warmińskiej był Frombork – stolica archidiecezji i jej wzgórze katedralne. Najpierw jednak uczestnicy zakosztowali na obiad, jak przystało na miejsce nad Zalewem Wiślanym, świeżej rybki w jednej z fromborskich restauracji. Po zwiedzeniu odnowionej już w znacznym stopniu katedry i wzgórza oraz pałacu biskupów warmińskich uczestnicy objazdu ruszyli w drogę powrotną ku Olsztynowi, gdzie kolacją rozpoczęło się oficjalnie kolejne spotkanie polskich patrologów.

Kolejny dzień (wtorek, 21.09) rozpoczął się jednak znowu od zajęcia miejsc w autokarze i krótkiej podróży, tym razem do oddalonego od Olsztyna o ok. 20 km Gietrzwałdu, miejsca jedynych w Polsce oficjalnie uznanych przez Kościół objawień maryjnych. Nie ma bowiem lepszego miejsca na ziemi warmińskiej, gdzie można byłoby rozważać, w jaki sposób Ojcowie Kościoła mówili o Maryi i jej roli w planie zbawienia, niż ta podolsztyńska wieś, gdzie w 1877 roku Maryja przemówiła po polsku. Oficjalnie zjazd badaczy rozpoczął się Mszą Świętą koncelebrowaną w bazylice przez obrazem Pani Gietrzwałdzkiej pod przewodnictwem ks. abp. dr. Józefa Górzyńskiego, metropolity warmińskiego, który również wygłosił homilię, podkreślając rolę Maryi w roku liturgicznym i konieczność refleksji nad tą rolą.

Następnie uczestnicy udali się do archidiecezjalnego domu rekolekcyjnego *Domus Mariae*, gdzie, po spożyciu śniadania, rozpoczęły się obrady naukowe. Zapoczątkował je słowami powitania i wprowadzenia w tematykę ks. prof. Bogdan Czyżewski, prezes sekcji, głos po raz wtóry zabrał również ks. abp. Józef Górzyński, który raz jeszcze powitał gości i osadził

poruszaną tematykę w kontekście miejsca, w którym odbywały się obrady. Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr hab. Piotr Szczur z KUL, a podczas niej swe referaty przedstawili ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (UW) – „Wprowadzenie do mariologii patrystycznej”, ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL – „Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu Ojców Kościoła” oraz ks. dr hab. Waldemar Turek (Watykan) – „Najstarsze patrystyczne świadectwa refleksji mariologicznej (Ignacy Antiocheński, Justyn męczennik, Ireneusz z Lyonu)”. Po wystąpieniach miała miejsce krótka dyskusja. Przed opuszczeniem Gietrzwałdu uczestnicy zapoznali się z historią objawień, modlili się w ich miejscu oraz udali się do cudownego źródła, po czym nastąpił powrót do olsztyńskiego seminarium duchownego.

Popołudniu miała miejsce druga sesja naukowa tego dnia. Odbyła się ona już w gmachu seminarium duchownego, w auli im. ks. abp. Józefa Kowalczyka, jednego z najznamienitszych absolwentów „Hosianum”. Przewodniczył jej ks. dr hab. Tomasz Skibiński, prof. UKSW, a swoje przedłożenia wygłosili ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk (UKSW) – „Maryja jako piękna owieczka w *Homilii Paschalnej* Melitona z Sardes”, ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM – „Mariologia Orygenesesa na podstawie jego *Homilii o Ewangelii św. Łukasza i Komentarza do Ewangelii według Mateusza*” oraz ks. dr Wojciech Kamczyk (UŚ) – „Mater et Virgo. Maryja i Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony”. Po referatach odbyła się dyskusja, a także – zgodnie z tradycją – przedstawiciele poszczególnych środowisk naukowych przedstawili tematykę prowadzonych badań oraz najnowsze i planowane publikacje.

Głównym punktem pierwszego dnia obrad była uroczystość wręczenia panu mgr. inż. Wojciechowi Stawiszyńskiemu księgi jubileuszowej z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin. Zgodnie z tradycją Sekcja Patrystyczna honoruje swych członków księgą jubileuszową, którą jest jeden z tomów „Vox Patrum”. Tym razem, jako księga jubileuszowa, został przygotowany tom 79, liczący 604 strony, na który złożyły się – oprócz stałej części oficjalnej z listami gratulacyjnymi, życiorysem i bibliografią – 24 artykuły naukowe oraz 5 tłumaczeń tekstów starożytnych. Pan Wojciech Stawiszyński, który na uroczystość przybył ze swą małżonką Małgorzatą, jest niezmqordowanym twórcą wszelkiego rodzaju bibliografii patrystycznych, także przygotowywanych do „Vox Patrum” (zob. M. Wysocki, *Bibliografia prac Wojciecha Stawiszyńskiego*, VoxP 79 (2021) s. 23-25), które służą badaczom antyku chrześcijańskiego i stały się powodem, że księga jubileuszowa została zadedykowana

temu chemikowi z wykształcenia oraz działaczowi opozycji antykomunistycznej.

Uroczystość prowadził prezes Sekcji Patrystycznej, a głos zabrał najpierw ks. Piotr Szczur, który przedstawił życiorys Jubilata, a następnie laudację wygłosił ks. dr hab. Janusz Lewandowicz (Łódź), podkreślając przede wszystkim początki „miłości” do Ojców Kościoła, która zrodziła się u jubilata w czasach działalności w podziemiu antykomunistycznym i trwa do dzisiaj. Następnie piszący te słowa, jako redaktor naczelny „Vox Patrum”, zaprezentował najnowszy tom czasopisma stanowiący księgę jubileuszową, po czym wraz z ks. prof. Czyżewskim dokonał uroczystego wręczenia specjalnie przygotowanego na tę okazję egzemplarza książki jubileuszowej. W dalszej kolejności głos zabrali przedstawiciele poszczególnych środowisk patrystycznych, którzy dołączyli się z życzeniami i gratulacjami. Na koniec uroczystości głos zabrał dostojny jubilat, który podziękował za przyznane mu wyróżnienie i życzenia, ale przede wszystkim podzielił się z uczestnikami swoimi wspomnieniami i pracą, którą wciąż kontynuuje. Dopelnieniem uroczystości był uroczysty bankiet ku czci jubilata.

Ostatni dzień spotkania polskich patrologów rozpoczął się od Mszy Świętej koncelebrowanej w kościele seminaryjnym pod przewodnictwem ks. abp. dr. Edmunda Piszczka, arcybiskupa seniora. Przedpołudnie zaś wypełnił dalszy ciąg naukowych zamyśleń nad mariologią patrystyczną. Tym razem pod okiem ks. Michała Kielinga głos zabrali dr Magdalena Józwiak (Wrocław) – „Illuminatrix – stella maris – domina? (św. Hieronim). Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy”. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – „Maryja w teologicznej refleksji Ildefonsa z Toledo”, ks. dr Arkadiusz Nocoń (Watykan) – „Maryja w Apokryfach Nowego Testamentu” oraz ks. prof. dr hab. Józef Grzywaczewski (UKSW) – „Maryja jako hetmanka na podstawie Akatysty”. Po dyskusji zostały omówione sprawy bieżące sekcji oraz dokonano podsumowania tegorocznego zjazdu, który odbył się mimo wciąż panującej pandemii i wyrażono nadzieję, że przyszłoroczny zjazd, który będzie miał miejsce we Wrocławiu, odbędzie się już bez przeszkód. Podkreślono także, że przedstawione referaty, jak i głosy w dyskusjach, pokazały, jak ważną, a jednocześnie nieco zaniedbaną w badaniach patrystycznych, jest mariologia, namysł nad którą powinien mieć nie tylko wymiar teoretyczny, ale również praktyczny. Konieczne są dalsze studia nad myślą mariologiczną Ojców Kościoła.

Zjazd polskich patrologów na Świętej Warmii przeszedł do historii i był w wielu wymiarach historyczny: po raz pierwszy w Olsztynie, po raz pierwszy w pandemii i po roku przerwy. Pozwolił jednak, oprócz zagłębienia się

w mariologię Ojców Kościoła, przede wszystkim poznać częstokroć zawile i trudne dzieje Warmii i jej mieszkańców, którzy od wieków maryjność mieli niejako wpisaną w swoją wiarę, o czym świadczą znane sanktuaria maryjne – Święta Lipka, Stoczek Klasztorny i Gietrzwałd. Nie dziwne zatem, że owocne i głębokie dyskusje nad mariologią patrystyczną odbyły się właśnie tam, na ziemi, która nie bez powodu nosi nazwę Świętej Warmii.

Ks. Marcin Wysocki, Lublin – KUL

**Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa
Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2020/2021**
Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society
in the Academic Year 2020/2021

W sobotę 20 lutego 2021 roku odbyło się po ponad rocznej przerwie (ostatnie spotkanie Komisji miało bowiem miejsce w sobotę 23 listopada 2019 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim) spowodowanej ogłoszeniem przez rząd (11 marca 2020 roku) stanu epidemii, kolejne posiedzenie KB PTH. Było to pierwsze w jej historii spotkanie on-line (na platformie MS Teams), które zgromadziło 66 członków Komisji oraz tzw. gości. Zebranie prowadził przewodniczący KB PTH, prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ).

Spotkanie rozpoczęło się zgodnie z planem o godzinie 11:30. Jego pierwsza część (11:30-12:05) miała charakter wprowadzenia. Na wstępie prof. M. Kokoszko, witając wszystkich obecnych, stwierdził, że spotkanie to ma na celu swego rodzaju nadrobienie zaległości Komisji, której dwa spotkania (jesienne i wiosenne) w 2020 roku nie doszły do skutku. To zwiędłe wprowadzenie przewodniczącego zostało trzykrotnie przerwane krótkimi uzupełniającymi uwagami uczestników. W kolejności zabierania głosu byli to prof. dr hab. Adam Łajtar (UW), dr Andrzej Kompa (UŁ, sekretarz KB PTH) oraz prof. dr hab. Kazimierz Iłski (UAM, wiceprzewodniczący KB PTH). Następnie prof. M. Kokoszko przekazał wiadomość o zgonie trzech wybitnych bizantynistów: (1) prof. Cyryła Mango (14 IV 1928-8 II 2012), nestora światowej bizantynistyki i bodajże najwybitniejszego badacza tego okresu z przełomu XX i XXI wieku, którego

autorytet opierał się z jednej strony na solidnej i głębokiej formacji intelektualnej, z drugiej zaś na rzetelnym, autorskim dorobku naukowym; (2) prof. Wolframa Hörandera (2 VII 1942-27 I 2021) z Wiednia i (3) prof. Witolda Wołodkiewicza (23 X 1929-13 II 2021). Wreszcie trzecim segmentem pierwszej części spotkania KB PTH była prezentacja najnowszych publikacji z zakresu szeroko rozumianej bizantynistyki. Prezentacji nowości dokonywali bądź sami autorzy, bądź ich koledzy reprezentanci danego środowiska uniwersyteckiego. Wspomniane pozycje bibliograficzne przedstawiło łącznie osiem osób. W kolejności wystąpień byli to dr hab. Jacek Wiewiorowski (prof. UG), prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ), ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW), dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII Kraków), prof. dr hab. A. Łajtar (UW), dr A. Kompa (UŁ), dr hab. Bartosz Awianowicz (prof. UMK) i dr Bogna Kosmulska (UW).

W drugiej części posiedzenia (12:05-14:45), której również przewodniczył prof. M. Kokoszko, zostały wygłoszone dwa referaty. Autorem pierwszego z nich był dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG. Temat jego wystąpienia brzmiał następująco: „Ziemskie jarzmo? Majątek Melanii Młodszej” (12:05-12:55). Po prelekcji miała miejsce dyskusja (12:55-13:20), w której głos zabrali kolejno dr hab. J. Wiewiorowski, prof. UG, prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW, *emeritus*), prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP KEN, Kraków) i przewodniczący Komisji. Drugim mówcą był dr Sławomir Skrzyniarz (UJ), który przedstawił wykład na następujący temat: „Architektura sakralna bizantyńskiej Sardynii (VI-X w.)” (13:20-14:15). Również to wystąpienie domknęła merytoryczna dyskusja (14:14-14:45), w której udział wzięli dr hab. Mirosław P. Kruk, prof. UG, mgr Agnieszka Piórecka (badacz niezależny), dr P.Ł. Grotowski (UPJPII, Kraków), prof. E. Jastrzębowska i dr Małgorzata Martens-Czarnecka (PAN, *emeritus*). Po dyskusji została ogłoszona półgodzinna przerwa (14:45-15:15).

Następnie rozpoczęła się trzecia, organizacyjna część posiedzenia (15:15-16:55), w ramach której zaplanowano pięć punktów. Pierwszym z nich było rozszerzenie składu osobowego KB PTH o nowych członków (15:15-15:55). Serii zdalnych głosowań jawnych (za pomocą tzw. łapki) przewodniczył ponownie prof. M. Kokoszko. W poczet Komisji przyjęto sześć osób. Pierwszą z nich był dr hab. Michał Bzinkowski (UJ), którego kandydaturę rekomendował prof. dr hab. Dariusz Brodka (UJ). Drugim kandydatem był dr hab. Michał Kosznicki (UG), któremu rzecznikiem był dr hab. I. Milewski, prof. UG. Z kolei kandydaturę dr Zofii Rzeźnickiej (UŁ) zaprezentował osobiście prof. M. Kokoszko. Następnie dr hab. I. Milewski (prof. UG) przedstawił sylwetkę dr. hab. Dariusza Spychały, prof. UKW. Piątą rekomendowaną

osobą był dr hab. Dariusz Suski, prof. UwB, którego dokonania scharakteryzował dr hab. Rafał Kosiński, prof. UwB. Wreszcie ostatnią, szóstą kandydaturę dr. Arkadiusza Urbańca (UP KEN Kraków) przybliżył zebrany prof. dr hab. M. Wilczyński (UP KEN, Kraków). Wszyscy kandydaci zostali przyjęci jednogłośnie w skład Komisji. Drugim punktem, który omówił dr A. Kompa, sekretarz Komisji (15:55-16:05), była informacja na temat XXIV Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantynistycznych, który ma się odbyć między 22 a 27 sierpnia 2022 roku równoległe w Wenecji i w Padwie. Trzecim elementem części organizacyjnej, który także przedstawił sekretarz, było zagadnienie nowelizacji listy czasopism punktowanych, która została podana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (16:05-16:50). Mówca zwrócił uwagę na punktowe niedoszacowanie niektórych ważnych czasopism z zakresu bizantynistyki oraz na fakt, że na przedmiotowej liście brakuje wielu znaczących tytułów. Sprawa listy wywołała ożywioną dyskusję, w której głos zabrali kolejno prof. K. Ilski, prof. E. Jastrzębowska, dr hab. J. Wiewiorowski, prof. UG, prof. dr hab. Jan Iluk (UG, *emeritus*), prof. M. Kokoczko, dr A. Kompa i dr Błażej Cecota (UJK, filia w Piotrkowie Trybunalskim). Konkluzją tej dyskusji była propozycja dr. A. Kompy, w myśl której ma on zebrać i przesłać do Ministerstwa proponowane poprawki Komisji. Czwartym punktem trzeciej części posiedzenia były tzw. „pozostałe sprawy organizacyjne” (16:50-16:55). W tym miejscu dr A. Kompa wspomniał o wykładach otwartych online. Chodziło dokładnie o dwa cykle: międzywydziałowe, comiesięczne wykłady objęte wspólnym tytułem „Bizantyńska Koine i jej starożytne źródła”, które mają być prowadzone na UKSW, oraz Warszawskie Seminarium Badaczy Starożytności, które funkcjonuje w ramach Centrum Badań nad Cywilizacjami Starożytnymi UW i proponuje także zdalne, cykliczne wykłady otwarte. Więcej informacji dr A. Kompa obiecał nadesłać członkom Komisji w późniejszym terminie. Z kolei prof. K. Ilski zwrócił uwagę na fakt, że Sekcja Bizantynologiczna jest największą jednostką w ramach Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN. Wspomniał także o monografii poświęconej prof. Janowi Sajdakowi (K. Ilski – A. Kotłowska, *Jan Sajdak (1882-1967)*, Poznań 2019). Publikacja ta jest elementem składowym serii Biografie Rektorów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W ramach piątego punktu, czyli wolnych wniosków, nie zgłoszono żadnego postulatu, co pozwoliło prof. M. Kokoszce zamknąć spotkanie Komisji (16:55). W posiedzeniu KB PTH ze strony KUL-u brały udział trzy osoby: ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL) oraz niżej podpisany. Następne spotkanie zapowiedziano na maj 2021.

Zgodnie z tą zapowiedzią drugie spotkanie Komisji odbyło się w sobotę 29 maja 2021 roku. Podobnie jak poprzednie również i to posiedzenie, któremu także przewodniczył prof. M. Kokoszko, przeprowadzono w trybie zdalnym (na platformie MS Teams). Spotkanie rozpoczęło się punktualnie o godzinie 11:30, a liczba jego uczestników to 44 osoby. Zebranych, czy raczej „podłączonych”, powitał przewodniczący KB PTH. On też przedstawił program spotkania. Następnie prowadzący wezwał uczestników do uczczenia chwilą ciszy pamięci prof. dr. hab. Henryka Samsonowicza (23 I 1930-28 V 2021), wybitnego historyka mediewisty związanego z Uniwersytetem Warszawskim, który zmarł poprzedniego dnia (czyli w piątek) w wieku 91 lat. Przewodniczący KB PTH dodał też od siebie kilka bardzo ciepłych uwag na temat naukowego wpływu Zmarłego na młodsze pokolenia historyków. Kolejnym krótkim komunikatem była wiadomość o otrzymaniu tytułu profesora przez dr. hab. Sławomira Bralewskiego, prof. UŁ, pracownika Katedry Historii Bizancjum. Ostatnim elementem części wstępnej posiedzenia Komisji zaś była prezentacja najnowszych publikacji w zakresie szeroko rozumianej bizantynistyki. Przedstawienia nowości wydawniczych dokonali przedstawiciele poszczególnych ośrodków. W kolejności alfabetycznej byli to dr Marcin Grala (UPJPII w Krakowie), prof. M. Kokoszko (UŁ), dr Bartosz Kołoczek (UJ), dr A. Kompa (UŁ), dr hab. R. Kosiński, prof. UwB, ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ oraz dr hab. Marcin Wołoszyn, prof. UR. Prezentacja ta zakończyła pierwszą część posiedzenia, która trwała 25 minut, tj. do godziny 11:55.

Drugim punktem programu były dwa referaty (11:55-13:55). Autorem pierwszego z nich był dr hab. Zdzisław Pentek, prof. UAM. Temat jego wystąpienia brzmiał następująco: „Jan II i Manuel I Komnenowie w kronice Wilhelma z Tyru” (11:55-12:38). Po prelekcji wywiązała się dyskusja (12:38-12:58), w której głos zabrali (w kolejności wypowiedzi) dr hab. Bartosz Awianowicz, prof. UMK, dr Grzegorz B. Rostkowski (badacz niezależny), dr Jan M. Wolski (UŁ), prof. K. Kokoszko (UŁ) oraz dr hab. Kiril Marinow (UŁ). Drugim prelegentem był wspomniany dr hab. K. Marinow (12:58-13:35). Tytuł jego wykładu brzmiał „Niketas Choniates o Tyrnowie, czyli bizantyńska wizja bułgarskiej stolicy”. Również to wystąpienie domknęła dyskusja (13:35-13:55), w której wziął udział dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ i dr hab. M. Wołoszyn, prof. UR.

Ostatnim segmentem majowego posiedzenia Komisji były wolne wnioski (13:55-14:40). Podobnie jak to miało miejsce w lutym, głównym tematem

był tutaj tzw. ministerialny wykaz czasopism punktowanych. Zagadnienie to zreferował dr A. Kompa (13:55-14:20). Podkreślił on, że na dzień dzisiejszy rzeczona lista zawiera 290 czasopism krajowych i około 2500 czasopism zagranicznych odnoszących się do możliwie szeroko potraktowanej sfery badań starożytniczo-bizantynistycznej. Referent zwrócił uwagę na fakt, że owa lista nie uwzględnia wielu ważnych czasopism z zakresu historii starożytnej. Wspomniał także o tym, że żadne polskie czasopismo odnoszące się do tego okresu nie posiadają więcej niż 100 punktów. Ważne kierunki działań mające na celu zmianę aktualnego stanu rzeczy mówca ujął w trzech punktach: (1) należy uwzględnić braki w zakresie czasopism zagranicznych; (2) trzeba „dopunktować” ważne dla przedmiotowej dyscypliny czasopisma zagraniczne będące już na rzeczonej liście; (3) wypada także doszacować zbyt nisko „wycenione” czasopisma krajowe. W tej kwestii wypowiedział się również prof. K. Iłski (14:20-14:25), koncentrując się na możliwościach i potencjalnych szansach skutecznej interwencji KB PTH i KNoKA u ministra P. Czarnka. Z kolei dr hab. J. Wiewiorowski, prof. UG podjął temat punktacji czasopism w kontekście ewaluacji (14:25-14:27). Wskazał on na rozbieżności w punktacji tych samych czasopism, które były inaczej „wyceniane” w latach 2017-2018, a inaczej w latach 2019-2021, kiedy to znacznie podwyższono punktację wielu periodyków. Próby odpowiedzi na tak sformułowany problem podjął się dr A. Kompa (14:27-14:33), który stwierdził na wstępie, że rozmowa z urzędnikami ministerialnymi jest zwykle trudna. Następnie zaś podkreślił, że ciała kolegialne (np. KB PTH czy KNoKA) mają niewielki wpływ na ewaluację jako taką. Generalnie zatem za lata 2017-2018 obowiązuje stara punktacja czasopism, od 2019 roku natomiast – nowa. Na koniec przegłosowano tekst uchwały mającej poprzeć i niejako wzmocnić starania władz KB PTH o poprawienie tzw. ministerialnego wykazu czasopism punktowanych. Zebrani opowiedzieli się za tym jednogłośnie. Uzupełnieniem wolnych wniosków były krótkie komunikaty na temat najbliższych wykładów otwartych i konferencji, które przekazali kolejno dr J.M. Wolski, dr A. Kompa i prof. K. Iłski. Posiedzenie zamknął prof. M. Kokoszko, dziękując zebrany za ich udział w spotkaniu KB PTH. Ze strony KUL-u w zebraniu Komisji brały udział, podobnie jak w lutym, trzy osoby: ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL) oraz niżej podpisany.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Table of contents

Articles

1. Mary's Words at Cana of Galilee: "They have no wine" (Jn 2:3) in the Patristic Reception – Rev. Leon Nieścior 7
2. The Figure of Mary in the Pastoral Preaching of the Selected Fathers of the Church – Rev. Marcin Wysocki 25
3. Joseph, the Husband of Mary in the New Testament Apocrypha (Part 2: From the Birth of Jesus to the Death of Joseph) – Rev. Arkadiusz Nocoń 37
4. The Oldest Patristic Witnesses of Reflection on Mary (Ignatius of Antioch, Justin Martyr, Irenaeus of Lyons) – Rev. Waldemar Turek 69
5. The Mariological Thought of John Chrysostom in the Light of *In Matthaem homiliae* – Rev. Piotr Szczur 87
6. *Virgo et Mater*. Mary and the Church in the Pastoral Thought of Ambrose of Milan and Augustine of Hippo – Rev. Wojciech Kamczyk.. 111
7. *Virgo Mater* in the Sermons for Christmas by St. Augustine – Rev. Sylwester Jaśkiewicz 139
8. *Illuminatrix – stella maris – domina?* (St. Jerome). The Patristic Interpretation of the Name Mary – Selected Hypotheses – Magdalena Małgorzata Józwiak 161
9. Wisdom versus Ignorance – the Dispute over the Title *Theotokos* in the Light of *Ecclesiastical History* of Socrates of Constantinople – Sławomir Bralewski 177
10. Mary in the Reflection and Piety of St. Ildefonsus of Toledo – Rev. Paweł Wygralak 197

11. Mary in the Annunciation as a Type of Baptism – Rev. Jan Witold Żelazny....	211
12. Saint Mary as Hetman Based on the <i>Akathist</i> Hymn – Rev. Józef Grzywaczewski.....	221
13. Prayer „Sub Tuum praesidium”: Time of Origin, Place in Liturgy and Reception in Musical Culture. Outline of the Issues – Rev. Piotr Towarek.....	239
14. $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ MAPIA. The Graffito from the Grotto of the Annunciation in the Historical and Theological Context – Mieczysław C. Paczkowski OFM.....	269
15. <i>Postulatio spiritualis ecclesie</i> . Interpretation of the Dialogue between the Mother of Jesus and the Son during the Wedding at Cana in Galilee in <i>Tractatus super quatuor evangelia</i> by Joachim of Fiore – Rev. Jan Grzeszczak	303
16. The Concept of Patristic Mariology of Christopher Basil Butler – Rev. Kazimierz Pek	329

Translations

17. Rufinus presbyter, <i>De Gregorio Thaumaturgo</i>	351
a. Introduction and Commentary – Rev. Łukasz Libowski.....	351
b. Translation – Rev. Łukasz Libowski	362
18. Iohannes Chrysostomus, <i>De Davide et Saule. Homilia secunda</i>	373
a. Introduction and Commentary – Rev. Piotr Wilk	373
b. Translation – Rev. Piotr Wilk.....	381
19. <i>The Miracles of St. Mena according to the manuscript Pierpont Morgan Library M.590 (Coptic Literary Manuscript ID 221; Clavis Coptica 398)</i> ...	395
a. Introduction and Commentary – Przemysław Piwowarczyk	395
b. Translation – Przemysław Piwowarczyk.....	398

Reviews

20. Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, Tłumaczenie zbiorowe z języka łacińskiego, red. Tadeusz Gacia, wstępem opatrzył dr hab. Henryk Wąsowicz, objaśnienia dała Natalia Turkiewicz, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2015, ss. 352 – Rev. Augustyn Eckmann.. 421
21. Giovanni Manelli, *Il parallelismo Eva-Maria in Sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2016, ss. 367 – Rev. Sylwester Jaśkiewicz 423
22. Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz Jan Iluk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017, ss. XXIV + 281 – Rev. Augustyn Eckmann 427
23. Brunon Koniecko, *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie „Listów do Serapiona” św. Atanazego Wielkiego oraz dzieła „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego*, Kraków 2019, ss. 205 – Rev. Wojciech Witowski 430
24. Marzena Górecka, *Memoria Dei et hominis. Christliche Gedächtniskultur der Literatur des deutschen Frühmittelalters*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 200 – Rev. Augustyn Eckmann 433
25. Pierre-André Burton, *Aelred of Rievaulx, 1110-1167. An Existential and Spiritual Biography*, tł. Ch. Coski, Cistercian Publications, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2020, ss. 598 – Rev. Ryszard Groń..... 436

Reports

26. International Conference „New Horizons in Early Christian Studies: Challenges and Opportunities” (March 26-27, 2021, online) – Rev. Marcin Wysocki 447
27. Conference on the Cistercian and Medieval Studies in Kalamazoo (May 3-7, 2021) – Rev. Ryszard Groń 451

28. Conference „Paulinus, Nola and Mediterranean” (May 10, 11, 17, 18, 2021, online) – Rev. Marcin Wysocki 454
29. „The ancient world – center and peripheries”. Conference of the Commission on Ancient History of the Polish Historical Association (Wrocław, September 14-16, 2021) – Piotr Kochanek 457
30. „Mariology of the Church Fathers” – Meeting of the Polish Patristic Section (Olsztyn, September 19-22, 2021) – Rev. Marcin Wysocki 469
31. Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2020/2021 – Piotr Kochanek 473

Spis treści

Artykuły

1. Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej – Ks. Leon Nieścior..... 7
2. Figura Maryi w pastoralnym przepowiadaniu wybranych Ojców Kościoła – Ks. Marcin Wysocki..... 25
3. Mąż Maryi – Józef w apokryfach Nowego Testamentu (cz. 2: od narodzin Jezusa w Betlejem do śmierci Józefa) – Ks. Arkadiusz Nocoń..... 37
4. Najstarsze patrystyczne świadectwa refleksji mariologicznej (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu) – Ks. Waldemar Turek.. 69
5. Myśl mariologiczna Jana Chryzostoma w świetle *In Matthaeum homiliae* – Ks. Piotr Szczur 87
6. *Virgo et Mater*. Maryja a Kościół w duszpasterskiej myśli Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony – Ks. Wojciech Kamczyk..... 111
7. *Virgo Mater* w kazaniach na Boże Narodzenie św. Augustyna – Ks. Sylwester Jaśkiewicz 139
8. *Illuminatrix – stella maris – domina?* (św. Hieronim). Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy – Magdalena Małgorzata Józwiak..... 161
9. Mądrość kontra ignorancja – spór o tytuł *Theotokos* w świetle *Historii kościelnej* Sokratesa z Konstantynopola – Sławomir Bralewski 177
10. Maryja w teologicznej refleksji i pobożności św. Ildefonsa z Toledo – Ks. Paweł Wygralak 197

11. Maryja w zwiastowaniu typem chrztu – Ks. Jan Witold Żelazny 211
12. Maryja jako hetmanka na podstawie hymnu *Akatyst* –
Ks. Józef Grzywaczewski 221
13. Modlitwa „Sub Tuum praesidium”: czas powstania, miejsce
w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej. Zarys problematyki –
Ks. Piotr Towarek 239
14. $\bar{\chi}\bar{\epsilon}$ MAPIA. *Graffito* z Groty Zwiastowania w kontekście
historyczno-teologicznym – Mieczysław C. Paczkowski OFM..... 269
15. *Postulatio spiritualis ecclesie*. Interpretacja dialogu Matki Jezusa z Synem
podczas wesela w Kanie Galilejskiej w *Tractatus super quatuor evangelia*
Joachima z Fiore – Ks. Jan Grzeszczak 303
16. Christophera B. Butlera koncept mariologii patrystycznej –
Ks. Kazimierz Pek..... 329

Tłumaczenia

17. Rufin z Akwilei, *O Grzegorzu Cudotwórcy* 351
- a. Wstęp i komentarz – Ks. Łukasz Libowski 351
- b. Tłumaczenie – Ks. Łukasz Libowski 362
18. Św. Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia druga*..... 373
- a. Wstęp i komentarz – Ks. Piotr Wilk 373
- b. Tłumaczenie – Ks. Piotr Wilk..... 381
19. *Cuda św. Menasa według rękopisu Pierpont Morgan Library M.590*
(*Coptic Literary Manuscript ID 221; Clavis Coptica 398*) 395
- a. Wstęp i komentarz – Przemysław Piwowarczyk..... 395
- b. Tłumaczenie – Przemysław Piwowarczyk 398

Recenzje

20. Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje*. Rachuba czasu, Tłumaczenie zbiorowe z języka łacińskiego, red. Tadeusz Gacia, wstępem opatrzył dr hab. Henryk Wąsowicz, objaśnienia dała Natalia Turkiewicz, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2015, ss. 352 – Ks. Augustyn Eckmann.... 421
21. Giovanni Manelli, *Il parallelismo Eva-Maria in Sant'Agostino. Analisi dei testi e delle fonti*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2016, ss. 367 – Ks. Sylwester Jaśkiewicz 423
22. Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz Jan Iluk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017, ss. XXIV + 281 – Ks. Augustyn Eckmann..... 427
23. Brunon Koniecko, *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie „Listów do Serapiona” św. Atanazego Wielkiego oraz dzieła „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego*, Kraków 2019, ss. 205 – Ks. Wojciech Witowski .. 430
24. Marzena Górecka, *Memoria Dei et hominis. Christliche Gedächtniskultur der Literatur des deutschen Frühmittelalters*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 200 – Ks. Augustyn Eckmann 433
25. Pierre-André Burton, *Aelred of Rievaulx, 1110-1167. An Existential and Spiritual Biography*, tł. Ch. Coski, Cistercian Publications, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2020, ss. 598 – Ks. Ryszard Groń..... 436

Sprawozdania

26. Międzynarodowa konferencja „New Horizons in Early Christian Studies: Challenges and Opportunities” (26-27 marca 2021, online) – Ks. Marcin Wysocki 447

-
27. Konferencja nt. Studiów Cysterskich i Mediewistycznych w Kalamazoo (3-7 maj 2021) – Ks. Ryszard Groń 451
28. Konferencja „Paulin, Nola i Śródziemnomorze” (10, 11, 17, 18 maja 2021, online) – Ks. Marcin Wysocki 454
29. „Świat starożytny – centrum i peryferie”. Konferencja Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego (Wrocław, 14-16 września 2021) – Piotr Kochanek 457
30. „Mariologia Ojców Kościoła” – spotkanie Sekcji Patrystycznej (Olsztyn, 19-22 września 2021) – Ks. Marcin Wysocki..... 469
31. Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2020/2021 – Piotr Kochanek..... 473