

# VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II  
Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

- ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Lublin)
- prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)
- o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)
- o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)
- bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)
- ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)
- prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
- ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)
- prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
- ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)
- ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)
- bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitety Redakcyjne

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

81  
2022

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 2022

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](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

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

# Artykuły



Almudena Alba López<sup>1</sup>

## **“Uisibilis in homine et contrectabilis Deus” (*De Trinitate* IV 42). Un análisis de la presencia de Cristo en el Antiguo Testamento en las obras de Hilario de Poitiers a la luz de la polémica antiarriana del s. IV**

### **1. Introducción**

Hilario de Poitiers, como otros Padres que le precedieron<sup>2</sup>, consideraba que las teofanías que nos narra el Antiguo Testamento son manifestaciones del Hijo<sup>3</sup>. Estas formas visibles que asume el Hijo desde el inicio cuentan

---

<sup>1</sup> Prof. Dr Almudena Alba López – Profesora ayudante doctora, Departamento de Historia Antigua, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid; e-mail: almudena.alba@geo.uned.es; ORCID: 0000-0002-6406-1262.

<sup>2</sup> A. Hanson, *Theophanies in the Old Testament and the Second Person of the Trinity. A Piece of Early Christian Speculation*, “*Hermathena*” 65 (1945) p. 67-73; M. Aróztegui Esnaola, *La presencia de Jesús en el Antiguo Testamento*, “*Isidorianum*” 4 (2006) p. 55-75. La reflexión patristica en torno a la presencia teofánica de Dios en la economía de la Ley arranca ya con Justino Mártir, B. Kominiak, *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin*, Washington 1948, p. 4; D.C. Trakatellis, *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr. An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology*, Missoula 1976, p. 59; O. Skarsaune, *Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr’s Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987, p. 208-212; L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2006, p. 577; B.G. Bucur, *Justin Martyr’s Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, “*Theological Studies*” 75 (2014) p. 34-51.

<sup>3</sup> L.F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, p. 11.

con una función soteriológica en tanto que actúan como anticipos de la encarnación al tiempo que suponen un elemento esencial en el establecimiento de las diferentes alianzas que Dios traba con el hombre. Desde este punto de vista, observamos cómo los Padres de la Iglesia emplearon su reflexión sobre las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento –y, más específicamente, del papel del Verbo en ellas–, para dar forma a una lectura cristológica de las mismas.

La relación del hombre con la divinidad a través de estas teofanías supone, tal y como afirma B.G. Bucur, un encuentro real con Dios en el que el interlocutor es santificado al interactuar con él<sup>4</sup>. En este sentido, el obispo de Poitiers no es ajeno a esta comprensión del efecto transformador de la teofanía y contempla la presencia del Verbo a lo largo de toda la economía de Ley como un refuerzo y una garantía de las promesas efectuadas en dichas alianzas, que alienta la fe y la esperanza del individuo en su redención y salvación futuras. Así, entiende las teofanías como una expresión de la mediación de Cristo en la revelación que se desarrolla a lo largo de toda la historia de la salvación, atribuyéndole el papel mediador entre Dios y el pueblo elegido tanto a la hora de otorgarle la Ley<sup>5</sup>, como en toda manifestación de la voluntad divina a la humanidad. Este papel mediador se desarrolla a través de las diversas teofanías relatadas en el Antiguo Testamento y encuentra su momento culminante en la encarnación:

*Pues uno es el mediador entre Dios y los hombres, el Dios y hombre, mediador en la promulgación de la Ley y en la asunción del cuerpo. Ningún otro se pone en su lugar, pues es uno solo, nacido de Dios para ser Dios, por medio del cual todo fue creado en el cielo y en la tierra, por medio del cual se hicieron los tiempos y los siglos. Todo lo que hay subsiste por su acción. Él solo es el que da órdenes a Abraham, habla a Moisés, da testimonio a Israel, permanece en los profetas, ha nacido del Espíritu mediante la Virgen, clavó en el madero de su pasión los poderes enemigos y contrarios a nosotros, aniquiló*

---

<sup>4</sup> B.G. Bucur, *I Saw the Lord: Observations on the Reception History of Isaiah 6*, “Pro Ecclesia” 23 (2014) p. 330. Sobre la capacidad transformadora de la teofanía, G.W. Savran, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, London – New York 2005, p. 148-189.

<sup>5</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos 67*, 18, CCL 61, p. 275: “[...] mediator Dei hominumque sit Dominus, in cuius manu per angelos, ut dictum est, lata lex fuerit”; *De Trinitate* V 23, CCL 62, p. 174: “[...] arguet ille toto legis uolumine, quam manu mediatoris per angelos dispositam suscepit. Et quaere an qui legem dederit Deus uerus est, cum utique mediator sit ille qui dederit”.



la muerte en el infierno, confirmó con su resurrección la fe en que esperamos, destruyó la corrupción de la carne humana con la gloria de su cuerpo<sup>6</sup>.

Hilario de Poitiers (y, con él, otros de sus contemporáneos)<sup>7</sup>, retoma la interpretación cristológica de las teofanías del Antiguo Testamento –que ya había sido empleada con éxito en el contexto de otras polémicas como antijudía, antiadualista o antimodalista, entre otras, en los primeros siglos y antes del concilio de Nicea<sup>8</sup>– como herramienta doctrinal y polémica para combatir a los oponentes subordinacionistas a los que se enfrentó a raíz de su condena al exilio, decretada en Béziers en 356. La naturaleza de la lucha doctrinal en la que se ve inmerso hace que Hilario realice un empleo y un análisis exegético de las teofanías en el Antiguo Testamento en clave cristológica que le servirá para dotarse de un arsenal argumentativo contra aquellos que minimizan la divinidad del Hijo al afirmar que se trata de una criatura. En este sentido, una de sus respuestas fue la afirmación de la presencia real del Verbo en momentos clave del Antiguo Testamento donde realiza la aludida mediación entre Dios y los hombres, entendida como parte sustancial de la misión del Hijo<sup>9</sup>. A fin de indagar en estas cuestiones, realizaremos un análisis exhaustivo de la exégesis hilariana de las principales teofanías del Antiguo testamento, prestando una especial atención a su tratamiento en las principales obras doctrinales y exegéticas del obispo de Poitiers, atendiendo a la reflexión profunda que realiza sobre la naturaleza del Padre y del Hijo y de la unidad existente entre ellos.

---

<sup>6</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 42, CCL 62, p. 148, BAC 481, p. 187.

<sup>7</sup> M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 506-511; J. Behr, *The Way to Nicaea*, Crestwood 2001, p. 239; B.G. Bucur, *A Blind Spot in the Study of Fourth-Century Christian Theology: The Christological Exegesis of Theophanies*, JThS 69 (2018) p. 4.

<sup>8</sup> Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 56, BAC 116, p. 394; Iustinus Martyr, *Apologia* I 63, BAC 116, p. 252; Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 6, 1, Sch 100, p. 463 y IV 20, 1, Sch 100, p. 624; Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 57, 2, GCS 12, p. 124; Clemens Alexandrinus, *Stromateis* V 34, 1, GCS 15, p. 348 y VII 58, 3 GCS 17, p. 42; Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 27, CCL 1, p. 506; Tertullianus, *Adversus Praxean* 14, 1, CCL 2, p. 1176; Nouatianus, *De Trinitate* 18, 1, CCL 4, p. 44. M. Aróztégui Esnaola, *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005, p. 41-58; J. Behr, *Irenaeus of Lyon: Identifying Christianity*, Oxford 2013, p. 42-44; Bucur, *A Blind Spot*, p. 1; B.G. Bucur, *Scholarly Frameworks for Reading Irenaeus: The Question of Theophanies*, VigCh 72 (2018) p. 265-272.

<sup>9</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 16, CCL 62, p. 118-119; IV 42, CCL 62, p. 148; V 23, CCL 62, p. 174; Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 17, CCL 61, p. 274; 143, 14, CCL 61B, p. 262.

Así, encontramos que, aunque sigue fundamentalmente la tradición marcada por sus principales predecesores en este sentido, Hilario de Poitiers introduce una serie de aportaciones que serán determinantes para entender el desarrollo teológico posterior en relación con las teofanías del Antiguo Testamento que encontraremos en la obra de Agustín de Hipona<sup>10</sup>. Esta tensión entre la continuidad con la reflexión sobre la interpretación de las teofanías anterior a Nicea, se observa en su rechazo, por una parte, a interpretarlas como manifestaciones angélicas, y en la introducción, por otra, de las primeras reflexiones sobre la invisibilidad del Hijo que empezamos a ver en *De Trinitate*. De esta forma, Hilario demuestra una decidida adhesión a la igualdad total entre personas que demuestra su madurez doctrinal, expresada en su praxis exegética cada vez más refinada que le hace ver en estas manifestaciones de la divinidad al Hijo, pero sin recurrir a la visibilidad inherente del Verbo (en oposición a la invisibilidad del Padre) como sus predecesores sino considerando igualmente al Hijo invisible, aduciendo que lo que se ve son las formas (*species*) que toma la manifestación divina. De esta manera, mantiene la presencia del Verbo en el Antiguo Testamento a través de las teofanías entendiéndolas como expresión de la mediación del Hijo, elemento propio de su misión y prefiguración de los misterios que realizará en la carne al tiempo que mantiene la singularidad de la encarnación como momento en el que Cristo se hace,

---

<sup>10</sup> E. Scully en *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*, Leiden 2015, p. 255, n. 129, afirma que, aunque Hilario sigue la tradición latina a la hora de ver al Hijo en las teofanías del Antiguo Testamento, es el primero en considerar que el Hijo es invisible como el Padre (*De Trinitate* II 11, CCL 62, p. 48: “inuisibilis ab inuisibili”) adelantándose a Agustín de Hipona. Para Agustín, cualquiera de las tres personas de la Trinidad ha podido adoptar formas visibles a lo largo de la economía de la Ley, *De Trinitate* II 18, 35, CCL 50, p. 125 y III 11, 26, CCL 50, p. 156. Véase M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden 2007, p. 126-127. En cualquier caso, el pensamiento de Agustín de Hipona sobre las teofanías no es objeto del presente estudio. Solamente traemos a colación, en líneas muy generales, el cambio significativo que imprime a la interpretación de las mismas y la impronta que su reflexión teológica en torno esta cuestión deja en el Occidente latino tras él. Véase J. Lebreton, *Saint Augustin, théologien de la Trinité: Son exégèse des théophanies*, “Miscellanea Agostiniana” 2 (1931) p. 821-836; B. Studer, *Zur Theophanie-Exegese Augustins: Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De Videndo Deo*, Roma 1971; Simonetti, *La crisi ariana*, 191; M.R. Barnes, *The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt 5:8 in Augustine’s Trinitarian Theology of 400*, “Modern Theology” 19 (2003) p. 329-356; K. Kloos, *Christ, Creation, and the Vision of God: Augustine’s Transformation of Early Christian Theophany Interpretation*, Leiden 2011; B.G. Bucur, *Theophanies and Vision of God in Augustine’s De Trinitate: An Eastern Orthodox Perspective*, “Saint Vladimir Theological Quarterly” 52 (2008) p. 67-93.

por fin, “visible” y “tangible”<sup>11</sup>. Además, al equiparar al Padre y al Hijo en perfecta igualdad en su invisibilidad evita otorgar cualquier concesión al subordinacionismo propugnado por sus oponentes.

## 2. La teofanía como testimonio de la acción del Hijo antes de la encarnación en la reflexión de Hilario de Poitiers

La naturaleza logofánica de las teofanías encuentra su justificación en Jn 1,18, donde se afirma que el Dios invisible es dado a conocer por el Hijo. Por tanto, Hilario de Poitiers entiende que el Padre solo es visible para el Hijo y que este se revela a los hombres en su humanidad a partir de la encarnación. Durante la economía de la Ley, el Verbo, en su acción mediadora, asume apariencias y formas distintas, de forma que aquello que ven los profetas y patriarcas es un ángel o una zarza ardiendo y no la verdadera carne del Hijo en la manifestación de la humanidad real que asumirá, si bien esto no impide que los que ven al Hijo que habrá de encarnarse crean plenamente en su divinidad. Así, cuando Agar se encuentra con el ángel (Gn 16,7), Hilario entiende que el ángel asume en este acto la autoridad que normalmente se reconoce en Dios, asociación que refuerza señalando que la propia Agar reconoce a Dios en la manifestación angélica<sup>12</sup>. Hilario entiende que el hecho de que en las Escrituras se denomine a esta entidad “ángel” obedece a la necesidad de que la distinción entre personas sea total<sup>13</sup>.

La naturaleza divina del Verbo preexistente realizando la labor medidora instruida por el Padre sería, de esta manera, la realidad manifestada en las diferentes teofanías reflejadas en el Antiguo Testamento. La revelación definitiva en la encarnación es lo que permite entender de

---

<sup>11</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 42, CCL 62, p. 147: “Pater certe non nisi soli Filio uisibilis est. Quis ergo iste est, et qui est uisus et conuersatus inter homines? Deus certe noster est et uisibilis in homine et contrectabilis Deus”.

<sup>12</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 23, CCL 62, p. 125-126: “Angelus Dei loquitur. Duplex autem in angelo Dei significatio est: ipse qui est et ille cuius est. Et loquitur non res secundum nomen officii sui [...] Ministerium angelis potestas multiplicandarum gentium excedit. Sed quid tandem de eo, qui Dei angelus quae soli Deo propria sunt loquebatur, scribura (sic) testata est? [...]”.

<sup>13</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 23, CCL 62, p. 126: “Vt personarum distinctio absoluta esset, angelus Dei est nuncupatus. Qui enim est Deus ex Deo, ipse est et angelus Dei. Vt uero honor debitus redderetur, et Dominus et Deus est praedicatus”.

manera adecuada las teofanías de la economía anterior<sup>14</sup>, lo que explica que Abraham adore a Dios en el hombre (Gn 18,2) o que Jacob vea en el hombre a Dios (Gn 32,29)<sup>15</sup>. Por tanto, esta reflexión nos lleva a comprobar que, para Hilario, la principal diferencia entre las teofanías y la encarnación se resume en que, en las primeras, la fe se concentra en las formas (*species*) que el Hijo decide adoptar en cada caso sin que este asuma la realidad propia de las formas en las que se manifiesta<sup>16</sup>, mientras que en la encarnación se da una asunción plena e irreversible de la carne cuyo objeto es llevar a la naturaleza humana a la gloria del Padre<sup>17</sup>:

Habla un ángel a Agar, y ciertamente es el mismo Dios. ¿Acaso, cuando aparece como un ángel, tiene la apariencia que tiene según la naturaleza por la cual es Dios? Ciertamente, se muestra una apariencia de ángel don-

---

<sup>14</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 17, CCL 62, p. 166-167: “Sacramenta enim legis mysterium dispensationis euangelicae praefigurant, ut patriarcha uideat et credat quod apostolus contempletur et praedicet. Namque cum lex umbra sit futurorum ueritatem corporis umbrae species expressit. Et Deus in homine et uidetur et creditur et adoratur, qui secundum plenitudinem temporis esset in homine gignendus. Namque ad uisum species praefiguratae ueritatis adsumitur. Visus esta autem tum tantum Deus in homine, non natus est; mox etiam hoc quod est uisus, et natus est. Ad ueritatem uero nascendi familiaritas proficit adsumptae ad contemplandum formae. Species illic homo per Deum secundum naturae nostrae infirmitatem uidendus adsumitur, hic pro naturae nostrae infirmitate nascitur quod erat uisus. Accipit umbra corpus et species ueritatem, et uisio naturam. Non tamen Deus a se demutatur, cum in homine nobis aut uidetur aut nascitur, familiari inter se proprietate et natiuitatis et uisus: ut quod natum est uisum sit, et quod uisum est nasceretur”.

<sup>15</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 54, 13, CCL 61, p. 148-149: “non enim gentes uerbum carnem factum praenuntia sibi lege sunt, etiam ipsis gestis ad speciem futurae ueritatis aptatum est, cum et hominem Abraham adorauit et Iacob in homine Deum uidit”. Véase también *Tractatus super Psalmos* 58, 11, CSEL 22, p. 190: “[...] in homine Iacob Deus intellectus et uisus est”.

<sup>16</sup> Refiriéndose a diversas teofanías, Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 47, CCL 62A, p. 618: “In his enim omnibus Deus, qui ignis consumens est, ita creatus inest, ut creationem ea uirtute qua adsumpsit absumeret, potens abolere rursus quod tantum ad causam contemplationis extiterat”.

<sup>17</sup> Hilarius Pictaviensis *De Trinitate* XII 48, CCL 62A, p. 618: “Beatam autem illam et ueram conceptae intra uirginem carnis natiuitatem, quia tum creaturae nostrae et natura et species nascebatur, creaturam et facturam apostolus nominauit. Et certe cum eo uerae secundum hominem natiuitatis hoc nomen est [...] Filius itaque suus est, qui est in homine et ex homine factura”. El Hijo encarnado es, en cuanto hombre, *factura* de Dios.

de después se habla de la naturaleza de Dios. ¿Y qué diré del ángel? Viene un hombre a Abraham. ¿Acaso Cristo, en cuanto es hombre, en este modo de ser de criatura, está presente tal como es en tanto que Dios? Pero habla como hombre, está presente en el cuerpo y se alimenta con comida y, no obstante, es adorado como Dios. Ciertamente, aquel que antes era ángel, ahora también es hombre, para que no se pueda creer que esta diversidad en la ascensión de la criatura equivale a la apariencia que corresponde por naturaleza a Dios [...] Pero el mismo se muestra después a Moisés en forma de fuego, para que aprendas que la fe en una naturaleza creada se refiere más a la apariencia que a la sustancia propia de su naturaleza. Entonces tuvo en sí el poder de arder, pero sin estar sometido a la necesidad natural de consumirse; la llama del fuego, en efecto, no causó daño ninguno a la zarza [...] Pero en todos los casos que hemos visto, Dios, que es un fuego que consume, ha tomado la forma de un ser creado para volverla a dejar por el mismo poder con que la asumió y tiene poder para eliminar lo que solo había venido al ser con objeto de hacerle visible<sup>18</sup>.

De esta forma, haciendo suya la doctrina y la mirada exegética del apóstol Pablo (Col 2,17; Hb 8,5), ve en los acontecimientos del Antiguo Testamento una sombra de la luz que vendrá con Cristo a partir de su venida, de la misma manera que ve en las realidades narradas en los evangelios un anuncio de lo que acontecerá en el mundo futuro<sup>19</sup>. Esta dimensión de la Ley como sombra de la verdad que sería revelada a partir de la encarnación hace que los preceptos estipulados por aquella queden superados por la fe en Cristo confesado como Hijo de Dios<sup>20</sup>. Esta fe que justifica, unida a la unción del bautismo, propicia el paso de las sombras en las que se mueve el hombre de la economía anterior a la contemplación de la realidad de la humanidad de Cristo<sup>21</sup>, de manera que la sombra

---

<sup>18</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 46-47, CCL 62A, p. 616-618, BAC 481, p. 683-684.

<sup>19</sup> Hilarius Pictaviensis, *Commentarium in Matthaeum* 17, 13, Sch 258, p. 74: “Hoc lex praefigurabat, huius ueritatis umbram tamquam corporis imaginem circumferebat, haec redemptio animae et corporis designabatur”.

<sup>20</sup> Comentando el episodio de Jesús y el joven rico en *Comentarium in Matthaeum* 19, 6, Sch 258, p. 96: “[...] sed in eo quod bona sua uendere et dare pauperibus iubetur, confidentiam legis relinquere admonetur et eam felici commercio mutare et ut meminerit umbram in ea ueritatis esse, quae deinceps pauperibus, id est gentilibus sit sub ipsius ueritatis corpore diuidenda”.

<sup>21</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 91, 1, CCL 61, p. 322: “Post legis tempora et cognitionem ueritatis conuenit corpus ipsum potius quam umbram corporis

de la Ley guarda el misterio del evangelio y prefigura las enseñanzas de los apóstoles<sup>22</sup>:

Esto ocurre cuando los hombres de Iglesia explican los preceptos de la Ley o las palabras de los profetas para revelar el plan divino; cuando, para suscitar la fe en la encarnación, el Dios unigénito se muestra en figura humana, es adorado por Abraham y entra en lucha con Jacob; cuando el príncipe proveniente de Judá es anunciado como el esperado por las gentes; cuando en la descendencia de Abraham deben ser bendecidas todas las familias de los pueblos; cuando se anuncia que el Señor del reino eterno vendrá de la estirpe de David; cuando, según Isaías, el Señor – como un cordero conducido al matadero – no aparta las mejillas de las bofetadas, ni la cara de los salivazos; cuando, según Jeremías, este es nuestro Dios, después de haber entregado a Israel, su amado, todas sus enseñanzas, ha aparecido sobre la tierra y se ha entretenido con los hombres; cuando, finalmente, las palabras de todos los profetas coinciden a propósito de su venida<sup>23</sup>.

Como indica L.F. Ladaria, esta iniciativa tan temprana del Padre se pone de manifiesto ya en el paraíso<sup>24</sup>, donde la voz que oye Adán es la del Hijo (Gn 3,9)<sup>25</sup> que provoca en él la toma de conciencia de su pecado y, con ello, el merecimiento del perdón a diferencia de lo que ocurre cuando interpela a Caín (Gn 4,9), quien al negar su crimen se condena<sup>26</sup>. En efecto, las teofanías de Génesis adquieren una importan-

---

contueri. Lex enim eorum, quae in domino nostro Iesu Christo inplenda erant, speciem complectitur; non ipsa ueritas, sed in ea mediatio ueritatis, utilis fide potius quam effectum, imitatione quam genere”.

<sup>22</sup> Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* V 20, CCL 62, p. 170: “Tenet adhuc sacramenti euangelici ordinem legis umbra, et apostolicae doctrinae ueritatem mysteriis suis ueri aemula praefigurat”.

<sup>23</sup> Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 68, 19, CCL 61, p. 307, BP 112, p. 409.

<sup>24</sup> Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 11.

<sup>25</sup> Hilario tiene una comprensión muy amplia de la presencia divina que puede manifestarse de forma corpórea o no, *De Trinitate* XII, 46, CCL 62A, p. 616: “Vocem deambulantis in paradiso Adam audiuit. Putasne deambulantis incessum nisi in specie adsumptae creationis auditum, ut in aliqua creatione consisteret qui in ambulantis fuerit auditus?”.

<sup>26</sup> Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 119, 11, CCL 61B, p. 9: “Frequenter autem interrogantur Domini sermonem legimus et in nouo et in ueteri testamento, ut ad Adam: ubi est Adam? Vt ad Cain: ubi est frater tuus? [...] Non ille docere uult, qui scrutans corda et renes Deus est, cogitationum nostrarum inspector est, sed per

cia capital en *De Trinitate*<sup>27</sup>, donde Hilario insiste en que el Hijo se ha hecho visible a lo largo de la economía de la Ley en diferentes manifestaciones con un motivo concreto: proporcionar al hombre conocimiento de Dios y llevarlo a la eternidad<sup>28</sup>. Hilario de Poitiers conjuga este objetivo doctrinal con otro polémico centrado en la necesidad de rebatir los argumentos exegéticos de sus oponentes para demostrar que el Hijo comparte la divinidad del Padre a pesar de su corporalidad y que no es en nada inferior a este.

La invisibilidad del Padre explica la infatigable iniciativa del Hijo por contactar con el hombre para propiciar que este sea capaz de reconocer en el futuro la divinidad del encarnado y, por extensión, poder ver al Padre al final de los tiempos. De este modo, el Pictaviense alega que es el Hijo el que se aparece a los hombres adoptando diferentes formas para visibilizar la autoridad del Padre, lo que entiende como una demostración de que comparte plenamente la divinidad de este existiendo, por tanto, una unidad real entre las dos personas<sup>29</sup>.

### 3. El análisis hilariano de la relación del Verbo preencarnado con el hombre

Hilario explota estos razonamientos en su exégesis de las teofanías de Abraham. La alianza establecida entre Dios y el patriarca ocupa un lugar muy importante en el pensamiento soteriológico del obispo, quien ve en la amistad que traban ambos el inicio de la esperanza y el fundamento de las promesas que sustentan al hombre hasta la venida

---

confessionem interrogatorum aut peccatis ueniam aut fidei honorem redditurus interrogat. Denique Adam confessus uenie reseruatus et glorificatus in Christo est: Cain negans maledicto diaboli adaequatus est; est enim iam a principio designatus homicida”.

<sup>27</sup> Las teofanías en *De Trinitate* han sido objeto de estudio por G.T. Armstrong, *The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers*, “*Studia Patristica*” 10 (1970) p. 203-207; Weedman, *The trinitarian theology*, p. 125-130 y J. Grzywaczewski, *Syn reprezentujący Ojca w De Trinitate św. Hilarego z Poitiers*, “*Vox Patrum*” 75 (2020) p. 185-200, entre otros. Véase también, Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 11-22.

<sup>28</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 46-47, CCL 62A, p. 616-618.

<sup>29</sup> Sigue su argumentación en torno al ángel del Señor (que ya habíamos visto en su exégesis de Gn 16,7-13) en *De Trinitate* IV 24, CCL 62, p. 126: “Et hic quidem primum angelus, deinde idem postea et Dominus et Deus. Ad Abraham uero tantum Deus. Tuto enim, iam personarum discretione praemissa ne solitarii, error subesset, absolutum et uerum eius nomen edicitur”.

del Hijo<sup>30</sup>. A diferencia de lo que ocurre en el caso de Adán o Caín, Abraham, escuchando la misma voz del Hijo (Gn 22,12), es recibido en la amistad de Dios por la muestra de su temor<sup>31</sup>. Hilario de Poitiers identifica la fe de Abraham como el detonante que motiva el establecimiento de la alianza que Dios establece con él (Gn 15 y 17), pacto que se resume en una serie de promesas de gran trascendencia en lo relativo a la salvación de la humanidad. Dicha fe se afianza a raíz del encuentro que mantiene el patriarca en Mambré (Gn 18,2), donde Abraham reconoce y adora a Dios entre los hombres que se le acercan<sup>32</sup>, reconociendo también el misterio de la encarnación futura<sup>33</sup>. Abraham es capaz de reconocer a Dios gracias a su fe, que es la que hace que crea en él y le adore. Hilario se sirve de esta afirmación para establecer un contraste con sus oponentes, a los que, afeándoles su falta de fe y acusándoles de no ser capaces de ver aquello de lo que Abraham fue testigo, excluye de la descendencia del patriarca y, por tanto, de las bendiciones y promesas efectuadas en la alianza trabada entre Dios y el este último<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* X 68, CCL 62A, p. 523-524: “Iustum fides consummat [...] Numquid Abraham calumniatus est Deo, cum ei hereditatem gentium et secundum stellarum adque harenae multitudinem mansurae ex se subolis numerositatem pollicebatur? De omnipotentia enim Dei fides religiosa non ambigens, humanae infirmitatis non est detenta naturis. Sed id quod in se erat caducum terrenumque despiciens, diuinae sponsonis fiden ultra modum corporae constitutionis exceptit”.

<sup>31</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 1, 24, CCL 61, p. 35-36: “Absolute autem Dominus ostendit in Adam atque in Abraham peccatores se ignorare, cognoscere autem fideles. Namque Adae post peccatum dictum est: ubi es, Adam? Non quod Deus, quem adhuc in paradiso habebat, in paradiso esse nesciret; sed quod, dum ubi sit interrogatur, indignus cognitione Dei per id, quod peccauit, ostenditur. Abraham autem diu ignoratus, scilicet ad quem septuagenarium iam Dei fuit sermo, cum se per oblationem Isaac fidelem Domino probasset, tali in diuinam familiaritatem dignatione suscipitur: nunc cognoui, quia times dominum Deum tuum et non percisti filio tuo dilecto propter me. Non ignorabat utique Abrahae fidem, quam ei de generando Isaac credenti et ad iustitiam deputauerat: sed quia magnum timoris sui dederat filium offerendo documentum, nunc cognoscitur, nunc probatur, nunc dignus est”.

<sup>32</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 25, CCL 62, p. 128: “Scribura adstittis uiros tres edidit: sed patriarcha non ignorat qui et adorandus sit et confitendus. Indiscreta assistentium species est; sed ille Dominum suum fidei oculis et uisu mentis agnouit”.

<sup>33</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 27, CCL 62, p. 131: “Virum enim licet conspectum, Abraham tamen Dominum adorauit, sacramentum scilicet futurae corporationis agnoscens”.

<sup>34</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 15, CCL 62, p. 164-165: “Et o pestifere heretice, Deum Abraham confessus est quem tu Deum denegas! Quas promissas Abrahae



El obispo de Poitiers atribuye una importancia análoga a la experiencia teofánica de Moisés, tanto como receptor de la Ley a través del Hijo como por haber sido testigo de los secretos celestiales en el monte Sinaí. Después de haber elegido a Abraham, el Hijo se revela a Moisés en la Ley, dándose a conocer como Dios<sup>35</sup>. El Pictaviense explica que la aparición del ángel en el fuego de la zarza (Ex 3,2) se trata de una manifestación exterior (*dispensatio*)<sup>36</sup> en la que la voz que escucha Moisés no puede ser otra cosa que la voz de Dios y que tanto la realidad representada como aquello que la representa son una misma cosa. Así, concluye que el ángel que habla desde la zarza es eternamente el Dios que ya vieron Abraham, Isaac y Jacob y que no se trata de un Dios que tiene este nombre por adopción sino por serlo (Ex 3,14):

Es el ángel de Dios el que se apareció en el fuego que salía de la zarza, y desde la zarza, en medio del fuego, habla Dios. Cuando se habla del ángel tienes una manifestación exterior, porque la palabra indica la función, no la naturaleza; el nombre de su naturaleza es Dios. ¿Pero tal vez no será el Dios verdadero? ¿Acaso no es verdadero el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob? El ángel que habla desde la zarza es eternamente el Dios de estos. Y para que no puedas aprovechar ninguna ocasión para decir que tiene este nombre por adopción, habla a Moisés el Dios que es [...] Empezó a hablar el ángel para que entendiera el misterio de la salvación humana en el Hijo; el mismo ángel es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y este es el nombre que le corresponde por naturaleza; después el Dios que es envía a Moisés a Israel para poder ser conocido en su verdadera divinidad<sup>37</sup>.

Siguiendo este razonamiento y a través de una exégesis conjunta de Dt 32,39 y Jn 1,18, Hilario defiende contra la opinión de sus opositores

---

benedictiones impie expectas? [...] Non es Israhel Dei, non es Abrahæ successio, non iustificatus ex fide es. Non enim Deo credidisti [...] Adoravit etenim beatus ille et fidelis patriarcha Deum, et accipe quam Deum uerum, cui, ut ipse de se ait, non impossibile est omne uerbum. Aut numquid non soli Deo possibile est omne uerbum? Aut cui possibile est omne uerbum, quaero quid desit de Deo uero”.

<sup>35</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 32, CCL 62, p. 135: “Videamus autem, an etiam alibi praeterquam ad Agar hic angelus Dei Deus esse sit cognitus. Cognitus plane est, neque solum Deus, sed etiam Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob repertus. Angelus enim Domini Moysi de rubo apparuit, Dominus de rubo loquitur”.

<sup>36</sup> Sobre esta acepción de *dispensatio*, L.F. Ladaria, “*Dispensatio*” en *S. Hilario de Poitiers*, “Gregorianum” 66 (1985) p. 433-434.

<sup>37</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 22, CCL 62, p. 173, BAC 481, p. 212-213.

que este Dios único de Moisés no puede ser otro que el Hijo ya que, al igual que el Padre, es único en el atributo que le es propio. El Padre, por una parte, es ingénito, mientras que el Hijo, por otra, es unigénito, categorías ambas que no admiten compañero y que hacen de cada Persona única en el atributo que le es propio y compañeras en el mismo origen común que comparten<sup>38</sup>. Por tanto, el Dios al que Moisés ordena adorar es ese Dios único que no excluye –a diferencia de lo que propugnan los rivales a los que Hilario se dirige en *De Trinitate*– la divinidad natural del Hijo<sup>39</sup> que no se limita a ser, en su mediación, un mero instrumento creado a tal efecto sino una presencia continua y constante que se manifiesta al hombre desde los inicios para prepararle para conocer la verdad que prefigura, es decir, la encarnación<sup>40</sup>.

Hilario de Poitiers otorga una especial atención al momento en el que Moisés recibe la Ley de manos del Verbo, episodio que analiza con cuidado para rebatir el concepto de mediación del Hijo que defienden sus oponentes. Para el obispo, resulta importante señalar que la Ley se da *manu mediatoris per angelos*<sup>41</sup> e, incluso, que ha sido promulgada por el Hijo<sup>42</sup> al que considera “mediador de la Ley”<sup>43</sup>. Por tanto, a los que insisten en que quien habla en el Sinaí y quien otorga la Ley se trata de Dios Padre, Hilario les dice:

---

<sup>38</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 33, CCL 62, p. 136-137: “Honorificandus es a Dei angelis Deus dicens: Quoniam ego sum Dominus, et non est Deus praeter me. Est enim unigenitus Deus. Neque consortem unigeniti nomen admittit, sicuti non recipit innascibilis, in eo tantum quod est innascibilis, participem. Est ergo unus ab uno. Neque praeter innascibilem Deum innascibilis Deus alius est, neque praeter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est. Vterque itaque unus et solus est, proprietate uidelicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. Ac sic uterque Deus unus est, cum inter unum et unum, id est ex uno unum, diuinitatis aeternae non sit secunda natura”.

<sup>39</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 23, CCL 62, p. 174: “Sed si Moysi crederes, crederes et Deo Dei Filio, nisi forte negabis quod de eo Moyses locutus sit”.

<sup>40</sup> Cf. L.F. Ladaria (*La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 18-19) citando a Irenaeus Lugdunensis, *Aduersus haereses* IV 14, 2, SCh 100, p. 542-544 y IV 21, 3, SCh 100, p. 684, acentúa, asimismo, la manera en la que Hilario de Poitiers refleja en su reflexión sobre la presencia constante del Verbo en toda la historia de la salvación “el cuidado que el Verbo tiene de los hombres que ha creado” (p. 12).

<sup>41</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 23, CCL 62, p. 174; Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 18, CCL 61, p. 275.

<sup>42</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 1, 3, CCL 61, p. 20: “lex per Dei filium lata sit”.

<sup>43</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 54, 12, CCL 61, p. 148: “mediatore legis”.

[...] nosotros enseñamos que todas las cosas establecidas en la Ley, por mediación de nuestro Señor Jesucristo, han sido puestas a la sombra de la esperanza evangélica. Por el contrario, a quienes se glorían de que Dios Padre les ha hablado y dado la Ley, debemos responder que [...] la Ley ha sido más bien puesta en manos de un mediador, por medio de ángeles, y que nosotros no hemos cambiado nada. Más bien permanecemos en las únicas realidades que existen: es decir, habitamos en la única y misma morada del Dios de la paz, cuando afirmamos que el mismo predicador del evangelio, el Señor Jesucristo, es también el promulgador de la Ley<sup>44</sup>.

Una vez más, el obispo de Poitiers trae a colación el valor prefigurativo de la manifestación y la acción del Hijo en el Antiguo Testamento y la inserta en una reflexión sobre la Ley como sombra del evangelio que vendrá a completarla<sup>45</sup>, añadiendo que el Dios que se manifiesta en la teofanía del Sinaí es aquel que Israel “ha visto, escuchado y lapidado en los profetas”<sup>46</sup> y no uno distinto al que se hace visible en la encarnación<sup>47</sup>.

Continúa esta línea argumental a la hora de analizar las visiones de Josué (Jos 1,1) y los profetas, cuyo fin Hilario entiende que no es el de constituirlos como tales sino el de dejar testimonio al futuro y al presente sobre los premios y castigos que aguardan a aquellos que permanezcan fieles a Dios y a los que se separen de su camino, respectivamente<sup>48</sup>. Igualmente, la visión divina en este contexto cumple la función de garantizar y testimoniar la vigilancia atenta de Dios sobre las necesidades de los hombres expresada en la revelación e intervención de la divinidad en contextos de tribulación y peligro experimentados por los patriarcas y profetas. Así, en su hermosa exégesis de Sal 126, Hilario de Poitiers viendo en el hombre santo el templo de Dios, hecho de piedras vivas

---

<sup>44</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 17, CCL 61, p. 274, BP 112, p. 369.

<sup>45</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 19, CCL 61, p. 275-276; 118, 13 (mem), 10, CCL 61A, p. 124.

<sup>46</sup> Haciéndose eco de Mt 23,37, Hilario dice en *Tractatus super Psalmos* 13, 5, CCL 61, p. 80, del Israel de la carne “qui in monte Dominum maiestatis expectauit, uidit, audiuit, qui in prophetis lapidauit, cecidit, secuit et occidit”.

<sup>47</sup> Pensando, probablemente, en los marcionitas, véase *Tractatus super Psalmos* 137, 7, CCL 61B, p. 185, “In absoluto ergo haeticorum error est, qui alium atque alium euangeliorum et legis Deum asserunt, cum Dominus id, quod principale in lege est, ad confirmationem spei euangelicae commemoret”.

<sup>48</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 27-28, CCL 62, p. 179-181.

(1P 2,5) y en cuyo interior habita el Espíritu (1Cor 3,16)<sup>49</sup>, explica que Dios es el guardián atento de la ciudad formada por moradas como esta, que protege con celo a Abraham peregrino, salva a Isaac cuando está a punto de ser inmolado, enriquece a Jacob mientras servía, fortalece a Moisés frente al faraón, elige a Josué como caudillo o salva a los tres jóvenes del horno, entre otras actuaciones<sup>50</sup>.

Al diferencia de lo que ocurre con los otros autores anteriores y contemporáneos a él a los que nos referíamos al comienzo de nuestra reflexión, Hilario no presta mucha atención a las teofanías narradas en Isaías (Is 6) y Daniel (3 y 7) –al que hace “conocedor de los tiempos” y confesor del

---

<sup>49</sup> Hilario sigue el razonamiento de que el verdadero templo de Dios es la carne de Cristo pero, a diferencia de Tertuliano que se apoya en su exégesis de Isa 11, 1-2 para desarrollar su planteamiento (Tertullianus, *De carne Christi* 21, 5. Cf. *Aduersus Marcionem* 3, 17, 4; 4, 1, 8; 5, 8, 4; Tertullianus, *De corona* 15, 2; Tertullianus, *Aduersus iudaeos* 9, 26), sigue la tradición patristica presente también en Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 86, 4 e Ireneus Lugdunensis, *Epideixis* 59; Ireneus Lugdunensis, *Aduersus haereses* 3, 9, 3. Encontramos, igualmente, ecos en Hilario de la interpretación que hace Lactancio de la profecía de Natán en *Diuinae Institutiones* 4, 13, 18-27. Hilario recurre a Pablo de Tarso para explicar esta parte de la profecía en su exégesis de Sal 126, a partir de la cual entiende también que el templo es la casa de Dios pues “una casa es la morada de quien la habita” (*Tractatus super Psalmos* 126, 6, CCL 61B, p. 69: “Domus est habitantis habitatio”). Tras la destrucción de Sion, donde radicaba el templo, la ubicación de la sede eterna del Señor se ha revelado (*Tractatus super Psalmos* 126, 7, CCL 61B, p. 70: “Sion in qua templum fuerat, euersa est: et ubi sedes Domini aeterna?”): el templo de Dios es el creyente en cuyo interior habita el Espíritu (1Cor 3,16) y este templo debe ser edificado por Dios para que sea perpetuo (*Tractatus super Psalmos* 126, 8, CCL 61B, p. 70: “Domus ergo aedificanda per Deum est. Humanis enim operibus structa non permanet [...]”). Para ello debe estar fundamentado sobre los profetas y los apóstoles y mantenido sobre la piedra angular (Ef 2,20), a la medida del cuerpo de Cristo (*Tractatus super Psalmos* 126, 8, CCL 61B, p. 70-71: “Extruenda aliter est, custodienda aliter est: [non super terram] non super fluxam et dilabentem harenam initianda. Sed fundamentum eius super prophetas et apostolos locandunt est. Lapidibus uiuis augenda est, angulari lapide continenda est [...]”). Véase A.T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with special reference to his Eschatology*, Cambridge 1981, p. 150-154.).

<sup>50</sup> Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 126, 9, CCL 61B, p. 71: “Cuius ciuitatis iam diu uigil custos est, cum Abraham peregrinum tuetur, cum immolandum Isaac reseruatur, cum Iacob seruientem ditatur, cum Aegypto Ioseph uenditum praeficit, cum Moysen aduersus Pharaon confirmat, cum ducem bellis Iesum deligit [...] cum Danielum pascit, cum in camino pueros inrorat, cum tribus quartus adsistit [...] Haec ciuitatis illius beatae atque sanctae aeterna custodia est, quae ex multis in unum conuenientibus et in unoquoque nostrum Deo ciuitas est”.

Hijo del Hombre<sup>51</sup>— que, junto con la de Mambré, son las que concitan una mayor atención entre aquellos Padres que analizan la presencia de Cristo en el Antiguo Testamento<sup>52</sup>, aunque, además de estas dos, el obispo trae a colación algún comentario tangencial a la visión de Ezequiel (Ez 37), como anticipo de la resurrección<sup>53</sup>. En lo que respecta a la visión de Isaías, Hilario hace referencia a ella de manera muy fragmentaria, especialmente en su *Tractatus super Psalmos*, y no se detiene a analizar la experiencia teofánica del profeta que supone para él un simple vehículo para argumentar la divinidad del Hijo<sup>54</sup>. Este tratamiento contrasta fuertemente con la minuciosidad del obispo a la hora de analizar las experiencias teofánicas de los patriarcas, que ocupan buena parte de los libros IV y V de *De Trinitate*, si bien no implica que Hilario descarte completamente el recurso a la riqueza doctrinal que le ofrece la visión de Isaías que, en cualquier caso, le sirve para afirmar su discurso sobre la inmutabilidad del Hijo y su consustancialidad con respecto al Padre:

Dice Isaías que él nunca ha visto a un Dios fuera de este, pues ha visto la gloria de Dios, el misterio de cuya encarnación de la Virgen había anunciado. Y si tú, hereje, ignoras que vio en aquella gloria al Dios unigénito, escucha al evangelista Juan cuando dice: pues esto dijo Isaías cuando vio su gloria y habló de él (Jn 12,41) [...] Pues Isaías vio a Dios [...] el profeta vio a Dios y contempló su gloria, hasta el punto de hacerse odioso por su dignidad de profeta<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VI 20, CCL 62, p. 219: “Daniel temporum conscius”; XII 47, CCL 62A, p. 617, “Danielo hominis filium in aeterno saeculorum regno confitenti”.

<sup>52</sup> Una vez más, concienzudamente analizadas por Bucur, *I Saw the Lord*, p. 309-330; B.G. Bucur, *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*, JECS 23 (2015) p. 245-272; B.G. Bucur, *Christophanic Exegesis and the Problem of Symbolization: Daniel 3 (the Fiery Furnace) as a Test Case*, “Journal of Theological Interpretation” 10 (2016) p. 227-244.

<sup>53</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 47, CCL 62A, p. 617: “Curre per tempora et intellege qualis uisus sit uel Iesu Naue nominis sui prophetae, uel Eseaie etiam cum euangelico testimonio uisus praedicandi, uel Ezechiello usque ad conscientiam resurrectionis adsumpto”. Véase también *Tractatus super Psalmos* 52, 16, CCL 61, p. 124-125.

<sup>54</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 119, 14, CCL 61B, p. 11; 134, 22, CCL 61B, p. 157; 136, 11, CCL 61B, p. 178; 140, 12, CCL 61B, p. 238; Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VI 20, CCL 62, p. 219; XII 47, CCL 62A, p. 617, principalmente.

<sup>55</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 33, CCL 62, p. 187, BAC 481, p. 225-226.

En suma, podemos afirmar que, según Hilario, lo que ve Isaías es la gloria del Hijo. Esta apreciación introduce un matiz importante a la hora de analizar el tratamiento que hace el obispo galo de las teofanías en los patriarcas y en los profetas: mientras en el caso de los primeros se preocupa por identificar minuciosamente las *species creatae* que adopta el Hijo, con los segundos concentra toda su atención en el anuncio profético<sup>56</sup> que tiene, como ocurre en el caso de las especies prefigurativas asumidas, un valor tan genuinamente cristológico como soteriológico. Como ocurre en el caso de Josué, Ezequiel y Daniel, Hilario de Poitiers entiende que el Verbo se manifiesta a los profetas no para investirlos de la dignidad de ser vehículos del Espíritu, pues estos ya son profetas cuando contemplan la manifestación divina<sup>57</sup>, sino para ser testigos de la divinidad del Hijo, anunciar su encarnación y transmitir este conocimiento para la salvación del hombre<sup>58</sup>.

#### 4. Conclusión

A modo de conclusión, podemos afirmar que las teofanías del Antiguo Testamento ocupan un lugar destacado dentro de la obra y el pensamiento de Hilario de Poitiers. Su análisis está presente en prácticamente el conjunto de sus escritos y adquiere un peso importante tanto en su pensamiento cristológico como, más específicamente, soteriológico. Para Hilario, la teofanía es el momento privilegiado en el que se forja una relación personal entre Dios y el hombre y en el que este, por consiguiente, enlaza con la misión del Hijo. Esta integración del individuo en la misión del Hijo se produce en tanto que el elegido para ser interlocutor de Dios recibe un encargo, un mensaje, una tarea que debe transmitir al resto, es decir: se convierte en receptor de la voluntad de Dios y en divulgador de la misma. En este sentido, la teofanía debe ser contemplada como el momento en que Dios se manifiesta a un hombre para hacerlo su profeta. En virtud de esta experiencia y del Espíritu del que queda imbuido<sup>59</sup>, el testigo de la presencia divina se transforma y se integra en la misión del Hijo pues, al convertirse en profeta

<sup>56</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 118, 16 (ayin), 14-15, CCL 61A, p. 156-157.

<sup>57</sup> Como Jeremías, *De Trinitate* VI 20, CCL 62, p. 219: “ante conformationem sanctificatus in utero Hieremias eradicandarum et plantandarum gentium propheta”.

<sup>58</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 47, CCL 62A, p. 617: “[...] ad cognitionem scilicet Dei et nostrae aeternitatis profectum”.

<sup>59</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 42, CCL 62, p. 148: “manens in prophetis”.

de la misma<sup>60</sup>, anuncia los misterios que llevará a cabo el Hijo encarnado para acometer la salvación de la humanidad. Igualmente, al transmitir la palabra y la voluntad de Dios suscita y fortalece la esperanza en la salvación futura, mediando entre Dios y la comunidad al recibir el mandato divino en las alianzas trabadas y aplicarlo a fin de establecer unas coordinadas éticas que permitan al individuo conformarse a la voluntad divina.

Sin embargo, la tensión y la ambivalencia presentes a lo largo las Escrituras en torno a la identidad y función del que se manifiesta plantea un problema a la hora de elucidar la naturaleza de este. Los opositores subordinacionistas de Hilario, apoyándose en Prov 8,22, afirman igualmente que las formas visibles de la divinidad narradas en el Antiguo Testamento son manifestaciones del Verbo pero entienden que, siendo imposible ver a Dios, lo manifestado es la criatura mediadora de dicho Dios invisible que adopta diferentes formas para llevar a cabo la voluntad del Padre. Para conjurar la explicación arriana de Prov 8,22, el obispo de Poitiers aduce que la creación a la que se alude el versículo se refiere a la encarnación y no a su ser divino, que recibe del Padre por generación y no por creación<sup>61</sup>.

Asimismo, para Hilario el argumento de la invisibilidad de Dios no impide constatar la realidad divina de quien se manifiesta ya que a lo estipulado en Ex 33,18 se oponen las visiones de los patriarcas y los profetas. Esta certeza en la visión divina lleva al obispo a afirmar que, en virtud de la unidad divina entre Padre e Hijo, aunque en las teofanías el hombre haya visto al Hijo, ve en él a Dios puesto que el Hijo es también Dios<sup>62</sup>. De esta forma, Hilario de Poitiers rebate el argumento arriano que hace del Hijo una mera criatura en tanto que la manifestación de una criatura no podría considerarse una “teofanía”. Así, a fin de aclarar esta cuestión se interroga sobre la identidad del Dios que se manifiesta y se revela al hombre sirviéndose de la exégesis de diversos episodios protagonizados por Jacob que, pidiendo la bendición al hombre que acaba de vencer (Gn 32,24-30) reconoce a Dios en aquel:

---

<sup>60</sup> En este sentido, Hilario considera a David “propheta euangelicae doctrinae” (*Tractatus super Psalmos* 53,1, CCL 61, p. 129).

<sup>61</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 45, CCL 62A, p. 616: “Nam ultimae dispensationis sacramentum est, quo etiam creatus in corpore uiam se Dei operum est professus. Creatus autem est in uias Dei a saeculo, cum ad conspicabilem speciem subditus creaturae habitum creationis adsumpsit”.

<sup>62</sup> Hilario hace especial hincapié en la unidad de las personas divinas en relación con el tema abordado en *De Trinitate* IV 28-30, CCL 62, p. 132-134.

En el curso de tu lucha sujetas a un hombre débil. Pero para ti ese hombre es Dios verdadero; no de nombre, sino de naturaleza. No pides ser bendecido con bendiciones de quien es Dios por adopción, ¡oh, patriarca!, sino con bendiciones de Dios verdadero. Luchas con un hombre, pero ves a Dios cara a cara. No ves con los ojos de tu cuerpo lo que contemplas con la visión de tu fe. Crees que es un hombre débil pero tu alma ha sido salvada por el Dios que has visto. En la lucha eres Jacob; después que has creído y has pedido la bendición eres Israel. Se te somete el hombre según la carne, prefigurando el misterio de la pasión en la carne; no desconoces a Dios en la debilidad de la carne para alcanzar el misterio de la bendición en el Espíritu. La apariencia exterior no impide que permanezca la fe; ni la fragilidad es obstáculo para que se pida la bendición; ni la condición de hombre tiene como efecto que no sea Dios aquel que es hombre. Y es que Dios no deja de serlo verdaderamente, porque no puede no ser Dios verdadero el que es Dios y te bendice al cambiarte el nombre y darte uno nuevo<sup>63</sup>.

El Hijo que se manifiesta y media entre el Padre y el hombre es, de esta manera y en virtud de la unidad divina entre las dos Personas, igual en todo a aquel. Así, Hilario entiende que sus naturalezas son en todo punto idénticas, pues el Hijo, como señala P. Smulders, recibiendo todo lo que es del Padre no tiene en él nada nuevo, distinto o ajeno a este, no difiriendo en nada lo que es del Padre de lo que es del Hijo<sup>64</sup>. De esta forma, la divinidad del Hijo procede del Padre, que es un solo y único Dios al que nada se le puede añadir. La unicidad de las Personas se fundamenta, de este modo, en la íntima unión de su naturaleza que el obispo de Poitiers entiende como una permanencia del Hijo en el Padre y del Padre en el Hijo. Esta inhabitación mutua de las personas divinas adquiere una importancia central en el pensamiento soteriológico de Hilario, que entiende que el Hijo está en el Padre (y viceversa) en tanto que en este mora la plenitud que la divinidad del Padre le transmite y que no recibe de ninguna otra parte el ser de Dios puesto que es de él del que ha nacido<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 19, CCL 62, p. 169-170, BAC 481, p. 209-210. Véase también *Tractatus super Psalmos* 52, 21, CCL 61, p. 127-128.

<sup>64</sup> P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers: étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362)*, Roma 1944, p. 233. Véase también P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l'Église latine*, Paris 1960, p. 104.

<sup>65</sup> Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 37, CCL 62, p. 191-192: "Verum et absolutum et perfectum fidei nostrae sacramentum est, Deum ex Deo et Deum in Deo confiteri,



De esta manera se mantiene la unidad divina, pues el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre debido a que el Hijo, como ser viviente, nace de una naturaleza viviente, que es el Padre, lo que hace que no exista novedad ni separación entre ellos<sup>66</sup>.

Así, Hilario de Poitiers entiende que en las teofanías del Antiguo Testamento se manifiesta siempre el mismo Verbo inmutable que adopta un número variado de formas creadas y efímeras de las que se desprende con la misma soltura con las que las toma. Esta distinción entre la mutabilidad de los hábitos adoptados y la naturaleza inmutable propia del Verbo estimula en el Pictaviense una reflexión sobre las formas que tiene el hombre creado de reconocer al Creador y, de manera especial, sobre la fe, concepto que ocupa un lugar destacado en el pensamiento de Hilario de Poitiers. Para el obispo, la función soteriológica de la fe queda probada por la transformación que recibe el hombre tras la contemplación de la divinidad y su interacción con ella. En este sentido, Abraham es el modelo perfecto de discípulo en tanto que no se guió por lo que le mostraron sus ojos sino por lo que le sugirió el Espíritu en su encuentro con los tres hombres en Mambré<sup>67</sup>. Esta capacidad le permite acceder al conocimiento de la encarnación y, con ella, del cumplimiento de las promesas asociadas a la alianza que Dios sella con él en virtud de su fe, la misma fe que le hace conocer a Dios entre los hombres gracias “a los ojos de la fe y la vista de la inteligencia”<sup>68</sup>. En este sentido, la fe del individuo se erige como un factor determinante en su relación con Dios, de tal manera que Lot, a pesar de mostrar respeto y agasajar a los dos hombres con los que se encuentra, no es visitado por Dios sino por dos ángeles<sup>69</sup>. Esta radical diferenciación

---

non corporalibus modis sed diuinis uirtutibus, nec naturae in naturam transfusione sed misterio et potestate naturae. Non enim per deseccionem aut protensionem aut deriuationem ex Deo Deus est, sed ex uirtute naturae in naturam eandem natiuitate subsistit [...] Non est enim natura diuinitatis alia, ut praeter se Deus ullus sit. Nam cum ipse Deus sit, tamen etiam per naturae uirtutem in eo Deus est. Et per id quod ipse Deus est et in eo Deus est, non est Deus praeter eum”.

<sup>66</sup> Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VII 39, CCL 62, p. 307; IX 69, CCL 62A, p. 450.

<sup>67</sup> Hilarius Pictauiensis, *Commentarium in Matthaum* 10, 14, SCh 254, p. 232: “Monet etiam traditis abesse oportere curam responsionis, sed exspectandum potius quid Spiritus Dei suggerat, quia fides nostra omnibus praeceptis diuinae uoluntatis intenta ad responsionis scientiam instruitur, in exemplo habentes Abraham [...]”.

<sup>68</sup> Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* IV 25, CCL 62, p. 128: “[...] sed ille Dominum suum fidei oculis et uisu mentis agnouit”.

<sup>69</sup> Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* IV, 31, CCL 62, p. 134-135, “[...] uirum qui Abrahae uisus sit et Deum esse et Dominum; angelos autem duos, et cum Domino uisos et

entre estos dos encuentros se debe a la capacidad de Abraham de ver la intención futura de la teofanía que presencia.

Los “ojos de la fe” son, en definitiva, lo que permite a patriarcas y profetas ver en las diferentes formas asumidas por el Verbo según cada caso la manifestación de la divinidad del Hijo que suscita en ellos la certeza de su salvación futura. Esta adaptación de Dios a cada momento y etapa de la historia, reflejada en el diferente desarrollo de cada teofanía, muestra la iniciativa de Dios por implicar al hombre en su salvación y conectarlo, de esta forma, con la misión del Hijo. En contraste, la falta de fe y la incapacidad de confesar a Dios en el Hijo de los oponentes subordinacionistas de Hilario es lo que lleva al obispo a verlos como desligados del cuerpo de Cristo (1Cor 12,26-27) y, por tanto, excluidos de la aludida misión.

**“Uisibilis in homine et contrectabilis Deus” (*De Trinitate* IV 42).  
An Analysis of the Presence of Christ in the Old Testament in the Works  
of Hilary of Poitiers in the Light of 4th-Century Anti-Arian Polemic**

(summary)

The analysis of Old Testament theophanies was particularly important to Hilary of Poitiers, both in what regards the doctrinal development of his soteriological and Christological thought and in what concerns his struggle against those who denied the equality of the Father and the Son. Throughout this paper I will study the Gallic bishop's cross-sectional analysis of the main theophanies witnessed by the prophets and patriarchs in the light of their future orientation in his works, mainly in *De Trinitate* and the *Tractatus super Psalmos*. Hilary believed that the reason behind divine manifestations was none other than the annunciation of the new economy which was inaugurated with the Incarnation and to arouse the faith and hope required to await this moment and to be able to identify the Son in the carnal *habitus* he assumed in his coming within mankind. In order to differentiate theophanies from the Incarnation, Hilary of Poitiers establishes a fundamental difference between the *species creatae* assumed by the Word in the theophanies and the assumption of the flesh in the Incarnation which is essential to understand the mysteries the purpose of the Son's mission, namely, the salvation of humankind.

**Keywords:** Hilary of Poitiers; Old Testament; soteriology; Christology; theophanies; anti-arian polemics

---

ab eo ad Lot missos nihil aliud a propheta nisi angelos praedicatos”.

**“Uisibilis in homine et contrectabilis Deus” (De Trinitate IV 42).  
Un análisis de la presencia de Cristo en el Antiguo Testamento en las  
obras de Hilario de Poitiers a la luz de la polémica antiarriana del s. IV**

(resumen)

Hilario de Poitiers concede una especial importancia al análisis de las teofanías del Antiguo Testamento, tanto en lo referente al desarrollo doctrinal de su pensamiento soteriológico y cristológico como en lo relativo a su enfrentamiento con aquellos que niegan la igualdad entre el Padre y el Hijo. A lo largo del presente artículo analizaremos el tratamiento transversal que hace el obispo galo en su obra (especialmente en *De Trinitate* y el *Tractatus super Psalmos*) de las principales teofanías contempladas por profetas y patriarcas a la luz de su orientación futura. Hilario entiende que el motivo de las manifestaciones divinas no es otro que anunciar la nueva economía que se inaugura a raíz de la encarnación y suscitar en el hombre la fe y la esperanza necesarias para esperar ese momento y ser capaz de identificar al Hijo en el *habitus* carnal que asume en su venida. Para diferenciar las teofanías de la encarnación, Hilario de Poitiers establece una diferencia fundamental entre las *species creatae* asumidas por el Verbo en las teofanías y la asunción de la carne en la encarnación, aspecto fundamental para entender los misterios de la salvación del hombre que constituyen el objetivo de la misión del Hijo.

**Palabras clave:** Hilario de Poitiers; Antiguo Testamento; soteriología; cristología; teofanías; polémica antiarriana

## Bibliografía

### Fuentes

- Hilarius Pictaviensis, *Commentarium in Matthaeum*, t. 1, ed. J. Doignon, SCh 254, Paris 1978.
- Hilarius Pictaviensis, *Commentarium in Matthaeum*, t. 2, ed. J. Doignon, SCh 258, Paris 1979.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate, praefatio, libri I-VII*, ed. P. Smulders, CCL 62, Brepols, 1979, trad. L.F. Ladaria, San Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, BAC 481, Madrid 1986.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate, libri VIII-XII, indices*, ed. P. Smulders, CCL 62A, Brepols, 1980, trad. L.F. Ladaria, San Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, BAC 481, Madrid 1986.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos. Instructio Psalmorum, In Psalmos I-XCI*, ed. J. Doignon, CCL 61, Brepols, 1997, trad. A. López Kindler, Hilario de Poitiers, *Tratado sobre los salmos (1-100)*, BP 112, Madrid 2019.

- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*. In *Psalmum CXVIII*, ed. J. Doignon – R. Demeulenaere, CCL 61A, Brepols, 2002, trad. A. López Kindler, Hilario de Poitiers, *Tratado sobre los salmos (118)*, BP 113, Madrid 2019.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*. In *Psalmos CXIX-CL*, ed. J. Doignon – R. Demeulenaere, CCL 61B, Brepols, 2009, trad. A. López Kindler, Hilario de Poitiers, *Tratado sobre los salmos (1-100)* y *Tratado sobre los salmos (119-150)*, BP 112 y 114, Madrid 2019 y 2020.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, ed. J.-P. Brisson, SCh 19 bis, Paris, 1967, trad. J.J. Ayán, Hilario de Poitiers, *Tratado de los misterios*, BP 20, Madrid 1993.

### Estudios

- Armstrong G.T., *The Genesis Theophanies of Hilary of Poitiers*, “*Studia Patristica*” 10 (1970) p. 203-207.
- Aróztegui Esnaola M., *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005.
- Aróztegui Esnaola M., *La presencia de Jesús en el Antiguo Testamento*, “*Isidorianum*” 4 (2006) p. 55-75.
- Barnes M.R., *The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt 5:8 in Augustine’s Trinitarian Theology of 400*, “*Modern Theology*” 19 (2003) p. 329-355.
- Behr J., *The Way to Nicaea*, Crestwood 2001.
- Behr J., *Irenaeus of Lyon: Identifying Christianity*, Oxford 2013.
- Bucur B.G., *Theophanies and Vision of God in Augustine’s De Trinitate: An Eastern Orthodox Perspective*, “*Saint Vladimir Theological Quarterly*” 52 (2008) p. 67-93.
- Bucur B.G., *Justin Martyr’s Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, “*Theological Studies*” 75/1 (2014) p. 34-51.
- Bucur B.G., *I Saw the Lord: Observations on the Reception History of Isaiah 6*, “*Pro Ecclesia*” 23/3 (2014) p. 309-330.
- Bucur B.G., *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*, “*Journal of Early Christian Studies*” 23 (2015) p. 245-272.
- Bucur B.G., *Christophanic Exegesis and the Problem of Symbolization: Daniel 3 (the Fiery Furnace) as a Test Case*, “*Journal of Theological Interpretation*” 10 (2016) p. 227-244.
- Bucur B.G., *A Blind Spot in the Study of Fourth-Century Christian Theology: The Christological Exegesis of Theophanies*, “*The Journal of Theological Studies*” NS 69/2 (2018) p. 588-610.
- Bucur B.G., *Scholarly Frameworks for Reading Irenaeus: The Question of Theophanies*, “*Vigiliae Christianae*” 72 (2018) p. 255-282.
- Galtier P., *Saint Hilaire de Poitiers: le premier docteur de l’Église latine*, Paris 1960.
- Grzywaczewski J., *Syn reprezentujący Ojca w De Trinitate św. Hilarego z Poitiers*, “*Vox Patrum*” 75 (2020) p. 185-200.

- Hanson A., *Theophanies in the Old Testament and the Second Person of the Trinity. A Piece of Early Christian Speculation*, "Hermathena" 65 (1945) p. 67-73.
- Hurtado L.W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2006.
- Kloos K., *Christ, Creation, and the Vision of God: Augustine's Transformation of Early Christian Theophany Interpretation*, Leiden 2011.
- Kominiak B., *The Theophanies of the Old Testament in the Writings of St. Justin*, Washington 1948.
- Ladaria L.F., "Dispensatio" en S. Hilario de Poitiers, "Gregorianum" 66 (1985) p. 429-455.
- Ladaria L.F., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.
- Lebreton J., *Saint Augustin, théologien de la Trinité: Son exégèse des théophanies*, "Miscellanea Agostiniana" 2 (1931) p. 821-836.
- Lincoln A.T., *Paradise Now and Not Yet. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with special reference to his Eschatology*, Cambridge 1981.
- Savran G.W., *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, London – New York 2005.
- Scully E., *Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers*, Leiden 2015.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Skarsaune O., *Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987.
- Smulders P., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers: étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362)*, Roma 1944.
- Studer B., *Zur Theophanie-Exegese Augustins: Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De Videndo Deo*, Roma 1971.
- Trakatellis D.C., *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr. An Exegetical Study with Reference to the Humiliation and Exaltation Christology*, Missoula 1976.
- Weedman M., *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden 2007.



Piotr Kochanek<sup>1</sup>

## Ślady biblijnej, świętej Północy i antycznej Hyperborei w literaturze patrystycznej i średniowiecznej

Północ biblijna ma nie tylko oblicze Goga uważanego powszechnie za eschatologicznego wroga, którego obraz został nakreślony w Księdze Ezechiela (Ez 38–39), a dopełniony w Janowej Apokalipsie (Ap 20,7-10)<sup>2</sup>. Istnieje również wizja tzw. świętej Północy<sup>3</sup>. U podstaw tego biblijnego ujęcia legła mezopotamska i ugarycka interpretacja tego kierunku świata jako wysokiej, górskiej siedziby bogów. Ponieważ zaś zagadnienie to posiada już obszerną literaturę<sup>4</sup>, zatem tutaj wypada skupić się wyłącznie na Biblii, gdzie koncepcja ta ma swoją genezę w lokalizacji ogrodu w Edenie. Autor tego opisu mówi bowiem, że spośród czterech rzek, które wypływają z rajskiego ogrodu, dwie ostatnie to Tygrys i Eufrat (Rdz 2,14)<sup>5</sup>. Rzeki te zaś wypły-

---

<sup>1</sup> Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, pracownik Katedry Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej Instytutu Historii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

<sup>2</sup> Por. P. Kochanek, *Gog – eschatologiczny i realny wróg z Północy w literaturze patrystycznej i średniowiecznej*, VoxP 79 (2021) s. 145-174.

<sup>3</sup> Por. A. Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B/XLIX 2*, Helsinki 1943, s. 36-52; E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes: Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Towarzystwo Naukowe KUL. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, s. 38-39; P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004, s. 24-33.

<sup>4</sup> Por. Lauha, *Zaphon*, s. 15-22; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 10-23 (w przypisach znajduje się obszerna literatura przedmiotu).

<sup>5</sup> Por. P. Kochanek, *Gdzie leży Raj? Biblia a średniowieczny obraz świata*, w: *Sympozja kazimierskie*, t. 5: *Miejscza święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Prace Wydziału Historyczno-

wają z obszarów położonych na północny-wschód od Syrii i Palestyny. Ta biblijna wskazówka w połączeniu ze wspomnianą tradycją mezopotamską legła u podstaw tradycji rabinistycznej lokującej raj na Północy<sup>6</sup>. Ślady tej tradycji są później uchwytne u autorów protestanckich lokalizujących Eden w Armenii<sup>7</sup>. To również tam, na górach Armenii, osiada arka Noego, gdy ustąpiły wody potopu (Rdz 8,4). Obszar ten staje się w konsekwencji pierwszym miejscem osiedlenia ludzkości po tym kataklizmie, a zatem swego rodzaju nowym rajem. Lecz Biblia zawiera także wersety, które łączą Północ bezpośrednio z Bożą chwałą. Klasycznym przykładem jest tutaj tzw. satyra na upadek asyro-babilońskiego władcy (Iz 14,1-21). W Księdze Izajasza (Iz 14,13-15) ukazano jego pychę: oto król, chcąc być równy Najwyższemu, pragnie ustawić swój tron ponad gwiazdami „na Górze Zgromadzenia” (בְּהַר־מוֹעֵד) znajdującej się „na najdalszych krańcach Północy” (בְּיַרְבְּתַי צְפוֹן) i za karę zostaje strącony „na samo dno otchłani” (אֶל־יַרְבְּתַי־בוֹר)<sup>8</sup>. W konse-

Filologicznego TN KUL 121, Lublin 2005, s. 94 i s. 94-95, przyp. 37-39; P. Kochanek, *Four Rivers of Eden (Gen 2, 10-14) in Greek and Latin Patristic Literature. Geographical Aspect*, w: *Byzantina et Slavica. Studies in Honour of Professor Maciej Salamon*, red. S. Turlej – M. Stachura – B.J. Kołoczek – A. Izdebski, Kraków 2019, s. 189, przyp. 1. W obu tych pracach znajdują się (we wskazanych przypisach) wykazy fachowej literatury.

<sup>6</sup> Por. J. Morgenstern, *Psalm 48*, „Hebrew Union College Annual” 16 (1941) s. 63, przyp. 180; L. Ginzberg, *The Legend of the Jews*, t. 3: *Bible Times and Characters from the Exode to the Death of Moses*, tł. P. Radin, Philadelphia 1968, s. 161; L. Ginzberg, *The Legend of the Jews*, t. 5: *Notes to Volumes I and II, from the Creation to the Exodus*, Philadelphia 1968, s. 13, przyp. 33.

<sup>7</sup> Por. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie*, Leipzig 1881, s. 33-37. Por. też: F. Vigouroux, *Paradis terrestre*, w: *Dictionnaire de la Bible*, t. 4/2: *Miamin – Pavot*, Paris 1912, k. 2121 i 1123; E.A. Speiser, *The Rivers of Paradise*, w: *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet*, red. R. von Kienle – A. Moortgat – H. Otten – E. von Schuler – W. Zaumseit, Heidelberg 1959, s. 473 (= *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E.A. Speiser*, red. M. Greenberg – J.J. Finkelstein, Philadelphia 1967, s. 23 = „I Studied Inscriptions from before the Flood”: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess – D.T. Tsumura, Sources for Biblical and Theological Study 4, Winona Lake 1994, s. 175); Th.H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York 1966, s. 181-182, przyp. 28.

<sup>8</sup> Por. B. Alfrink, *Der Versammlungsberg im äussersten Norden*, „Biblica” 14/1 (1933) s. 41-67; Lauha, *Zaphon*, s. 38-39; P. Grelot, *Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique*, RHR 149 (1956) s. 18-48; J.W. McKay, *Helel and the Dawn-Goddess: A Re-examination of the Myth in Isaiah XIV 12-15*, „Vetus Testamentum” 20 (1970) s. 451-464; W.S. Prinsloo, *Isaiah 14:12-15 – Humiliation, Hubris, Humiliation*, ZAW 93/3 (1981) s. 432-438; M. Köszeghy, *Hybris und Prophetie: Erwägungen zum Hintergrund von Jesaja XIV 12-15*, „Vetus Testamentum” 44/4 (1994) s. 549-554; M.S. Heiser, *The*



kwencji we fragmencie tym zaakcentowano antytezę pomiędzy będącą elementem tradycji mezopotamskiej i ugaryckiej Górą Zgromadzenia na kresach Północy a dnem otchłani, podkreślając jednocześnie przepaść pomiędzy siedzibą Boga a chorymi aspiracjami tyrana. Bliski tej satyrze jest zawarty w Księdze Ezechiela lament nad upadkiem króla Tyru (Ez 28,11-19)<sup>9</sup>, który prawdopodobnie jest również najbardziej wyraźnym echem tradycji lokalizującej Eden na Północy. Umieszczenie rajy w tej części świata sugeruje także powstała w okresie hellenistycznym Księga Henocha<sup>10</sup>. Wracając zaś do Księgi Ezechiela, należy zwrócić uwagę na sam początek tego pisma, gdzie z Północy wśród porywów gwałtownego wichru spowity ognistym obłokiem przybywa Bóg w wizji prorockiej, która jest bardzo sugestywnym opisem teofanii (Ez 1,4)<sup>11</sup>. O niedostępnym majestacie Boga, który objawia się poprzez siły natury i przybywa z Północy, mówi także Księga Hioba (Hi 37,21-22)<sup>12</sup>. Tam również Bóg został przedstawiony jako ten, któ-

---

*Mythological Provenance of Isa XIV 12-15: A Reconsideration of the Ugaritic Material*, „Vetus Testamentum” 51/3 (2001) s. 354-369; M. Albani, *The Downfall of Helel, the Son of Dawn: Aspects of Royal Ideology in Isa 14:12-13*, w: *Fall of the Angels*, red. Ch. Auffrath – L.T. Stuckenbruck, Themes in Biblical Narrative 6, Leiden – Boston 2004, s. 62-86; L. Quick, *Helel ben-Sahar and the Chthonic Sun: A New Suggestion for the Mythological Background of Isa 14:12-15*, „Vetus Testamentum” 68/1 (2018) s. 129-148.

<sup>9</sup> Por. W. Fauth, *Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen*, „Kairos” 29/1-2 (1987) s. 57-84; Z. Kustár, *Ez 28, 11-19: Entstehung und Botschaft. Nachzeichnen eines komplexen traditionsgeschichtlichen Prozesses*, w: *Die unwiderstehliche Wahrheit: Studien zur alttestamentlichen Prophetie, Festschrift für Arndt Meinhold*, red. R. Lux – E.-J. Waschke, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23, Leipzig 2006, s. 199-227; J. Lust, *The King/Prince of Tyre in Ezekiel 28:11-19 in Hebrew and in Greek*, w: *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera, Florilegium Complutense*, red. A. Piquer Otero – P.A. Torijano, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 158, Leiden – Boston 2012, s. 223-234; H.M. Patmore, *Adam, Satan, and the King of Tyre: The Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in Late Antiquity*, Jewish and Christian Perspectives Series 20, Leiden – Boston 2012, s. 16-40.

<sup>10</sup> Por. P. Grelot, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, RB 65 (1958) s. 33-69; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 26-27.

<sup>11</sup> Por. Ch. Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt: Transformation im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilzeit*, Forschungen zum Alten Testament 119, Tübingen 2018, s. 137-148; Ch. Koch, *Vorstellung von Gottes Wohnort im Ezechielbuch*, w: *Das Buch Ezechiel: Komposition, Redaktion und Rezeption*, red. J.Ch. Gertz – C. Körtling – M. Witte, Beihefte zur ZAW 516, Berlin – Boston 2020, s. 211-221.

<sup>12</sup> Por. Lauha, *Zaphon*, s. 47-49.

ry porządkując kosmos, rozpościera nad nim sklepienie niebieskie utożsamione przez autora księgi z Północą, a ściślej z niebem Północy (Hi 26,7)<sup>13</sup>. Wreszcie teologicznym dopełnieniem powyższych wersów, a w szczególności Iz 14,13-15, jest Ps 48,2-3. Tutaj Syjon, nazwany Świętą Górą (הַר־קֹדֶשׁ), został dookreślony mianem יִרְכָתֵי צְפוֹן, a zatem został utożsamiony z Izajaszową Górą Zgromadzenia „na najdalszych krańcach Północy”<sup>14</sup>. Ten ostatni termin hebrajski Septuaginta (Ps 47,3) oddaje wyrażeniem τὰ πλευρὰ τοῦ βορρᾶ, a Wulgata (Ps 47,3) – pojęciem *latera aquilonis*. Fraza ta pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko pięć razy (Iz 14,13; Ez 38,6.15; Ez 39,2; Ps 48,3)<sup>15</sup>. Sugestii odnoszących się do lokalizacji raju na Północy tożsamego z siedzibą Boga można dopatrzeć się w kilku tekstach biblijnych: Rdz 1,14; 3,24 (por. Ez 28,14); 8,4-5; Hi 26,7; 37,21-22; Ps 36,6-7; 48,2-3; Prz 8,21-22 (por. Ez 28,12-13); Iz 14,13-15; Ez 1,4; 28,11-19. W ten sposób lektura Pisma Świętego sprawia, że ten kierunek geograficzny, a zarazem jeden z czterech punktów kardynalnych widnokregu, został podniesiony do rangi miejsca świętego, które budzi zarówno uczucie czci, jak i bogobojnej bojaźni.

Jednak nie tylko kulturowy krąg bliskowschodni i biblijny lokalizował na Północy obszar tchnący boskim majestatem. Podobny motyw spotyka się w kulturze greckiej. Terytorium to znane było powszechnie pod nazwą Nadpółnocy – Hyperborei, a jego żyjący w pokoju i w unізonej przyjaźni z bogami mieszkańcy zwali się Nadpółnocnymi, czyli Hyperborejczykami. W literaturze polskiej głębokie, choć krótkie przemyślenia na bazie źródeł antycznych poświęcił im Edward Zwolski (9 II 1932-19 IX 1997)<sup>16</sup>. Obok nich funkcjonuje na rodzimym gruncie kilka innych opracowań tego tematu<sup>17</sup>,

<sup>13</sup> Por. Lauha, *Zaphon*, s. 49.

<sup>14</sup> Por. Lauha, *Zaphon*, s. 43-44.

<sup>15</sup> Por. *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, ed. L. Koehler – W. Baumgartner, Leiden 1958, s. 405.

<sup>16</sup> Zwolski, *Kasjodor i Jordanes*, s. 35-38.

<sup>17</sup> Por. A. Świderek, *La légende des Hyperboréens chez Callimaque*, „Journal of Juristic Papyrology” 4 (1950) s. 341-347; M. Winiarczyk, *O Hyperborejczykach Hekatajosa z Abder: stan badań (1848-2005) i próba interpretacji*, „Meander” 61/1-1 (2006) s. 29-55; M. Winiarczyk, *Das Werk „Peri Hyperboreon” des Hekataios von Abdera (FGrHist 264 F 7-14): Forschungsgeschichte (1848-2005) und Interpretationsversuch*, „Eos” 93/1 (2006) s. 26-54; M. Winiarczyk, *Die hellenistischen Utopien*, Beiträge zur Altertumskunde 293, Berlin 2011, s. 45-71; *Leksykon terminów etnicznych i geograficznych*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria łacińska*, t. 1: *Starożytność. Pisarze najdawniejsi*, tł. i opr. A. Kotłowska – R. Grzesik – B. Grunwald-Hajdasz, Prace Slawistyczne 139, Poznań – Warszawa 2016, s. 224-226. Por. też: K. Gębura, *Hyperborea: religia Greków na północnych wybrzeżach Morza Czarnego*, Siedlce 2009, s. 13-15 i 132.

a także kilka prac na temat Aristeasa z Prokonnezu<sup>18</sup>. To jego postać i dzieło przywołał Herodot (ok. 485-ok. 425 przed Chrystusem)<sup>19</sup>. Aristeas żył prawdopodobnie w VII wieku i był autorem poematu „Arimaspea”<sup>20</sup>. Z przekazu Herodota wynika, że dzielił on terytorium leżące między Morzem Czarnym a północną częścią opływającego ziemię oceanu na sześć „pasów osiedleńczych”. Nad Morzem Czarnym, zwanym przez Herodota południowym, mieli zdaniem Aristeasa zamieszkiwać Kimmeriowie. Na północ od nich posiadali swoje siedziby Scytowie. Z kolei ich północnymi sąsiadami byli Issedonowie, nad którymi mieszkali Arimaspowie. Za tymi ostatnimi zaś rozpościerał się obszar będący pod kontrolą gryfów, które strzegły znajdującego się tam złota. Najdalsze, przylegające do północnego oceanu rubieże ziemi były zasiedlone przez Hyperborejczyków. Strefa gryfów oddzielała zatem najdalszą, hyperborejską Północ od obszarów pozostałych czterech ludów, które były z sobą w stanie permanentnej wojny<sup>21</sup>. Z wizji Aristeasa wynikało więc jasno,

<sup>18</sup> Por. L.I. Albaum – B. Brentjes, *Strażnicy złota*, tł. A. Reiche, Warszawa 1982, s. 7-8; W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 69-73; J. Strzelczyk, *Odkrywanie Europy*, Poznań 2000, s. 66-72; S. West, *Aristeas u Herodota*, tł. W. Juszcak, „Konteksty” 57/3-4 (2003) s. 187-200; Ł. Kozicki, *Aristeas z Prokonnezu na krańcach świata*, „Ibidem” 6 (2009) s. 31-58; K. Kleczkowska, *Grypomachia – walka gryfów z Arimaspami w źródłach starożytnych*, w: *Istoty hybrydalne i zmieniające postać w kulturach europejskich i azjatyckich*, red. K. Mikoś – K. Kleczkowska, Kraków 2016, s. 23-24; K. Kleczkowska, *Szamański trans czy realna podróż? Gryfy i Arimaspowie w wizji Aristeasa z Prokonnezu*, „Maska” 30 (2016) s. 179-190; Mikoś, *Wiarygodność najstarszych przekazów greckich o Arimaspace i „ich” gryfach*, s. 45-78.

<sup>19</sup> Herodotus, *Historia* IV 13-16, ed. E.S. Shuckburgh, Cambridge 1906, s. 8, 22-11, 8.

<sup>20</sup> Zachowało się tylko 12 wersów „Arimaspei”. Sześć z nich znajduje się w traktacie Pseudo-Longinusa (I wiek po Chrystusie) „O wzniosłości” – Pseudo-Longinus, *De sublimitate* X 4, ed. W.R. Roberts, Cambridge 1907, s. 72. Sześć następnych natomiast przekazał Jan Tzetzes (ok. 1110-ok. 1185) – Ioannes Tzetzes, *Historiarum variorum chiliades* VII 687-692, ed. Th. Kiessling, Lipsiae 1826, s. 266. Por. Ioannes Tzetzes, *Historiarum variorum chiliades* II 730-731, ed. Kiessling, s. 69, gdzie jest mowa o tym, że Aristeas jest autorem „Arimaspei”. Z kolei wszystkie zachowane świadectwa o poecie oraz fragmenty dzieła Aristeasa zostały zebrane w: *Poetae epici graeci: testimonia et fragmenta*, cz. 1, ed. A. Bernabé, Leipzig 1987, s. 144-150 (*testimonia*) i s. 151-153 (*fragmenta*). Owych 12 wersów cytuje również w swej pracy James D.P. Bolton (6 X 1916-24 II 1981) – J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962, s. 8. Podobnie czyni Cecil M. Bowra (8 IV 1898-4 VII 1951) – C.M. Bowra, *A Fragment of the „Arimapeia”*, CQ 6/1-2 (1956) s. 2 i 9-10. Wersy zachowane u Tzetesa natomiast cytuje m.in. Richard Hennig (12 I 1874-22 XII 1951) – R. Hennig, *Terra Incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte*, v. 1: *Altertum bis Ptolemäus*, Leiden 1944, s. 68.

<sup>21</sup> Herodotus, *Historia* IV 13, ed. Shuckburgh, s. 8, 23-9, 6.

że jedynie groźne skrzydlate „monstra” były zdolne powstrzymać wzajemną ludzką nienawiść i agresję, stając się buforem między wolną od wojen Hyperboreą i resztą ludzkości. Jednocześnie gryfy jawią się tutaj nie tylko jako strażnicy złota, lecz także jako strażnicy Hyperborei. Godny uwagi jest również fakt, że „pas gryfów” jest zarazem „krainą złota”. Ludzie mieszkający na północ od niej mieszkają więc niejako w jego blasku, któremu towarzyszy pokój. Trudno o bardziej obrazowe przedstawienie szczęśliwego kraju: ziemi pokoju opromienionej złotym blaskiem, co przypomina utracony złoty wiek ludzkości. Jednak starożytni Grecy poszli o krok dalej, pogłębiając wizję owego „północnego raj”<sup>22</sup>. Nie przypadkiem przeto nazwali ludzi najdalszej Północy Hyperborejczykami, a ich kraj – Hyperboreą. Nazwa ta odnosiła się bowiem do ważnego elementu klimatycznego, a mianowicie do Boreasza, północnego wiatru niosącego przenikliwe zimno będące synonimem śmierci<sup>23</sup>. Tymczasem skąpana w złotym lśnieniu kraina pokoju leży „ponad tchnieniem Boreasza” – jest Hyperboreą, krainą Nadborealną lub też Nadpółnocną. Jej nie zagrażają mroźne czy wręcz śmiertcionośne, lodowate podmuchy Boreasza. Jest to zatem wizja swego rodzaju przedśionka nieśmiertelności. Nic też dziwnego, że Herodot był względem opowieści Aristeasa bardzo sceptyczny<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Por. M. Gelinne, *Les Champs Élysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare. Essai de mise au point*, „Les Études Classiques” 56/3 (1988) s. 237; R. Evans, *Searching for Paradise: Landscape, Utopia, and Rome*, „Arethusa” 36/3 (2003) s. 295; J. Redondo, *Elements of salvation in the Greek myths on the Hyperboreans*, „Forma Breve” 15 (2018) s. 484.

<sup>23</sup> Por. R. Daebritz, *Hyperboreer*, w: *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 17: *Hyaia – Imperator*, Stuttgart 1914, szp. 259, 4-35; R. Dion, *La notion d’Hyperboréens, ses vicissitudes au cours de l’Antiquité*, „Bulletin de l’Association Guillaume Budé” 2 (1976) s. 143; L. Lacroix, *Pays légendaires et transferts miraculeux dans les traditions de la Grèce ancienne*, „Bulletins de l’Académie Royale de Belgique” 69 (1983) s. 85, przyp. 86.

<sup>24</sup> Herodotus, *Historia* IV 32, ed. Shuckburgh, s. 18, 14-21; Herodotus, *Historia* IV 36, ed. Shuckburgh, s. 21, 5-6. Sceptycyzm Herodota w kwestii istnienia Hyperborejczyków podnosiło wielu badaczy, por. E.H. Bunbury, *A History of Ancient Geography among the Greeks and Romans from the Earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, t. 1, London 1879, s. 160 i 175; K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, t. 3, Berlin 1892, s. 47; J.L. Myres, *An Attempt to Reconstruct the Maps Used by Herodotus*, „The Geographical Journal” 8/6 (1896) s. 608; K. Kretschmer, *Scythae*, w: *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 2/3: *Sarmatia – Selinos*, Stuttgart 1921, szp. 933, 35-40; A. Silberman, *À propos des Issédons: Hérodote (IV, 21-27) et les témoignages latins correspondants*, „Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes” (3<sup>e</sup> série) 64/117 (1990) s. 107; W. Sieberer, *Das Bild Europas in den Historien: Studien zu Herodots*

Jednak Halikarnejscy obok tradycji przekazanej przez Aristeasa wspomnieli też drugą, prawdopodobnie starszą tradycję, której ślady znajdują się już w homeryckim *Hymnie do Apollina* datowanym na VII wiek przed Chrystusem<sup>25</sup>. Chodzi tutaj o tradycję związaną z wyspą Delos, która mówiła o ofiarach przesyłanych przez Nadpółnocnych na tę właśnie wyspę. Owe dary ofiarne miały przybywać z Hyperborei do kraju Scytów, a następnie nad Adriatyk i stamtąd do Hellady. Przechodziły one przez ręce sąsiadujących z sobą ludów, które lojalnie przekazywały je dalej. Ich punktem docelowym była właśnie wyspa Delos słynąca z kultu Apollina i Artemidy. Pierwotnie Hyperborejczycy mieli dostarczać dary sami, a ich wysłannikami były dwie panny<sup>26</sup> chronione przez pięciu rodaków. Jednak fakt, że ci nie powrócili do ojczyzny, sprawił, iż zaniechano tych misji i zaczęto przekazywać dary za pośrednictwem plemion zamieszkujących obszary między Hyperboreą a Delos<sup>27</sup>. Herodot, przytaczając wizję Aristeasa, która sugeruje kierunek scytyjski, czyli obszary na północ od Morza Czarnego, lokalizuje *implicite* kraj Nadpółnocnych nad brzegiem północnego segmentu okołoziemskiego oceanu na północ-

---

*Geographie und Ethnographie Europas und seiner Schilderung der persischen Feldzüge*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 96, Innsbruck 1995, s. 102-103, przyp. 162 i s. 185-186; J. Dillery, *Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, and the „Interpretatio Graeca”*, „Historia” 47/3 (1998) s. 261 i 264; J. Boulogne, *Espaces et peuples septentrionaux dans les représentations mythiques des Grecs de l’Antiquité*, „Revue du Nord” 87/360-361 (2005) s. 286. Byli także erudyci, którzy podchodzili z rezerwą do tezy na temat sceptycyzmu Herodota. Por. J. Romm, *Herodotus and Mythic Geography: the Case of the Hyperboreans*, „Transactions of the American Philological Association” 119 (1989) s. 97-99.

<sup>25</sup> *Hymnus in Apollonem* 156-164, ed. Th.W. Allen – E.E. Sikes, London 1904, s. 87-88.

<sup>26</sup> Por. C.T. Seltman, *The Offerings from the Hyperboreans*, CQ 22/3-4 (1928) s. 155-159; J. Tréheux, *La réalité historique des offrandes hyperboréennes*, w: *Studies Presented to D.M. Robinson on His Seventieth Birthday*, t. 2, Saint Louis 1953, s. 758-774; W. Sale, *The Hyperborean Maidens on Delos*, HTR 54/2 (1961) s. 75-89; C.A.P. Ruck, *The Offerings from the Hyperboreans*, „Journal of Ethnopharmacology” 8/2 (1983) s. 177-207 (= *Persephone’s Quest: Entheogens and the Origins of Religions*, ed. R.G. Wasson – S. Kramrisch – J. Ott – C.A. Ruck, *Etnomycological Studies* 10, New Haven 1986, s. 225-257); M. García Valdés – A. Pérez Jiménez, *Las vírgenes Hiperbóreas: tradición ritual y creación poética*, w: *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego: estudios en honor del profesor Carlos García Gual*, red. A. Pérez Jiménez, Zaragoza 2014, s. 297-312; P. Sandin, *Famous Hyperboreans*, w: *Rara avis in Ultima Thule*, red. P.P. Aspaas – S. Albert – F. Nilsen, Trondheim 2014 (= „Nordlit” 33 (2014)) s. 208-213.

<sup>27</sup> Herodotus, *Historia* IV 33-35, ed. Shuckburgh, s. 18, 22-20, 28.

ny-wschód do Grecji i lokalizacja ta ma charakter stabilny – są nią (nieosiągalne) wybrzeża Oceanu Lodowatego. Przywołana przez niego tradycja delijska, do której powrócił dwa wieki później Kallimach z Cyreny (ok. 305-ok. 240)<sup>28</sup>, wspominając o Adriatyku, sugeruje kierunek północno-zachodni, przy czym Hyperborea wydaje się w tym przypadku tracić swoją stałą pozycję geograficzną, przemieszczając się coraz dalej na północny-zachód w miarę poszerzania się horyzontu geograficznego Greków<sup>29</sup>. Herodot nadmienił także, że o istnieniu Hyperborejczyków wspominał już Hezjod (VIII/VII wiek przed Chrystusem), choć nie odwołał się do żadnego konkretnego dzieła poety z beockiej Askry<sup>30</sup>. Ponadto tenże historyk wskazał na przypisywaną Homerowi epopeję *Epigoni* jako na drugie szacowne źródło literackie mówiące o Nadpółnocnych<sup>31</sup>. Jednak oba te utwory zaginęły. Wiele wieków później Strabon (ok. 63 przed Chrystusem-ok. 23 po Chrystusie) wymienił wśród najstarszych świadectw na temat Hyperborejczyków wzmianki Symonidesa z Keos (ok. 556-ok. 468 przed Chrystusem), Pindara (522/518-ok. 438 przed Chrystusem), Sofoklesa (ok. 496-406/405 przed Chrystusem), Herodota, Megastenesa (ok. 350-ok. 290 przed Chrystusem) i Eratostenesa (ok. 276-ok. przed Chrystusem)<sup>32</sup>. Nie należy również zapominać o okrucach utopijnego traktatu Hekatajosa z Abdera (IV/III wiek przed Chrystusem) zatytułowanego *O Hyperborejczykach*. Autor ten opisał ich siedzibę jako wyspę wielkości Sycylii leżącą naprzeciw wybrzeży celtyckich, a zatem

<sup>28</sup> Callimachus Cyrensis, *Hymnus in Delum* 281-299, LCL 129, London – New York 1921, s. 106-109. Por. Świderek, *La légende des Hyperboréens*, passim.

<sup>29</sup> Por. A. Coppola, *Ancora su Celti, Iperborei e propaganda dionigiana*, „Hesperia” 2 (1991) s. 103-106; T.P. Bridgman, *Celts and Hyperboreans: Crossing Mythical Boundaries*, „Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium” 22 (2002) s. 39-55; S. Verger, *Des Hyperboréens aux Celtes. L’Extrême-Nord occidental des Grecs à l’épreuve des contacts avec les cultures de l’Europe tempérée*, w: *Celtes et Gaulois. L’Archéologie face à l’Histoire*, t. 2: *La Préhistoire des Celtes, Actes de la table ronde de Bologne, 28-29 mai 2005*, red. D. Vitali, Bibracte 12/2, Glux-en-Glenne 2006, s. 45-61.

<sup>30</sup> Herodotus, *Historia* IV 32, ed. Shuckburgh, s. 18, 18-19.

<sup>31</sup> Herodotus, *Historia* IV 32, ed. Shuckburgh, s. 18, 19-21. Por. F. Beschi, *La menzione degli Iperborei negli „Epigoni”*, „Studi Classici e Orientali” 63 (2017) s. 59-72.

<sup>32</sup> Strabo, *Geographica* 13, 22. C. 61-62, ed. A. Meineke, t. 1, Lipsiae 1877, s. 81, 3-8; Strabo, *Geographica* VII 3, 1. C. 295, ed. Meineke, t. 2, s. 405, 25-30; Strabo, *Geographica* XV 1, 57. C. 711, ed. Meineke, t. 3, s. 911, 9-15. Por. P. Sandin, *Scythia or Elysium? The Land of the Hyperboreans in Early Greek Literature*, w: *Visions of North in Premodern Europe*, red. D. Jørgensen – V. Langum, Cursor 31, Turnhout 2018, s. 21, przyp. 31.

na północnym-zachodzie, której żyzna ziemia miała przynosić plony dwa razy w roku<sup>33</sup>. Jednak wśród wielu pochwalnych słów, jakie napisano pod adresem Nadpółnocnych, najwięcej chwały i czcigodności przyniosły im krótkie, a tym samym łatwo zapadające w pamięć opinie wielkich mistrzów literatury Hellady – Ajschylosa (ok. 525-456 przed Chrystusem) i jego prawie rówieśnika, Pindara. Ten ostatni w *X Odzie Pytyjskiej* napisanej w roku 498 przed Chrystusem wspomniał o „świętym szczepie” (ἱερὰ γένεά)<sup>34</sup>, co Apolloniusz z Rodos (ok. 295-ok. 215 przed Chrystusem) powtórzył w swym dziele *Argonautica*, pisząc o „świętym ludzie Hyperborejczyków” (Ἱπερβορέων ἱερὸν γένος)<sup>35</sup>. Ajschylos w tragedii *Ofiarnice*, wystawionej w roku 458 przed Chrystusem, przypisał Nadpółnocnym rodzaj najwyższego dobra<sup>36</sup>. W ten sposób, wbrew powątpiewaniom Herodota, w kulturze greckiej zakiełkowała idea świętej Północy. Otrzymała ona dwa kierunki: północno-wschodni i północno-zachodni, czyli scytyjski i celtycki. Rozwój horyzontu geograficznego powodował, że Hyperborea oddalała się coraz bardziej na północ, pozostając swego rodzaju obrazem doskonałej harmonii między człowiekiem, przyrodą i bóstwem (Apollinem). W ten sposób jej wizja uzyskała pewne punkty styczne z koncepcją biblijnego rajy na Północy. Słowo pisane i ludzka tęsknota za światem doskonałym zbliżyły do siebie te dwie literackie rzeczywistości. Biblia i literatury grecka, a potem grecko-rzymska, po raz kolejny znalazły namiastkę wspólnego języka, choć te same

<sup>33</sup> Hecataeus Abderita, *Fragmentum* III A 264, 7, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, t. 3: *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*, A: *Autoren über verschiedene Städte (Länder)*, red. F. Jacoby, Leiden, s. 15, 24-32 (= *Die Fragmente der Vorsokratiker* 60 B 5, red. H. Diels, t. 2, Berlin 1922, s. 150, 35-151, 2 = Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* II 47, 1, ed. I. Bekker – L. Dindorf – F. Vogel, t. 1, Lipsiae 1888, s. 244, 19-245, 3). Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 56-57; Sandin, *Scythia or Elysium?*, s. 30, przyp. 60; T. Bilić, *Pytheas and Hecataeus: Visions of the North in the Late Four Century B.C.*, GRBS 60 (2020) s. 584-590. Por. też przyp. 14 (chodzi o prace prof. M. Winiarczyka).

<sup>34</sup> Pindarus, *Pythia* X 43, ed. C.A.M. Fennell, Cambridge 1879, s. 247. Por. Dion, *La notion d'Hyperboréens*, s. 151, przyp. 2; Ch.G. Brown, *The Hyperboreans and Nemesis in Pindar's „Tenth Pythian”*, „Phoenix” 46 (1992) s. 95; Dillery, *Hecataeus of Abdera*, s. 263; Winiarczyk, *O Hyperborejczykach Hekatajosa z Abdery*, s. 46; Sandin, *Scythia or Elysium?*, s. 22.

<sup>35</sup> Apollonius Rhodius, *Argonautica* IV 614, ed. G.W. Mooney, London – Dublin 1912, s. 338.

<sup>36</sup> Aeschylus, *Choephoroe* 372-374, ed. U. de Wilamowitz-Moellendorff, Berolini 1914, s. 260.

słowa nie odsyłały *de facto* do tej samej rzeczywistości. Pozostał jednak cień porozumienia. Motyw hyperborejski był eksploatowany także w następnych pokoleniach zarówno w literaturze greckiej, jak i rzymskiej<sup>37</sup>. W konsekwencji stał się on klasycznym toposem odnoszącym się do północnych krańców ekumeny<sup>38</sup>.

\*\*\*

Motyw ten jest obecny także w literaturze patrystycznej<sup>39</sup>. Bodajże pierwszym autorem chrześcijańskim, który połączył motyw biblijnego rajy na Północy z grecką Hyperboreą, był Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 215). Chodzi o obraz niebieskiej Jerozolimy, o której zdaniem Aleksandryjczyka mówią nie tylko teksty nowotestamentalne (por. Ga 4,26), lecz także mgliście wspominają Hellenowie, pisząc zarówno o hyperborejskich i arimaspejskich miastach, jak i o Polach Elizejskich – siedzibach sprawiedliwych. Na tej samej linii sytuuje on również wywody zawarte w platońskim *Państwie*<sup>40</sup>. Ponadto powołując się na Hellanikosa z Lesbos (ok. 480-ok. 400 przed Chrystusem)<sup>41</sup>, Klemens

<sup>37</sup> Zbiór odniesień źródłowych na temat Nadpółnocy w literaturze rzymskiej można znaleźć w: L. Welb, „*Inter imperium sine fine*”: *Thule and Hyperborea in Roman Literature*, w: *Visions of North in Premodern Europe*, red. D. Jørgensen – V. Langum, *Cursor* 31, Turnhout 2018, s. 38, przyp. 16.

<sup>38</sup> Bodajże najnowszym dziś opracowaniem na ten temat jest publikacja: R. Gagné, *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece: A Philology of Worlds*, Cambridge Classical Studies, Cambridge 2021. Por. J. Chochorowski, *Siberian and European „Hyperboreans” as related by Herodotus – literary Myth or Echo of historical Reality*, „*Tomsk State University Journal of History*” 68 (2020) s. 72-78; C. Voisin, *Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique*, „*Ktèma*” 45 (2020) s. 221-235; A.V. Belyakov – O.A. Matveychev, *Giperboreya: priklyucheniya idei*, Moskwa 2019; A. Dan, *Le Nord-Est avant la Sibérie. Utopies et dystopies occidentales à longue durée et grande distance*, w: *Transferts culturels en Sibérie. De l'Altaï à la Iakoutie*, red. P. Alexeiev – E. Dmitrieva – M. Espagne, Paris 2018, s. 25-89; A. Votsis, *The Ancient Greek Myth of Hyperborea: Its Supernatural Aspects and Frameworks of Meaning*, w: *Imagining the Supernatural North*, red. E.R. Barraclough – D.M. Cudmore – S. Donecker, Edmonton 2016, s. 39-54; L. Zhmud, *Pythagoras' Northern Connections: Zalmoxis, Abaris, Aristaeus*, *CQ* 66/2 (2016) s. 446-462.

<sup>39</sup> Por. H.M. Werhahn, *Hyperboreer*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 16: *Hofzeremoniell – Ianus*, Stuttgart 1994, k. 967-986.

<sup>40</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 26, 172, 3, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1939, s. 325, 2-5 (= PG 8, 1381A-B).

<sup>41</sup> Hellanicus Lesbius, *Fragmentum* IA 4, 187b, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, t. 1: *Genealogie und Mythologie*, A: *Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz*, red. F. Jacoby, Leiden 1968, s. 150, 20-23.



Aleksandryjski wspomina, że Hyperborejczycy mają swe siedziby ponad Górami Rhipejskim<sup>42</sup> i wyróżniają ich trzy ważne cechy: praktykują sprawiedliwość, nie jedzą mięsa, żywią się zaś owocami z drzew<sup>43</sup>. Ten „klementyński” wyciąg z traktatu Hellanikosa powtórzyło z kosmetycznymi tylko modyfikacjami stylistycznymi przynajmniej kilku autorów bizantyńskich: Cyryl Aleksandryjski (ok. 375-444)<sup>44</sup>, Teodoret z Cyru (ok. 393-ok. 460)<sup>45</sup>, Jerzy Mnich (IX wiek)<sup>46</sup>, Jerzy Kedrenos (XI wiek)<sup>47</sup> i Michał Glykas (XII wiek)<sup>48</sup>. Hyperborea jako kraina ludzi prawych i żywiących się pokarmem roślinnym, a zatem niezabijających zwierząt i niepolujących na nie, stała się oazą życia w harmonii z naturą, która sugeruje namiastkę rzeczywistości rajskiej. Ten schemat pojawia się, jak widać, w greckiej literaturze chrześcijańskiej przynajmniej pomiędzy II a XII wiekiem. Słowa pozostały praktycznie niezmiennie, jednak zmianie uległ kontekst historyczny. Chrzest przyjęła m.in. Bułgaria (864-866) i Ruś Kijowska (988). Bizancjum niosło więc chrześcijaństwo coraz dalej na północ. Czytelnik miał prawo odbierać te słowa jako aktualizującą aluzję do tych właśnie dokonań misyjnych. W ten sposób Hyperborea Klemensa z Aleksandrii przeszła w sugestywny i żywy topos literacki. Z kolei Euzebiusz z Cezarei (ok. 260-ok. 340) przypomniał Hyperborejczyków dwukrotnie. Raz streszczając (przy wiernym zachowaniu słów) fragment dzieła Diodora Sycylijskiego (I wiek przed Chrystusem)<sup>49</sup> mówiący o tym, że Apollo zauroczony wdziękiem Kybele nakazał mieszkańcom Hyperborei pochować w ich ziemi ciało jej ko-

<sup>42</sup> Por. E. Kiessling, Πίπαια ὄρη, w: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 2/1, Stuttgart 1914, k. 846, 47-916, 11.

<sup>43</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 15, 72, 1-2, GCS 15, s. 46, 7-10 (= SCh 30, s. 102 = PG 8, 780A).

<sup>44</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Iulianum* IV, PG 76, 705B.

<sup>45</sup> Theodoretus Cyrensis, *Graecarum affectionum curatio* XII 44, ed. P. Canivet, SCh 57, Paris 1958, s. 432, 22-433, 3 (= PG 83, 1136C-D). Por. Hellanicus Lesbios, *Fragmentum* IA 4, 187c, w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, t. 1/A, s. 150, 23-25.

<sup>46</sup> Georgius Monachus, *Chronicon* VIII 5, ed. C. de Boor, t. 1, Lipsiae 1904, s. 358, 4-6 (= PG 110, 420C).

<sup>47</sup> Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, ed. I. Bekkerus, CSHB [13], Bonnae 1838, s. 357, 21-22 (= PG 121, 396D).

<sup>48</sup> Michael Glykas, *Annales* III, ed. I. Bekkerus, CSHB [37], Bonnae 1836, s. 437, 4-6 (= PG 158, 444B).

<sup>49</sup> Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* III 59, 6-7, ed. Bekker – Dindorf – Vogel, t. 1, s. 362, 14-22.

chanka, Attysa, a ją samą czcić jako boginię<sup>50</sup>. Po raz drugi natomiast uczynił to w kontekście opisywanych przez Herodota ofiar przesyłanych z kresów północy na Delos<sup>51</sup>. W podobnym kontekście funkcjonuje krótka aluzja Jana Chryzostoma (ok. 347-407)<sup>52</sup>. Z kolei zupełnie inny charakter ma wzmianka o Hyperborei, która wyszła spod pióra Kosmasa Indikopleustesa (VI wiek). Autor ten, patrząc na dział Jafeta (Rdz 10,2-5) z perspektywy rodzimego Egiptu, zauważał, że jego najbardziej na północ wysuniętymi ludami są Medowie i Scytowie, i to te właśnie ludy nazwał plemionami hyperborejskimi (τὰ ὑπερβόρεια ἔθνη)<sup>53</sup>. Uwaga Kosmasa jest interesująca chociażby z tego względu, że ukazuje ona całkowitą zmianę w sposobie patrzenia na Hyperboreę. Nie jest ona tutaj krainą mityczną, lecz została utożsamiona z konkretnymi obszarami ekumeny i z konkretnymi jej ludami. Perspektywa egipska zaś sprawiła, że są to etnonimy, które w rzeczywistości z daleką Północą nie miały nic wspólnego. Kosmas napomknął także o chrystianizacji Scytów<sup>54</sup>, lecz nie rozwinął tego zagadnienia. Wzmianka o chrystianizacji Scytów i ich włączenie w obręb Hyperborei ukazuje jednak pewien sposób postrzegania dalekiej Północy, którego istotą jest skracanie geograficznego dystansu oraz akcentowanie chrztu jako symbolu przyłączenia danego ludu do świata chrześcijańskiego, a co za tym idzie do wspólnoty zbawionych. Nieco inaczej sformułował swoją etniczną i geograficzną opinię na temat mieszkańców Hyperborei Pseudo-Nonnos piszący prawdopodobnie również w VI wieku. Autor ten stwierdził lapidarnie, że Hyperborejczycy są lepsi od Scytów i mieszkają dalej (na północ) od nich<sup>55</sup>. Nie utożsamiał on więc tych dwóch ludów, lecz rozdzielił ich siedziby, przyznając jednocześnie Hyperborejczykom moralną wyższość nad Scytami. Ta ostatnia uwaga może być traktowana z jednej strony jako aluzja do mitycznego obrazu mieszkańców najdalszej Północy, z drugiej zaś może sugerować, że plemiona zasiedlające nadscytyjską część ekumeny, które

<sup>50</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* II 2, 44, 1-4, ed. E. des Places, SCh 228, Paris 1976, s. 72 (= GCS 43/1, s. 74, 19-21 = PG 21, 116A).

<sup>51</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* V 28, 4, 1-3, SCh 266, s. 74 (= GCS 43/1, s. 275, 13-15 = PG 21, 384A).

<sup>52</sup> Ioannes Chrysostomus, *In Epistolam ad Titum commentarius* III 1, PG 62, 677.

<sup>53</sup> Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana* II 26, 9-16, ed. W. Wolska-Conus, SCh 141, Paris 1968, s. 331 (= PG 88, 85B).

<sup>54</sup> Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana* III 66, 11, SCh 141, s. 507 (= PG 88, 169C).

<sup>55</sup> Pseudo-Nonnus, *In IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii* XLIII 7, 1-2, ed. J. Nimmo Smith, CCG 27, Turnhout 1992, s. 255.

cytowany tutaj autor uważał za realnie istniejące, etycznie górują nad mieszkańcami Scytii. Jednak ze względu na wysoki poziom ogólności trudno jest na podstawie zdania Pseudo-Nonnosy wyciągać dalej idące wnioski. Podobnie realne istnienie Hyperborejczyków dopuszcza przypisywany Anastazemu z Synaju (ok. 630-ok. 700) *Heksameron*<sup>56</sup>. Tak samo czyni Teofanes Wyznawca (ok. 760-818). Jednak jego tekst został napisany z zupełnie innej perspektywy geograficznej i historycznej. W swym dziele zamieścił on bowiem zwięzłą relację na temat genezy i przebiegu zajęcia rzymskiej Afryki przez Wandalów (429-439), czyli swego rodzaju „logos wandalski”<sup>57</sup>. Punktem wyjścia tego ekskursu jest krótka wzmianka dotycząca obszarów, z których wyszła nawała barbarzyńska skierowana na ziemie cesarstwa. W tym kontekście Teofanes stwierdził, że brały w niej udział liczne i wielkie plemiona, na czele których stali Goci, Gepidzi i Wandalowie. Ludy te miały przedtem swe siedziby w regionach hyperborejskich (ἐν τοῖς ὑπερβορείοις τόποις) na lewym brzegu Dunaju (πέραν τοῦ Δανουβίου). Według Teofanesa plemiona owe różniły się tylko nazwami, gdyż faktycznie mówiły one tym samym językiem i wyznawały arianizm<sup>58</sup>. Hyperborea znalazła się zatem tutaj nie na kresach Północy, jak chcieli starożytni, lecz za Dunajem, a zatem stała się „Hyperboreą Zadunajską”. Jej mieszkańcy zaś byli wyznawcami herezji ariańskiej. Teofanes nie tylko określił geograficzne położenie tego terytorium, lecz również odebrał rajski status jego mieszkańcom, degradując ich do rzędu barbarzyńskich heretyków, a zatem do poziomu biblijnego wroga z Północy. Odarł tym samym antyczną Hyperboreę z nimbu wybraństwa i świętości, sprowadzając ją do poziomu siedzib barbarzyńców znajdujących się tuż za północnymi granicami cesarstwa. Hyperborea stała się w ten sposób bliska Bizancjum geograficznie i „niska” religijnie, ponieważ Apollina zastąpił tutaj Ariusz (ok. 260-336). Teofanes, odchodząc od myśli Kosmasa Indikopleustesa, podkreślił fakt, że wybraństwo nie jest udziałem heterodoksyjnej „Zadunajskiej Hyperborei”, lecz wiernego Chrystusowi ortodoksyjnego cesarstwa. Cały ten passus Teofanesa (z minimalnymi zmianami) powtórzył Konstantyn VII Porfirogeneta

---

<sup>56</sup> Pseudo-Anastasius Sinaita, *Anagogicae contemplationes in Hexaemeron ad Theophilum* 6, PG 89, 933A.

<sup>57</sup> Theophanes, *Chronographia* A.M. 5931, ed. C. de Boor, t. 1, Lipsiae 1883, s. 94, 9-95, 25 (= CSHB [46], s. 145, 11-147, 17 = PG 108, 248B-249C).

<sup>58</sup> Theophanes, *Chronographia* A.M. 5931, ed. Boor, t. 1, s. 94, 9-14 (= CSHB [46], s. 145, 11-16 = PG 108, 248B-C).

(905-959)<sup>59</sup>. W jego ramach znalazł się oczywiście również ów początkowy fragment dotyczący geograficznego położenia Hyperborei<sup>60</sup>, jednak Konstantyn Porfirogeneta subtelnie skorygował tutaj Teofanasa. O ile bowiem ten ostatni lokalizował ludy hyperborejskie za Dunajem, czyli na jego lewych brzegu, o tyle Konstantyn stwierdził, że terytoria owych barbarzyńców rozciągają się aż po Dunaj (μέχρι τοῦ Δανουβίου)<sup>61</sup>. W ten sposób cesarz starał się prawdopodobnie podkreślić ogrom posiadanych przez te liczne i ludne plemiona obszarów. Przejęcie powyższego tekstu przez Konstantyna VII podniosło zapewne jego rangę, czyniąc zeń swego rodzaju oficjalną wykładnię rozumienia pojęcia „Hyperborea”. Tekst ten z pewnymi modyfikacjami powtórzył także Nicefor Kallist Ksantopulos (ok. 1270-ok. 1328)<sup>62</sup>. W konsekwencji powstała w literaturze bizantyńskiej kolejna (obok „klemensowej”) tradycja, której ślady są uchwytnie, jak na to wskazuje powyższy wywód, przynajmniej między przełomem VIII i IX wieku a pierwszą połową XIV wieku.

Swego rodzaju podsumowaniem głoszonych wcześniej w Cesarstwie Bizantyńskim poglądów na temat ludów hyperborejskich jest fragment dzieła Nicefora Gregorasa (ok. 1295-ok. 1360). Jego obejmująca 37 ksiąg *Byzantina historia* opisuje lata 1204-1359. Z konieczności zatem musiał on odnieść się zarówno do ekspansji Mongołów, jak i do wzrostu znaczenia Rusi Moskiewskiej. Wprowadzeniem to tych zagadnień jest opis Scytii i jej mieszkańców<sup>63</sup>. Rozpoczyna się on dwoma stwierdzeniami natury ogólnej: (a) Scytowie to lud bardzo liczny, (b) zamieszkują oni najbardziej na północ wysunięte obszary ekumeny<sup>64</sup>. Następnie kronikarz przywołał wersy Homerowej *Iliady*, aby podkreślić, że jest to lud prastary i od dawna

<sup>59</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 25, ed. G. Moravcsik, Budapest 1949, s. 104, 15-33 i s. 106, 34-55 (= CSHB [9], s. 111, 1-113, 5 = PG 113, 224B-225C). To wydanie po przejrzaniu tekstu greckiego i angielskiego przekładu wyszło jako pierwszy tom serii CFHB w 1967 roku.

<sup>60</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 25, ed. Moravcsik, s. 104, 15-19 (= CSHB [9], s. 111, 1-6 = PG 113, 224B).

<sup>61</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De administrando imperio* 25, ed. Moravcsik, s. 104, 16 (= CSHB [9], s. 111, 2 = PG 113, 224B).

<sup>62</sup> Nicephorus Callistus Xanthopulus, *Ecclesiasticae historiae* XIV 56, PG 146, 1265C-1269A (całość rzezczonego fragmentu); XIV 56, PG 146, 1265C-1268A (fragment wyłącznie nt. Hyperborei).

<sup>63</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, ed. L. Schopenus, CSHB [38], Bonnae 1829, s. 30, 13-35, 13 (= PG 148, 152D-157C).

<sup>64</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 30, 24-31, 2 (= PG 148, 153A).

znany Grekom, lecz nie pod nazwą Scytów a Mlekojadów, Bezzasobnych oraz najsprawiedliwszych z ludzi<sup>65</sup>. Charakteryzując ten lud *ad intra*, poczynił kilka godnych uwagi obserwacji. Oto Scytowie nie uprawiają ziemi, lecz żywią się głównie roślinami, które daje im ziemia, mięso natomiast spożywają bardzo rzadko<sup>66</sup>. Za ubiór służą im skóry zwierząt<sup>67</sup>. Nie cenią bogactwa i są wolni od wszelkich „namiętności” kulturalnych oraz ambicji politycznych, a za najwyższe wartości uważają pokój oraz życie wolne od politycznych sporów<sup>68</sup>. Dzięki temu zachowują fizyczne zdrowie<sup>69</sup>, u podstaw którego leży wrodzone poczucie sprawiedliwości oraz autonomia, czyli życie zgodne z prawem naturalnym, i to właśnie sprawiło zdaniem Nicefora Gregorasa że Homer (VIII wiek przed Chrystusem) nazwał ich najsprawiedliwszymi z ludzi<sup>70</sup>. Czytając ten fragment, można odnieść wrażenie, że wyidealizowany obraz Scytów posłużył Gregorasowi jako antyteza współczesnego mu społeczeństwa dogorywającego Bizancjum. Następnie autor przeszedł do charakterystyki *ad extra*. Na wstępie podkreślił, że dawni autorzy nadawali im różne nazwy: oto Homer określał ich mianem Kimmeriów, Herodot – Scytów, a Plutarch (ok. 45-125) zwał ich Cymbrami i Teutonami, choć były to zawsze nazwy zależne od historycznego i geograficznego kontekstu, a nie właściwa i jedna nazwa własna, której ten ogromny lud używał – Scytowie<sup>71</sup>. Byli oni niekiedy groźnymi wrogami dla swych sąsiadów. Te kolejne historyczno-geograficzne „hyperbo-rejskie zagrożenia” (ὕπερβόρεια δειύματα), podobne do piorunów, trzęsień ziemi czy huraganów, były dziełem jednego i tego samego ludu, który był narzędziem w ręku Boga<sup>72</sup>. W tym kontekście po raz pierwszy pada

<sup>65</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 31, 7-8 (= PG 148, 153B). Por. Homerus, *Ilias* XIII 6, ed. K.F. Ameis – C. Hentze, Leipzig 1878, s. 3.

<sup>66</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 31, 11-14 (= PG 148, 153B).

<sup>67</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 31, 15 (= PG 148, 153B).

<sup>68</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 31, 15-19 (= PG 148, 153B-C).

<sup>69</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 31, 20-32, 6 (= PG 148, 153C-D).

<sup>70</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 2, CSHB [38], s. 32, 6-9 (= PG 148, 153D).

<sup>71</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 3, CSHB [38], s. 32, 9-19 (= PG 148, 153D-156A).

<sup>72</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 3, CSHB [38], s. 32, 19-33, 1 (= PG 148, 156A).

u Gregorasa przymiotnik „hyperborejski”, który sugeruje, że terminy „Scytia” i „Hyperborea” były dla tego autora synonimami. W świetle tego, co napisali jego poprzednicy, takie utożsamienie nie dziwi. Następnie dziejopis przeszedł do wyjaśnienia owego fenomenu wielu nazw nadawanych Scytom. W tym celu odwołał się do teorii podwójnego wychodźstwa. W myśl tej tezy Scytia pierwotna miała znajdować się powyżej źródeł Tanais (Donu) oraz na jego lewym brzegu. Z niej to wyszła pierwsza fala Scytów, którzy zachowując swą właściwą nazwę, zajęli obszary nad Meotyda, czyli nad Morzem Azowskim<sup>73</sup>. Długo potem opuściła Scyтіę pierwotną, porównaną tutaj do „wielkiego źródła” (μεγάλη πηγή), druga fala, która rozdzieliła się na dwie części. Pierwsza po pokonaniu Sauromatów azjatyckich doszła aż do Morza Kaspijskiego i zapomniała o swej ojczyźnie, przyjmując nazwy i obyczaje od podbitych przez siebie plemion, stąd byli znani jako Sauromaci, Massageci, Czarnoszatni (Melanchlainoi) i Amazonki<sup>74</sup>. Z kolei druga część drugiej fali udała się na zachód i stąd w Europie byli oni znani pod nazwą Sarmatów, Germanów, Celtów, Gallów, Teutonów i Cymbrów, których pokonali i od których przejęli zarówno nazwy, jak i obyczaje<sup>75</sup>. Nicefor Gregoras nie wykluczał także, że to oni zdobyli rzymską Afrykę<sup>76</sup>. Podkreślał jednocześnie, że w obyczajach tych plemion można mimo upływu czasu i oddalenia od swej pierwotnej ojczyzny dostrzec wyraźnie pewne cechy „scytyjskie”. Do nich zaliczał stronienie od pracy na roli (m.in. nie uprawiają ziemi i nie hodują winnej latorośli) oraz skłonność do życia obozowego i wypraw łupieżczych. Byli przy tym zawsze bardzo liczni, a charakteryzowała ich szybkość i zwinność ruchów oraz bestialska dzikość w walce<sup>77</sup>. Jest to zatem swego rodzaju wizja panscytyzmu, delikatnie utożsamionego z panhyperboreizmem. W oczach Nicefora Gregorasa ludy Północy zawojowały niemal wszystkie trzy znane mu kontynenty ekumeny. Lecz to wszystko należało do historii dawno już minionej. Nicefor natomiast starał się przedsta-

---

<sup>73</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 4, CSHB [38], s. 33, 13-20 (= PG 148, 156B-C).

<sup>74</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 5, CSHB [38], s. 33, 20-34, 4 (= PG 148, 156C-D).

<sup>75</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 5, CSHB [38], s. 34, 5-14 (= PG 148, 156D-157A).

<sup>76</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 6, CSHB [38], s. 34, 15-19 (= PG 148, 157A).

<sup>77</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 4, 6, CSHB [38], s. 34, 19-35, 9 (= PG 148, 157A-157C).

wić nie tak odległe dzieje cesarstwa oraz czasy sobie współczesne. Stąd to, co dotąd tutaj przedstawił, stanowiło tylko cokół monumentu, na którym bizantyński historyk umieścił swego rodzaju literacki posąg o dwóch obliczach. Pierwsze, nieco już wyblakłe, miało twarz mongolską. W tym kontekście Gregoras pisał o ogromnej, bo liczonej w myriadach, populacji Scytów, na czele których stał Czyngis-chan (ok. 1155-1227), organizując imperium rozciągające się od Hyperborejczyków po Morze Kaspijskie<sup>78</sup>. Matecznik scytyjski przesunął się zatem na północno-wschodnie obszary ekumeny, a na jego kresach znów znaleźli się Hyperborejczycy. Tym razem ludy scytyjskie ujawniły się Zachodowi (czego dziejopis nie mówi tutaj *explicite*) pod imieniem Mongołów i Tatarów. Po śmierci ojca natomiast dwaj synowie Czyngis-chana uderzyli w dwóch różnych kierunkach. Jeden na południe, czyli na tzw. (dziś) miękkie podbrzusze Azji<sup>79</sup>, drugi natomiast przekroczył Tanais i zaatakował (wschodnią) Europę. Jego ofensywę miała zahamować dopiero interwencja cesarza pozwalającego zagrożonym przez Mongołów ludom osiedlić się w granicach Bizancjum<sup>80</sup>. Warto zauważyć, że opisana przez Gregorasa dwukierunkowość ataku Mongołów koresponduje z jego opisem rozdzielenia się drugiej fali emigracji scytyjskiej, która z biegiem czasu miała zatracić świadomość swych etnicznych i geograficznych korzeni. To ich (a przynajmniej ich wschodnioeuropejski segment) znów w wiele stuleci później podbili ich pobratymcy, czyli kolejni scytyjscy wychodźcy – hordy Czyngis-chana. W tym sensie Scytia – „wielkie źródło” ludów – rodzi a zarazem niszczy swe dzieci. Jest to więc rodzicielka niezwykle okrutna, a jej potomkowie odziedziczyli tę naturę, stąd znamionowała ich skłonność do bratobójstwa. Historyk nie wszedł głębiej w to zagadnienie, lecz czytelnik żyjący w przepojonej duchem Biblii kulturze bizantyńskiej łatwo zapewne dostrzeżał w tym opisie aluzję do Kaina i jego potomków. Następnie Nicefor Gregoras powrócił do tematu ataku na kierunku „miękkiego podbrzusza Azji”, aby stwierdzić, że dokonali go hyperborejscy Scytowie, pustosząc na wzór szarańczy tę właśnie część Azji<sup>81</sup>. Oczywiście patrząc z perspektywy Konstantynopola, był to kierunek

---

<sup>78</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 5, 1, CSHB [38], s. 35, 16-18 (= PG 148, 157C-D).

<sup>79</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 5, 1, CSHB [38], s. 35, 18-36, 2 (= PG 148, 157D-160A).

<sup>80</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 5, 1-2, CSHB [38], s. 36, 2-37, 9 (= PG 148, 160A-161A).

<sup>81</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 5, 3, CSHB [38], s. 37, 9-13 (= PG 148, 161A).

wschodni, lecz patrząc z punktu widzenia hyperborejskich Scytów<sup>82</sup>, był to najazd skierowany z północy na południe. Dziejopis pośrednio potwierdził ten fakt, dodając, że atak był swego rodzaju uderzeniem „z góry”, ponieważ potomkowie Czyngis-chana wykonali go, schodząc z wysokich gór, których pasma rozpoczynają się nad Morzem Egejskim i dzielą Azję na dwie części dochodząc do oceanu na wschodzie. Hyperborejscy Scytowie doszli więc aż do Indii, a także podbili wszystkie ludy na zachód od nich, docierając z kolei do Morza Śródziemnego. Innymi słowy, ludy scytyjskie z nienazwanej tutaj wprost *Asia superior* podbiły mieszkańców południowej części tego kontynentu określonej tu mianem *Asia inferior* (ἡ κάτω Ἀσία)<sup>83</sup>. Nicefor Gregoras posłużył się w tym miejscu aparatem pojęciowym starożytnych, dokonując jednak jego aktualizacji. Ostatecznie część Azji na północ od wspomnianej ogromnej bariery górskiej, czyli *Asia superior*, to Azja hyperborejskich Scytów (znanych Europejczykom pod nazwą Mongołów lub Tatarów). Lecz w czasach Gregorasa potęga mongolska straciła już wiele ze swego dawnego, groźnego blasku barbarzyństwa i przemocy. Dlatego też na owym cokole scytyjskim należało postawić inne, wschodzące dopiero mocarstwo Północy, mające oblicze Rusi Moskiewskiej. I tak też rzeczony historyk uczynił, lokując na piedestale historii Północy kraj wielki i ludny, leżący między hyperborejskimi górami, gdzie źródła swe ma Tanais oraz wiele innych rzek, które uchodzą bądź do Meotydy, bądź do Morza Kaspijskiego<sup>84</sup>. Są to niemal te same słowa, którymi wcześniej opisywał pierwotną Scytię, a potem imperium Czyngis-chana<sup>85</sup>. Również Rusów, podobnie jak wcześniej Mongołów, obdarzył imieniem hyperborejskich Scytów<sup>86</sup> i podkreślił, że ich kraj zajmuje hyper-

---

<sup>82</sup> Pojęcie to pojawia się w dziele Gregorasa przynajmniej trzy razy: Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 5, 3, CSHB [38], s. 37, 10-11 (= PG 148, 161A); VIII 4, 1, CSHB [38], s. 296, 21 (= PG 148, 473A); XXVIII 35, CSHB [40], s. 199, 19 (= PG 149, 173A).

<sup>83</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* II 5, 3-4, CSHB [38], s. 37, 13-38, 17 (= PG 148, 161A-C).

<sup>84</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* XXVIII 35, CSHB [40], s. 199, 12-16 (= PG 149, 172D-173A). Gęste zaludnienie i piękno Rusi oraz liczne jej bogactwa podkreślił także w innym miejscu. Por. Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* XXVI 47, CSHB [40], s. 113, 13-17 (= PG 149, 96D); XXXVI 21-22, CSHB [40], s. 512, 3-18 (= PG 149, 453A-B).

<sup>85</sup> Por. przyp. 64 i 78.

<sup>86</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* XXVIII 35, CSHB [40], s. 199, 19 (= PG 149, 173A).



borejskie obszary ekumeny (τὰ ὑπερβόρεια μέρη τῆς οἰκουμένης)<sup>87</sup>. W ten sposób największy kraj słowiański zastąpił barbarzyńców Czyngis-chana, a co ważniejsze, był to kraj chrześcijański<sup>88</sup>. Konkluzja ta zamknęła niejako koło historii: święta Hyperborea starożytnych Greków powróciła do swej świętości poprzez przyjęcie chrztu z Konstantynopola (988). Nicefor Gregoras mógł więc z dumą wyeksponować to, o czym Teofanes mógł jedynie marzyć, podkreślając ugruntowaną już chrześcijańską ortodoksję wielkiej Hyperborei. Wobec Gregorasowego *laus Russiae* Janowi Kantakuzenowi (ok. 1295-1383) nie pozostało wiele do dodania. Ograniczył się on zatem do stwierdzenia, że jest ogromny i potężny lud scytyjski zamieszkujący hyperborejskie góry, który niegdyś najeżdżał cesarstwo<sup>89</sup>. Historycy bizantyńscy w XIV wieku mogli spokojnie patrzeć na hyperborejską Ruś jako na swego sojusznika i brata w wierze. Mogli też sądzić, że Bizancjum skutecznie wykorzeniło z Hyperborei ducha bezbożnego i zdolnego do bratobójstwa barbarzyństwa. Patrzyli więc z wiarą i nadzieją w kierunku wysokiej i dalekiej hyperborejskiej Północy Scytów.

W patrystycznej literaturze łacińskiej bodajże najstarsza wzmianka o mieszkańcach Hyperborei pojawiła się u Arnobiusza Starszego (zm. ok. 330)<sup>90</sup> przywołującego imiona Hyperochy i Laodyki, czyli dwóch panien hyperborejskich, które zdaniem Herodota<sup>91</sup> miały pierwotnie dostarczyć dary tego nadpółnocnego ludu na Delos. Kolejna, tym razem poetycka strofa przywołująca okazjonalnie ich imię znajduje się w wierszu Ennodiusza (ok. 474-ok. 521)<sup>92</sup>. Retor i poeta Klaudiusz Mariusz Wiktor (V wiek) uczynił zaś najprawdopodobniej aluzję do hyperborejskich białych nocy rozjaśnianych blaskiem zorzy polarnej<sup>93</sup>. Bardzo konkretna uwaga, która odnosi się

<sup>87</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* XXXVI 20, CSHB [40], s. 511, 17 (= PG 149, 452D).

<sup>88</sup> Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia* XXXVI 22, CSHB [40], s. 512, 19-20 (= PG 149, 453B).

<sup>89</sup> Ioannes Cantacuzenus, *Historiae* I 39, ed. L. Schopenus, t. 1, CSHB [23], Bonnæ 1828, s. 188, 2-6 (= PG 153, 265C-D).

<sup>90</sup> Arnobius Maior, *Adversus nationes* VI 6, ed. A. Reifferscheid, CSEL 4, Vindobonæ 1875, s. 218, 24-25 (= PL 5, 1175A).

<sup>91</sup> Herodotus, *Historia* IV 33, ed. Shuckburgh, s. 19, 14; IV 35, ed. Shuckburgh, s. 20, 12-13.

<sup>92</sup> Ennodius, *Carmina* I 8, 17-18, ed. G. Hartel, w: Ennodius, *Opera omnia*, CSEL 6, Vindobonæ 1882, s. 530 (= PL 63, 321D); Ennodius, *Carmina* II 18, 5-6, ed. Hartel, CSEL 6, s. 564 (= PL 63, 339A).

<sup>93</sup> Marius Victor, *Aletheia* II 449, ed. C. Schenkl, w: *Poetae christiani minores*, cz. 1, CSEL 16/1, Vindobonæ 1888, s. 401 (= CCL 128, s. 163 = PL 61, 954D).

do źródłosłowa pojęcia Hyperborea, znajduje się w *Etymologiach* Izydora z Sewilli (ok. 560-636): „Hyperborei montes Scythiae, dicti, quod supra, id est ultra, eos flat Boreas”<sup>94</sup>. Objaśnienie to Izydor przejął od rzymskiego gramatyka Serwiusza (IV/V wiek)<sup>95</sup>. Z kolei od biskupa Sewilli powyższą eksplikację zapożyczył literalnie arcybiskup Moguncji Raban Maur (ok. 780-856)<sup>96</sup> i w ten sposób objaśnienie to zdobyło sobie prawo obywatelstwa w nauce średniowiecznej. Hyperborejczycy pojawili się także u Bedy Czcigodnego (ok. 672-735), gdy ten omawia korelację pomiędzy poszczególnymi równoleżnikami a długością dnia<sup>97</sup>. Autor okreśłany tradycyjnie imieniem Aethicus (VIII wiek) natomiast wspomniął o Hyperborei dwukrotnie: raz w kontekście źródeł Tanais<sup>98</sup> oraz pisząc o gryfach, które miały się rodzić na szczytach i zboczach Gór Hyperborejskich<sup>99</sup>. Podobnie Dicuil (zm. ok 825) stwierdził krótko, że Tanais i Borystenes (Dniepr) wypływają z gór Hyperborei, czyli z Gór Rhipejskich<sup>100</sup>. Z kolei tzw. Anomin z Lejdy (ok. 855-870), lokalizując ich za Górami Rhipejskimi i za podmuchami północnego wiatru („trans Aquilonem”), uważa za godne pochwały takie ich cechy, jak prawość obyczajów, długie i pomyślne życie, szacunek dla bogów, a także panującą w Hyperborei łagodność klimatu, półroczny dzień oraz to, że kraj ten leży na rubieżach ludzkich siedzib<sup>101</sup>. Autor ten więc w jednym zdaniu starał się skumulować wszystkie znane mu pozytywne cechy ziemi hyperborejskiej i jej mieszkańców, rysując idealny obraz pół-

<sup>94</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV 8, 7, ed. W.M. Lindsay, t. 2, Oxonii 1911, s. [146], 26-27 (= PL 82, 521C). Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XIV XII 7, 19, ed. Lindsay, s. [76], 25-27 (= PL 82, 461B).

<sup>95</sup> Servius Grammaticus, *Qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii* III 196, ed. G. Thilo, Lipsiae 1887, s. 293, 7-8. Por. H. Philipp, *Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, t. 2: *Textausgabe und Quellenangabe*, Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie 26, Berlin 1913, s. 154.

<sup>96</sup> Rabanus Maurus, *De universo* XIII 1, PL 111, 363A.

<sup>97</sup> Beda Venerabilis, *De natura rerum* XLVII 38, ed. Ch.W. Jones, w: Beda Venerabilis, *Opera*, cz. 6: *Opera didascalica* 1, CCL 123A, Turnholti 1975, s. 231 (= PL 90, 272A-273A).

<sup>98</sup> Aethicus, *Cosmographia* IV, ed. O. Prinz, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 14, München 1993, s. 118, 14-15.

<sup>99</sup> Aethicus, *Cosmographia* VI, ed. Prinz, s. 175, 10-13.

<sup>100</sup> Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae* 6, 42-43, ed. G. Parthey, Berlin 1870, s. 37, 6-11. Por. przyp. 36.

<sup>101</sup> Anonymus Leidensis, *De situ orbis* II 3, 36, ed. R. Quadri, Thesaurus Mundi 13, Patavii 1974, s. 62, 2-6.

nocnych kresów Europy. Anonim Lejdejski przepisał ten fragment z dzieła Martianusa Kapelli (V wiek)<sup>102</sup>, a ten z kolei streścił tutaj część obszernych wywodów na temat Hyperborejczyków, które wyszły spod pióra Pomponiusza Meli (pierwsza połowa I wieku po Chrystusie)<sup>103</sup> i Pliniusza Starszego (ok. 23-79)<sup>104</sup>, a z których to korzystał również nieco wcześniej Solinus (III/IV wiek)<sup>105</sup>. Na wspomnianego dopiero co Martianusa Kapellę, jako na autora który „[...] Yperboreos [...] multis laudibus extollit”, powołała się *explicite* Adam z Bremy (ok. 1050-ok. 1085), dodając, że historycy Franków nazywają mieszkańców Danii oraz ludy zamieszkujące Szwecję, czy szerzej Półwysep Skandynawski, Normanami, podczas gdy autorzy rzymscy odnosili do nich termin Hyperborejczycy<sup>106</sup>. Pisząc o dziejopisach Franków, Adam miał zapewne na myśli Einharda (ok. 770-840)<sup>107</sup>. Historyk bremeński, przywołując w powyższym kontekście Hyperboreę, nie uczynił tego prawdopodobnie przypadkiem. Dla ówczesnych ludzi pióra, znających m.in. relatywnie długi hyperborejski ekskurs Pliniusza, taka aluzja była łatwa do odczytania: oto Skandynawia została ochrzczona i można ją uznać za „Nową Hyperboreę”. Miejsce wielu bóstw zajął tam bowiem Chrystus, a wraz z Nim nadzieja zbawienia – przedsiónek rajy. Obraz grecko-rzymskiej Hyperborei uzyskał zatem swego rodzaju najwyższą sankcję – mgliste intuicje starożytnych wypełniła Ewangelia. Skandynawia stała

---

<sup>102</sup> Martianus Capella, *De nuptiis Philosophiae et Mercurii* VI 664, ed. F. Eyssenhardt, Lipsiae 1866, s. 228, 1-5. Por. Martianus Capella, *De nuptiis Philosophiae et Mercurii* VI 693, ed. Eyssenhardt, s. 240, 12-13.

<sup>103</sup> Pomponius Mela, *De chorographia* III 36-37, ed. C. Frick, Lipsiae 1880, s. 63 15-64, 1. Por. Pomponius Mela, *De chorographia* I 2, 12, ed. Frick, s. 4, 7.

<sup>104</sup> Plinius Maior, *Naturalis historia* IV (26), 89, ed. L. von Jan – C. Mayhoff, t. 1: *Libri I-VI*, Lipsiae 1906, s. 341, 15-342, 8. Całość Pliniuszowego wykładu na temat Hyperborei: *Naturalis historia* IV (26), 89-91, Jan – Mayhoff, t. 1, s. 341, 15-343, 1.

<sup>105</sup> Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 16, 1-6, ed. Th. Mommsen, Berolini 1864, s. 99, 17-101, 2.

<sup>106</sup> Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum* IV 12, ed. B. Schmeidler, Hannover – Leipzig 1917, s. 241, 7-11 (= PL 146, 630A). Por. J. Svennung, *Belt und Baltisch: Ostseische Namenstudien mit besonderer Rücksicht auf Adam von Bremen*, Acta Universitatis Upsaliensis 4, Uppsala – Wiesbaden 1953, s. 29; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 384, przyp. 296; D. Fraesdorff, *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Orbis Mediaevalis 5, Berlin 2005, s. 307, przyp. 341.

<sup>107</sup> Einhardus, *Vita Karoli Magni* 12, ed. G.H. Pertz – G. Waitz, *Scriptores rerum Germanicarum ad usum scholarum* [25], Hannoverae – Lipsiae 1905, s. 13, 11-13.

się częścią chrześcijańskiego świata<sup>108</sup>. Adam z Bremy dotknął mimochodem jeszcze jednego ważnego zagadnienia. Wskazując mianowicie na skandynawską Hyperboreę, odniósł się on pośrednio (być może nieświadomie) do hipotezy stawianej przez część autorów starożytnych, którzy lokalizowali ją na północnym-zachodzie. O ile zatem Nicefor Gregoras, gloryfikując hyperborejską Ruś Moskiewską, znalazł się w kręgu tradycji umieszczającej kraj Apollina na północny-wschód od Konstantynopola, o tyle Adam z Bremy chciał ją widzieć na północ od Hamburga, czyli na północny-zachód od Konstantynopola. Omawiając opinie autorów łacińskich na temat Hyperborei, należy w tym miejscu raz jeszcze powrócić do hyperborejskiego ekskursu, którego autorem był Teofanem Wyznawca<sup>109</sup>. Autor ten, jak wyżej wspomniano, w swym „logosie wandalskim” opisał genezę i przebieg zajęcia rzymskiej Afryki przez rzeczone plemię, podając na jego początku krótką uwagę na temat „Hyperborei Zadunajskiej”, z której wyszli najeźdźcy. Wandalowie stanowili element ogromnej fali wielkich plemion, na czele których stali Goci, Gepidzi oraz oni sami. Plemiona te miały różnić się jedynie nazwami, faktycznie zaś mówiły tym samym językiem i wyznawały arianizm. Hyperborea Teofanesa przeniosła się więc z kresów Północy nad Dunaj, a jej mieszkańcy stali się wyznawcami herezji. W kilkadziesiąt lat po napisaniu dzieła Teofanesa przetłumaczył na łacinę Anastazjusz Bibliotekarz (ok. 810-ok. 880) jako część jego historycznej kompilacji noszącej tytuł *Historia tripartita*<sup>110</sup>. Stanowi ona zbiór prac trzech autorów bizantyńskich: patriarchy Konstantynopola Nicefora I (ok. 758-828), Jerzego Synkellosa (zm. ok. 810) i Teofanesa<sup>111</sup>. Z kolei przekład Anastazjusza ok. 1020 roku przejął Landulf Roztropny (X/XI wiek)<sup>112</sup>, dzieło Landulfa zaś wykorzystał Frutolf z Michelsbergu (ok.

<sup>108</sup> Chrzest Danii miał miejsce za panowania Haralda I Sinozębego (zm. ok. 985). Szwecja weszła w obręb chrześcijańskiego świata pod rządami Olafa Skötkonunga, który panował w latach 995-1021. Pierwszym chrześcijańskim władcą Norwegii natomiast był Olaf II Haraldson, który rządził tam między rokiem 1015 a 1028.

<sup>109</sup> Por. przyp. 57-58.

<sup>110</sup> Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, ed. C. de Boor, w: Theophanes, *Chronographia*, t. 2, Lipsiae 1885, s. 33-346 (= PG 1187A-1428A).

<sup>111</sup> Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, ed. de Boor, t. 2, s. 36,1-59, 24 (= PL 129, 511C-554C) → tekst łaciński Nicefora I; Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, ed. de Boor, t. 2, s. 60, 1-77, 12 (= PG 108, 1191A-1206B) → tekst łaciński Jerzego Synkellosa; Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, ed. de Boor, t. 2, s. 77, 13 – 346, 15 (= PG 108, 1205C-1428A) → tekst łaciński Teofanesa.

<sup>112</sup> Landulphus Sagax, *Historia miscella*, PL 95, 743D-1144B. Istnieje też nowsze, krytyczne wydanie tego dzieła: Landolfus Sagax, *Historia Romana*, ed. A. Crivellucci,

1038-1103). Ten ostatni doprowadził swą kronikę do 1101 roku, a kontynuatorem jego pracy był Ekkehard z Aury (ok. 1080-ok. 1125), pod którego imieniem często funkcjonuje dziś całość tego dzieła. W ten sposób imię Frutolfa z Michelsbergu zostało niejako usunięte w cień, mimo że w 1895 roku Harry Breslau (22 III 1848-27 XI 1926) przywrócił mu „prawa autorskie”<sup>113</sup>. W ten sposób do średniowiecznej literatury łacińskiej wszedł obraz strąconej z jej antycznego piedestału Hyperborei Teofanesa<sup>114</sup>. Stała się ona również geograficznie bliska, choć konstrukt Teofanesa, który z bizantyńskiego geopolitycznego punktu widzenia miał głęboki sens na przełomie VIII i IX wieku, w łacińskiej Europie wieku XI i XII był już tylko czystym anachronizmem. Z jego pomocą jednak można było degradować ludy zamieszkałe na północ od Dunaju. Był to więc rodzaj ideologicznego bata, którego postkarolińska część Europy mogła ewentualnie używać w stosunku do obszarów zwanych dziś Europą Środkowo-Wschodnią. Honoriusz z Autun (ok. 1080-ok. 1155) natomiast napomknął zaledwie o Górach Hyperborejskich na pograniczu Scytii i Hunii<sup>115</sup>, mając zapewne na uwadze legendarne Góry Rhipejskie. Wreszcie Gerwazy z Tilbury (ok. 1150-ok. 1235) stwierdził, że Hyperborejczycy mają swe siedziby na północ od Gór Rhipejskich, gdzie łagodny klimat zapewnia dobre zdrowie, a gaje służące im za mieszkania dostarczają jednocześnie pokarmu w postaci owoców drzew. Wreszcie nasyceni życiem wybierają dobrowol-

---

Fonri per la Storia d'Italia 49-50, Roma 1912-1913. Niestety wydanie to nie było dostępne niżej podpisanemu. Amedeo Crivellucci (20 IV 1850-11 XI 1914) zmienił tytuł traktatu Landolfa z „Historia miscella” na „Historia Romana”. Por. M. Meserve, *Medieval Sources for Renaissance Theories on the Origines of the Ottoman Turks*, w: *Europa und die Türken in der Renaissance*, red. B. Guthmüller – W. Kühlmann, Frühe Neuzeit 54, Tübingen 2000, s. 430-431, przyp. 59-62.

<sup>113</sup> H. Breslau, *Bamberger Studien*, II: *Die Chroniken des Frutolf von Bamberg und des Ekkehard von Aura*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde” 21 (1895) s. 219 i przyp. 2 oraz s. 226.

<sup>114</sup> „Logos wandalski” – Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, ed. de Boor, t. 2, s. 103, 21-104, 24 (PG 108, 1228C-1229C); Landulphus Sagax, *Historia miscella* XIV, PL 95, 956C-958B; Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon universale*, ed. G. Waitz, MGH Scriptorum VI, s. 135, 25-27 (= PL 154, 769C-D). Por. przyp. 57. „Hyperborea Zadunajska” – Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, ed. de Boor, t. 2, s. 103, 21-26 (= PG 108, 1228C); Landulphus Sagax, *Historia miscella* XIV, PL 95, 956C; Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon universale*, MGH Scriptorum VI, s. 135, 25-27 (= PL 154, 769C-D). Por. przyp. 58.

<sup>115</sup> Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* [I] 18, ed. V.I.J. Flint, „Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 57 (1982) s. 58 (= PL172, 127B). Por. przyp. 36.

ną śmierć<sup>116</sup>. Skondensowany opis Gerwazego jest wykorzystaniem znanego toposu literackiego, przypominając streszczenie sygnalizowanych wyżej fragmentów pism Pomponiusza Meli, Pliniusza, Solinusa, Martianusa Kapelli i Anonima Lejdejskiego. Generalnie w literaturze łacińskiej ważne są zasadniczo trzy teksty: etymologia Hyperborei podana przez Izydora z Sewilli, przekład „logosu wandalskiego” Teofanesa pióra Anastazjusza Bibliotekarza oraz przytoczona wyżej uwaga Adama z Bremy. Ostatecznie jednak Europa kultury łacińskiej przywiązywała znacznie mniejszą rolę do historycznego i geograficznego aspektu Nadpółnocy niż greckie Bizancjum, ponieważ łacińską średniowieczną nomenklaturę etno-geograficzną zdominowało pojęcie Normanów, najpierw groźnych wrogów z Północy, przypominających biblijnego Goga, a potem chrześcijańskich braci w wierze. W tej sytuacji Hyperborea była dla łacinników niemal wyłącznie toposem literackim, który czasem (w wersji Teofanesa) mógł być użytecznym narzędziem do postponowania ludów tzw. Europy Środkowo-Wschodniej.

W konsekwencji daleka Północ ma w średniowiecznej literaturze bizantyńskiej inne oblicze niż w średniowiecznej literaturze łacińskiej. Dla Bizancjum Hyperborea to ostatecznie chrześcijańska Ruś, podczas gdy dla obszarów Europy związanych z Rzymem najdalsze kresy Północy to obszary znane i penetrowane przez skandynawskich Normanów. W ten sposób historia zachowała obraz podwójnej – północno-wschodniej i północno-zachodniej – Hyperborei starożytnych.

### **Traces of the Biblical, Sacred North and Ancient Hyperborea in Patristic and Medieval Literature**

(summary)

„Hyperborea” is a concept well known to researchers of antiquity. Also, the sacred biblical North, as the antithesis of Gog’s sinister North, is well known to Bible scholars. This article takes these two concepts as a starting point. However, the purpose of this article is to confront the biblical and ancient vision of the North with selected patristic and medieval sources. It is about presenting changes in the historical and geographical understanding of the term „Hyperborea”. Greek literature describes Hyperborea as a paradise located in the farthest reaches of the North. This vision of the North seems to be similar to a northern paradise in the Bible. However, the patristic literature, which is well acquainted with the Greek myth of the

---

<sup>116</sup> Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 5, ed. S.E. Banks – J.W. Binns, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002, s. 230. Por. Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 25, ed. Banks – Binns, s. 522 – tutaj autor raz jeszcze określa geograficznie siedziby Hyperborejczyków.

Hyperboreans, does not apply it to any exegetical analyzes. Hyperborea is for the Fathers of the Church an „extension” of Scythia, so it is neither a paradise nor an ideal promised land. It is part of the ecumene and has all the good and bad features of the territory that ordinary people inhabit. Hyperborea has been transformed from a Greek ideal land into a historical, existing reality. The name was therefore applied both to the Scythian territory and to the areas north of Scythia. However, the development of the geographical horizon constantly shifted the concept of „Hyperborea” further north. The line of this geographical horizon was marked in Byzantine literature by Theophanes in the eighth century and by Nicephorus Gregoras in the fourteenth century. The latter pointed to Moscow Ruthenia as the Christian Hyperborea in the north-east. The same line of geographical horizon in Latin literature was very delicately indicated by Adam of Bremen in the eleventh century, who wrote about Hyperborean Scandinavia. Next to the geographical horizon, there was a strictly literary horizon, dominated by the classical topos, based on texts written by Greek and Latin classical authors.

**Keywords:** biblical sacred North; the Hyperborea of the Greeks; Byzantine Hyperborea; Hyperborea of the Romans and Latin Europe

## Ślady biblijnej, świętej Północy i antycznej Hyperborei w literaturze patrystycznej i średniowiecznej

(streszczenie)

„Hyperborea” to pojęcie dobrze znane badaczom starożytności. Również święta Północ biblijna, jako antyteza złowrogiej Północy Goga, jest dobrze znana badaczom Biblii. Ten artykuł przyjmuje za punkt wyjścia te dwie koncepcje. Jednak celem niniejszego artykułu jest skonfrontowanie biblijnej i antycznej wizji Północy z wybranymi źródłami patrystycznymi i średniowiecznymi. Chodzi o przedstawienie zmian w historycznym i geograficznym rozumieniu pojęcia „Hyperborea”. Literatura grecka opisuje Hyperboreę jako raj leżący na najdalszych krańcach Północy. Pozornie ta wizja Północy wydaje się być podobna do północnego raju w Biblii. Jednak literatura patrystyczna, która dobrze zna grecki mit o Hyperborejczykach, nie aplikuje go do żadnych analiz egzegetycznych. Hyperborea jest dla Ojców Kościoła „przedłużeniem” Scytii, a więc nie jest ona ani rajem, ani też idealną ziemią obiecaną. Jest ona częścią ekumeny i posiada wszystkie dobre i złe cechy terytorium, które zamieszkują zwykli ludzie. Hyperborea została przekształcona z greckiej krainy idealnej w historyczną, realnie istniejącą rzeczywistość. Nazwa ta była więc odnoszona zarówno do terytorium scytyjskiego, jak i do terenów leżących na północ od Scytii. Jednak rozwój horyzontu geograficznego stale przesunął pojęcie „Hyperborea” coraz bardziej na północ. Linia tego horyzontu geograficznego została wyznaczona w literaturze bizantyńskiej przez Teofanesa w VIII wieku i przez Nicefora Gregorasa w XIV wieku. Ten ostatni wskazał na Ruś Moskiewską jako na leżącą na północnym-wschodzie chrześcijańską Hyperboreę. Taka sama linia geograficznego horyzontu w literaturze łacińskiej została bardzo delikatnie wskazana przez Adama z Bremy, który pisał o hyperborejskiej Skandynawii. Obok horyzontu geograficznego funkcjonował horyzont *stricte* literacki, gdzie dominował klasyczny topos oparty na tekstach autorów klasycznych.

**Słowa kluczowe:** biblijna święta Północ; Hyperborea Greków; Hyperborea bizantyńska; Hyperborea Rzymian i łacińskiej Europy

## Bibliografia

### Źródła

- Aeschylus, *Tragoediae*, ed. U. de Wilamowitz-Moellendorff, Berolini 1914.
- Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. B. Schmeidler, Hannover – Leipzig 1917 (= PL 146, 451B-660B).
- Aethicus, *Cosmographia*, ed. O. Prinz, MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 14, München 1993.
- Anastasius Bibliothecarius, *Historia tripartita*, w: Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, t. 2, Lipsiae 1885, s. 33-346 (= PG 1187A-1428A).
- Anonymus Leidensis, *De situ orbis*, ed. R. Quadri, Thesaurus Mundi 13, Patavii 1974.
- Apollonius Rhodius, *Argonautica*, ed. G.W. Mooney, London – Dublin 1912.
- Arnobius Maior, *Adversus nationes*, ed. A. Reifferscheid, CSEL 4, Vindobonae 1875 (= PL 5, 715D-1290C).
- Beda Venerabilis, *De natura rerum*, ed. Ch.W. Jones, w: Beda Venerabilis, *Opera*, cz. 6: *Opera didascalica* 1, CCL 123A, Turnholti 1975, s. 173-234 (= PL 90, 187A-278A).
- Callimachus, *Hymnus ad Delum* (IV), w: *Callimachus and Lycophron – Aratus*, t. A.W. Mair – G.R. Mair, LCL 129, London – New York 1921, s. 84-111.
- Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Iulianum*, t. 2: *Livres III-V*, opr. M.-O. Boulnois – Ch. Riedweg (GCS NF 20), t. J. Bouffartique – M.-O. Boulnois – P. Castan, Sch 582, Paris 2016 (= PG 76, 613A-777C → całość: PG 76, 504A-1057B).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ks. I-VI, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1939 (= Sch 30, 38, 278-279, 446, 463 = PG 8, 685A-1381B i PG 9, 9A-401A).
- Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, t. R.J.H. Jenkins, Magyar-Görög Tanulmányok 29, Budapest 1949 (= CSHB [9], s. 65-270 = PG 113, 157A-421A).
- Cosmas Indicopleustes, *Topographia chritiana*, t. 1: *Livres I-IV*, opr. i t. W. Wolska-Conus, Sch 141, Paris 1968 (PG 88, 52A-192D → całość: PG 88, 52A-461A).
- Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae*, ed. G. Parthey, Berlin 1870.
- Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, t. 1: *Libri I-IV*, ed. I. Bekker – L. Dindorf – F. Vogel, Lipsiae 1888.
- Einhardus, *Vita Karoli Magni*, ed. G.H. Pertz – G. Waitz, Scriptorum rerum Germanicarum ad usum scholarum [25], Hannoverae – Lipsiae 1905.
- Ekkehardus Uraugiensis, *Chronicon universale*, ed. G. Waitz, w: MGH Scriptorum VI, ed. G.H. Pertz, Hannoverae 1844, s. 33-231 (= PL 154, 459C-1060A).
- Ennodius, *Carmina*, ed. G. Hartel, w: Ennodius, *Opera omnia*, CSEL 6, Vindobonae 1882, s. 507-609 (= PL 63, 309A-362B).
- Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* (*livres II-III et V-VI*), opr. i t. E. des Places, Sch 228 et 266, Paris 1976-1980 (= GCS 43/1-2 = PG 21, 21A-1408B).
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, t. 2, Berlin 1922.



- Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, ed. I. Bekkerus, CSHB [13-14], Bonnæ 1838-1839 (= PG 121, 24A-1166C i PG 122, 9A-368A).
- Georgius Monachus, *Chronicon*, ed. C. de Boor, t. 1-2, Lipsiæ 1904 (= PG 110, 41A-1285D).
- Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia*, ed. S.E. Banks – J.W. Binns, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002.
- Hecataeus Abderita, *Fragmenta* (III A 264), w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, t. 3: *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*, A: *Autoren über verschiedene Städte (Länder)*, ed. F. Jacoby, Leiden 1940, s. 11-64 (por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 60, ed. Diels, t. 2, s. 149, 12-154, 36).
- Hellanicus Lesbios, *Fragmenta* (I A 4), w: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, t. 1: *Genealogie und Mythologie*, A: *Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz*, ed. F. Jacoby, Leiden 1968, s. 104, 5-152, 18.
- Herodotos, [History] IV: *Melpomene*, ed. E.S. Shuckburgh, Cambridge 1906.
- Homerus, *Ilias*, t. 2/1: *Gesang XIII-XV*, ed. K.F. Ameis – C. Hentze, Leipzig 1878.
- Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*, ed. V.I.J. Flint, „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 57 (1982) s. 48-151 (= PL 172, 119-188C).
- Hymni Homerici*, ed. Th.W. Allen – E.E. Sikes, London 1904.
- Ioannes Cantacuzenus, *Historiae*, ed. L. Schopenus, t. 1-3, CSHB [23-25], Bonnæ 1828-1832 (= PG 153, 41D-1300C; PG 154, 16A-369C).
- Ioannes Chrysostomus, *In Epistulam ad Titum commentarius*, PG 62, 663-700.
- Ioannes Tzetzes, *Historiarum variorum chiliades*, ed. Th. Kiessling, Lipsiæ 1826.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, t. 1-2, opr. W.M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1911 (= PL 82, 73A-728C).
- Landolfus Sagax, *Historia Romana*, ed. A. Crivellucci, Fonti per la Storia d’Italia 49-50, Roma 1912-1913.
- Landulphus Sagax, *Historia miscella*, PL 95, 743D-1144B.
- Marius Victor, *Aletheia*, ed. C. Schenkl, w: *Poetae christiani minores*, cz. 1, CSEL 16/1, Vindobonæ 1888, s. 359-436 (= CCL 128, s. 125-193 = PL 61, 937B-970A).
- Martianus Capella, *De nuptiis Philosophiae et Mercurii*, ed. F. Eyssenhardt, Lipsiæ 1866.
- Michael Glycas, *Annales*, ed. I. Bekkerus, CSHB [37], Bonnæ 1836 (= PG 158, 28A-624A).
- Nicephorus Callistus Xanthopulus, *Ecclesiasticae historiae*, PG 145, 560A-1332B; PG 146, 9A-1273C; PG 147, 9A-448C.
- Nicephorus Gregoras, *Byzantina historia*, ed. L. Schopenus, CSHB [38-40], Bonnæ 1829-1845 (= PG 148, 120A-1450D; PG 149, 9A-501B).
- Philipp H., *Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae des Isidorus von Sevilla*, t. 2: *Textausgabe und Quellenangabe*, Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie 26, Berlin 1913.
- Pindarus, *Olympia et Pythia*, ed. C.A.M. Fennell, Cambridge 1879.
- Plinius Maior, *Naturalis historia*, t. 1: *Libri I-VI*, ed. L. von Jan – C. Mayhoff, Lipsiæ 1906.

- Poetae epici graeci: testimonia et fragmenta*, cz. 1, ed. A. Bernabé, Leipzig 1987.
- Pomponius Mela, *De chorographia*, ed. C. Frick, Lipsiae 1880.
- [Pseudo-]Longinus, *De sublimitate*, ed. W.R. Roberts, Cambridge 1907.
- Pseudo-Anastasius Sinaita, *Anagogicae contemplationes in Hexaemeron ad Theophilum*, PG 89, 851A-1078A.
- Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, ed. J. Nimmo Smith, CCG 27, Turnhout 1992.
- Servius Grammaticus, *Qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, ed. G. Thilo, Lipsiae 1887.
- Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. Th. Mommsen, Berolini 1864.
- Strabo, *Geographica*, ed. A. Meineke, t. 1-3, Lipsiae 1877.
- Theodoretus Cyrensis, *Graecorum affectionum curatio*, [t.] 2: *Livres VII-XII*, ed. i tł. P. Canivet, SCh 57, Paris 1958 (= PG 83, 992A-1152B → całość: PG 83, 783A-1152B).
- Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor, t. 1-2, Lipsiae 1883-1885 (= CSHB [46-47] = PG 108, 56B-1009B).

### Opracowania

- Albani M., *The Downfall of Helel, the Son of Dawn: Aspects of Royal Ideology in Isa 14:12-13*, w: *Fall of the Angels*, ed. Ch. Auffrath – L.T. Stuckenbruck, Themes in Biblical Narrative 6, Leiden – Boston 2004, s. 62-86.
- Albaum L.I. – Brentjes B., *Strażnicy złota*, tł. A. Reiche, Warszawa 1982.
- Alfrink B., *Der Versammlungsberg im äussersten Norden*, „Biblica” 14/1 (1933) s. 41-67.
- Beschi F., *La menzione degli Iperborei negli „Epigoni”*, „Studi Classici e Orientali” 63 (2017) s. 59-72.
- Belyakov A.V. – Matveychev O.A., *Giperboreya: priklyucheniya idei*, Moskva 2019.
- Bilić T., *Pytheas and Hecataeus: Visions of the North in the Late Four Century B.C.*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 60 (2020) s. 574-593.
- Bolton J.D.P., *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962.
- Boulogne J., *Espaces et peuples septentrionaux dans les représentations mythiques des Grecs de l'Antiquité*, „Revue du Nord” 87/360-361 (2005) s. 277-291.
- Bowra C.M., *A Fragment of the „Arimapeia”*, „The Classical Quarterly” 6/1-2 (1956) s. 1-10.
- Breslau H., *Bamberger Studien*, t. 2: *Die Chroniken des Frutolf von Bamberg und des Ekkehard von Aura*, „Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde” 21 (1895) s. 197-234.
- Bridgman T.P., *Celts and Hyperboreans: Crossing Mythical Boundaries*, „Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium” 22 (2002) s. 39-55.
- Brown Ch.G., *The Hyperboreans and Nemesis in Pindar's „Tenth Pythian”*, „Phoenix” 46 (1992) s. 95-107.
- Bunbury E.H., *A History of Ancient Geography among the Greeks and Romans from the Earliest Ages till the Fall of the Roman Empire*, t. 1, London 1879.

- Chochorowski J., *Siberian and European „Hyperboreans” as related by Herodotus – literary Myth or Echo of historical Reality*, „Tomsk State University Journal of History” 68 (2020) s. 72-78.
- Coppola A., *Ancora su Celti, Iperborei e propaganda dionigiana*, „Hesperia” 2 (1991) s. 103-106.
- Daebritz R., *Hyperboreer*, w: *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 17: *Hyaia – Imperator*, Stuttgart 1914, szp. 258, 36-279, 67.
- Dan A., *Le Nord-Est avant la Sibérie. Utopies et dystopies occidentales à longue durée et grande distance*, w: *Transferts culturels en Sibérie. De l’Altaï à la Iakoutie*, red. P. Alexeiev – E. Dmitrieva – M. Espagne, Paris 2018, s. 25-89.
- Delitzsch F., *Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie*, Leipzig 1881.
- Dillery J., *Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, and the „Interpretatio Graeca”*, „Historia” 47/3 (1998) s. 255-275.
- Dion R., *La notion d’Hyperboréens, ses vicissitudes au cours de l’Antiquité*, „Bulletin de l’Association Guillaume Budé” 2 (1976) s. 143-157.
- Evans R., *Searching for Paradise: Landscape, Utopia, and Rome*, „Arethusa” 36/3 (2003) s. 285-307.
- Fauth W., *Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen*, „Kairos” 29/1-2 (1987) s. 57-84.
- Fraesdorff D., *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, *Orbis Mediaevalis* 5, Berlin 2005.
- Gagné R., *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece: A Philology of Worlds*, Cambridge Classical Studies, Cambridge 2021.
- García Valdés M. – Pérez Jiménez A., *Las vírgenes Hiperbóreas: tradición ritual y creación poética*, w: *Realidad, fantasía, interpretación, funciones y pervivencia del mito griego: estudios en honor del profesor Carlos García Gual*, red. A. Pérez Jiménez, Zaragoza 2014, s. 297-312.
- Gaster Th.H., *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York 1966.
- Gelinne M., *Les Champs Élysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare. Essai de mise au point*, „Les Études Classiques” 56/3 (1988) s. 225-240.
- Gębura K., *Hyperborea: religia Greków na północnych wybrzeżach Morza Czarnego*, Siedlce 2009.
- Ginzberg L., *The Legend of the Jews*, t. 3: *Bible Times and Characters from the Exode to the Death of Moses*, tł. P. Radin, Philadelphia 1968.
- Ginzberg L., *The Legend of the Jews*, t. 5: *Notes to Volumes I and II, from the Creation to the Exodus*, tł. P. Radin, Philadelphia 1968.
- Grelot P., *Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique*, „Revue de l’Histoire des Religions” 149 (1956) s. 18-48.
- Grelot P., *La géographie mythique d’Hénoch et ses sources orientales*, „Revue Biblique” 65 (1958) s. 33-69.

- Heiser M.S., *The Mythological Provenance of Isa XIV 12-15: A Reconsideration of the Ugaritic Material*, „Vetus Testamentum” 51/3 (2001) s. 354-369.
- Hennig R., *Terra Incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte*, t. 1: *Altertum bis Ptolemäus*, Leiden 1944.
- Istoty hybrydalne i zmieniające postać w kulturach europejskich i azjatyckich*, red. K. Mikoś – K. Kleczkowska, Kraków 2016.
- Kiessling E., Πίπτα ὄρη, w: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 2/1, Stuttgart 1914, k. 846, 47-916, 11.
- Kleczkowska K., *Grypomachia – walka gryfów z Arimaspmi w źródłach starożytnych*, w: *Istoty hybrydalne i zmieniające postać w kulturach europejskich i azjatyckich*, red. K. Mikoś – K. Kleczkowska, Kraków 2016, s. 19-43.
- Kleczkowska K., *Szamański trans czy realna podróż? Gryfy i Arimaspowie w wizji Aristeasa z Prokonnezu*, „Maska” 30 (2016) s. 179-190.
- Koch Ch., *Gottes himmlische Wohnstatt: Transformation im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilzeit*, *Forschungen zum Alten Testament* 119, Tübingen 2018.
- Koch Ch., *Vorstellung von Gottes Wohnort im Ezechielbuch*, w: *Das Buch Ezechiel: Komposition, Redaktion und Rezeption*, red. J.Ch. Gertz – C. Körtling – M. Witte, Beihefte zur ZAW 516, Berlin – Boston 2020, s. 207-232.
- Kochanek P., *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte* 205, Mainz 2004.
- Kochanek P., *Gdzie leży Raj? Biblia a średniowieczny obraz świata*, w: *Symposium kazimierskie*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, *Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego TN KUL* 121, Lublin 2005, s. 83-118.
- Kochanek P., *Four Rivers of Eden (Gen 2, 10-14) in Greek and Latin Patristic Literature. Geographical Aspect*, w: *Byzantina et Slavica. Studies in Honour of Professor Maciej Salamon*, red. S. Turlej – M. Stachura – B.J. Kołoczek – A. Izdebski, Kraków 2019, s. 189-204.
- Kochanek P., *Gog – eschatologiczny i realny wróg z Północy w literaturze patrystycznej i średniowiecznej*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 145-174.
- Kozicki Ł., *Aristeas z Prokonnezu na krańcach świata*, „Ibidem” 6 (2009) s. 31-58.
- Köszeghy M., *Hybris und Prophetie: Erwägungen zum Hintergrund von Jesaja XIV 12-15*, „Vetus Testamentum” 44/4 (1994) s. 549-554.
- Kretschmer K., *Scythae*, w: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. 2/3: *Sarmatia – Selinos*, Stuttgart 1921, szp. 923, 15-942, 27.
- Kustár Z., *Ez 28, 11-19: Entstehung und Botschaft. Nachzeichnen eines komplexen traditionsgeschichtlichen Prozesses*, w: *Die unwiderstehliche Wahrheit: Studien zur altes-*

- tamentlichen Prophetie, Festschrift für Arndt Meinhold*, red. R. Lux – E.-J. Waschke, *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 23, Leipzig 2006, s. 199-227.
- Lacroix L., *Pays légendaires et transferts miraculeux dans les traditions de la Grèce ancienne*, „*Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*” 69 (1983) s. 72-106.
- Lauha A., *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B/XLIX* 2, Helsinki 1943.
- Leksykon terminów etnicznych i geograficznych*, w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria łacińska*, t. 1: *Starożytność. Pisarze najdawniejsi*, tł. i opr. A. Kotłowska – R. Grzesik – B. Grunwald-Hajdasz, *Prace Slawistyczne* 139, Poznań – Warszawa 2016, s. 111-363.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Lexicon in Veteris Testamenti libros*, ed. L. Koehler – W. Baumgartner, Leiden 1958.
- Lust J., *The King/Prince of Tyre in Ezekiel 28:11-19 in Hebrew and in Greek*, w: *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera, Florilegium Complutense*, red. A. Piquer Otero – P.A. Torijano, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 158, Leiden – Boston 2012, s. 223-234.
- McKay J.W., *Helel and the Dawn-Goddess: A Re-examination of the Myth in Isaiah XIV 12-15*, „*Vetus Testamentum*” 20 (1970) s. 451-464.
- Meserve M., *Medieval Sources for Renaissance Theories on the Origins of the Ottoman Turks*, w: *Europa und die Türken in der Renaissance*, red. B. Guthmüller – W. Kühnmann, *Frühe Neuzeit* 54, Tübingen 2000, s. 409-436.
- Mikoś K., *Wiarygodność najstarszych przekazów greckich o Arimaspace i „ich” gryfach. Aristeasz, Herodot i kwestia starego Prokonnesu*, w: *Istoty hybrydalne i zmieniające postać w kulturach europejskich i azjatyckich*, red. K. Mikoś – K. Kleczkowska, Kraków 2016, s. 45-78.
- Morgenstern J., *Psalm 48*, „*Hebrew Union College Annual*” 16 (1941) s. 1-95.
- Müllenhoff K., *Deutsche Altertumskunde*, t. 3, Berlin 1892.
- Myres J.L., *An Attempt to Reconstruct the Maps Used by Herodotus*, „*The Geographical Journal*” 8/6 (1896) s. 605-631.
- Patmore H.M., *Adam, Satan, and the King of Tyre: The Interpretation of Ezekiel 28:11-19 in Late Antiquity*, *Jewish and Christian Perspectives Series* 20, Leiden – Boston 2012.
- Prinsloo W.S., *Isaiah 14:12-15 – Humiliation, Hubris, Humiliation*, „*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*” 93/3 (1981) s. 432-438.
- Quick L., *Helel ben-Sahar and the Chthonic Sun: A New Suggestion for the Mythological Background of Isa 14:12-15*, „*Vetus Testamentum*” 68/1 (2018) s. 129-148.
- Redondo J., *Elements of salvation in the Greek myths on the Hyperboreans*, „*Forma Breve*” 15 (2018) s. 481-491.
- Romm J., *Herodotus and Mythic Geography: the Case of the Hyperboreans*, „*Transactions of the American Philological Association*” 119 (1989) s. 97-113.

- Ruck C.A.P., *The Offerings from the Hyperboreans*, „Journal of Ethnopharmacology” 8/2 (1983) s. 177-207 (= *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religions*, red. R.G. Wassson – S. Kramrisch – J. Ott – C.A.P. Ruck, *Etnomycological Studies* 10, New Haven 1986, s. 225-257).
- Sale W., *The Hyperborean Maidens on Delos*, „The Harvard Theological Review” 54/2 (1961) s. 75-89.
- Sandin P., *Famous Hyperboreans*, w: *Rara avis in Ultima Thule*, red. P.P. Aspaas – S. Albert – F. Nilsen, Trondheim 2014 (= „Nordlit” 33 (2014)), s. 205-221.
- Sandin P., *Scythia or Elysium? The Land of the Hyperboreans in Early Greek Literature*, w: *Visions of North in Premodern Europe*, red. D. Jørgensen – V. Langum, *Cursor* 31, Turnhout 2018, s. 13-33.
- Seltman C.T., *The Offerings from the Hyperboreans*, „The Classical Quarterly” 22/3-4 (1928) s. 155-159.
- Sieberer W., *Das Bild Europas in den Historien: Studien zu Herodots Geographie und Ethnographie Europas und seiner Schilderung der persischen Feldzüge*, *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 96, Innsbruck 1995.
- Silberman A., À propos des Issédons: Hérodote (IV, 21-27) et les témoignages latins correspondants, „Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes” (3<sup>e</sup> série) 64/117 (1990) s. 99-110.
- Speiser E.A., *The Rivers of Paradise*, w: *Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag am 27. August 1958 gewidmet*, red. R. von Kienle – A. Moortgat – H. Otten – E. von Schuler – W. Zaumseit, Heidelberg 1959, s. 473-485 (= *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E.A. Speiser*, red. M. Greenberg – J.J. Finkelstein, Philadelphia 1967, s. 23-34 = „I Studied Inscriptions from before the Flood”: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess – D.T. Tsumura, *Sources for Biblical and Theological Study* 4, Winona Lake 1994, s. 175-182).
- Strzelczyk J., *Odkrywanie Europy*, Poznań 2000.
- Svennung J., *Belt und Baltisch: Ostseeische Namenstudien mit besonderer Rücksicht auf Adam von Bremen*, *Acta Universitatis Upsaliensis* 4, Uppsala – Wiesbaden 1953.
- Świderek A., *La légende des Hyperboréens chez Callimaque*, „Journal of Juristic Papyrology” 4 (1950) s. 341-347.
- Tréheux J., *La réalité historique des offrandes hyperboréennes*, w: *Studies Presented to D.M. Robinson on His Seventieth Birthday*, t. 2, Saint Louis 1953, s. 758-774.
- Verger S., *Des Hyperboréens aux Celtes. L'Extrême-Nord occidental des Grecs à l'épreuve des contacts avec les cultures de l'Europe tempérée*, w: *Celtes et Gaulois. L'Archéologie face à l'Histoire*, t. 2: *La Préhistoire des Celtes, Actes de la table ronde de Bologne, 28-29 mai 2005*, red. D. Vitali, *Bibracte* 12/2, Glux-en-Glenne 2006, s. 45-61.
- Vigouroux F., *Paradis terrestre*, w: *Dictionnaire de la Bible*, t. 4/2: *Miamin – Pavot*, Paris 1912, k. 2120-2128.

- Visions of North in Premodern Europe*, red. D. Jørgensen – V. Langum, Cursor 31, Turnhout 2018.
- Voisin C., *Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique*, „Ktèma” 45 (2020) s. 221-235.
- Votsis A., *The Ancient Greek Myth of Hyperborea: Its Supernatural Aspects and Frameworks of Meaning*, w: *Imagining the Supernatural North*, red. E.R. Barraclough – D.M. Cudmore – S. Donecker, Edmonton 2016, s. 39-54.
- Welb L., „*Inter imperium sine fine*”: *Thule and Hyperborea in Roman Literature*, w: *Visions of North in Premodern Europe*, red. D. Jørgensen – V. Langum, Cursor 31, Turnhout 2018, s. 35-58.
- Werhahn H.M., *Hyperboreer*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 16: *Hofzeremoniell – Ianus*, Stuttgart 1994, k. 967-986.
- West S., *Aristeas u Herodota*, tł. W. Juszczyk, „Konteksty” 57/3-4 (2003) s. 187-200.
- Winiarczyk M., *O Hyperborejczykach Hekatajosa z Abdery: stan badań (1848-2005) i próba interpretacji*, „Meander” 61/1-2 (2006) s. 29-55.
- Winiarczyk M., *Das Werk „Peri Hyperboreon” des Hekataios von Abdera (FGrHist 264 F 7-14): Forschungsgeschichte (1848-2005) und Interpretationsversuch*, „Eos” 93/1 (2006) s. 26-54.
- Winiarczyk M., *Die hellenistischen Utopien*, Beiträge zur Altertumskunde 293, Berlin 2011.
- Zhmud L., *Pythagoras' Northern Connections: Zalmoxis, Abaris, Aristeas*, „The Classical Quarterly” 66/2 (2016) s. 446-462.
- Zwolski E., *Kasjodor i Jordanes: Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Towarzystwo Naukowe KUL. Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984.





Maciej Kokoszko<sup>1</sup>

## On Anthimus and his work<sup>2</sup>

A substantial fraction of those constituting the Christian Church in Antiquity, including the Church Fathers, were neither ignorant of<sup>3</sup> nor hostile to medical knowledge<sup>4</sup>. Neither were they indifferent to

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Maciej Kokoszko, University of Łódź, ordinary professor, Department of Byzantine History, Institute of History, Faculty of Philosophy and History; e-mail: mkokoszko@komandor.pl; maciej.kokoszko@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-9563-2902.

<sup>2</sup> The work was composed thanks to a scholarship granted by the De Brzeznie Lanckoronski Foundation in 2017.

<sup>3</sup> This is visible on the basis of the Church Fathers' output, and especially that by Augustine of Hippo (M.E. Keenan, *Augustine and Medical Profession*, "Transactions of the American Philosophical Association" 67 (1936) p. 168-190; B.J. Marciniak, *Medical metaphors in Augustine's letters*, VoxP 71 (2019) p. 373-388), Basil of Caesarea (A. Touwaide, *Medicine and Pharmacy*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 386), Gregory of Nazianzus (M.E. Keenan, *St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*, "Bulletin of the History of Medicine" 9 (1941) p. 8-30; V. Nutton, *Ancient Medicine*, London – New York 2005, p. 304, 307; Touwaide, *Medicine*, p. 386), Gregory of Nyssa (M.E. Keenan, *St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession*, "Bulletin of the History of Medicine" 15 (1944) p. 150-161; J.D. Penniman, *Blended with the Savior: Gregory of Nyssa's Eucharistic Pharmacology in the Catechetical Oration*, "Studies in Late Antiquity" 2/4 (2018) p. 512-541) and John Chrysostom (W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, "Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica" 8 (1993) p. 3-26; Ch.L. de Wet, *Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of Soul in John Chrysostom*, J ECS 24/4 (2016) p. 491-521; Ch.L. de Wet, *The Preacher's Diet: Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Leiden – Boston 2019, p. 410-463 etc.).

<sup>4</sup> Keenan, *St. Gregory of Nyssa*, p. 151; D.W. Amundsen, *Medicine and Faith in Early Christianity*, "Bulletin of the History of Medicine" 56 (1982) p. 326-350; V. Nutton, *From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity*, DOP 38 (1984) p. 5-6; Nutton, *Ancient Medicine*, p. 302-303; G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009, p. 13, 25-41.

dietetics<sup>5</sup>, which was a field of medicine dating back to Hippocrates. The Christian interest in the study was not only based on the common traditions of the Mediterranean but also encouraged by the importance of food regulations in ecclesiastic debates<sup>6</sup>.

Although the subject of Christian expertise in medical dietetics has yet to be researched into thoroughly, a quick glance at the extant Christian literary output proves the rich and topical material available. A good example is constituted by John Chrysostom's (4<sup>th</sup>/5<sup>th</sup> c. AD) works. Not only did this Church Father fairly frequently take from medical knowledge in general but he also was in the habit of illustrating his moral teachings with dietetic imagery<sup>7</sup>. As far as his competence in the field is concerned, he is said to have followed Galen's medical doctrines<sup>8</sup>. Though John Chrysostom fails to mention the doctor from Pergamum in his writings, his familiarity with the physician's thoughts are not surprising<sup>9</sup>, since by the time John Chrysostom was composing his speeches, ancient medicine had taken on the form which is termed

<sup>5</sup> Select contributions on the topic of diet – Keenan, *St. Gregory of Nyssa*, p. 155-157; Ferngren, *Medicine and Health Care*, p. 17; B. Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes: la culture alimentaire à Byzance*, Paris, 2015, p. 138-151; M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Chleb nieodpowiedni dla chrześcijan: moralne zalecenia Klemensa Aleksandryjskiego w konfrontacji z naukowymi ustaleniami Galena*, VoxP 64 (2015) p. 249-291; de Wet, *The Preacher's Diet*, p. 410-463; D. Robinson, *Food, Virtue, and the Shaping of Early Christianity*, Cambridge – New York 2020, p. 22-68 etc.

<sup>6</sup> Caseau, *Nourritures*, p. 47-74, 251-277, 280-284.

<sup>7</sup> John Chrysostom was apt to advise his congregation against any excess in eating and drinking – S.E. Hill, *Eating to Excess: The Meaning of Gluttony and the Fat Body in the Ancient World*, Santa Barbara – Denver – Oxford 2011, p. 104, 115-120; Robinson, *Food, Virtue*, p. 24-25. Drawing from the inventory of philosophical and medical thought, he speaks in favor of moderation, which is a state of balance (or symmetry), i.e., “εὐκράσια (balance)”, which, first, is able to produce health in the body, secondly, it is the prerequisite for spiritual health, and, eventually, contributes to achieving personal salvation – Robinson, *Food, Virtue*, p. 25-39, especially 38-39. On moderation, abstinence and gluttony – Caseau, *Nourritures*, p. 195-208.

<sup>8</sup> de Wet, *The Preacher's Diet*, p. 410-412.

<sup>9</sup> Galen was accepted by Christians both as a philosopher as well as a medical doctor – O. Temkin, *Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism*, DOP 16 (1962) p. 95-115, especially 106-107; Nutton, *From Galen to Alexander*, p. 1; Nutton, *Ancient Medicine*, p. 302; V. Nutton, *Galen in Byzantium*, in: *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)*, ed. M. Grünbart – E. Kisslinger – A. Muthesius – D.Ch. Stathakopoulos, Wien 2007, p. 173.

Galenism<sup>10</sup>. The doctrine relied heavily, *inter alia*, on Galen's interpretation of ancient dietetics and his version of *materia medica*. As an in-depth analysis of Chrysostom's dietetic knowledge is not the subject of the present article, let three examples of his competence in the field suffice in order to prove his familiarity with the ancient doctrine in question. Notably, he classifies dietetics as a typical element of contemporary therapeutics, which he considered useful in a number of cures<sup>11</sup>, for instance, in those appropriate for the feverish<sup>12</sup>. Moreover, he is also fully aware of the fact that, in order to make use of their dietetic competence, his listeners had to know the characteristics of the ingested food as presented by *materia medica*. One can prove this on the basis of Chrysostom's teachings on the differences in the properties between wild and fattened poultry<sup>13</sup>. Indeed, it is easy to show that the above view of this Church Father is correct because it bears an almost *verbatim* accuracy to Galen's topical knowledge presented, for instance, in his *De alimentorum facultatibus*<sup>14</sup>.

While for such Church Fathers as Chrysostom dietetic knowledge was merely an easily available resource of morally elevating metaphors useful in their preaching of Christian ethics to their congregations, for Anthimus dietetics was his vocation and life's work. The treatise he penned is known as *De observatione ciborum*. It was composed in vulgar Latin, most probably in the first part of the 6<sup>th</sup> c. AD<sup>15</sup>, and addressed to Teuderich, ruler of the Franks (511-534 AD). Its author is said to have been the physician mentioned by Malchus of Philadelphia (6<sup>th</sup> c. AD), who, on a charge of involvement in a plot against emperor Zeno (474-491

<sup>10</sup> On Galenism – Nutton, *From Galen to Alexander*, p. 1-3; Nutton, *Ancient Medicine*, p. 292, 294-301; Nutton, *Galen in Byzantium*, p. 171-174.

<sup>11</sup> Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homilia 4*, PG 49, 51, 59-52, 4.

<sup>12</sup> Joannes Chrystostomus, *De virginitate*, 17, 30-39.

<sup>13</sup> Joannes Chrystostomus, *In Matthaenum homilia 54*, PG 57, 470, 43-59. Robinson, *Food, Virtue*, p. 26-27.

<sup>14</sup> Galenus, *De alimentorum facultatibus*, 681, 1-10. The teachings must have been important, and commonly known because they were preserved and quoted by Oribasius – Oribasius, *Collectiones medicae* II 41, 1, 1-2, 3.

<sup>15</sup> Circa 516 or 523 AD. – M. Grant, *Introduction*, in: Anthimus, *On the Observance of Foods. De observatione ciborum*, ed., tr. M. Grant, Blackawton – Totnes 2007, p. 9-42, especially 23-24. Grant considers the former date to be more likely – J. Scarborough, *Anthimus (of Constantinople?) (ca 475 – 525 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 91.

AD), was condemned to exile from Constantinople in 478 AD<sup>16</sup>. The doctor's later fate is uncertain, though Valentin Rose, the first editor of Anthimus' output, believed that the physician spent the remainder of his life among the Goths from whom he was sent by Theuderic the Great (471-526) as an envoy to the Frankish king Theuderic's court to present his work as a token of friendship<sup>17</sup>. How ungrounded, in fact, such conclusions turned out to be, has been proved fairly recently by Yitzhak Hen, who suggests that the author of *De observatione ciborum*, after a short stay with the Goths, returned to the capital on the Bosphorus from exile between 491 and 497 AD, and was sent on at least two diplomatic missions to the Franks by Byzantine emperor Anastasius (491-518 AD). Moreover, Hen conjectures that Anthimus' work was commissioned by Theuderic himself, rather than being composed at Theuderic the Great's instigation<sup>18</sup>.

We know Anthimus was a Christian from his address to Jesus Christ included in the introduction to his treatise<sup>19</sup>. There is no evidence, however, implying Anthimus' active involvement in the ecclesiastic developments of his lifetime. Neither is it possible to consider his work to be a sufficient source of information on his personal attitude towards faith. In fact, we do not know whether he was orthodox or displayed some other religious leanings. Whatever the case, he must have spent at least some years among the Goths (who were followers of Arianism), while he dedicated his work to Theuderic, who, like other Franks since the time of Clovis' (c. 466-511 AD) baptism in 508, was Catholic.

As far as the role of his religious convictions in practicing medicine is concerned, Anthimus' words prove that although he considered God to be the one and only true giver of long life and good health, he was convinced that physicians like himself assisted the Lord in this act of divine

<sup>16</sup> Malchus, *Historia Byzantina* 15, p. 422, 30-39.

<sup>17</sup> Such a course of events was proposed by Valentin Rose and his later followers – V. Rose, *Die Diätetik des Anthimus an Theuderic König der Franken*, in: *Anecdota graeca et graecolatina. Mitteilungen aus Handschriften zur Geschichte der griechischen Wissenschaft*, t. 2, ed. V. Rose, Berolini 1870, p. 43-62, especially 44-56. Bibliography – C. Deroux, *Anthime, un médecin gourmet du début des temps mérovingiens*, "Revue Belge de Philologie et d'Histoire" 80/4 (2002) p. 1107-1108.

<sup>18</sup> Y. Hen, *Food and Drink in Merovingian Gaul*, in: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, ed. B. Kasten, München 2006, p. 99-110, especially 100-103.

<sup>19</sup> Anthimus, *De observatione ciborum*, proemium, p. 4, 1-6.

benevolence through their knowledge, which (although entirely secular and defined as a body of topical advice, i.e. the “*praecepta diversorum auctorum*”, developed by generations of medical doctors), was, in fact, sent, and suggested to the doctor by God. Accordingly, a physician (and, therefore, Anthimus himself) was Christ’s envoy, who was supposed to fulfil the Saviour’s will by means of his intellectual capacities, i.e. his “*intellectus*”<sup>20</sup>, and medical competence.

Short as it may be, *De observatione ciborum* is a compelling work that can be interpreted from a number of perspectives. For historians of medicine, the text illustrates the evolution of dietetic thought and the development of *materia medica*. Historians of culinary art tend to analyse the treatise as belonging to Mediterranean cuisine, while perceive it as fascinating material from which to explore the lexical richness and philologists the evolution of Latin. Interestingly, ancient historians classify the *opusculum* as a source written in late Antiquity, while Byzantinists recognise it as an example of Early Byzantine thought, whereas medieval historians as a phenomenon belonging to the Merovingian world.

*De observatione ciborum* contains three entries, namely Chapters 25, 26 and 33, which have been unsatisfactorily interpreted so far in terms of what they say about Anthimus’ work and fate<sup>21</sup>. The starting point in the present analysis should be Chapter 25, where Anthimus appears to make a reference to his medical practice when describing wildfowl. This is how we should probably interpret the words: “*istud et ego in tempore meo probavi in provincia mea* (this is what I experienced in my lifetime in my province)”<sup>22</sup>, which are followed by a story of two peasants (“*duo*

<sup>20</sup> Anthimus, *De observatione ciborum*, proemium, p. 4, 5.

<sup>21</sup> With the exception of Carl Deroux’s study (*Anthime et les tourterelles: un cas d’intoxication alimentaire au très haut moyen âge* in: *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du V<sup>e</sup> Colloque international « Textes médicaux latins »* [Bruxelles, 4-6 septembre 1995], ed. C. Deroux, Bruxelles 1998, p. 366-381).

<sup>22</sup> We are not able to fully understand what Anthimus meant. The words *in provincia mea* were for Valentin Rose (*Die Diätetik*, p. 49) the basis for a hypothesis that Anthimus was a provincial governor under Theodoric the Great’s rule. The suggestion was subsequently questioned by Edward Liechtenhan (*Ad lectorem praefatio*, in: *Anthimi de observatione ciborum ad Theodoricum regem Francorum epistula*, ed. E. Liechtenhan, Berlin 1963, p. X; E. Liechtenhan, *Index verborum memorabilium*, in: *Anthimi de observatione ciborum ad Theodoricum regem Francorum epistula*, ed. E. Liechtenhan, Berlin 1963, p. 74), Carl Deroux (*Anthime et les tourterelles*, p. 366, n. 2), and Yitzhak Hen (*Food and Drink*, p. 102-103). I share the opinion of Liechtenhan and Deroux that in the passage *istud et ego... probavi...* the verb suggests that the case of poisoning was Anthimus’ first-

rustici”) who consumed the flesh of a turtledove (“turtur”) that fed, *inter alia*, on hellebore (“elleborus”)<sup>23</sup>, which made one of the men so sick that he suffered from internal haemorrhage and died. Anthimus adds that in such cases aged wine<sup>24</sup> and warm olive oil<sup>25</sup> were the antidotes to be served to the patient<sup>26</sup>, which is definitely in agreement with the medical theory of Antiquity.

---

hand experience. Cf. the German translation by Liechtenhan (*Brief des Anthimus des erlauchten Comes und Gesandten and den ruhmreichen Theoderich, der König der Franken, über Speisediät* in: *Anthimi de observatione ciborum ad Theodoricum regem Francorum epistula*, ed. E. Liechtenhan, Berlin 1963, p. 39), and the French translation by Deroux (*Anthime et les tourterelles*, p. 370).

<sup>23</sup> There were two plants which could have been meant by Anthimus. One was the white hellebore (*Veratrum album* L.) and the other the black hellebore (*Helleborus niger* L.). Deroux (*Note sur l'ellébore et le faux ellébore*, “*Latomus*” 35/4 (1976) p. 875-878 especially 877) maintains that it was the black hellebore that was mentioned by Anthimus.

<sup>24</sup> Let us choose one example only. When Galen delves into the issue of treating poisoned patients, he enumerates multiple superior wines as antidotes, including wine from Lesbos, “Φαλερίνος και Σουρρέντινος, Ἀριούσιός τε και Τμολίτης ὁ αὐστηρὸς (Falerinos, Surrentinos, and dry Tmolites)”, i.e., expensive types of wine – Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis a facultatibus* 603, 11-605, 9. Gradation of quality wines – D. Thurmond, *From Vines to Wines in Classical Rome. A Handbook of Viticulture and Oenology in Rome and the Roman West*, Leiden – Boston 2017, p. 219-222, 224 (Italian); P. Komar, *Eastern Wines for Western Tables: Consumption, Trade and Economy in Ancient Italy*, Leiden – Boston 2020, p. 87-94, 102, 120 (eastern). The list of prestigious wines from Italy and other locations in the Mediterranean is provided by Pliny (Plinius, *Historia naturalis* XIV 59, 1-76, 8), and referred to by David Thurmond (*From Vines to Wines*, p. 219-231). We should, of course, expect that to be an effective antidote, the vintage wine recommended by Anthimus must have been a high-grade wine. What is more, Galen recommended large amounts of it to be served to the patient.

<sup>25</sup> Because of the overabundance of sources, let us rely on select examples. Olive oil is depicted as an antidote in Dioscorides’ *De materia medica* – Dioscorides, *De materia medica* I 30, 2, 3-4. On Dioscorides – J.M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*. Foreword by J. Sarborough, Austin 1985, p. 1-24; Touwaide, *Medicine*, p. 364-366, 376-377, 381-382. Galen refers to the same method in the treatise *De antidotis*. For instance, after Asclepiades of Bithynia (2<sup>nd</sup>/1<sup>st</sup> cent. BC – J. Scarborough, *Asklēpiadēs of Bithunia [in Rome, ca 120 – 90 BCE]*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 170-171), he recommends a mixture of water and olive oil to be served repeatedly to the patient until emesis occurs – Galenus, *De antidotis libri II* 138, 6-10. To those poisoned with cantharidin he prescribes olive oil mixed with grape syrup – Galenus, *De antidotis libri II* 141, 10-12. Warm olive oil with no additions is recommended in cases of white lead poisonings – Galenus, *De antidotis libri II* 144, 3-4.

<sup>26</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 25, p. 14, 6-8.

Let us commence our analysis with information on the birds which eat hellebore. In the literature that Anthimus may have been familiar with, we come across a thread, but it refers to quails, not turtledoves. In this context, quails are mentioned not only in *De plantis* – a treatise ascribed to either Aristotle (4<sup>th</sup> c. BC) or Nicolaus of Damascus (1<sup>st</sup> c. BC)<sup>27</sup> – but also in Pliny's *Historia naturalis* (1<sup>st</sup> c. AD)<sup>28</sup>, *De alimentorum facultatibus*<sup>29</sup>, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*<sup>30</sup>, *De theriaca ad Pisonem*<sup>31</sup>, *In Hippocratis librum VI epidemiarum commentarii*<sup>32</sup> by Galen, *Problemata* by Alexander of Aphrodisias (2<sup>nd</sup>/3<sup>rd</sup> c. AD)<sup>33</sup>, *Collectiones medicae* by Oribasius<sup>34</sup>, in *Cyranides* (dated 4-8<sup>th</sup> c. AD)<sup>35</sup>, in Homily 5 within commentaries to *Hexaemeron* by Basil of Caesarea

<sup>27</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis* 820b, 5-6. On the treatise – M.F. Ferrini, *Introduzione*, in: [Aristotele]. *Le piante. Testo greco a fronte*, intr., tr. M.F. Ferrini, Milano 2012, p. 7-241; A. Touwaide, *Botany*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 305-306.

<sup>28</sup> Plinius, *Historia naturalis* X 69, 4-5.

<sup>29</sup> Galenus, *De alimentorum facultatibus* 567, 12.

<sup>30</sup> Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 382, 5-6; 612, 14-15.

<sup>31</sup> Galenus, *De theriaca ad Pisonem* 227, 14.

<sup>32</sup> Galenus, *In Hippocratis librum VI epidemiarum commentarii VI* 307, 1-3.

<sup>33</sup> Alexander Aphrodisiensis, *Problemata* I, *proemium* 48, 4, 25. On the author – S. Fazzo, *Alexander of Aphrodisias [T. Aurelius Alexander] [ca 200 CE]*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 54-55; A. Madigan, *Introduction*, in: *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle Metaphysics 4*, tr. A. Madigan, London – New Delhi – New York – Sydney 2013, p. 1-7; R.W. Sharples, *Introduction*, in: *Alexander of Aphrodisias, Quaestiones, 1.1 – 2.15*, tr. R.W. Sharples, London – New Delhi – New York – Sydney 2014, p. 1-7.

<sup>34</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 41, 4, 4-5. On Oribasius – B. Baldwin, *The Career of Oribasius*, "Acta Classica" 18 (1975) p. 85-97; M. Grant, *Oribasios and Medical Dietetics or the Three Ps*, in: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1995, p. 368-379; R. de Lucia, *Oreibasios v. Pergamon*, in: *Antike Medizin. Ein Lexikon*, ed. K.-H. Leven, München 2005, col. 660-661; K. Jagusiak – M. Kokoszko, *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, *VoxP* 59 (2013) p. 339-357.

<sup>35</sup> *Cyranides* III 53, 3. On the treatise – A. Zucker, *Kuranides (50 – 200 CE?)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 497-498; A. Zucker, *Zoology*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 288.

(4<sup>th</sup> c. AD)<sup>36</sup>, in Procopius of Gaza's teachings (5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> c. AD)<sup>37</sup>, in commentaries to Aristotle's *Metaphysica* by Asclepius of Tralles (6<sup>th</sup> c. AD)<sup>38</sup>, in Hesychius' lexicon (6<sup>th</sup> c. AD)<sup>39</sup>, in Pseudo-Caesarius' questions and answers (6<sup>th</sup> c. AD)<sup>41</sup>, and in an extract within *Geoponica* (10<sup>th</sup> c. AD), which originated from *Georgica* by Didymos of Alexandria<sup>42</sup> (dated to the late 4<sup>th</sup> or the early 5<sup>th</sup> centuries AD)<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> Basilius Caesariensis, *Homiliae in hexaemeron* V 4, 31. On the author and his literary output – G. Karamanolis – D.L. Schwartz, *Basil of Caesarea (Kappadokia) (ca 365 – 379 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 189-190; H. Inglebert, 'Inner' and 'outer' knowledge: the debate between faith and reason in late Antiquity, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 27-52, esp. 35-38; Touwaide, *Medicine*, p. 386-387.

<sup>37</sup> Procopius Gasensis, *Commentarii in Genesim* I 8, 72-73. On Procopius – R.A. Layton, *Catena*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. P.M. Blowers – P.W. Martens, Oxford 2019, p. 223-224.

<sup>38</sup> Asclepius Trallianus, *In Aristotelis metaphysicorum libri A-Z commentaria* 276, 17. On the author – Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. 2, p. 229; G. Irby-Massie, *Asklepios of Tralleis (Math.) (515 – 565 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 172.

<sup>39</sup> Hesychius, *Lexicon*, ἐλλέβορος, ε, 2147, 1. On the author – Hunger, *Die hochsprachliche*, v. 2, p. 35-36; E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford – New York 2007, p. 88-90; S. Matthaios, *Greek Scholarship in the Imperial Era and Late Antiquity*, in: *Brill's Companion to Ancient Scholarship*, ed. F. Montanari – S. Matthaios – A. Rengakos, Leiden – Boston 2015, p. 289-290.

<sup>40</sup> F. Curta, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region c. 500-700*, Cambridge 2001, p. 43-44; I. Perczel, *Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: A New Document of Sixth-Century Palestinian Origenism*, "Aram" 18-19 (2006-2007) p. 49-83.

<sup>41</sup> Pseudo-Caesarius, *Quaestiones et responsiones* 85, 19.

<sup>42</sup> R.H. Rodgers, *Didymos of Alexandria (II: Agric.) (ca 350 – 450 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 245.

<sup>43</sup> *Geoponica* XIV 24, 2, 1. On *Geoponica* – J.L. Teall, *The Byzantine Agricultural Tradition*, DOP 25 (1971) p. 40-44; Hunger, *Die hochsprachliche*, v. 2, p. 273-274; I. Tilelis, *Meteorology and physics in Byzantium*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 192-193; A. Zucker, *Zoology*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 286-289; S. Lazaris, *Veterinary medicine*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 415-417.



Interestingly, the story on quails eating hellebore is often followed by accounts claiming that starlings eat hemlock, a fact which is also mentioned by Anthimus in Chapter 26<sup>44</sup>. Before the 6<sup>th</sup> century AD, it can be found in *De temperamentis*<sup>45</sup>, *De alimentorum facultatibus*<sup>46</sup>, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*<sup>47</sup>, in Galen's *De theriaca ad Pisonem*<sup>48</sup>, *Problemata* by Alexander of Aphrodisias<sup>49</sup>, in *Cyranides*<sup>50</sup>, in Homily 5 within commentaries to *Hexaameron* by Basil of Caesarea<sup>51</sup>, in Procopius of Gaza's writings<sup>52</sup>, in Pseudo-Caesarius' work<sup>53</sup>, amongst others.

We cannot trace the journey these two pieces of information travelled to reach Anthimus' treatise, but what we can do is, especially when we consider his educational background, assume that he may have derived them from the repertory of medical texts. It was Galen, who, statistically, most often referred to the two facts in his treatises, and since he did so on the grounds of the medical knowledge which Anthimus also studied, there is every likelihood that his works, and particularly *De alimentorum facultatibus* and *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, were the foundations of the system of knowledge presented in Chapters 25 and 26 of *De observatione ciborum*.

The reasons behind Anthimus substituting turtledoves for quails is unclear and usually put down as the author's error<sup>54</sup>, perhaps an effect of the inaccurate recollection of material that he read in his studies in Constantinople<sup>55</sup>, which he could not verify when compiling his treatise as

<sup>44</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 26, p. 14, 9-11.

<sup>45</sup> Galenus, *De temperamentis* 684, 2.

<sup>46</sup> Galenus, *De alimentorum facultatibus* 567, 13.

<sup>47</sup> Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 382, 3-4; 551, 18; 600, 7-16; 601, 4-5.

<sup>48</sup> Galenus, *De theriaca ad Pisonem* 227, 12.

<sup>49</sup> Alexander Aphrodisiensis, *Problemata* I, proemium 49, 4, 26.

<sup>50</sup> *Cyranides* III 53, 2-3.

<sup>51</sup> Basilius Caesariensis, *Homiliae in hexaameron* V 4, 26-28.

<sup>52</sup> Procopius Gasensis, *Commentarii in Genesim* I 8, 72.

<sup>53</sup> Pseudo-Caesarius, *Quaestiones et responsiones* 85, 18-19.

<sup>54</sup> An error was suggested by Rose (*Die Diätetik*, p. 56) and later by Deroux (*Anthime et les tourterelles*, p. 377).

<sup>55</sup> During Anthimus' lifetime, Constantinople was not only the imperial capital but also a growing centre for medical education. At the end of the 5<sup>th</sup> c. AD Galen's work was certainly a medical classic, and thus there is nothing to suggest that It was not known in Constantinople – V. Boudon-Millot, *Introduction générale*, in: *Galien. v. 1: Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin*

he may not have had access to well-equipped libraries, e.g., in the region of Ravenna under the reign of Theodoric the Great<sup>56</sup>, or in Metz, the capital of the Frankish ruler Theuderic<sup>57</sup>. If we do consider it to be an error on

---

*est aussi philosophe*, tr. V. Boudon-Millot, Paris 2007, p. CXXXVII. It is true that by 500 AD, except for his glossary to Hippocrates, all his philological works had vanished. The same fate met his philosophical treatises, whose Greek originals had fallen out of use before the early sixth century – Nutton, *From Galen to Alexander*, p. 2; Nutton, *Galen in Byzantium*, p. 171-176, especially 174. However, the vast majority of his works survived, and were reworked by eminent medical authors into multiple writings, including those which are certain to have been composed and circulated in the Constantinopolitan milieu. To recap, the city of Constantinople had satisfactory resources to provide Anthimus with vast medical knowledge, including those pieces of information which Anthimus discusses in Chapters 25 and 26 described herein.

<sup>56</sup> Ravenna was proposed to be the place where *De observatione ciborum* was composed by Rose (*Die Diätetik*, p. 56), when he called Theodoric the Great “der Auftraggeber” of the *opusculum*, and set as *terminus post quem* for the compilation of the work years after 511 AD (the beginning of Theuderic’s rule in Metz) and as *terminus ante quem* Theodoric the Great’s death (526 AD). The same view can be deduced from Bonnie Effros’ (*Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York – Houndmills, Basingstoke 2002, p. 65-66) discussion on Anthimus and his work. On the other hand, this is dismissed by Hen (*Food and Drink*, p. 102-103). At the time of Anthimus’ supposed stay in the city, Ravenna was no stranger to medical studies, and the city’s students followed a course similar to that in Alexandria – S. Corcoran, *Roman Law in Ravenna*, in: *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*, ed. J. Herrin – J. Nelson, London 2016, p. 181; J. Herrin, *Ravenna: Capital of Empire, Crucible of Europe*, Princeton 2020, p. 240. During Anthimus’ supposed stay in the city, Ravenna would have been an environment conducive to medical studies and promoted an interest in Greek medical heritage. As a result, one can surmise that, even if the city’s medical library did not possess adequate literature, had Anthimus wanted to consult the Greek-speaking doctors practising and teaching there (Herrin, *Ravenna*, p. 239) on the peculiarities of the diet of wild birds, they would have had enough resources and knowledge to assist him with this issue.

<sup>57</sup> Anthimus was a legate, and the mission he undertook would have entailed a stay of some duration in Gaul. The fact of physicians being used as diplomats is not an oddity because it was common practice – V. Nutton, *Ancient Medicine*, p. 301. As for Anthimus in particular, Hen (*Food and Drink*, p. 103) suggests that he might have been sent to the Franks not once but at least on two diplomatic missions (the first, in 508, still during the reign of Clovis, when he met Theuderic for the first time, and the other after 511). In the light of Hen’s hypothesis, Anthimus would have had an opportunity to familiarize himself with Frankish dietary habits and subsequently include his experience in his final work. Although the fact that Anthimus addressed his letter to Theuderic proves the Franks’ growing interest in medicine, there is no evidence to say that Metz under Theuderic’s rule was a major centre of medical activity or formation. This does not mean that the city

the part of the author, it could lead us to the conclusion that Anthimus had erred with regard to accepted knowledge, a mistake which might lead us to question his overall competences.

Such a generalisation seems, however, to have its weaknesses. As a dietician and gourmet Anthimus was knowledgeable about foodstuffs, including fowl. Carl Deroux, who studied his letter in detail, has demonstrated Anthimus' competence in a number of his articles, never having been able to prove him wrong except for this one and only case<sup>58</sup>. As far as turtle-doves and quails are concerned, they were ubiquitous in the Mediterranean, and thus well-known. The former nested across the areas of Europe, North Africa and West Asia, which is reflected both in literary sources as well as by results of archaeological research<sup>59</sup>. The latter crossed the region twice

---

and Francia as a whole were devoid of physicians. Such must have been available where urban areas and royal courts created an environment able to provide enough wealthy patients – Nutton, *Ancient Medicine*, p. 304. Medics are also certain to have travelled extensively from one noble household to another when summoned to the ailing rich. The powerful also tried to protect the population from epidemics, and to create a network of hospitals – P. Horden, *Public Health, Hospitals and Charity*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. P.M. Blowers – P.W. Martens, Oxford 2019, p. 299-313, especially 305-307. Though there is no doubt that doctors in Gaul could become prominent figures, there is little evidence of extensive knowledge of classical medicine there – V.J. Flint, *The Early Medieval 'Medicus', the Saint – and the Enchanter*, "Social History of Medicine" 2/2 (1989) p. 127-145, especially 128-133. The last major compilation written in the milieu, and based on ancient and contemporary Greek medical achievements before Anthimus' lifetime was *De medicamentis*, compiled by Marcellus of Bordeaux around the year 408. One can, therefore, claim that some Roman medical knowledge survived in the region – E. James, *A Sense of Wonder: Gregory of Tours, Medicine and Science*, in: *The Culture of Christendom: Essays in Commemoration of Denis L.T. Bethell*, ed. M.A. Meyer, London – Rio Grande 1993, p. 45-60, especially 54-55; Effros, *Creating Community*, p. 55-67, especially 55-58. Due to the lack of major medical schools in the area, local expertise had to be upgraded either by means of contacts with the Byzantine capital (and later with Ravenna) or by luring such medics as Anthimus to Gaul. Consequently, it is hard to assume that in the part of Gaul visited by Anthimus on his diplomatic missions, there were enough Greek-speaking doctors or works written in Greek to provide him with specific knowledge (especially in terms of the contents of Chapters 25 and 26), if he had wanted to consult them there.

<sup>58</sup> On the contrary, he appears rather to have proved that Anthimus was precise in using his terminology. Cf. Deroux' conclusions concerning terms referring to the fish salmon – C. Deroux, *La définition du nom de poisson esox (isox, isicius...)*, in: *Hommages à André Boutemy*, ed. G. Cambier, Bruxelles 1976, p. 55-68, especially 63-64.

<sup>59</sup> W.G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2007, p. 364-366; H. Kroll, *Tiere im Byzantinischen Reich Archäozoologische Forschungen im*

a year and their bones have been excavated in Italy, the Balkans and North Africa<sup>60</sup>. Accordingly, it should be assumed that the author of *De observatione ciborum* knew the creatures from his own experience, and thus was able to tell one from the other<sup>61</sup>. His topical competence is corroborated by the fact that it is impossible to demonstrate that Anthimus slips up when he refers to “turtures” as a dietician. He was right that the birds, although they generally live in the wild, were also kept in captivity for fattening purposes<sup>62</sup>. He was equally well-informed about their dietetic influence, and in his evaluation followed in Galen’s footsteps, who assessed them as hard-fleshed<sup>63</sup>. The above-characteristic resulted in their contribution to the production of black bile<sup>64</sup>, which was also alluded to by Anthimus<sup>65</sup>. It is of the utmost importance that Galen’s opinion was retained by later physicians who practiced up to the time when Anthimus was compiling his treatise, and consequently is present in Oribasius’ works<sup>66</sup>, and also cited in Aëtius of Amida’s teachings<sup>67</sup>.

One has, however, also to admit that the dietetic assessment of quails was not far from that of turtledoves. A good example is the fact that Archigenes of Apamea (1<sup>st</sup>/2<sup>nd</sup> c. AD)<sup>68</sup> prescribed both turtledoves’ and quails’ meat to those suffering from dropsy because it was relatively dry<sup>69</sup>.

---

*Überblick*, Mainz 2010, p. 188; H. Kroll, *Animals in the Byzantine Empire: An Overview of the Archaeozoological Evidence*, “*Archeologia Medievale*” 39 (2012) p. 105.

<sup>60</sup> Arnott, *Birds*, p. 237; Kroll, *Tiere*, p. 122, 187; Kroll, *Animals*, p. 105, 116.

<sup>61</sup> Deroux, *Anthime et les tourterelles*, p. 377-378.

<sup>62</sup> Confirmed by Varro, *Res rusticate* III 8, 1, 1-3, 8; Columella, *De re rustica* VIII 9, 1, 1-4, 7; *Geoponica* XIV 24, 1, 1-4.

<sup>63</sup> Galen, *De alimentorum facultatibus* 700, 13-16.

<sup>64</sup> Galen, *De victu attenuante* 69, 1-71, 9.

<sup>65</sup> I do not agree with Deroux’s conclusion that Galen spoke highly of turtledoves – Deroux, *Anthime*, p. 372-374. I am of the opinion that the culinary information referred to by Deroux is inconclusive because it says nothing about the principles of the dietetics Anthimus adhered to.

<sup>66</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* II 42, 1, 1-5, 8; III 18, 5, 1-3; Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IV 17, 3, 1-3; Oribasius, *Libri ad Eunapium* I 35, 3, 1-2.

<sup>67</sup> Aëtius Amidenus, *Iatricorum libri*, II, 130, 5-7. On teachings and practice of Aëtius of Amida – H. Hunger, *Die hochsprachliche*, v. 1, München 1978, p. 294-296; J. Scarborough, *Early Byzantine Pharmacology*, DOP 38 (1984) p. 224-226; A. Garzya, *Aëtios v. Amida*, in: *Antike*, col. 19-20; Nutton, *Ancient Medicine*, p. 295.

<sup>68</sup> A. Touwaide, *Arkhiġenēs of Apameia (95 – 115 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 160-161.

<sup>69</sup> Archigenes, *Fragmentum* 72, 5-11.

In fact, quails did not attract Galen's attention at all except for his testimony saying that they were hunted and consumed in Greece (in Doris, Boeotia, Thessaly and Attica) and that their meat could pose a threat to those who ate it (giving them muscle cramps), when the birds took a temporary liking for hellebore<sup>70</sup>. Galen's silence about the quality of the birds' meat is, in fact, its assessment, as, if it had been a foodstuff regarded as worth advocating, he would not have refrained from writing about it. In fact, we can conjecture that other medical doctors who were active after Galen shared his low appreciation of the meat. Such an opinion was already long-standing when he was composing his works, and that is why Athenaeus of Attaleia's (1<sup>st</sup> c. AD)<sup>71</sup> teachings on the birds (preserved by Oribasius in his *Collectiones medicae*) are limited to a mere statement that quails were fattest (that is best to eat) in autumn<sup>72</sup>. In fact, Rufus of Ephesus (1<sup>st</sup>/2<sup>nd</sup> c. AD)<sup>73</sup>, a fragment of whose work on a diet appropriate for women has been preserved in writings attributed to Oribasius, is another physician who, while classifying quails as the worst of all wildfowl, alluded to their dietetic characteristics, opining that the creatures' meat moistens the body but is not easy to concoct<sup>74</sup>. It is noticeable that Rufus' evaluation contradicts what Archigenes claimed, and is a clear sign of how the assessments of quails in ancient medicine are at variance. Apart from corroborating the validity of the above assumptions concerning the quality of quails, Rufus' remark on their moistening quality suggests that they were not believed to contribute to the production of black bile (as the humour's characteristics included dryness) but rather to phlegm (being watery and cold). In conclusion, the evidence presented above is important because it appears to prove that Anthimus did not make a mistake in Chapter 25 of *De observatione ciborum* when naming the bird he was writing about but, as his description concerns a foodstuff which is melancholic and not phlegmatic, he made a choice in his teaching, and, out of two pathways of medical tradition, he embarked on the one which was also preferred by Rufus.

<sup>70</sup> Galen, *In Hippocratis librum vi epidemiarum commentarii* 306, 14-307, 3.

<sup>71</sup> A. Touwaide, *Athēnaios of Attaleia (or Tarsos?)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 176-177.

<sup>72</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* I 3, 4, 2-3.

<sup>73</sup> J. Scarborough, *Rufus of Ephesus (ca 70–100 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, p. 720-721.

<sup>74</sup> Oribasius, *Collectiones medicae (libri incerti)* XX 24, 1-25, 1.

Here, I would like to propose a solution to the riddle. One can venture a slightly different way of interpreting the meaning Chapter 25 has. The beginning of the fragment (“de agrestibus vere avibus” [out of wildfowl]<sup>75</sup>) suggests that its contents refer to wildfowl in general, and, consequently, the facts mentioned in the narrative concern all wild birds (including turtledoves). Accordingly, Anthimus’ statement worded “sicut auctoris nostri dicent (how our authorities teach)”<sup>76</sup> implies a mere fact (known from medical literature) that, if wild birds have eaten hellebore, their meat can pose a threat to the health of those who would like to consume it. The story that followed is one which exemplified these general teachings that Anthimus had learned from his reading, but on the basis of a case which proved the theory true (and which concerned “turtures” in particular). As a result, the story about treating the two “rustici” poisoned with turtledove meat may well be a description of an actual intervention which Anthimus made on the basis of correct therapeutic premises. Presumably, the fact that he knew medical sources that reported food poisonings caused prevalingly by quail meat entitled him to believe that he had encountered a similar case (in terms of aetiology) with much the same symptoms induced by another bird belonging to the same class (i.e. wild fowl), namely turtledoves. Even though the case was not identical to the accounts he knew from the literature, having generalised from the teachings his literary repository, he may have come to the conclusion that the two poisoned peasants required the same, standardised, treatment with aged wine and olive oil.

If this interpretation is accurate, Chapter 25 should be recognised as evidence that Anthimus was not only an active but also a creative physician, who – just like Galen – related his own professional experience (“ἐμπειρία”) in his writings<sup>77</sup>. In all probability, he decided to add this information to inform the reader about his small contribution, which not only remained in line with medical theory but, at the same time, was able to authenticate the content of his treatise, differentiating *De observatione ciborum* from works of medical theoreticians and authors who were not

<sup>75</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 25, p. 13, 3, 6.

<sup>76</sup> Anthimus, *de observatione ciborum* 25, p. 13, 10-11.

<sup>77</sup> Nutton, *From Galen to Alexander*, p. 1-14, especially 4. Alexander of Tralles, who wrote in Constantinople somewhat later (but still in the 5<sup>th</sup> c. AD), was equally proud of his practical experience – J. Duffy, *Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice*, DOP 38 (1984) p. 25; P. Bouras-Vallianatos, *Galen in Late Antique Medical Handbooks*, in: *Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019, p. 45-46, 56.

professional medical practitioners, e.g., Diphilus of Siphnos (3<sup>rd</sup> c. BC)<sup>78</sup>, Cato the Elder (3<sup>rd</sup>/2<sup>nd</sup> c. BC)<sup>79</sup>, iatrosophists of his times<sup>80</sup>, Michael Psellos (10<sup>th</sup>/11<sup>th</sup> c. AD)<sup>81</sup>, and Symeon Seth (11<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> c. AD)<sup>82</sup>. One may, therefore, modify the conclusions of Deroux expressed in his study on Chapter 25 of *De observatione ciborum* that the case was a mere verification of “un savoir figé et éminemment livresque”<sup>83</sup>, and add the described poisoning and its cure to other elements of Anthimus’ creativity, rightly recognised in the researcher’s earlier article<sup>84</sup>.

As the story of the two poisoned “rustici” is not explicit enough for us to determine the exact time and place of the events, it still leaves leeway for speculation on the matter. First of all, there is *terminus post quem*, which relates to the general background of the story. Before his exile from Constantinople, as a city dweller, Anthimus mostly had contact with residents of the capital (“urbani”), not “rustici”, while the fragment worded “[turtures] in campo vero qui nascuntur ([turtledoves] which live in the fields)” and the profession of the poisoned victims allow us to conclude that Chapter 25 tells a story that is more likely to have happened in the countryside, i.e., in a setting very different from that typical of the Byzantine capital. If so, the story is not a report from Anthimus’ young years before exile but would instead refer to the period of his life when he was absent from the city upon the Bosporus. As a result, it must have taken place after 478, i.e. the year when he was forced to leave Constantinople.

<sup>78</sup> J. Scarborough, *Diphilus of Siphnos and Hellenistic Medical Dietetics*, “Journal of the History of Medicine and Allied Sciences” 25/2 (1970) p. 194-201.

<sup>79</sup> J. Draycott, *Roman Domestic Medical Practice in Central Italy: From the Middle Republic to the Early Empire*, London – New York 2019, p. 46-48, 140-141.

<sup>80</sup> On iatrosophists – de Wet, *The Preacher’s Diet*, p. 414; I. Garolafo, *Galen’s legacy in Alexandrian Texts Written in Greek, Latin, and Arabic*, in: *Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston, 2019, p. 62-67, 71; Touwaide, *Medicine*, p. 366-367.

<sup>81</sup> A. Hohlweg, *Medizinischer ‘Enzyklopädismus’ und das ΠΟΝΗΜΑ ΙΑΤΡΙΚΟΝ des Michael Psellos*, ByZ 81 (1988) p. 39-49; Bouras-Vallianatos, *Galen’s Reception*, p. 439, 443, n. 40, 446, n. 55, 447.

<sup>82</sup> P. Bouras-Vallianatos, *Galen’s Reception in Byzantium: Symeon Seth and his Refutation of Galenic Theories on Human Physiology*, GRBS 55 (2015) p. 436-457.

<sup>83</sup> Deroux, *Anthime et les tourterelles*, p. 381.

<sup>84</sup> C. Deroux, *Tradition et innovation dans la Diététique d’Anthime*, in: *Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media. Actas del IV Coloquio Internacional sobre los “textos médicos latinos antiguos”*, ed. M.E. Vázquez Buján, Santiago de Compostela 1994, p. 171-182.

The words “in villa duo rustici (two peasants in the estate)” reveals that the author considers the two men poisoned with turtledove meat to be either peasants, or farm labourers who worked at a large mansion. They cannot have been rich as, if they were, they would have purchased fattened fowl which was said to be better than the wild turtledove they happened to catch. Neither could they have owned their own estate each as the noun “villa” would then have been used in the plural, most likely with an additional possessive pronoun, e.g., “in villis suis (in their farms)”. If so, it seems reasonable to presume that the men could have afforded to pay neither for medical consultation nor for necessary medicaments, one of which – namely, “vinum vetus (vintage wine)” – would have been more expensive than regular table wine because of its maturity, and also due to the fact that it belonged to the class of top-quality wines.

Anthimus writes that he encountered the case during his time “in provincia mea”. Here, we may consider two possibilities for the situation to have happened. If we follow Valentin Rose’s suggestion that Anthimus was a governor of one of the provinces in Theodoric’s Gothic state, the situation must have occurred most probably after 493, when the Gothic leader established his rule in Ravenna, as it was only after this date that the political situation in the kingdom of Theodoric the Great allowed farm labourers to lead a peaceful life and landowners to care about their staff. On the other hand, provided we accept Ytzhak Hen’s hypothesis that Anthimus returned to the city on the Bosphorus between 491 and 497, stayed there for good, was never a provincial governor<sup>85</sup>, and was sent on diplomatic missions, the medical intervention is likely to have happened after the date. This is also provided Anthimus actually practiced as a medical doctor commissioned by landowners to treat either themselves or their staff.

There is one more piece of evidence worth considering in the context of Anthimus’ career. Notably, in Chapter 33 Anthimus recommends that Teuderich eat bustards, saying that they are absent from Gaul. Since this piece of information implies that the author lived in a place where bustards were hunted for while he was writing *De observatione ciborum*, and therefore appreciated as food, and since, (according to the data collected by D’Arcy W. Thompson<sup>86</sup>, Lawrence Feinberg<sup>87</sup>, and

<sup>85</sup> Hen appears not to have approved of this supposition by Rose.

<sup>86</sup> D’A.W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895, p. 199-200.

<sup>87</sup> Lawrence Feinberg (*The Tetrax in Athenaeus*, GRBS 11/2 (1970) p. 129-136, especially 129, n. 2) disproves Filippo Capponi’s (*Il tetrax ed il tarax di Nemesiano*, “Latomus” 21/3 (1962) p. 572-615) conclusions that the bird τέτραξ, whose mention is



W. Geoffrey Arnott<sup>88</sup>) bustards were ubiquitous in the Balkans and to the east of the region in antiquity yet there is no evidence that they were hunted for in the west (with the exception of Spain) or in the middle of the Mediterranean (with the exception of North Africa), it could be argued that *De observatione ciborum* was not compiled in Gothic Italy<sup>89</sup> but rather in the eastern part of the Empire<sup>90</sup>. Certainly, such a conclusion supports Hen's hypothesis (which locates Anthimus for a longer period in the region of Constantinople) and disproves that of Rose and his followers which implies that Anthimus stayed close to Theodoric the Great's court. If so, it also becomes likelier that in Chapter 25 Anthimus told us a story that happened somewhere in the countryside (but not that far from Constantinople as the city was in the region inhabited by bustards, and Anthimus was summoned to the capital by the emperor at least twice) during the period between the beginning of the nineties of the fifth century AD and his diplomatic mission to the Franks (during which he was carrying the final version of his work to Theuderic). Consequently, if we accept other results of Hen's line of reasoning, *De observatione ciborum* was most probably also completed in a similar location after Anthimus' first encounter with the Franks (and possibly with Theuderic himself, who, having been impressed by Anthimus' competence in dietetics, commissioned the work) in 508, before the supposed second legation. One which might have been despatched after Theuderic's enthronement (i.e. after 511), and was definitely prior to Theuderic's death in 534. Such a course of events appears to be more congruous with pieces of information extant in Anthimus' work than that postulated by Rose, whose ideas, though modified, were shared by Grant, the translator of the text into English, suggesting that *De observatione ciborum* was compiled in north-eastern Gaul, and handed over to Theuderic by a Gothic legation sent by Theodoric the Great either in 516 or in 523<sup>91</sup>.

To recapitulate, the information in Chapters 25, 26 and 33 of *De observatione ciborum* implies that the work was composed in the

---

made by Atheaneus of Naucratis in Book 9 of his *Dipnosophistarum libri* (IX 398d-399a [58, 28-50]), is the bustard.

<sup>88</sup> Arnott, *Birds*, p. 239-240. On Fishbourne finds – M.G. Allen, *The Re-Identification of Great Bustard (Otis tarda) from Fishbourne Roman Palace, Chichester, West Sussex, as Common Crane (Grus grus)*, "Environmental Archaeology" 14/2 (2009) p. 180-186.

<sup>89</sup> Where bustards were not hunted for.

<sup>90</sup> Where bustards were common.

<sup>91</sup> Grant, *Introduction*, p. 21-28, especially 23-24, 27-28.

Constantinopolitan milieu after 508, possibly circa 511. One can also maintain that Anthimus could competently (and creatively) apply in his medical practice the purely secular (but at the same time considered not to be against the Christian religious doctrine) theories he learned. Therefore we may surmise that he did not err when he mentioned turtledoves in chapter 25, but his topical teachings were a creative application of the knowledge he had acquired through reading medical classics.

### On Anthimus and his work

(summary)

In the Church Fathers' teachings there are numerous references to medical knowledge, including those concerning dietetics. They were, however, not meant to be used to heal the faithful but they were a resource of morally elevating metaphors appropriate in preaching Christian ethics. The first fully extant work on dietetics penned by a Christian author is entitled *De observatione ciborum*. It is a Latin collection of dietetic advice addressed to Teuderich, ruler of the Franks (6<sup>th</sup> c. AD). Its author, Anthimus, was a Greek physician exiled from Constantinople, first seeking refuge among the Arian Goths, and later sent to the Catholic Franks on diplomatic missions. The present article provides a fuller picture of Anthimus' medical competence and shows arguments to pinpoint the date when the treatise was compiled. The analysis is based on three entries of the treatise, namely Chapters 25, 26 and 33. The method adopted in the research is a heuristic analysis of Anthimus' work, and select, mainly medical, literature. The author of the present study argues that the work was composed in the Constantinopolitan milieu after 508, possibly circa 511. Its author was a competent physician, able to creatively apply theories he had learned.

**Keywords:** history of medicine; history of dietetics; Anthimus; *De observatione ciborum*; Joannes Chrysostomus; John Chrysostom

### O Antimusi i jego dziele

(streszczenie)

Ojcowie Kościoła zawarli w swej spuściźnie liczne uwagi odnoszące się do medycyny, nie pomijając także tej jej gałęzi, która nazywana jest dietetyką. Ich wiedza nie miała jednak zwykle na celu zastosowania kompetencji medycznych w praktyce leczniczej, ale raczej stanowiła zasób uwznioślających metafor, które przydatne im były w nauczaniu chrześcijańskiej etyki. Pierwszym w pełni zachowanym traktatem dietetycznym napisanym przez chrześcijanina jest dziełko zatytułowane *De observatione ciborum*. Jest to zbiór porad żywieniowych dedykowany Teuderikowi, królowi Franków (VI wiek po Chrystusie). Jego autor, Antimus, był greckim lekarzem wygnanym z Konstantynopola, który po opuszczeniu stolicy w pierw s zukał schronienia wśród ariańskich Gotów, by potem zostać posłany

w misjach dyplomatycznych do katolickich Franków. Obecny artykuł stara się uzupełnić obraz medycznych kompetencji Antimusa oraz prezentuje argumenty pozwalające datować kompozycję jego traktatu. Przeprowadzony dowód opiera się na analizie 25, 26 i 33 rozdziału *De observatione ciborum* oraz wybranych innych źródeł (głównie prac z zakresu medycyny). Autor studium prezentuje argumenty wskazujące, że traktat *De observatione ciborum* został skomponowany w okolicach Konstantynopola po 508 roku, najpewniej blisko 511 roku. Sam Antimus był kompetentnym medykiem, który potrafił kreatywnie zastosować teorie przyswojone wskutek lektury dzieł klasyków swojej profesji.

**Słowa kluczowe:** historia medycyny; historia dietetyki; Antimus; *De observatione ciborum*; Jan Chryzostom

## Bibliography

### Sources

- Aetii Amideni libri medicinales I-VIII*, ed. A. Olivieri, Lipsiae – Berolini 1935-1950.
- Alexander Aphrodisiensis, *Problemata*, in: *Physici et medici Graeci minores*, v. 1, ed. J.L. Ideler, Berlin 1841, p. 3-80.
- Anthimi de observatione ciborum epistula ad Teudericum regem Francorum*, ed. V. Rose, Lipsiae 1877, tr. M. Grant, Anthimus, *On the Observance of Foods. De observatione ciborum*, Blackawton – Totnes 2007.
- Anthimi de observatione ciborum ad Theodoricum regem Francorum epistula*, ed. E. Liechtenhan, Berlin 1963 (text of reference).
- Aristoteles, *De Coloribus*, in: *[Aristotele]. Le piante. Testo greco a fronte*, tr. M.F. Ferrini, Milano 2012.
- Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1888.
- Athenaei Naucraticae dipnosophistarum libri xv*, v. 1-3, ed. G. Kaibel, Lipsiae 1887 – 1890.
- Basilus Magnus, *Homiliae in Hexaameron*, in: *Basile de Césarée, Homélie sur l'hexaéméron*, ed. S. Giet, Paris 1968.
- Calabrò G.L., *Frammenti inediti di Archigene*, “Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini” 9 (1961) p. 68-72.
- C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, v. 1-4, ed. C. Mayhoff, Lipsiae 1892-1909.
- Kiranides*, in: *Die Kyraniden*, ed. D.V. Kaimakes, Meisenheim am Glan 1976.
- Galenus de victu attenuante*, ed. K. Kalbfleisch, Lipsiae – Berolini 1923.
- Galenus, *De alimentorum facultatibus libri III*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 6, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1823.
- Galenus, *De antidotis libri II*, in: *Claudii Galeni opera omnia*, v. 14, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1827.

- Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 11-12, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1826-1827.
- Galenus, *De temperamentis libri iii*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 1, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1821.
- Galenus, *De theriaca ad Pisonem*, in: *Claudii Galeni opera omnia*, v. 14, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1827.
- Galenus, *In Hippocratis sextum librum epidemiarum commentaria i-vi*, in: *Claudii Galeni opera omnia*, v. 17b, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1829.
- Galien, v. 1: *Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, tr. V. Boudon-Millot, Paris 2007.
- Geoponica*, ed. H. Beckh, Lipsiae 1895.
- Hesychie Alexandrini lexicon*, v. 1-2, ed. K. Latte, Copenhagen 1953-1966.
- Ioannes Chrysostomus, *De Virginitate*, in: Jean Chrysostome, *La virginité*, ed. B. Grillet – H. Musurillo, SCh 125, Paris 1966, p. 92-394.
- Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homilia 4*, PG 49, 47-60.
- Joannes Chrysostomus, *In Matthaem homilia 54*, PG 57, 463-472.
- L. Iuni Moderati Columellae de re rustica*, in: *L. Iuni Moderati Columellae Opera quae exstant*, v. 8, ed. S. Hedberg, Uppsala 1958.
- Malchus, *Historia Byzantina*, in: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus: Text, Translation, and Historiographical Notes*, v. 2, ed. R.C. Blockley, Liverpool 1983, p. 403-462.
- M. Terenti Varronis Rerum rusticarum libri tres*, in: *M. Porci Catonis De agri cultura liber. M. Terenti Varronis Rerum rusticarum libri tres*, v. 1-3, ed. H. Keil – R. Krumbiegel, Lipsiae 1881-1902.
- Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, v. 1-4, ed. I. Raeder, Lipsiae – Berolini 1928-1933.
- Oribasius, *Libri ad Eunapium*, in: *Oribasii Synopsis ad Eustathium filium et Libri ad Eunapium*, v. 6/3, ed. I. Raeder, Lipsiae 1964, p. 3-313.
- Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium*, in: *Oribasii Synopsis ad Eustathium filium et Libri ad Eunapium*, v. 6/3, ed. I. Raeder, Lipsiae 1964, p. 317-498.
- Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri V*, v. 1-3, ed. M. Wellmann, Berolini 1906-1914.
- Procopius Gazensis, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, v. 1: *Der Genesiskommentar*, ed. K. Metzler, Berlin – Munich – Boston 2015.
- Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, Berlin 1989.
- Rose V., *Die Diätetik des Anthimus an Theuderich König der Franken*, in: *Anecdota graeca et graecolatina. Mitteilungen aus Handschriften zur Geschichte der griechischen Wissenschaft*, v. 2, ed. V. Rose, Berolini 1870, p. 41-102.

### Studies

- A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020.
- Allen M.G., *The Re-Identification of Great Bustard (Otis tarda) from Fishbourne Roman Palace, Chichester, West Sussex, as Common Crane (Grus grus)*, “*Environmental Archaeology*” 14/2 (2009) p. 180-186.
- Amundsen D.W., *Medicine and Faith in Early Christianity*, “*Bulletin of the History of Medicine*” 56 (1982) p. 326-350.
- Antike Medizin. Ein Lexikon*, ed. K.-H. Leven, München 2005.
- Arnott W.G., *Birds in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2007.
- Baldwin B., *The Career of Oribasius*, “*Acta Classica*” 18 (1975) p. 85-97.
- Bouras-Vallianatos P., *Galen’s Reception in Byzantium: Symeon Seth and his Refutation of Galenic Theories on Human Physiology*, GRBS 55 (2015) p. 431-469.
- Bouras-Vallianatos P., *Galen in Late Antique Medical Handbooks*, in: *Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019, p. 38-61.
- Brill’s Companion to Ancient Scholarship*, ed. F. Montanari – S. Matthaios – A. Rengakos, Leiden – Boston 2015.
- Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019.
- Capponi F., *Il tetrax ed il tarax di Nemesiano*, “*Latomus*” 21/3 (1962) p. 572-615.
- Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes: la culture alimentaire à Byzance*, Paris 2015.
- Ceran W., *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, „*Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica*” 8 (1993) p. 3-26.
- Corcoran S., *Roman Law in Ravenna*, in: *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*, ed. J. Herrin – J. Nelson, London 2016, p. 163-198.
- Curta F., *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region c. 500-700*, Cambridge 2001.
- Deroux C., *La définition du nom de poisson esox (isox, isicius...)*, in: *Hommages à André Boutemy*, ed. G. Cambier, Bruxelles 1976, p. 55-68.
- Deroux C., *Note sur l’ellébore et le faux ellébore*, “*Latomus*” 35/4 (1976) p. 875-878.
- Deroux C., *Tradition et innovation dans la Diététique d’Anthime*, in: *Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media. Actas del IV Coloquio Internacional sobre los “textos médicos latinos antiguos”*, ed. M.E. Vázquez Buján, Santiago de Compostela 1994, p. 171-182.
- Deroux C., *Anthime et les tourterelles: un cas d’intoxication alimentaire au très haut moyen âge*, in: *Maladie et malades dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du Ve Colloque international “Textes médicaux latins” [Bruxelles, 4-6 septembre 199]*, ed. C. Deroux, Bruxelles 1998, p. 366-381.

- Deroux C., *Anthime, un médecin gourmet du début des temps mérovingiens*, "Revue Belge de Philologie et d'Histoire" 80/4 (2002) p. 1107-1124.
- Dickey E., *Ancient Greek Scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford – New York 2007.
- Duffy J., *Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice*, "Dumbarton Oaks Papers" 38 (1984) p. 21-27.
- Effros B., *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York – Houndmills 2002.
- Feinberg L., *The Tetrax in Athenaeus*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies" 11/2 (1970) p. 129-136.
- Fergren G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Flint V.J., *The Early Medieval 'Medicus', the Saint – and the Enchanter*, "Social History of Medicine" 2/2 (1989) p. 127-145.
- Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1995.
- Garolafo I., *Galen's legacy in Alexandrian Texts Written in Greek, Latin, and Arabic*, in: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, ed. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019, p. 62-85.
- Grant M., *Oribasios and Medical Dietetics or the Three Ps*, in: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1995, p. 368-379.
- Hen Y., *Food and Drink in Merovingian Gaul*, in: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, ed. B. Kasten, München 2006, p. 99-110.
- Herrin J., *Ravenna: Capital of Empire, Crucible of Europe*, Princeton 2020.
- Hill S.E., *Eating to Excess: The Meaning of Gluttony and the Fat Body in the Ancient World*, Santa Barbara – Denver – Oxford 2011.
- Hohlweg A., *Medizinischer 'Enzyklopädismus' und das ΠΙΟΝΗΜΑ ΙΑΤΡΙΚΟΝ des Michael Psellos*, "Byzantinische Zeitschrift" 81 (1988) p. 39-49.
- Hommages à André Boutemy*, ed. G. Cambier, Bruxelles 1976.
- Horden P., *Public Health, Hospitals and Charity*, in: *The Oxford Handbook of the Merovingian World*, ed. B. Effros – I. Moreira, Oxford 2020, p. 299-313.
- Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, v. 1-2, München 1978.
- Inglebert H., *'Inner' and 'outer' knowledge: the debate between faith and reason in late Antiquity*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 27-52.
- Jagusiak K. – Kokoszko M., *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o żywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, "Vox Patrum" 59 (2013) p. 339-357.
- James E., *A Sense of Wonder: Gregory of Tours, Medicine and Science*, in: *The Culture of Christendom: Essays in Commemoration of Denis L.T. Bethell*, ed. M.A. Meyer, London – Rio Grande 1993, p. 45-60.

- Keenan M.E., *Augustine and Medical Profession*, "Transactions of the American Philosophical Association" 67 (1936) p. 168-190.
- Keenan M.E., *St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*, "Bulletin of the History of Medicine" 9 (1941) p. 8-30.
- Keenan M.E., *St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession*, "Bulletin of the History of Medicine" 15 (1944) p. 150-161.
- Kokoszko N. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Chleb nieodpowiedni dla chrześcijan: moralne zalecenia Klemensa Aleksandryjskiego w konfrontacji z naukowymi ustaleniami Galena*, "Vox Patrum" 64 (2015) p. 249-291.
- Komar P., *Eastern Wines for Western Tables: Consumption, Trade and Economy in Ancient Italy*, Leiden – Boston 2020.
- Kroll H., *Tiere im Byzantinischen Reich Archäozoologische Forschungen im Überblick*, Mainz 2010.
- Kroll H., *Animals in the Byzantine Empire: An Overview of the Archaeozoological Evidence*, "Archeologia Medievale" 39 (2012) p. 93-121.
- Layton R.A., *Catena*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. P.M. Blowers – P.W. Martens, Oxford 2019, p. 221-229.
- Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du Ve Colloque international "Textes médicaux latins" [Bruxelles, 4-6 septembre 1995]*, ed. C. Deroux, Bruxelles 1998.
- Marciniak B.J., *Medical metaphors in Augustine's letters*, "Vox Patrum" 71 (2019) p. 373-388.
- Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)*, ed. M. Grünbart – E. Kisslinger – A. Muthesius – D.Ch. Stathakopoulos, Wien 2007.
- Matthaios S., *Greek Scholarship in the Imperial Era and Late Antiquity*, in: *Brill's Companion to Ancient Scholarship*, ed. F. Montanari – S. Matthaios – A. Rengakos, Leiden – Boston 2015, p. 184-296.
- Murphy T., *Pliny the Elder's Natural History: The Empire in the Encyclopedia*, Oxford – New York 2004.
- Nutton V., *From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity*, "Dumbarton Oaks Papers" 38 (1984) p. 1-14.
- Nutton V., *Ancient Medicine*, London – New York 2005.
- Nutton V., *Galen in Byzantium*, in: *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001)*, ed. M. Grünbart – E. Kisslinger – A. Muthesius – D.Ch. Stathakopoulos, Wien 2007, p. 171-176.
- Penniman J.D., *Blended with the Savior: Gregory of Nyssa's Eucharistic Pharmacology in the Catechetical Oration*, "Studies in Late Antiquity" 2/4 (2018) p. 512-541.
- Perczel I., *Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: A New Document of Sixth-Century Palestinian Origenism*, "Aram" 18-19 (2006-2007) p. 49-83.

- Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*, ed. J. Herrin – J. Nelson, London 2016.
- Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Leiden – Boston 2019.
- Riddle J.M., *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*. Foreword by J. Sarborough, Austin 1985.
- Robinson D., *Food, Virtue, and the Shaping of Early Christianity*, Cambridge – New York 2020, p. 22-68.
- Scarborough J., *Diphilus of Siphnos and Hellenistic Medical Dietetics*, “Journal of the History of Medicine and Allied Sciences” 25/2 (1970) p. 194-201.
- Scarborough J., *Early Byzantine Pharmacology*, “Dumbarton Oaks Papers” 38 (1984) p. 224-226.
- Scarborough J., *Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections*, “Greek, Roman, and Byzantine Studies” 53 (2013) p. 742-762.
- Sharples R.W., *Introduction*, in: Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones, 1.1 – 2.15*, tr. R.W. Sharples, London – New Delhi – New York – Sydney 2014, p. 1-7.
- Studies in Latin Literature and Roman History*, ed. C. Deroux, Bruxelles 2005.
- Studies in Latin Literature and Roman History*, ed. C. Deroux, Bruxelles 2008.
- Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, ed. B. Kasten, München 2006.
- Teall J.L., *The Byzantine Agricultural Tradition*, “Dumbarton Oaks Papers” 25 (1971) p. 33-59.
- Temkin O., *Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism*, “Dumbarton Oaks Papers” 16 (1962) p. 95-115.
- The Culture of Christendom: Essays in Commemoration of Denis L.T. Bethell*, ed. M.A. Meyer, London – Rio Grande 1993.
- The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008.
- The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, ed. P.M. Blowers – P.W. Martens, Oxford 2019.
- The Oxford Handbook of the Merovingian World*, ed. B. Effros – I. Moreira, Oxford 2020.
- Thompson D’A.W., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895.
- Thurmond D., *From Vines to Wines in Classical Rome. A Handbook of Viticulture and Oenology in Rome and the Roman West*, Leiden – Boston 2017.
- Tilelis I., *Meteorology and physics in Byzantium*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 177-201.
- Totelin L.M.V., *Therapeutics*, in: *The Cambridge Companion to Hippocrates*, ed. P.E. Pormann, Cambridge – New York 2018, p. 200-216.



- 
- Touwaide A., *Botany*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 302-353.
- Touwaide A., *Medicine and Pharmacy*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 354-403.
- Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media. Actas del IV Coloquio Internacional sobre los “textos médicos latinos antiguos”*, ed. M.E. Vázquez Buján, Santiago de Compostela 1994.
- Wet Ch.L. de, *Grumpy Old Men?: Gender, Gerontology, and the Geriatrics of Soul in John Chrysostom*, “*Journal of Early Christian Studies*” 24/4 (2016) p. 491-521.
- Wet Ch.L. de, *The Preacher’s Diet: Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Leiden – Boston 2019, p. 410-463.
- Zucker A., *Zoology*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, p. 261-301.



Zofia Rzeźnicka<sup>1</sup>

**„Leporis vero si novellae...”,  
czyli o powiązaniu medycyny i sztuki kulinarnej  
w *De observatione ciborum* Antimusa<sup>2</sup>**

W badaniach nad historią antycznej i bizantyńskiej sztuki kulinarnej jedną z najbardziej informatywnych kategorii źródeł pisanych są ówczesne traktaty medyczne. Teksty te, poprzez zainteresowanie substancjami leczniczymi, a także metodami ich przetworzenia i połączenia, zawierają cenne dane na temat produktów spożywczych i technologii ich przyrządzania. Obecność tego rodzaju informacji związana jest z obowiązującą wówczas doktryną medyczną głoszącą, iż przyjmowanie właściwie dobranego i przygotowanego pożywienia warunkuje prawidłowe funkcjonowanie ludzkiego organizmu. Dlatego też w dorobku Galena z Pergamonu (ok. 129-216)<sup>3</sup>, Orybazjusza (ok. 350-400)<sup>4</sup> i Aecjusza z Amidy (ok.

---

<sup>1</sup> Dr Zofia Rzeźnicka, adiunkt w Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana (Ceraneum) na Uniwersytecie Łódzkim; e-mail: zosia\_pwp.historyk@wp.pl; ORCID: 0000-0001-8566-4946.

<sup>2</sup> Artykuł napisany wyniku badań przeprowadzonych w ramach stypendium przyznanego przez Fundację Lanckorońskich z Brzezia w 2018 roku.

<sup>3</sup> Na temat lekarza i jego dorobku, zob. V. Boudon-Millot, *Introduction générale, w: Galien. Tome I: Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, tł. V. Boudon-Millot, Paris 2007, s. VII-XC; M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Chleb nieodpowiedni dla chrześcijan: moralne zalecenia Klemensa Aleksandryjskiego w konfrontacji z naukowymi ustaleniami Galena*, VoxP 64 (2015) s. 254-258, 268-280.

<sup>4</sup> Na temat lekarza i jego dorobku, zob. K. Jagusiak – M. Kokoszko, *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, VoxP 59 (2013) s. 339-357.

500-550)<sup>5</sup>, oprócz czysto teoretycznej wiedzy z zakresu dietetyki i farmakologii, odnajdujemy wiadomości z dziedziny *ars coquinaria*<sup>6</sup>.

Na tle prac wspomnianych autorów wyróżnia się dziełko *De observatione ciborum* Antimusa (ok. 475-525)<sup>7</sup>, którego specyfika polega na wy pukleniu informacji na temat sposobów przyrządzania pokarmów. Dlatego też cieszy się ono zainteresowaniem nie tylko naukowców zajmujących się dziejami medycyny<sup>8</sup>, ale także tych zgłębiających historię pożywienia<sup>9</sup>. *De observatione ciborum* przyciąga uwagę ze względu na dobór opisanych pokarmów, których lista miejscami odbiega od ogółu produktów typowych dla diety śródziemnomorskiej, co wskazuje, że Antimus spisał swoją pracę z dala od tego obszaru. Najprawdopodobniej działo się to na wygnaniu, które było karą za udział w zorganizowanym w 478 roku spisku przeciw bizantyńskiemu cesarzowi Zenonowi<sup>10</sup>. W wyniku zawirowań politycznych lekarz trafił na dwór frankijskiego władcy Teuderyka, któremu zadedykował swoje dzieło. Jego treść jasno wskazuje na kompetencje autora w zakresie wypracowanej w antyku greckiej myśli dietetyczno-farmakologicznej<sup>11</sup>, przy jednoczesnym uwzględnieniu specyfiki kulinarnych upodo-

<sup>5</sup> Na temat lekarza i jego dzieła, zob. J. Scarborough, *Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections*, GRBS 53 (2013) s. 742-762.

<sup>6</sup> Np. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 738, 9-14; Oribasius, *Collectiones medicae* IV 11, 14, 1-4; Aetius Amidenus, *Libri medicinales* II 170, 4-6.

<sup>7</sup> Podstawą źródłową dla niniejszego studium jest tekst *De observartione ciborum* w opracowaniu Edwarda Liechtenhana (zob. bibliografia). Na temat Antimusa, zob. G. Baader, *Early Medieval Latin Adaptations of Byzantine Medicine in Western Europe*, DOP 38 (1984) s. 251-252; B. Effros, *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York – Houndmills 2002, s. 63-64; J. Scarborough, *Anthimus (of Constantinople?) (ca 475 – 525 CE)*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, red. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, s. 91-92.

<sup>8</sup> Np. C. Deroux, *Des traces inconnues de la „Diététique” d’Anthime dans un manuscrit du Vatican „(Reg. Lat. 1004)”*, „Latomus” 33/3 (1974) s. 683-687; C. Deroux, *Anthime, un médecin gourmet du début des temps mérovingiens*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire” 80/4 (2002) s. 1107-1124.

<sup>9</sup> Np. L. Plouvier, *L’alimentation carnée au Haut Moyen Âge d’après le De observatione ciborum d’Anthime et les Excerpta de Vinidarius*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire” 80/4 (2002) s. 1357-1369; J. Koder, *Die Byzantiner Kultur und Alltag im Mittelalter*, Wien – Köln – Weimar 2016, s. 213, 216-219.

<sup>10</sup> Malchus, *Historia Byzantina* 15, ed. Blockley s. 422, 30-39.

<sup>11</sup> Świadczy o tym chociażby zawarta w proemium uwaga na temat korelacji między stanem zdrowia a spożywanym pokarmem: „[...] prima sanitas hominum in cibis congruis constat” (*Anthimus, De observatione ciborum*, proemium, ed. Grant, s. 1,

bań ludów barbarzyńskich, zwłaszcza Franków, a w mniejszym stopniu Gotów<sup>12</sup>. Należy jednak zaznaczyć, że skoro interesująca nas praca powsta-

w. 8-9). Lekarz pisze też o skutkach konsumpcji niewłaściwego pożywienia, które łączy z zakłóceniem trawienia i przyswojenia pokarmu, opisując przy tym niebezpieczne i nieprzyjemne symptomy niestrawności: „[cibi] si bene adhibiti fuerint, bonam digestionem corporis faciunt; si autem non bene fuerint cocti, gravitatem stomacho et ventri faciunt; etiam et crudus humoris generant et acidivas carbunculus et ructus gravissimus faciunt. Exinde etiam fumus in capite ascendit, unde escotomaticis et caligines graves fieri solent. Etiam et ventris corruptilla ex ipsa indierie fiet, aut certe desursum per ore vomitus fit, quando stomachus cibum crudum conficere non potuerit” (Anthimus, *De observatione ciborum*, proemium, s. 1, w. 9-s. 2, w. 2). Również w proemium Antimus wskazuje, że odpowiednie przygotowanie pożywienia warunkuje jego prawidłowe strawienie i przyczynia się do produkcji dobrych humorów: „[...] si autem bene praeparati fuerint cibi, digestio bona et dulcis fiet, et humoris boni nutriuntur” (Anthimus, *De observatione ciborum*, proemium, ed. Grant, s. 2, w. 3-4). Kolejny dowód na ciągłość greckiej tradycji medycznej w *De observatione ciborum* odnajdujemy w passusach poświęconym suszonym figom (Anthimus, *De observatione ciborum* 93, ed. Grant, s. 33, w. 1-3) i rodzynkom (Anthimus, *De observatione ciborum* 94, ed. Grant, s. 33, w. 4-5), które zostały przedstawione jako ἀπλᾶ φάρμακα. Oznacza to, że lekarz traktował pokarm nie tylko jako produkt zaspokajający głód, ale jako lekarstwo *sensu stricto*. Na temat roli jedzenia w ówczesnej *ars medica*, zob. A. Touwaide – E. Appetiti, *Food and Medicines in the Mediterranean Tradition: A Systematic Analysis of the Earliest Extant Body of Textual Evidence*, „Journal of Ethnopharmacology” 167 (2015) s. 11-29; J. Wilkins, *Medical Literature, Diet, and Health*, w: *A Companion to Food in the Ancient World*, red. J. Wilkins – R. Nadeau, Malden – Oxford – Chichester 2015, s. 59-66.

<sup>12</sup> Na temat kulinarnych upodobań Franków, zob. Effros, *Creating Community*, s. 64; Y. Hen, *Food and Drink in Merovingian Gaul*, w: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, red. B. Kasten, München 2006, s. 108-109. Dodajmy, że *De observatione ciborum* zawiera też rozdziały poświęcone pokarmom spożywanym przez Gotów (Anthimus, *De observatione ciborum* 64, s. 23, w. 13-s. 24, w. 12) oraz inne ludy nienależące do kręgu kultury śródziemnomorskiej. Do tego rodzaju pożywienia należało np. masło (Anthimus, *De observatione ciborum* 77, w. 12-s. 29, w. 3), które w świecie grecko-rzymskim pełniło głównie rolę farmaceutyku. Zob. Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 272, 9-273, 18. Masło w antyku i Bizancjum, zob. Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 3: *Ab ovo ad γάλα. Jajka, mleko i produkty mleczne w medycynie i w sztuce kulinarnej (I-VII w.)*, Łódź 2016, s. 170-182; Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko, *Milk and Dairy Products in the Medicine and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (1<sup>st</sup>–7<sup>th</sup> Centuries AD)*, Łódź – Kraków 2020, s. 129-139. Lekarz wspomina również piwo (Anthimus, *De observatione ciborum* 15, s. 10, w. 6-9), które w kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej nigdy nie zyskało takiego prestiżu jak wino. Zob. M. Kokoszko – K. Jagusiak, *Woda, wino i tak dalej, czyli o napojach i trunkach*

ła z myślą o samym Teuderyku, to nie powinna być traktowana jako źródło obrazujące typową dietę ogółu frankijskiego społeczeństwa. Tekst ten dokumentuje raczej sposób odżywiania monarchy oraz jego najbliższego otoczenia, a zatem dotyczy jedynie dworskiej elity<sup>13</sup>. Świadczy o tym chociażby znaczna liczba rozdziałów poświęconych mięsu<sup>14</sup>, które w owym czasie nie było powszechnie dostępnym produktem<sup>15</sup>. Zauważmy również, że w grupie passusów dotyczących mięsa czworonogów występują fragmenty na temat dziczyzny<sup>16</sup>, którą pozyskiwano na polowaniach, a te od

---

w *Konstantynopolu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9/1 (2010) s. 48-52. Jego konsumpcja natomiast rozpowszechniła się w Galii. Zob. M. Nelson, *The Barbarian's Beverage: A History of Beer in Ancient Europe*, London – New York 2005, s. 89-99.

<sup>13</sup> Zob. Hen, *Food*, s. 105-106.

<sup>14</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 3, s. 4, w. 16-s. 5, w. 15; 4, s. 5, w. 16-s. 6, w. 5; 5, s. 6, w. 6-7; 6, s. 6, w. 8-10; 7, s. 6, w. 11-12; 8, s. 6, w. 13-15; 9, s. 7, w. 1-7; 10, s. 7, w. 8-13; 11, s. 7, w. 14-16; 12, s. 8, w. 1-4; 13, s. 8, w. 5-8; 14, s. 8, w. 9-s. 10, w. 5 (czworonogi); 22, s. 11, w. 10-s. 12, w. 2; 23, s. 12, w. 3-16; 24, s. 12, w. 17-s. 13, w. 5; 25, s. 13, w. 6-s. 14, w. 8; 26, s. 14, w. 9-11; 27, s. 14, w. 12-13; 28, s. 14, w. 14-s. 15, w. 2; 29, s. 15, w. 3-5; 30, s. 15, w. 6-7; 31, s. 15, w. 8-9; 32, s. 15, w. 10-11; 33, s. 15, w. 12-s. 16, w. 2 (ptaki). Mięso od starożytności należało do kosztownych, a więc prestiżowych pokarmów. Por. A. McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999, s. 41-42; B. Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes: La culture alimentaire à Byzance*, Paris 2015, s. 156, 164. W analizowanym dziełku możemy wyróżnić także inne produkty odzwierzęce świadczące o zamożności jego adresata. Należą do nich wieprzowa macica (Anthimus, *De observatione ciborum* 18, s. 11, w. 1) i wątroba świń tuczonych figami zwana *ficatum* (Anthimus, *De observatione ciborum* 21, s. 11, w. 5-9), które od antyku uchodziły za wyszukane przysmaki. Zob. Z. Rzeźnicka, *Rola mięsa w okresie pomiędzy II a VII w. w świetle źródeł medycznych*, w: *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II–VII w.)*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014, s. 377-390.

<sup>15</sup> Jako *sui generis* przeciwwagę dla pracy Antimusa możemy potraktować *Historia Francorum* Grzegorza z Tours. Jak zauważa Patrick Périn (*Landscape and Material Culture of Gaul in the Times of Gregory of Tours According to Archaeology*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Leiden – Boston 2015, s. 268), tekst ten zawiera głównie dane na temat produktów spożywanych w VI wieku przez uboższą ludność galijską, a więc uwypukla rolę pieczywa, warzyw i nabiału. Biskup tylko sporadycznie wspomina mięso, co pozwala zakładać, że pozostawało ono poza zasięgiem przeważającej części frankijskiego społeczeństwa. Analogiczna konkluzja, zob. Hen, *Food*, s. 107.

<sup>16</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 6, s. 6, w. 8-10; 7, s. 6, w. 11-12; 8, s. 6, w. 13-15; 13, s. 8, w. 5-8. Na temat wyjątkowej pozycji dziczyzny wśród innych mięs, zob. Caseau, *Nourritures terrestres*, s. 164, 261.

starożytności były jedną z ulubionych rozrywek klas wyższych<sup>17</sup>, w tym także frankijskich władców<sup>18</sup>.

Wśród fragmentów poświęconych mięsu dziko żyjących zwierząt na uwagę zasługuje przepis na potrawę z zająca, który od wieków należał do jednego z najpopularniejszych gatunków zwierzyny łownej<sup>19</sup>. Luksusowy charakter tego dania podkreśla dodatkowo informacja o sosie, z którym powinno być podane. Z receptury dowiadujemy się, że był on aromatyzowany egzotycznymi, a zatem kosztownymi przyprawami<sup>20</sup>.

Wspomniany przepis jest bardzo krótki: „Leporis vero si novellae fuerint, et ipsi sumendi in dulci piper habentem, parum cariofilum et ginger, costo et spicanardi vel folio”<sup>21</sup>. Zauważmy, że autor w zasadzie ogranicza się w nim do wymienienia poszczególnych składników, co pozornie czyni tekst enigmatycznym. Jednak jeśli zestawimy go z danymi zawartymi w antycznych i bizantyńskich traktatach medycznych oraz z literaturą kulinarną z tego okresu, okaże się, że nie tylko jesteśmy w stanie odtworzyć sposób przygotowania potrawy, ale też wykazać związek pomiędzy zastosowaną technologią kulinarną a charakterystyką

---

<sup>17</sup> Przez wieki polowanie stanowiło ważną rozrywkę elit starożytnej Grecji i Rzymu. Zob. M. Mackinnon, *Hunting*, w: *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, red. G.L. Campbell, Oxford 2014, s. 205, 210-211. O jej znaczeniu dla mieszkańców *Imperium Romanum* może świadczyć fragment jednego z listów Sydoniusza Apolinarego, adresowanego do Agrykoli, brata cesarza Awitusa. Duchowny przedstawił w nim sylwetkę Teodoryka II, którego chciał zaprezentować w jak najlepszym świetle, dlatego też nie omieszkał wspomnieć m.in. o jego biegłości w łowiectwie (Sidonius, *Epistulae* I 2, 5). Zob. J. Harries, *Sidonius*, w: *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, red. G.W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar, Cambridge – London 1999, s. 694.

<sup>18</sup> Zob. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* X 10. Na ten temat, zob. M. Decker, *Hunting and Hawking, Barbarian*, w: *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, red. O. Nicholson, Oxford 2018, s. 750.

<sup>19</sup> A. Dalby, *Tastes of Byzantium. The Cuisine of a Legendary Empire*, London – New York 2010, s. 71; K.F. Jr. Kitchell, *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2014, s. 82, 84; Decker, *Hunting*, s. 750. Na temat dzicyzny w *De observatione ciborum*, zob. Plouvier, *L'alimentation*, s. 1367-1369.

<sup>20</sup> M. Grant, *Introduction*, w: Anthimus, *On the Observance of Foods. De observatione ciborum*, red. i tł. M. Grant, Blackawton – Totnes 2007, s. 28.

<sup>21</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 13, s. 8, w. 5-6. Tekst w opracowaniu Liechtenhana (Anthimus, *De observatione ciborum* 13, s. 8, w. 7-8) zawiera też informację mówiącą o terapeutycznym zastosowaniu mięsa i żółci zająca („Leporem licet comedere et bona est pro dissenteria, et fel eius miscendum cum pipere pro dolore aurium”). Część passusu dotycząca wykorzystania zajęczego mięsa w kuracji dyzenterii posłuży jako dowód medycznych kompetencji Antimusa.

dietetyczną przypisywaną zajęczemu mięsu przez ówczesnych medyków. Jako że analizowanie pod tym kątem całego przepisu w ramach jednego artykułu wiązałoby się ze znacznym przekroczeniem standardowej objętości tego typu tekstu, na potrzeby niniejszego studium skoncentruję się wyłącznie na pierwszej części wspomnianej formuły: „leporis vero si novellae [...]”.

Długa tradycja spożywania mięsa zajęcy w obszarze śródziemnomorskim<sup>22</sup> sprawiła, że wpływ jego konsumpcji na ludzki organizm stał się obiektem zainteresowania najpierw antycznej, a później bizantyńskiej medycyny. Kwestię tę dość szczegółowo omawia Galen w *De alimentorum facultatibus*, gdzie czytamy, że jedzenie zajęczego mięsa rodzi gęstą krew oraz prowadzi do zaburzenia równowagi humoralnej, choć nie w tak dużym stopniu jak spożywanie mięsa wołów i owiec. W dalszej części wywodu autor zestawia ze sobą mięso zajęcy i jeleni, przez co zdaje się sugerować, że są one tak samo twarde i ciężkostrawne<sup>23</sup>. Potwierdzeniem tej pierwszej cechy jest inny fragment mówiący, że mięso zajęcy nie nadaje się do soleńia, ponieważ w wyniku tego procesu staje się jeszcze twardsze<sup>24</sup>. Analiza bizantyńskich pism medycznych dowodzi, że kolejne pokolenia lekarzy, opisując właściwości dietetyczne omawianego produktu, w dalszym ciągu korzystały z ustaleń Galena, Orybazjusz<sup>25</sup> i Aecjusz z Amidy<sup>26</sup> bowiem odnotowali wyszczególnione przez niego cechy zajęczego mięsa<sup>27</sup>. Dodajmy,

<sup>22</sup> Por. M. Kokoszko, *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 502; M. Kokoszko – Ł. Erlich, *Rola mięsa w diecie późnego antyku i wczesnego Bizancjum na podstawie wybranych źródeł literackich. Część II. Dzikizna, podroby i wyroby wędliniarskie*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 12/2 (2011) s. 158-159; Rzeźnicka, *Rola mięsa*, s. 286-289, 302-304; A. Dalby – R. Dalby, *Gifts of the Gods: A History of Food in Greece*, London 2017, s. 50.

<sup>23</sup> Galenus, *De alimentorum facultatibus* 664, 4-6.

<sup>24</sup> Galenus, *De alimentorum facultatibus* 746, 4-6.

<sup>25</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* II 28, 10, 1-12, 1; III 16, 4, 1-6, 1.

<sup>26</sup> Aetius Amidenus, *Libri medicinales* II 121, 25-18; II 253, 8-10.

<sup>27</sup> Zależność ta nie dotyczy wyłącznie fragmentów poświęconych zajęczemu mięsu. Bizantyńska *ars medica* czerpała z ustaleń wypracowanych przez starożytnych lekarzy, zwłaszcza Galena. Na temat recepcji jego pism w bizantyńskich traktatach medycznych, zob. P. Bouras-Vallianatos, *Galen in Byzantine Medical Literature*, w: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, red. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019, s. 86-110. Należy jednak zaznaczyć, że w oparciu o analizy porównawcze tekstów medycznych z czasów antyku i średniowiecza współcześni uczeni podkreślają, że bizantyńscy lekarze, korzystając z dorobku poprzedników, adaptowali go do swoich bieżących potrzeb. W ten sposób usystematyzowali oni dotychczasową wiedzę z zakresu medycyny,



że włączyli oni to pożywienie do katalogów dietetycznych uwzględniających pokarmy przyczyniające się do produkcji czarnej żółci<sup>28</sup>, którą opisywano jako zimną, suchą<sup>29</sup> oraz wyjątkowo gęstą<sup>30</sup> i lepka<sup>31</sup>. Z tego powodu sądzono, że jest ona trudna od usunięcia z organizmu, a jej nadmiar może prowadzić do wewnętrznych blokad, co z kolei jest przyczyną rozmaitych schorzeń<sup>32</sup>.

Powyższe informacje wskazują więc, że dietetycy antyku i wczesnego Bizancjum uważali zajęcze mięso za pokarm wartościowy, ale też potencjalnie niebezpieczny dla zdrowia, zwłaszcza z powodu jego udziału w generowaniu czarnej żółci. Biorąc jednak pod uwagę przytoczone wcześniej słowa Galena, możemy wnosić, że mięso zająca nie było aż tak melancholiczne jak wołowina czy baranina. Wydaje się zatem, że jedzone sporadycznie i w niedużych ilościach nie było wyjątkowo szkodliwe dla zdrowia. Dodajmy, że sposób zniwelowania negatywnego wpływu tego pokarmu na ludzki organizm sugeruje sam Antimus poprzez użycie epitetu *novellae*. Wskazując, że należy wykorzystać mięso młodego zająca, lekarz sygnalizuje, że taki produkt odznacza się lepszymi właściwościami niż ten pozyskany od starszego osobnika. Niniejszym dowodzi on, że jest zaznajomiony z wypracowanymi w antyku założeniami dietetyki. Ewidentnym potwierdzeniem jego kompetencji w tej kwestii są te fragmenty *De observatione ciborum*, w których szczególnie rekomenduje spożywanie mięsa

---

sporządzając kompendia z myślą m.in. o jej adeptach. Praca ta niejednokrotnie wiązała się z naniesieniem uzupełnień i wniesieniem korekt do spisanych w antyku nauk. Zob. A. Touwaide, *Medicine and Pharmacy*, w: *A Companion to Byzantine Science*, red. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, s. 364-367.

<sup>28</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* III 9, 1, 1-2, 5 (zając – III 9, 1, 2); Aetius Amidenus, *Libri medicinales* II 246, 1-9 (zając – II 246, 2).

<sup>29</sup> Właściwość ta musiała być znana Antimusowi, skoro w kuracji dyzenterii zalecał on konsumpcję zajęczego mięsa. Praktykę tę potwierdzają również zapiski działającego na przełomie I i II wieku po Chrystusie Archigenesa (por. Aetius Amidenus, *Libri medicinales* IX 42, 1, 1 – dyzenteria) zachowane w traktacie Aecjusza (*Libri medicinales* IX 42, 33-108; zając – IX 42, 95-96).

<sup>30</sup> Galenus, *In Hippocratis de natura hominis* 66, 13-15.

<sup>31</sup> Galenus, *In Hippocratis de natura hominis* 167, 3-4.

<sup>32</sup> Szkodliwy wpływ konsumpcji mięsa powodującego produkcję melancholicznych soków odzwierciedlają chociażby fragmenty poświęcone wołowinie. Uważano m.in. że jej spożywanie sprzyja zachorowaniom na raka, słońiowaciznę, świerzb, trąd, gorączkę czterodniową lub chorobę zwaną melancholią. Może też wywołać powiększenie śledziony. Np. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 661, 12-662, 3; Aetius Amidenus, *Libri medicinales* II 121, 6-12.

młodych osobników (rozd. 5; 10-11; 13), zaznaczając niekiedy, że jest ono lepsze od tego pozyskanego od starszych sztuk (rozd. 6-7). Dla niniejszych rozważań istotny jest fakt, że uwagi te odnoszą się do jagniąt, koźląt, cieląt, młodych jeleni, dzikich kóz i zajęcy, a zatem zwierząt, których mięso w momencie osiągnięcia dojrzałości staje się melancholiczne i ciężkostrawne. Wzmianki te są wyraźnym nawiązaniem do doktryny dietetycznej z *De alimentorum facultatibus*, gdzie czytamy, że w przypadku dojrzałych zwierząt, których mięso jest suche z natury (tzn. może powodować powstawanie czarnej żółci), najlepiej pozyskiwać je od młodych sztuk, wtedy bowiem odznacza się ono większą wilgotnością<sup>33</sup>. W konsekwencji oznaczało to, że konsumpcja takiego mięsa nie narusza równowagi humoralnej, a więc jest ono bezpieczne dla zdrowia. Stąd też nic dziwnego, że w analizowanym przepisie Antimus radzi wykorzystać mięso młodego zajęcia. Niestety, jest to jedyna informacja na temat cech tego produktu omówionych przez dietetykę grecką, jaką autor zamieścił w interesującej nas recepturze.

Należy domyślać się, że mięso zajęcia było poddane obróbce termicznej<sup>34</sup>, jednak jej metoda nie została sprecyzowana w treści przepisu. Aby dowiedzieć się więcej na ten temat, musimy odwołać się do literatury gastronomicznej, dającej wgląd w całe spektrum tego typu technologii. Jednym z autorów poruszającym tę kwestię jest Archestratos z Geli (IV wiek przed Chrystusem)<sup>35</sup>. Z fragmentu Ἡδονήθεια (zachowanego w *Deipnosophistae* Atenajosa z Naukratis; II/III wiek) dowiadujemy się, że za najlepsze uważał on mięso zajęcia pieczone na rożnie, które serwowane jest gorące, krwiste i wyłącznie z dodatkiem soli<sup>36</sup>. Na podstawie tych informacji możemy wnosić, że poeta preferował mięso zajęcia pieczone przez krótki czas bezpośrednio nad ogniem. Treść *De observatione ciborum* sugeruje jednak, że Antimus nie był zwolennikiem tej technologii.

<sup>33</sup> Galenus, *De alimentorum facultatibus* 662, 12-663, 3.

<sup>34</sup> Sugeruje to treść proemium mówiąca, że, jeśli pokarm nie zostanie poddany starannej obróbce cieplnej, staje się ciężkostrawny i szkodliwy dla zdrowia (zob. przypis 10). Nadto, zamieszczona w dalszej części tekstu, uwaga na temat zwyczaju żywienia się surowym mięsem przez ludy zamieszkujące obce terytoria („gentes alias” – Anthimus, *De observatione ciborum*, proemium, s. 3, w. 4), a zatem również Franków, wskazuje, że sam Antimus nie identyfikował się z tą praktyką i uważał ją za niewłaściwą.

<sup>35</sup> Na temat autora, zob. A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003, s. 23-24.

<sup>36</sup> Archestratus, *Fragmenta* 57, 2-6 (57 Brandt, SH 188); Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* IX 399 d-e (61, 4-8).

W rozdziałach poświęconych przyrządzaniu baraniny<sup>37</sup>, mięsa dzika<sup>38</sup> i cielęciny<sup>39</sup> wyraźnie zaznacza on bowiem, że powinny być one pieczone przez dłuższy czas, niezbyt blisko ognia. W jednym z fragmentów wyjaśnia, że w przeciwnym razie mięso jest wyłącznie podpieczone z zewnątrz, podczas gdy w środku nadal pozostaje surowe<sup>40</sup>. Chociaż uwagi te nie odnoszą się do zająca, to dotyczą zwierząt, których mięso posiadało analogiczne właściwości dietetyczne<sup>41</sup>. Najprawdopodobniej zatem Antimus uważałby, że interesujący nas produkt powinien zostać poddany dłuższej obróbce termicznej aż stanie się całkiem miękkim. Mimo iż wspomniana praktyka nie pokrywa się z rekomendacją Archestratos z Geli, to nie oznacza to, że nie stosowano jej w obszarze śródziemnomorskim. Jak bowiem przekazuje autor Ἡδοναθία, znano wiele metod i zaleceń odnośnie do przyrządzania zającego mięsa<sup>42</sup>.

Potwierdzeniem słów poety jest chociażby łacińska kompilacja przepisów znana jako *De re coquinaria* (IV wiek)<sup>43</sup>. W rozdziale ósmym księgi VIII tego zbioru odnajdujemy bowiem w sumie trzynaście przepisów zarówno na dania z zająca, jak i na sosy do tego rodzaju mięsa, z czego dziewięć zawiera dane na temat sosów z dodatkiem daktyli<sup>44</sup>, rodzynek<sup>45</sup>, goto-

<sup>37</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 4, s. 6, w. 1-3.

<sup>38</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 8, s. 6, w. 14-15.

<sup>39</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 11, s. 7, w. 15-16.

<sup>40</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 4, s. 6, w. 1-3.

<sup>41</sup> Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 661, 13-14; 663, 13-14; Oribasius, *Libri ad Eunapium* I 25, 1, 1-2, 4 (baranina i dzikie świnie – I 25, 1, 2); Aetius Amidenus, *Libri medicinales* II 246, 1-8 (wołowina, baranina, dzikie świnie – II 246, 1-3).

<sup>42</sup> Archestratus, *Fragmenta* 57, 1-2 (57 Brandt, SH 188); Athenaeus, *Deipnosophistae* IX, 399 d (61, 3-4).

<sup>43</sup> Bonnie Effros (*Creating Community*, s. 7, 64) uważa, że *De re coquinaria* było jednym ze źródeł, z którego korzystał Antimus przy pracy nad *De observatione ciborum*, aczkolwiek brakuje jednoznacznych dowodów potwierdzających tę tezę. Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, że niektóre z przepisów zawartych w *De re coquinaria* zostały zaczerpnięte z medycznych lub dietetycznych traktatów. Por. Ch. Grocock – S. Grainger, *Introduction*, w: *Apicius. A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe text Apicius*, ed. Ch. Grocock – S. Grainger, Blackawton – Totnes 2006, s. 59-60. Jeżeli przyjąć tę tezę, to taka transmisja danych dowodzi bliskiego związku między ówczesną medycyną i sztuką kulinarną. Na ten temat, zob. M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka w De re coquinaria*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10/2 (2011) s. 5-25. Na temat *De re coquinaria*, zob. Grocock – Grainger, *Introduction*, s. 13-38, 54-58.

<sup>44</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 2; 8, 3; 8, 12; 8, 13.

<sup>45</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 2; 8, 12.

wanego moszczu winnego (*caroenum*)<sup>46</sup>, miodu<sup>47</sup>, wina z rodzynek (*passum*)<sup>48</sup> czy śliwek damasceńskich<sup>49</sup>, a więc produktów nadających potrawie słodki smak. Z zestawienia powyższych danych z przepisem Antimusa, mówiącym o zającu podanym „in dulci”, możemy więc wnosić, że na terenach śródziemnomorskich istniała tradycja serwowania potraw z zającą z dodatkiem słodkich sosów<sup>50</sup>. Co ciekawe, w takim sosie lekarz polecał serwować też wołowinę<sup>51</sup> i mięso pawia<sup>52</sup>, a więc pokarmy, których właściwości dietetyczne były zbliżone do tych przypisywanych mięsu zający<sup>53</sup>. Nadto analiza obu tekstów dowodzi, że jeden i drugi produkt poddawano identycznej obróbce termicznej, co może oznaczać, że w analogiczny sposób przygotowywano również zajęcze mięso.

Mając do dyspozycji wspomniane przepisy oraz pozostałe dane zawarte w *De observatione ciborum*, pismach medycznych i recepturach pochodzących z *De re coquinaria*, zastanówmy się, w jaki sposób Antimus poleciłby przyrządzić mięso zająca. Na podstawie zapisków Orybazjusza, który (cytuując Rufusa z Efezu [I/II wiek])<sup>54</sup> podaje, że mięso dzikich zwierząt należy gotować po pewnym czasie od uboju, możemy wnioskować, iż

<sup>46</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 2; 8, 3; 8, 11; 8, 12; 8, 13.

<sup>47</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 6.

<sup>48</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 10.

<sup>49</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 13.

<sup>50</sup> Przepisy z *De re coquinaria* (np. VI 8, 8; VIII 2, 1; VIII 4, 2) i *De observatione ciborum* (3, s. 4, w. 16-s. 5, w. 15; 10, s. 7, w. 8-13; 24, s. 12, w. 17-s. 13, w. 5) wskazują, że tego rodzaju sosy serwowano też z mięsem innych gatunków zwierząt.

<sup>51</sup> Sos do wołowiny był dodatkowo zakwaszany octem i doprawiany pikantnymi przyprawami (Anthimus, *De observatione ciborum* 3, s. 5, w. 3-10). W efekcie miał on słodko-kwaśno-pikantny smak.

<sup>52</sup> Sos do potrawy z mięsa pawia dzięki dodatkowi pieprzu (Anthimus, *De observatione ciborum* 24, s. 13, w. 3) zyskiwał słodko-pikantny smak.

<sup>53</sup> Mięso pawia uważano za twarde, ciężkostrawne i żylaste. Zob. Galenus, *De alimentorum facultatibus* 701, 2-3; Oribasius, *Collectiones medicae* II 42, 4, 1-2; Aetius Amidenus, *Libri medicinales* II 130, 9-10. Dodajmy, że zaserwowanie mięs generujących soki o melancholicznej naturze z sosem na bazie słodkich dodatków miało swoje uzasadnienie z punktu widzenia dietyki. Te ostatnie, dzięki właściwościom rozgrzewającym (Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 646, 2-5; 785, 6-7), minimalizowały działanie szkodliwych humorów poprzez rozgrzanie żołądka niezbędne do prawidłowego trawienia pokarmu (Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* 786, 6-7), zapobiegały też wyziębieniu organizmu.

<sup>54</sup> Por. M. Letts, *Rufus of Ephesus and the Patient's Perspective in Medicine*, „British Journal for the History of Philosophy” 22/5 (2014) s. 996-1020.

poddawano je kruszeniu<sup>55</sup>. Zapewne zalecenie to dotyczyło także zajęcy. Skoro w recepturze należało wykorzystać mięso młodego osobnika, wydaje się, że (w porównaniu z czasem potrzebnym na skruszenie mięsa starszych sztuk) proces ten trwał dosyć krótko. Być może, tak jak w przypadku pawie, nie był on dłuższy niż dwa dni. Prawdopodobnie później mięso sprawniano. Nie wiadomo, czy należało je wyluzować. Zalecenie to pojawia się wprawdzie w przepisach zachowanych w *De re coquinaria*, ale zaledwie dwukrotnie<sup>56</sup>, a więc wydaje się, że nie była to stała praktyka. Co więcej, sam Antimus nigdy o niej nie wspomina, co może oznaczać, że również w omawianym przypadku nie była ona stosowana.

Możliwe, że pierwszym etapem przygotowywania mięsa było jego obgotowanie. Takie zalecenie pojawia się na przykład w przepisie numer jeden z *De re coquinaria*<sup>57</sup> oraz u Antimusa we wspomnianej już recepturze na wołowinę. Prawdopodobnie wówczas mięso (w całości lub po uprzednim poporcjowaniu)<sup>58</sup> było kładzione na wrzącą (zapewne osoloną)<sup>59</sup> wodę, co chroniło je przed utratą soków. Najwyraźniej jednak była to procedura opcjonalna<sup>60</sup>, gdyż na podstawie przepisów na wołowinę i mięso pawie z *De observatione ciborum* możemy wnosić, że w interesującym nas przypadku zasadniczą obróbką termiczną było duszenie. Antimus oba gatunki mięs poleca dusić w *iussellum*, co sugeruje, że właśnie tę technologię uważał za optymalną dla mięs suchych z natury. Analogiczna metoda jest również

<sup>55</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* IV 2, 1, 1-20, 5 (analizowany fragment – IV 2, 7, 1-2).

<sup>56</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 6; 8, 7.

<sup>57</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 1.

<sup>58</sup> Mark Grant przyjmuje, że pawie mogły być porcjowane. Por. Anthimus, *On the Observance of Foods. De observatione ciborum*, red. i tł. M. Grant, Blackawton – Totnes 2007, s. 59, 61.

<sup>59</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 28, s. 14, w. 14-s. 15, w. 2. Z przepisu na mięso kuropatw dla chorych cierpiących na problemy przewodu pokarmowego dowiadujemy się, że powinno być ono gotowane w świeżej wodzie, o ile to możliwe, bez soli i oliwy. Tego rodzaju uwagi mogą świadczyć, że gotowanie tego surowca w osolonej wodzie było powszechnie przyjętą praktyką. Inaczej bowiem akcentowanie powyższych zaleceń nie miałyby sensu. Możliwe, że zasada ta odnosiła się także do innych produktów, gdyż w przepisie na gotowany ryż autor zaznacza, że potrawa ta powinna być spożywana bez dodatku soli i oliwy (Anthimus, *De observatione ciborum* 70, s. 26, w. 6).

<sup>60</sup> Przepis na wołowinę sugeruje, że procedurę tę stosowano w przypadku większych porcji mięsa. Autor nie wskazuje natomiast, że była ona wymagana przy obróbce mniejszych kawałków surowca. Por. Anthimus, *De observatione ciborum* 24, s. 12, w. 17-s. 13, w. 5.

zalecana w *De re coquinaria*. W recepturze numer sześć, na zająca „ex suo iure”, czytamy, że mięso należało dusić w oliwie, sosie rybnym (*liquamen*) i bulionie (*coctura*) z dodatkiem pora, kolendry i kopru ogrodowego<sup>61</sup>. Chociaż nie posiadamy żadnych danych na temat składników *coctura*, to wspomniany już przepis numer jeden sugeruje, że mógł to być na przykład mięsny wywar powstały w wyniku wcześniejszego obgotowania zająca. Z kolei z receptury numer trzynaście dowiadujemy się, że zamiast bulionu można było wykorzystać wodę z dodatkiem wina, sosu rybnego, gorczycy, kopru ogrodowego i pora<sup>62</sup>.

Wspomniane produkty, a zwłaszcza wino, sos rybny oraz oliwa, były od starożytności powszechnie stosowane w kulinariach basenu Morza Śródziemnego<sup>63</sup>, toteż musiały być doskonale znane Antimusowi. Zauważmy jednak, że w *De observatione ciborum* użycie zwłaszcza dwóch pierwszych zalecane jest jedynie okazjonalnie<sup>64</sup>, w większości receptur natomiast zostały one zastąpione innymi składnikami. Zastanówmy się zatem, z czego mogło składać się *iuscellum*, w którym według bizantyńskiego lekarza było duszone zajęcze mięso.

Wydaje się mało prawdopodobne, by, tak jak w *De re coquinaria* było to wino. Z lektury *De observatione ciborum* wynika bowiem, że nie było ono powszechnie wykorzystywane w kuchni Franków. W traktacie odnajdujemy zaledwie pięć wzmianek na temat tego trunku, z czego jedynie dwie mówią o jego kulinarnym użyciu<sup>65</sup>, podczas gdy pozostałe dotyczą zastosowania w terapii<sup>66</sup>. W *ars coquinaria* Antimus dość często zaleca natomiast stosowanie octu<sup>67</sup>, który notabene od wieków był jednym z podstawowych dodatków kuchni śródziemnomorskiej<sup>68</sup>. Dla niniejszych rozważań ważne jest, że stanowił on bazę *iuscellum*, w którym lekarz polecał dusić wołowinę. Zapewne doskonale wiedział więc, że ocet (tak jak

<sup>61</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 6.

<sup>62</sup> Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 13.

<sup>63</sup> Por. R.I. Curtis, *Garum and Salsamenta: Production and Commerce in Materia Medica*, Leiden – New York – København – Köln 1991, s. 29-30, 32-33 (sos rybny); Dalby, *Food*, s. 239-240 (oliwa z oliwek), D. Thurmond, *From Vines to Wines in Classical Rome. A Handbook of Viticulture and Oenology in Rome and the Roman West*, Leiden – Boston 2017, s. 3-4, 218-245 (wino).

<sup>64</sup> Zob. dalszą część artykułu.

<sup>65</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 3, s. 5, w. 11; 4, s. 6, w. 4.

<sup>66</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 54, s. 21, w. 12; 64, s. 24, w. 3-9; 76, s. 28, w. 5.

<sup>67</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 3, s. 5, w. 3; 10, s. 7, w. 11; 52, s. 21, w. 7; 58, s. 23, w. 2; 67, s. 25, w. 5-6.

<sup>68</sup> Por. Dalby, *Food*, s. 343.

wino) przyspieszy jej zmięknienie, dzięki czemu stanie się łatwiejsza do strawienia. Bardzo możliwe zatem, że analogiczną metodę medyk zastosowałby w przypadku mięsa zająca. Niewykluczone, iż, wzorem przepisów z *De re coquinaria*, uważalby za stosowne dodać do *iuscellum* nieco wody lub (mięsnego bądź warzywnego) bulionu, które złagodziłyby smak octu.

Większość sosów do zająca opisanych we wspomnianej powyżej książce kucharskiej zawierała dodatek oliwy<sup>69</sup>, co pozwala zakładać, że była ona również używana w recepturze opracowanej przez Antimusa. Rekomenduje on bowiem jej zastosowanie znacznie częściej<sup>70</sup> niż wykorzystanie tłuszczów zwierzęcych<sup>71</sup>. Nie oznacza to jednak, że była ona w państwie Franków powszechnie dostępnym towarem, na co wskazuje fragment mówiący, że tłuszcz pochodzący z *laridum*<sup>72</sup> może zostać użyty jako dodatek do potraw, jeżeli oliwy nie ma akurat w zasięgu<sup>73</sup>. Większość fragmentów dotyczących wykorzystania tego rodzaju tłuszczu wskazuje, że w państwie Franków używany był on przeważnie w przygotowaniu dań wykwintnych, a zatem musiał być drogi, co może wskazywać, że zaliczał się do produktów importowanych<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Na trzynastcie przepisów oliwa nie została uwzględniona zaledwie w dwóch. Por. Apicius, *De re coquinaria* VIII 8, 3; 8, 9.

<sup>70</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 21, s. 11, w. 7-9; 42, s. 19, w. 1; 45, s. 19, w. 11; 52, s. 21, w. 6; 54, s. 22, w. 2; 56, s. 22, w. 8; 65, s. 24, w. 13; 66, s. 24, w. 16; 67, s. 25, w. 9.

<sup>71</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 14, s. 8, w. 9- s. 9, w. 7.

<sup>72</sup> Pokarm ten prawdopodobnie możemy utożsamić z boczkim/bekonem. Por. Dalby, *Food*, s. 269. Na temat pokarmu, zob. C. Deroux, *The Franks and Bacon According to Doctor Anthimus (De obs. cib. 14)*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History*, red. C. Deroux, Bruxelles 2008, s. 518-528; Rzeźnicka, *Rola mięsa*, 439-443.

<sup>73</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 14, s. 9, w. 5-6. Na brak powszechnej dostępności oliwy wskazuje także fragment dotyczący *oxygala/melca* (Anthimus, *De observatione ciborum* 78, s. 29, w. 6-7). Na temat *oxygala/melca*, zob. Rzeźnicka – Kokoszko, *Dietetyka*, s. 128-133; Rzeźnicka – Kokoszko, *Milk*, s. 85-91.

<sup>74</sup> Brak powszechnego dostępu do oliwy w państwie Franków sugeruje Périn (*Landscape*, s. 268), który wymienia ją (obok daktyli) jako przykład pożywienia typowego dla obszarów śródziemnomorskich, z rzadka tylko wspomnianego przez Grzegorza z Tours. Te sporadyczne wzmianki sugerują, że tego rodzaju pokarmy nie wchodziły w skład codziennej diety większości galijskiego społeczeństwa. Pojawiały się one natomiast na stołach bogaczy, którzy mogli sobie pozwolić na zakup wiktuałów sprowadzanych z dalekich krajów. Zaproponowana przez Périna interpretacja dorobku Grzegorza z Tours dotycząca oliwy znajduje silne wsparcie w tekście *De observatione ciborum*. Zaczniemy od *ficatum* (na temat potrawy, zob. przypis 13). Figi, tak jak daktyle, nie rosną w okolicach Metz, gdzie mieściła się siedziba Teuderyka. Uzyskanie dobrej jakości *ficatum* wiązało się więc ze znacznym nakładem finansowym, wymagającym m.in. sprowadzenia do Galii dużych ilości wspomnianych owoców, które służyły później

Na podstawie analizy traktatu Antimusa możemy również zakładać, że nie użyłby on sosu rybnego (*liquamen*), który w grecko-rzymskim świecie

---

jako pasza dla świń. Z traktatu Antimusa dowiadujemy się, że danie to serwowano również na dworze Teuderyka, a do jego przyrządzania używano także oliwy (Anthimus, *De observatione ciborum* 21, s. 11, w. 9). Oliwy dodawano również do dań z soli i flądry (Anthimus, *De observatione ciborum* 42, s. 19, w. 1) oraz do młodych łososi (Anthimus, *De observatione ciborum* 45, s. 19, w. 11). Zauważmy, że dwa pierwsze gatunki należą do ryb morskich, a zatem możemy przypuszczać, że były one sprowadzane specjalnie do położonego w głębi lądu Metz. Najprawdopodobniej więc należały one do kosztownych przysmaków, które nie były na co dzień dostępne dla większości mieszkańców tego miasta. Na temat obu gatunków ryb, zob. Dalby, *Food*, s. 147-148. Łososie również musiały należeć do rarytasów, o czym świadczy chociażby fragment utworu Auzoniusza. Czytamy w nim, że ryby te mogły być serwowane na tzw. *cena dubia* (Ausonius, *Mosella* 97-102), która, jak podaje Terencjusz (*Phormio* 341-345), charakteryzowała się takim bogactwem wyszukanych potraw, że biesiadnicy nie mogli się zdecydować, po który smakołyk sięgnąć. Na temat interpretacji wyrażenia *cena dubia* przez autorów antyku i renesansu, zob. Z. Głombiowska, *Ślady lektury komedii rzymskich w Foriceniach Jana Kochanowskiego*, „Classica Wratislaviensia” 28 (2008) s. 105. O podawaniu łososi na królewskim stole pisze chociażby Kasjodor (*Variae* XII 4, 1), który wymienia odłowione w Renie łososie (*ancorago*, zob. A.C. Andrews, *Greek and Latin Terms for Salmon and Trout*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 86 (1955) s. 312) wśród delikatesów sprowadzanych dla ostrogockiego władcy Teodoryka. Na temat łososi, zob. Dalby, *Food*, s. 290. W *De observatione ciborum* oliwa wymieniana jest też jako składnik dań warzywnych, które, jak wynika z treści receptur, także przygotowywano z myślą o ludziach zamożnych. W przepisie na potrawę z rzepy (Anthimus, *De observatione ciborum* 52, s. 21, w. 6-7) wyjątkowość receptury sygnalizuje uwaga dotycząca wykorzystania oliwy jako zamiennika mięsa lub *laridum* (na temat *laridum*, zob. przypis 71). Powyższa informacja sugeruje bowiem, że skoro adresata przepisu stać było na tak trudno wówczas dostępne pożywienie jak mięso (na ten temat, zob. przypis 14), to mógł on również pozwolić sobie na kupno importowanej oliwy. W recepturze na danie z soczewicy natomiast (Anthimus, *De observatione ciborum* 67, s. 25, w. 3-12) na zamożność osoby, dla której przygotowywano wspomniany pokarm, wskazuje obecność syryjskiego sumaka, którym należało przyprawić potrawę. Ingrediencja ta była importowanym, a zatem drogim i trudno dostępnym dodatkiem. Zob. Hen, *Food*, s. 107. Z kolei we fragmencie poświęconym potrawie ze szparagów (Anthimus, *De observatione ciborum* 54, s. 21, w. 10-s. 22, w. 3), którą należało spożywać z dodatkiem oliwy i soli, odnajdujemy wskazówki, które mają pomóc w przygotowaniu warzyw tak by były nie tylko pożywne i zdrowe, ale także by odznaczały się najlepszą teksturą i zapachem. Generalny wydźwięk tego fragmentu stanowczo wskazuje więc, że adresatem tych zaleceń był smakosz, o czym świadczy chociażby uwaga mówiąca, by nie przegotować szparagów. Oliwa była też polecana do dania z *cucurbitae* podawanego chorym w celu obniżenia gorączki (Anthimus, *De observatione ciborum*, 56, s. 22, w. 6-9). Przepis ten był więc *de facto* recepturą medyczną, w którym oliwa pełniła rolę jednego ze składników lekarstwa. Była zatem używana przy problemach zdrowotnych, a więc w sytuacji, w których najczęściej nie zważa się na koszty kuracji i, w razie potrzeby, dla ratowania zdrowia sięga się po medykamenty, nie zważając na ich wysoką cenę.



był standardową ingrediencją zapewniającą słony smak większości potraw. W przepisie na temat przyrządzania młodej wieprzowiny lekarz zakazał bowiem wykorzystywania tego dodatku<sup>75</sup>, w tej i kilkunastu innych recepturach natomiast rekomendował użycie soli<sup>76</sup>. Dlatego też prawdopodobnie to właśnie ta ostatnia służyłaby do przyrządzenia interesującego nas *iusscellum*.

Bardzo możliwe, że zawierało ono także składniki roślinne, które wzbogaciłyby aromat dania. W oparciu o dane zawarte w analizowanym traktacie medycznym możemy przypuszczać, że mogły być to seler, kolendra, koper ogrodowy i por, ponieważ zdaniem Antimusa te właśnie warzywa i przyprawy stanowiły najlepsze dodatki do gotowanych dań<sup>77</sup>. Prawdopodobieństwo wykorzystania wspomnianych produktów roślinnych przy przyrządzaniu potrawy z zająca jest tym większe, że wszystkie one, z wyjątkiem selera, zostały wyszczególnione w wymienionych wcześniej przepisach z *De re coquinaria*. Użycia tego ostatniego nie należy jednak wykluczać, gdyż seler jest z kolei jednym ze składników *iusscellum*, w którym lekarz polecił dusić wołowinę. Z tej samej receptury dowiadujemy się także, że do potrawy dodawano również koper włoski oraz miętę polej. Mając na uwadze podobne właściwości obu rodzajów mięs, możemy domniemywać, że Antimus uznałby, iż powyższe ingrediencje będą pasowały także do zajęczego mięsa.

Reasumując, trzeba stwierdzić, że analizowany przepis, choć nie zawiera zbyt wielu szczegółów z zakresu technologii kulinarnej, to zestawiony z pozostałymi fragmentami z *De observatione ciborum* oraz innymi danymi źródłowymi pozwala na hipotetyczną rekonstrukcję głównych zasad dotyczących przygotowywania zajęczego mięsa. Jednocześnie, mimo swojej lakoniczności, dostarcza on nieco informacji na temat medycznych kompetencji Antimusa. Należy zwrócić uwagę na fakt, że lekarz miał świadomość, w jaki sposób konsumpcja zajęczego mięsa wpływa na pracę ludzkiego organizmu, i wiedział, jak wykorzystać tę wiedzę w kuracji dyzenterii<sup>78</sup>. Równie istotne jest podkreślenie przez autora faktu, że w trosce

<sup>75</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 9, s. 7, w. 6-7. Tylko w jednym przepisie (Anthimus, *De observatione ciborum* 34, s. 16, w. 6) lekarz zaleca użycie sosu rybnego, i to w rozcieńczonej postaci (*egrogarium*). Por. Deroux, *Anthime*, s. 1118-1119.

<sup>76</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 4, s. 6, w. 4; 9, s. 7, w. 4, 6; 21, s. 11, w. 9; 29, s. 15, w. 5; 42, s. 19, w. 1; 45, s. 19, w. 11; 52, s. 21, w. 6; 54, s. 22, w. 2; 56, s. 22, w. 8; 65, s. 24, w. 14; 66, s. 24, w. 16; 67, s. 25, w. 12.

<sup>77</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 55, s. 22, w. 4-5.

<sup>78</sup> Zob. przypis 20 i 28.

o zdrowie należy wykorzystać mięso młodych zwierząt. Z jednej strony zalecenie to świadczy o jego znajomości zasad *ars coquinaria*. Z drugiej wskazuje, że analizowany przepis opracowany został przez osobę kierującą się wytycznymi greckiej dietetyki mówiącej, że wspomniany produkt (w porównaniu z mięsem pozyskanym od dojrzałych osobników) nie powinien być jeszcze ani zbyt suchy, ani nadto twardy, a zatem w mniejszym stopniu mógł przyczynić się do produkcji melancholicznych soków. Tę samą zasadę dietetyki greckiej możemy zastosować w odniesieniu do terminu *recentior* użytego wobec mięsa dzików<sup>79</sup> i świń<sup>80</sup>, który w takim przypadku miałby znaczenie analogiczne do słowa *novellus*. Oznaczałoby to, że nie odnosi się on bezpośrednio do świeżości wspomnianych surowców, jak podaje w swoim przekładzie Mark Grant<sup>81</sup>, ale stanowi nawiązanie do reguły mówiącej, że młodsze zwierzęta są lepszym źródłem pożywienia.

### **„Leporis vero si novellae...”, i.e. about Connections between Medicine and Culinary Art in Anthimus’ *De observatione ciborum***

(summary)

The present study scrutinizes the initial part of the recipe considering culinary preparation of hare meat (reading: „Leporis vero si novellae...”), from a Byzantine medical treatise *De observatione ciborum* by Anthimus (5<sup>th</sup>/6<sup>th</sup> c. AD). The first part of the article proves that the work was written in accordance with the ancient *materia medica*. The author emphasises the specific character of the said work, as it discusses foodstuffs typical for non-Mediterranean peoples. Moreover, she highlights that since treatise was dedicated to Theuderic, the ruler of the Franks it contains mainly information on food served at the royal court. As an example showing Theuderic’s high social status a recipe for hare meat is given. In the main part of the study the author analyses the initial passage of the said formula. On the basis of Anthimus’ treatise as well as medical (works by Galen [2<sup>nd</sup>/3<sup>rd</sup> c. AD], Oribasius [4<sup>th</sup> c. AD], Aetius of Amida [6<sup>th</sup> c. AD]) and culinary (a poem by Arcestratos of Gela [4<sup>th</sup> c. BC], *De re coquinaria* [4<sup>th</sup> c. AD]) sources she proposes a reconstruction of culinary technology which might have been recommended by Anthimus in preparing the examined dish. The comparative analysis of the above source material confirms Anthimus’ competences in the field of dietetics as well as a close connection between ancient/Byzantine medicine and culinary art. Furthermore, it proves that medical treatises are useful in the research on the history of everyday life.

**Keywords:** history of medical literature; history of dietetics; food history; Anthimus; *De observatione ciborum*; hare meat; the Franks; the history of Byzantine medical literature; Byzantium; medicine; food

<sup>79</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 8, s. 6, w. 13.

<sup>80</sup> Anthimus, *De observatione ciborum* 9, s. 7, w. 1-2.

<sup>81</sup> Grant, *On the Observance of Foods*, s. 53.

## „Leporis vero si novellae...”, czyli o powiązaniu medycyny i sztuki kulinarnej w *De observatione ciborum* Antimusa

(streszczenie)

Artykuł poświęcony jest analizie początkowego fragmentu receptury na potrawę z zająca („Leporis vero si novellae...”) zachowanej w bizantyńskim traktacie medycznym *De observatione ciborum* autorstwa Antimusa (V/VI wiek). We wstępie autorka dowodzi, że dzieło to zostało napisane zgodnie z antyczną tradycją medyczną. Wskazuje też na jego specyfikę, zaznaczając, że dotyczy ono typowego pożywienia ludów spoza obszaru basenu Morza Śródziemnego. Nadto zaznacza, że skoro traktat został dedykowany władcy Franków, Teuderykowi, zawiera on przede wszystkim dane na temat diety wyższych warstw społecznych. Jako przykład odzwierciedlający wysoki status społeczny Teuderyka autorka przytacza przepis na danie z zająca. Zasadnicza część studium obejmuje analizę początkowej części wspomnianej receptury. Autorka proponuje rekonstrukcję technologii kulinarnej, która mogła być stosowana podczas przygotowywania mięsa młodego zająca w oparciu o dane zawarte w dziele Antimusa oraz w literaturze źródłowej z zakresu *ars medica* (pisma Galena [II/III wiek], Orybazjusza [IV wiek] i Aecjusza z Amidy [VI wiek]) oraz *ars coquinaria* (praca Arcestratos z Geli [IV wiek przed Chrystusem], traktat *De re coquinaria* [IV wiek]). Analiza porównawcza materiału źródłowego wskazuje na kompetencje Antimusa w zakresie dietetyki, a także uwypukla zależność antycznej/bizantyńskiej medycyny i sztuki kulinarnej. Dodatkowo tekst ukazuje wartość traktatów medycznych w badaniach nad historią życia codziennego.

**Słowa kluczowe:** historia literatury medycznej; historia dietetyki; historia pożywienia; Anthimus; Antimus; *De observatione ciborum*; mięso zająca; Frankowie; historia bizantyńskiej literatury medycznej; Bizancjum; medycyna; pożywienie

## Bibliografia

### Źródła

- Aetii Amideni Libri medicinales I–VIII*, ed. A. Olivieri, Lipsiae – Berolini 1935-1950.
- Anthimi De observatione ciborum ad Theodoricum Regem Francorum epistula*, ed. E. Liechtenhan, Berolini 1963.
- Anthimus, *De observatione ciborum*, w: Anthimus, *On the Observance of Foods. De observatione ciborum*, ed. i tł. M. Grant, Blackawton – Totnes 2007.
- Apicius. A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe text Apicius*, ed. Ch. Grocock – S. Grainger, Blackawton – Totnes 2006.
- Athenaei Naucratis Dipnosopistarum libri XV*, t. 1-3, ed. G. Kaibel, Lipsiae – Berolini 1887-1890.
- Arcestratus, *Fragmenta*, w: *Arcestratos of Gela: Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE*, tł. S.D. Olson – A. Sens, Oxford – New York 2000.
- Cassiodorus Senator, *Variae*, tł. A. Kołtunowska – R. Sawa, ŻMT 79, Kraków 2017.

- Decimius Magnus Ausonius, *Mosella. Kritische Ausgabe*, ed. J. Gruber, Berlin – Boston 2013.
- Galenus, *De alimentorum facultatibus libri III*, w: *Claudii Galeni Opera omnia*, t. 6, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1823, s. 453-748.
- Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, w: *Claudii Galeni Opera omnia*, t. 11, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1826, s. 379-892.
- Galenus, *In Hippocratis de natura hominis commentaria tria*, w: *Claudii Galeni Opera omnia*, t. 15, ed. C.G. Kühn, Lipsiae 1828, s. 1-173.
- Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri X*, ed. B. Krusch – L. Levison, MGH SRM 1/1, Hanover 1951.
- Malchus, *Historia Byzantina*, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus: Text, Translation, and Historiographical Notes*, t. 2, ed. R.C. Blockley, Liverpool 1983, s. 403-462.
- Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, t. 1-4, ed. I. Raeder, Lipsiae – Berolini 1928-1933.
- Oribasius, *Libri ad Eunapium*, w: *Oribasii Synopsis ad Eustathium filium et Libri ad Eunapium*, t. 6/3, ed. I. Raeder, Lipsiae 1964, s. 122-498.
- Sidonius, *Epistulae*, w: *Sidonius, Poems and Letters in Two Volumes*, t. 1, tł. W.B. Anderson, Cambridge – London 1956, s. 330-483.
- Terentius, *Phormio*, w: *P. Terenti Afri Comoediae*, ed. K. Dziatzko, Lipsiae 1884, s. 149-194.

### Opracowania

- Andrews A.C., *Greek and Latin Terms for Salmon and Trout*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 86 (1955) s. 308-318.
- Baader G., *Early Medieval Latin Adaptations of Byzantine Medicine in Western Europe*, „Dumbarton Oaks Papers” 38 (1984) s. 251-259.
- Boudon-Millot V., *Introduction générale*, w: *Galien. Tome I: Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, tł. V. Boudon-Millot, Paris 2007, s. VII-XC.
- Bouras-Vallianatos P., *Galen in Byzantine Medical Literature*, w: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, red. P. Bouras-Vallianatos – B. Zipser, Leiden – Boston 2019, s. 86-110.
- Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes: La culture alimentaire à Byzance*, Paris 2015.
- Curtis R.I., *Garum and Salsamenta: Production and Commerce in Materia Medica*, Leiden – New York – København – Köln 1991.
- Dalby A., *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003.
- Dalby A., *Tastes of Byzantium. The Cuisine of a Legendary Empire*, London – New York 2010.
- Dalby A. – Dalby R., *Gifts of the Gods: A History of Food in Greece*, London 2017.

- Decker M., *Hunting and Hawking, Barbarian*, w: *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, red. O. Nicholson, Oxford 2018, s. 750.
- Deroux C., *Des traces inconnues de la „Diététique” d’Anthime dans un manuscrit du Vatican „(Reg. Lat. 1004)”*, „Latomus” 33/3 (1974) s. 680-687.
- Deroux C., *Anthime, un médecin gourmet du début des temps mérovingiens*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire” 80/4 (2002) s. 1107-1124.
- Deroux C., *The Franks and Bacon According to Doctor Anthimus (De obs. cib. 14)*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History*, red. C. Deroux, Bruxelles 2008, s. 518-528.
- Effros B., *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*, New York – Houndmills 2002.
- Glombiowska Z., *Ślady lektury komedii rzymskich w Foriceniach Jana Kochanowskiego*, „Classica Wratislaviensia” 28 (2008) s. 101-111.
- Grant M., *Introduction*, w: *Anthimus, On the Observance of Foods. De observatione ciborum*, red. i tł. M. Grant, Blackawton – Totnes 2007, s. 9-44.
- Grocock Ch. – Grainger S., *Introduction*, w: *Apicius. A Critical Edition with an Introduction and an English Translation of the Latin Recipe text Apicius*, red. Ch. Grocock – S. Grainger, Blackawton – Totnes 2006, s. 13-123.
- Harries J., *Sidonius*, w: *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, red. G.W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar, Cambridge – London 1999, s. 694-695.
- Hen Y., *Food and Drink in Merovingian Gaul*, w: *Tätigkeitsfelder und Erfahrungshorizonte des ländlichen Menschen in der frühmittelalterlichen Grundherrschaft (bis ca. 1000): Festschrift für Dieter Hägermann zum 65. Geburtstag*, red. B. Kasten, München 2006, s. 99-110.
- Jagusiak K. – Kokoszko M., *Pisma Orybazjusza jako źródło informacji o pożywieniu ludzi w późnym Cesarstwie Rzymskim*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 339-357.
- Kitchell K.F. Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2014.
- Koder J., *Die Byzantiner Kultur und Alltag im Mittelalter*, Wien – Köln – Weimar 2016.
- Kokoszko M., *Smaki Konstantynopola*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 471-575.
- Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Chleb nieodpowiedni dla chrześcijan: moralne zalecenia Klemensa Aleksandryjskiego w konfrontacji z naukowymi ustaleniami Galena*, „Vox Patrum” 64 (2015) s. 249-291.
- Kokoszko M. – Erlich Ł., *Rola mięsa w diecie późnego antyku i wczesnego Bizancjum na podstawie wybranych źródeł literackich. Część II. Dzikizna, podroby i wyroby wędliniarskie*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 12/2 (2011) s. 155-177.
- Kokoszko M. – Jagusiak K., *Woda, wino i tak dalej, czyli o napojach i trunkach w Konstantynopolu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 9/1 (2010) s. 25-54.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Dietetyka w De re coquinaria*, „Przegląd Nauk Historycznych” 10/2 (2011) s. 5-25.

- Letts M., *Rufus of Ephesus and the Patient's Perspective in Medicine*, „British Journal for the History of Philosophy” 22/5 (2014) s. 996-1020.
- Mackinnon M., *Hunting*, w: *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, red. G.L. Campbell, Oxford 2014, s. 203-215.
- McGowan A., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.
- Nelson M., *The Barbarian's Beverage: A History of Beer in Ancient Europe*, London – New York 2005.
- Périn P., *Landscape and Material Culture of Gaul in the Times of Gregory of Tours According to Archaeology*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Leiden – Boston 2015, s. 256-277.
- Plouvier L., *L'alimentation carnée au Haut Moyen Âge d'après le De observatione ciborum d'Anthime et les Excerpta de Vinidarius*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 80/4 (2002) s. 1357-1369.
- Rzeźnicka Z., *Rola mięsa w okresie pomiędzy II a VII w. w świetle źródeł medycznych*, w: *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014, s. 213-447.
- Rzeźnicka Z. – Kokoszko M., *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 3: *Ab ovo ad γάλα. Jajka, mleko i produkty mleczne w medycynie i w sztuce kulinarnej (I-VII w.)*, Łódź 2016.
- Rzeźnicka Z. – Kokoszko M., *Milk and Dairy Products in the Medicine and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (1st–7th Centuries AD)*, Łódź – Kraków 2020.
- Scarborough J., *Anthimus (of Constantinople?) (ca 475 – 525 CE)*, w: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, red. P.T. Keyser – G. Irby-Massie, London – New York 2008, s. 91-92.
- Scarborough J., *Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 53 (2013) s. 742-762.
- Thurmond D., *From Vines to Wines in Classical Rome. A Handbook of Viticulture and Oenology in Rome and the Roman West*, Leiden – Boston 2017.
- Touwaide A., *Medicine and Pharmacy*, w: *A Companion to Byzantine Science*, red. S. Lazaris, Leiden – Boston 2020, s. 354-403.
- Touwaide A. – Appetiti E., *Food and Medicines in the Mediterranean Tradition: A Systematic Analysis of the Earliest Extant Body of Textual Evidence*, „Journal of Ethnopharmacology” 167 (2015) s. 11-29.
- Wilkins J., *Medical Literature, Diet, and Health*, w: *A Companion to Food in the Ancient World*, red. J. Wilkins – R. Nadeau, Malden – Oxford – Chichester 2015, s. 59-66.

Daniel Banasiak<sup>1</sup>

## **Pedagogia Ojców Kościoła w ujęciu Siergieja Awierincewa. Z zagadnień recepcji chrześcijańskiego antyku we współczesnym piśmarstwie rosyjskim**

### **1. Wprowadzenie**

Dzieło Siergieja Awierincewa (1937-2004) wymaga ciągłych powrotów, tym bardziej, że wydaje się ono zapomniane zarówno przez rosyjskich, jak i europejskich bizantynologów i literaturoznawców. Ten teoretyk i historyk literatury, filozof i eseista, poeta i tłumacz opublikował bowiem wiele monografii, studiów i rozpraw imponujących rozległością zainteresowań oraz głębią poruszanych zagadnień. W swych pracach czerpał z myśli współczesnych mu uczonych: Michaiła Bachtina, Dymitra Lichaczowa czy Aleksieja Łosiewa. Jego piśmarstwo naukowe i eseistyczne dotyczy przede wszystkim styku tradycji kulturowych: greckiej, hebrajskiej, syryjsko-koptyjskiej, irańskiej, rzymskiej i południowosłowiańskiej w okresie przełomu starożytności i średniowiecza. Tematyka skrzyżowania tradycji<sup>2</sup> przewija się, niczym lejtmotyw, przez większość tekstów rosyjskiego humanisty. Cechą charakterystyczną tego paradygmatu jest pokazanie dialogu w przejściowym okresie pomiędzy antykiem a wczesnym średniowieczem. *Novum* takiego podejścia odbrażawiało z jednej strony starożytną kulturę grecką i rzymską, z drugiej

---

<sup>1</sup> Dr Daniel Banasiak, pracownik naukowy w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim; e-mail: banasiakdaniel@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8087-8187.

<sup>2</sup> O metodzie badawczej Awierincewa, zob. O. Sedakova, *Totus tuus: Pamyati Papy Ioanna Pavla II*, w: O. Sedakova, *Sobraniye sochineniy v 4 tomakh*, t. 4, Moskwa 2010, s. 768-794.

zaś oświeślało, a nawet – jeśli użyć Awierincewowskiego języka<sup>3</sup> – „ozłacało” wieki średnie. Ponadto ważnym kręgiem zainteresowań badacza była zachodnioeuropejska filozofia kultury XX wieku.

Autor ten znany jest też jako zwolennik religijnego zbliżenia Wschodu i Zachodu. W listopadzie 1989 roku w Watykanie wygłosił przemówienie inauguracyjne na otwarciu wystawy ikon rosyjskich, która miała przypomnieć światu jubileusz tysiąclecia chrztu Rusi. Z inicjatywy papieża, św. Jana Pawła II, odbywały się rokrocznie w okresie 1996-1999 kameralne spotkania nazywane też spotkaniami „sołowjowskimi”<sup>4</sup>, w których, oprócz omawianego naukowca, uczestniczyli inni rosyjscy intelektualiści, m.in. poetka i eseistka Olga Siedakowa, znawca kultury staroruskiej Dymitr Lichaczow oraz filozof i tłumacz Władimir Bibichin.

Sergiej Awerincew doczekał się jednej książkowej publikacji w języku polskim<sup>5</sup>, przekładu kilku tekstów, rozrzuconych w czasopismach<sup>6</sup> oraz wybranych wierszy<sup>7</sup>.

Analizie poddany zostanie tekst *Świat jako szkoła* (1977). Jest to esej należący do zbioru pt. *Poetyka literatury wczesnobizantyjskiej*. W publikacji tej, będącej podsumowaniem badań Awierincewa na temat Bizancjum, w pełni zaprezentowany został zamysł opisu kultury wczesnochrześcijańskiej jako całości. W skład tego dzieła weszły ma-

<sup>3</sup> Zob. S. Awierincew, *Zoloto v sisteme simbolov rannevizantijskoj literatury*, w: S. Awierincew, *Poetika, rannevizantijskoj literatury*, Sankt-Peterburg 2004, s. 404-425.

<sup>4</sup> Sedakowa, *Totus tuus: Pamyati Papy Ioanna Pavla II*, s. 829. Zob. O. Sedakowa, *Veshchestvo chelovechnosti*, w: O. Sedakowa, *Otnosheniya s katolicheskoy tserkov'yu u nas ne khristianskiye... Interv'yu Yulii Muchnik*, Moskwa 2019, s. 570.

<sup>5</sup> S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji: szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, tł. D. Ulicka, Warszawa 1988.

<sup>6</sup> S. Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie*, tł. P. Mikulska, „Ethos” 4 (1994) s. 35-42; S. Awierincew, *Początek kosmosu i początek historii*, tł. D. Ulicka, „Odra” 24/9 (1984) s. 25-33; S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji literackich (literatura bizantyjska: źródła i zasady twórcze)*, tł. D. Ulicka, „Literatura na Świecie” 11 (1985) s. 283-319; S. Awierincew, *Złoto w systemie symboliki kultury wczesnobizantyjskiej*, tł. D. Ulicka, „Miesięcznik Literacki” 20/3 (1985) s. 119-128; S. Awierincew, *Symbolika wczesnego średniowiecza*, tł. A. Szymański, „Literatura na Świecie” 12 (1980) s. 32-53; S. Awierincew, *Wstęp do książki: Gabriel Bunge, Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mniicha – malarza Andrzeja Rublowa*, tł. K. Małys, Kraków 2001; S. Awierincew, *Bizancjum a Ruś. Dwa typy duchowości. Święte cesarstwo*, tł. M. Hajduk, „Tygodniki Podlaski” 5/1 (1989) s. 4-5; S. Awierincew, *Bizancjum a Ruś. Dwa typy duchowości. Święte cesarstwo*, tł. J. Aulak, „Przegląd Humanistyczny” 10 (1990) s. 1-16.

<sup>7</sup> S. Awierincew, *Modlitwa o słowa. Wiersze*, tł. W. Woroszyński, Poznań 1995.



teriały z estetyki bizantyjskiej czytane na słynnych wykładach w latach 1969-1971 w Moskiewskim Uniwersytecie Państwowym. Ze wspomnień Olgi Siedakowej dowiadujemy się, że ogromne audytorium uniwersyteckie nie mogło pomieścić zainteresowanych słuchaczy<sup>8</sup>. Wykłady oczywiście były zakazane przez służby partyjne jako „religijna propaganda”<sup>9</sup>. Były one jednak bezsprzecznie kulturowym, duchowym i obywatelskim zrywem ku niepodległości sumień. Lata 1960-1980 dzięki takim humanistom, jak Siergiej Awierincew, Władimir Bibichin czy Aleksiej Łosiew można nazwać czasem kulturowego odrodzenia, „końcem sowieckich wieków ciemnych i próbą stworzenia nowego chrześcijańskiego humanizmu”<sup>10</sup>.

Głos Ojców Kościoła słychać w tych tekstach wyraźnie, a nade wszystkim w intertekstualnych odniesieniach do wypowiedzi takich mistrzów, jak Klemens Aleksandryjski, Atanazy z Aleksandrii, Teodoret z Cyru, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy czy Efreem Syryjczyk.

Tematyka analizowanego eseju dotyczy kontrastu w pojmowaniu sfery dydaktyki przez cywilizację helleńską i bliskowschodnią. Autor zwraca m.in. uwagę na to, iż „Bizantyjczycy odziedziczyli zarówno helleński, jak biblijny kult szkoły”<sup>11</sup>. Jednak dopiero chrystianizacja nadała nowy sens i rozmach „kosmicznej uniwersalności obrazów nauczania i uczenia się”<sup>12</sup>. Oczywiście temat nauczycielstwa i bycia uczniem w ujęciu biblijnym i chrześcijańskim był wielokrotnie podejmowany zarówno przez europejskich<sup>13</sup>, jak i rosyjskich uczonych<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> O. Sedakova, *Sergey Averintsev. Trudy i dni* w: O. Sedakova, *Sergey Sergeyevich Averintsev. Vospominaniya. Razmyshleniya. Posvyashcheniya*, Moskwa 2020, s. 70-71.

<sup>9</sup> Sedakova, *Sergey Averintsev. Trudy i dni*, s. 98.

<sup>10</sup> Sedakova, *Sergey Averintsev. Trudy i dni*, s. 98.

<sup>11</sup> C. Awierincew, *Mir kak shkola*, w: C. Averintsev, *Poetika rannevizantiyskoy literatury*, Sankt-Peterburg 2004, s. 164.

<sup>12</sup> C. Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 155-188.

<sup>13</sup> E. Best, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield 1981; F. Segovia, *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia 1985. M. Wilkins, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term Mathetes*, Leiden 1988; R. Bultmann *Jesus and the World*, New York 1958. F. Drączkowski, *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, *VoxP* 53-54 (2009) s. 313-327.

<sup>14</sup> Zob. V. Bezrogov, *Uchitel' i yego ucheniki v tekste Novogo Zaveta*, Moskwa 2002; V. Bezrogov, *Vozniknoveniye pedagogicheskoy paradigmy khristianstva: pervaya khristianskaya shkola v Aleksandrii*, Moskwa 2003; V. Bezrogov, *Stanovleniye obrazovatel'nykh traditsiy khristianskoy shkoly v I-V vv.*, Moskwa 2004.

W niniejszym artykule metodologia badawcza opiera się przede wszystkim na hermeneutycznym wczytywaniu się w eseistykę i poezję Siergieja Awierincewa oraz teksty patrystyczne. Zainspirowano się też myślą Michaiła Epsteina o „eseizacji” współczesnej kultury. Według Epsteina współczesna kultura nosi znamiona eseju, w którym zintegrowane zostały trzy istotne elementy: plastyka obrazu, refleksja filozoficzna i życiowe doświadczenie<sup>15</sup>. Esej jest więc po to, by filozofować o tym, co nie jest czystą ideą, a na przykład jest życiem, doświadczeniem, spotkaniem, przeżyciem czy olśnieniem. Gatunek ten to „sposób na połączenie plastyczności obrazu z głęboką myślą filozoficzną, ale jest on też narzędziem docierania do tzw. wiedzy słabej (*soft knowledge*)”<sup>16</sup>. Stąd pojęcie eseistycznego czy autorskiego przybliżenia, autorskiej optyki. Epstein podaje przykład eseistycznego odbioru twarzy. Dokładna znajomość twarzy jest niemożliwa, jeśli spojrzeć na nią przez mikroskop. Można ją rozpoznać tylko w granicach ludzkiego niedokładnego widzenia świata. Jeśli spojrzymy na twarz przez szkło powiększające, zobaczymy zbliżenie skóry, pory, guzki, a jeśli zwiększymy ostrość, wówczas przenikniemy poziom komórek, cząsteczek i atomów. Twarz zniknie, ustępując miejsca innemu planowi bycia, gdzie nie ma już twarzy, sama kategoria twarzy będzie tu bez znaczenia. Ostrość spojrzenia wzmocniona przez urządzenie tnie przedmiot na cząstki składowe. Osoba jako taka jest przedmiotem wiedzy słabej. Gdy tylko wiedza staje się silniejsza, twarz traci kształt. Aby postrzegać twarz jako twarz, nie możemy jej postrzegać zbyt jasno, a jedynie w zakresie ludzkiego słabego widzenia, w zakresie przybliżenia eseistycznego. A potem życzliwe, złe, piękne, nieprzyjemne, śmieszne, ponure twarze ukażą się nam w ich różnorodności<sup>17</sup>.

Autor eseju patrzy na świat przez pryzmat ludzkiej źrenicy. Widzi niejasno i mgliście. Koncentrując się na jednym poziomie wiedzy, umieszczając ją w ramach jednej dyscypliny, doprowadzając ją do maksymalnej surowości i siły, stajemy się ślepi na inne poziomy. Gdy wiemy zbyt wiele o szczegółach, forma całości wymyka się. Słaba, „eseistyczna wiedza” jest nieostrą lub wieloogniskową, ale stara się utrzymać wszystkie poziomy w polu widzenia<sup>18</sup>.

Analiza utworów Siergieja Awierincewa uwzględnia również kontekst historyczny, społeczno-polityczny, biograficzny i literaturoznawczy.

<sup>15</sup> M. Epshteyn, *Paradoksy novizny*, Moskwa 1987, s. 349.

<sup>16</sup> Epshteyn, *Paradoksy novizny*, s. 352.

<sup>17</sup> Epshteyn, *Paradoksy novizny*, s. 354.

<sup>18</sup> Epshteyn, *Paradoksy novizny*, s. 355.

## 2. Szkoła uczniów Chrystusa

Awierincew zaznacza, jak istotnym stało się to nowe, ewangeliczne pojmowanie życia jako procesu dydaktycznego i z tego wynikające postrzeżenie chrześcijanina jako ucznia Chrystusa. W eseju autor gromadzi mnóstwo cytatów z Pisma Świętego potwierdzających tę nowotestamentową ideę chrześcijanina ucznia i Chrystusa nauczyciela. Naukowiec nawiązuje do obrazu „Kościoła, który jest szkołą życia”<sup>19</sup>, ale też do wszechświata jako „świętej uczelni (διδασκαλείον), gdzie poznaje się Boga”<sup>20</sup>, autorstwa Atanazego z Aleksandrii (ok. 295-373), jednego z najwybitniejszych apologetów IV wieku. Nauczycielem i wychowawcą<sup>21</sup> w tej szkole jest Jezus Chrystus, do którego w Ewangeliach wielokrotnie zwracano się „rabbi”. Awierincew posiłkuje się słowami Grzegorza z Nyssy (333-394) o dzieśięciu przykazaniach jako Bożych pouczeniach pochodzących z wysoka, od samego Boga<sup>22</sup>. „Stanowiły one – pisze Ojciec Kościoła – naukę cnoty, której podstawą jest pobożność i właściwe zrozumienie natury Bożej, tego mianowicie, że przekracza ona wszelkie pojmowanie i poznanie, jest niepodobna do niczego, co podlega ludzkim zmysłom”<sup>23</sup>.

Wspomniany jest też w eseju Teodokos z Cyru (386/393-ok. 466), który kazanie Jezusa na górze Tabor nazwie „lekcjami Pana”<sup>24</sup>. Rosyjski uczony powołuje się tu na *Traktat o Trójcy Świętej* tego greckiego teologa, egzegety i biskupa, który poucza, iż wiarę ewangeliczną należy głosić w sposób prosty, bez dyskusji i polemik, poruszający, ale bez popisów:

Należy trzymać się z dala od znajomości sztuczek słownych, ale korzystać z wiedzy o Bogu; bez dociekania tego, co niedostępne, bez badania tego, co nie podlega zrozumieniu, bez opisywania słowem czy myślą tego, co niepo-

<sup>19</sup> Athanasius, *Epistula encyclica ad episcopos* 6, PG 25, 246C, tł. P. Szewczyk, Św. Atanazy Aleksandryjski, *List encykliczny do biskupów*, VoxP 56 (2011) s. 559-578.

<sup>20</sup> Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* XII 5, PG 25, 117B, tł. M. Wojciechowski, Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, PSP 61, s. 22.

<sup>21</sup> Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 7, 55, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 50.

<sup>22</sup> Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis* I 45, tł. S. Kalinkowski, Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, Kraków 2009, s. 36.

<sup>23</sup> Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis* I 47, tł. S. Kalinkowski, Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, Kraków 2009, s. 36.

<sup>24</sup> Theodoretus Cyrensis, *De Sancta et Vivifica Trinitate* II, PG 75, 1161, tł. P. Szewczyk, Teodoret z Cyru, *O Trójcy świętej*, w: <http://patres.pl/teodoret-z-cyru-o-trojcy-swietej/> (dostęp: 15.04.2021).

jęte, bez poddawania najlepszemu twórcy w tworzonym przez nas metodom, bez porzucania wiary i domagania się dowodu; idąc za rybakami, naśladowując szewca, dając się prowadzić celnikowi, świecąc sobie pochodnią prorocką, krocząc w świetle słońca Ewangelii i nie mieszać do tego własnych pomysłów, składając wszystkie nauki najświętszego Ducha. Taki jest model boskiej nauki<sup>25</sup>.

Awierincew wielokrotnie oddaje też głos św. Klemensowi. Koncepcje teologiczne Klemensa z Aleksandrii (150-215) skupiają się wokół Chrystusa, który w jego ujęciu jest „boskim Logosem”, jedynym nauczycielem ludzkości objawiającym jej tajemnice Stwórcy. Pojmowanie świata jako szkoły pociąga za sobą odpowiednie rozumienie człowieka jako ucznia, który „z dziecięcą ufnością i dziecięcą męką pobiera nauki u swojego Mistrza, karany niekiedy różgami. On sam zresztą także może mieć udział w nauczaniu Boga, jeśli pojawia się przed ludźmi w aureoli starczej mądrości”<sup>26</sup>.

### 3. Szkoła dzieci i niemowląt Bożych

Rosyjski bizantynolog zwraca uwagę na ewangeliczny zwrot w postrzeganiu dzieci i starców. W greckiej i rzymskiej kulturze antyku pierwsze miejsce zajmowali mężczyźni, wojownicy, obywatele, dokonujący czynu. Dzieci jako istoty słabe, bojaźliwe, niezdolne do konstruktywnego działania pozostawały zupełnie poza zainteresowaniem klasycznej poezji greckiej. Autor eseju przytacza oczywiście niezwykle passus z Ewangelii św. Mateusza (Mt 18,1-4), gdzie Jezus zapytany przez uczniów, kto jest największy w Królestwie Niebieskim, pokazał dziecko, mówiąc: „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdzicie do Królestwa Niebieskiego”. Według Chrystusowego ideału jedynym sposobem na wielkość jest postawa bezbronnego i ufnego dziecka, gotowego „do przyjmowania wszystkiego jako daru i nieuznawania niczego za swoje”<sup>27</sup>.

Humanista rosyjski uparcie zwraca uwagę na ten wymóg Jezusa, by w Kościele stawać się dzieckiem. Posiłkuje się tu metaforą mleka wziętą

---

<sup>25</sup> Theodoretus Cyrensis, *De Sancta et Vivifica Trinitate* II, PG 75, 1161, tł. P. Szewczyk, Teodoret z Cyru, *O Trójcy świętej*, w: <http://patres.pl/teodoret-z-cyru-o-trojcy-swietej/> (dostęp: 15.04.2021).

<sup>26</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 176.

<sup>27</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 177.

od Klemensa Aleksandryjskiego<sup>28</sup>. „Nauka to mleko – pisze Awierincew – dla tych, którzy przyjmują ją z dziecięcą prostotą”<sup>29</sup>. W Piśmie Świętym symbolika mleka przewija się wielokrotnie, choćby w psalmie: „jak niemowlę u swej matki, jak niemowlę tak we mnie jest moja dusza” (Ps 131,2). Ten wiersz przypomina o pokoju serca płynącego z zaufania Bogu. Uczony, by zobrazować myśl o Bożym niemowlęctwie i oprzeć się na autorytecie św. Klemensa, podaje cytat z hymnu pochwalnego umieszczonego na końcu *Pedagoga*:

Cześć oddają Bogu,  
Jezu Chryste,  
Mleko niebiańskie  
Piersi rozkosznych  
Młodej dziewczyny  
Z łaski Twojej mądrości  
Tryskające, Panie,  
My, niemowlęta,  
Delikatnymi  
Pożywając usty,  
Piersi rozumnej  
Nasytzeni tchnieniem  
Wilgotnym jak rosa,  
Proste pochwały,  
Hymny prawdziwe  
Dla Króla – Chrystusa  
Zapłatę czystą  
Za życia naukę  
Śpiewajmy wspólnie,  
Wysławiajmy szczerze  
Potężnego Syna<sup>30</sup>.

Hymn w oryginale metrycznie zbudowany z anapestów i pełen słownictwa poetyckiego oddaje myśl przejawiającą się głównie w części pierwszej *Pedagoga*, w której Ojciec Kościoła rozpatruje biblijne ujęcia symbolu mleka. Pojawia się tu zatem zarówno „mleko niebiańskie” jako pokarm dla

---

<sup>28</sup> Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 6, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 34-48.

<sup>29</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 178.

<sup>30</sup> Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 6, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 225.

niemowląt, ale też obraz dzieci Bożych potrzebujących pożywienia, wręcz ginących bez matczynej piersi. Całość ujęta jest w hymn pochwalny dla Chrystusa „za życia naukę”, a biorąc pod uwagę obraz chrześcijanina jako niemowlęcia i jego podstawowe potrzeby, jest to właściwie hymn dziękczynny za dar życia. Wynika z tego, że bez nauki Chrystusa i bez postawy Bożego dziecięstwa (tu niemowlęstwa) chrześcijanin umiera.

#### 4. Szkoła dzieci-starców i starców-dzieci

Uczony podkreśla, że również Chrystus w swym Kościele jest przedstawiany jako dziecko nie tylko w Ewangeliach o Bożym narodzeniu, ale też w pieśniach, legendach, zabytkach architektury czy sztukach plastycznych<sup>31</sup>. Dzieciątko Boże uosabia więc odwieczny, od zarania istniejący, Logos. Jest więc w pewnym sensie starcem, jest przecież starsze od nieba i ziemi. W związku z tym „obraz Jezusa – odwiecznego dziecka ukazywany jest z wyrazem starczej mądrości”<sup>32</sup> (wysokie, wypukłe czoło, czasem poprzecinane zmarszczkami) na wielu ikonach bizantyjskich. Widać to na przykład na ikonie *Dziewica (Theotokos) z Dzieciątkiem pomiędzy Świętym Teodorem i Jerzym*<sup>33</sup> oraz na wielu staroruskich ikonach Matki Bożej z Dzieciątkiem.

Również we wczesnobizantyjskiej literaturze, zauważa uczony, hagiografowie budują narracje o życiu świętych tak, jakby dzieciństwo i starość chronologicznie zostało zamienione miejscami. W żywocie Symeona Słupnika czytamy o świętym: „Widzę, oto, że ty choć młody wiekiem, rozumem dorównujesz starcom”<sup>34</sup>. Przekonanie o „starości w dzieciństwie” i „dzieciństwie w starości” wyznaczał tematy, motywy, logikę i estetykę literatury wczesnochrześcijańskiej.

#### 5. Szkoła prostoty

Dzieciństwo staje się więc dla chrześcijanina niejako życiowym celem<sup>35</sup>. Tu autor oddaje głos wielkiemu Ojcu Kościoła, św. Bazylemu

<sup>31</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 179.

<sup>32</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 179.

<sup>33</sup> Ikona z VI lub wczesnego VII wieku, enkaustyka na drewnie, 68,5 x 49 cm (Klasztor św. Katarzyny, Synaj, Egipt).

<sup>34</sup> Cytat za: Awierincew, *Świat jako szkoła*, s. 234.

<sup>35</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 179.

z Cezarei (ok. 327-379), który wyjaśnia, że „dziecko, dlatego jest dobre, że wyraża gotowość do przyjęcia przekazywanych mu lekcji”<sup>36</sup>. Awierincew cytuje też tego Ojca, by uwidocznic wagę prostoty, a nawet pewną naiwność tekstów wczesnochrześcijańskich, gdyż „prosta i pozbawiona sztuczek jest nauka Ducha”<sup>37</sup>.

Autor eseju zauważa jeszcze inną „dziecięcą” cechę piśmiennictwa wczesnobizantyjskiego i ówczesnych tłumaczeń Nowego Testamentu, a mianowicie nagromadzenie w nich deminutiwów. W tekstach tych pojawiają się takie słowa, jak książeczka (βιβλαρίδιον – Ap 10,2), zamiast księga (βιβλος), pieski, szczenięta (κυνάρια – Mt 15,27), rybki (ἰχθύδια – Mt 15,34), owieczki (άρνία, πρόβατα – J 21,15-18), ale też dzieciątka (τεκνία – J 2,18; 3,18), a później, podczas formowania się zakonu św. Franciszka – biedaczek (*poverello*), kwiatuszki (*fioretti*)<sup>38</sup>. Zdrobnienia te sprawiają, że stylistyka wypowiedzi jest bardziej skromna, delikatniejsza, prosta, skierowana właśnie do dziecka.

Podkreślany jest też przez uczonego ciekawy, intrygujący sposób przekazywania pouczających treści ewangelicznych. Piśmiennictwo bizantyjskie nie stroniło od stylistycznych uduźwień, figur hiperbolicznych i groteskowych, by wpłynąć na wyobraźnię ucznia. Poza tym taki przekaz odpowiada gorącej wierze nauczycieli i aktywnemu, wręcz dynamicznemu sposobowi obwieszczania dobrej nowiny Ewangelii. W procesie Bożego nauczania bardzo istotny jest kerygmat, który oznacza „w zasadzie przekaz ustny i wskazuje na czynność obwieszczania, nawoływania, głoszenia w celu ewangelizacji Dobrej Nowiny przez ludzi posłanych przez Boga. Jednocześnie oznacza treść tegoż przekazu, czyli naukę Chrystusa i Kościoła oraz Apostolską tradycję wiary”<sup>39</sup>. Św. Bazyli uważał, iż pełna realizacja kerygmatu dokonuje się przez słowo i czyn, a istotą kerygmatu jest ewangelizacja realizowana przez głoszenie słowa Bożego i życie według jego przykazań (kerygmat czynu i kerygmat słowa)<sup>40</sup>.

Istotne jest też to, że dialog z uczniem, oparty na Piśmie Świętym oraz nauce Kościoła, będzie odsyłał do duchowego dialogu z Jezusem, jedynym nauczycielem. Celem takiego dialogu (modlitwy) pomiędzy

<sup>36</sup> Basilius Magnus, *Homiliae in Hexaemeron* III 1, PG 29, 53A.

<sup>37</sup> Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* 3, 5, PG 32, 76C, tł. A. Brzóstkowska, Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 52.

<sup>38</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 179-180.

<sup>39</sup> R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem*, Kraków 2009, s. 203.

<sup>40</sup> Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem*, s. 203.

mistrzem i uczniem jest nie tyle przekaz informacji, charakterystyczny dla instytucji szkoły i w ogóle komunikacji międzyludzkiej, ile nawiązywanie emocjonalnego kontaktu. Ta intymna relacja zachęca ucznia do poświęceń i wyrzeczeń, cierpienia, a nawet umierania za naukę Chrystusa.

## 6. Szkoła pokuty, zmagania, cierpienia

Rosyjski bizantynolog zwraca również uwagę na szkołę pokuty<sup>41</sup>, odwołując się do mądrości Klemensa Aleksandryjskiego („miłość Boga do człowieka przejawia się w tym, że pozostawiając jego duszy wolną wolę, podarował mu możliwość pokuty”<sup>42</sup> oraz Teodokosa z Cyru. Ten ostatni tłumaczył, że „metanoia”, czyli zmiana sposobu myślenia, jest „matabole”, czyli przemianą. Stąd pokuta jest przeistoczeniem zadziwiającym, cudownym, paradoksalnym (παράδοξος)<sup>43</sup>.

Zatem świat chrześcijański to szkoła, literatura zaś w tym świecie to nauczycielka udzielająca lekcji. Wielu Ojców Kościoła podkreślało potrzebę wytężonego trudu rozumu i serca, by przemienić w słuchacza/czytelnika sposób myślenia, by nawracać uczniów Chrystusa. „Poezja – pisze Awierincew – nie pogrąża się już w rozkosznym śnie. Uczeń w szkole nie śmie się rozleniwiać, tym bardziej, jeśli słyszy napomnienia mistrzów”<sup>44</sup>. Efrem Syryjczyk (306-373) przestrzega, że nie ma spoczynku na ziemi dla pragnących zbawienia<sup>45</sup>, a Izaak Syryjczyk (ok. 640-pocz VIII wieku), że „nie wejdzie do nieba żyjący ozieble”<sup>46</sup>. Ewagriusz Pontyjski zachęca natomiast do wysiłku, porywu, zmagania, gdyż „wierzchołek góry duchowej jest trudno dostępny”<sup>47</sup>, św. Jan Klimak (VI/VII wiek) radzi, aby w ogóle zmuszać swą naturę do wszelkich wysiłków. Ten synajski mnich i pustelnik przydomek „Klimak” zawdzięcza tytułowi swego ascetycznego dzie-

<sup>41</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 171-172.

<sup>42</sup> Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 9, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 62-69.

<sup>43</sup> Theodoretus Cyrensis, *In psalmum* XLVII 1.

<sup>44</sup> Awierincew, *Mir kak shkola*, s. 183.

<sup>45</sup> Ephraem Syrus, *De perfectione hominis* III.

<sup>46</sup> Isaak Sirianin, *Tvoreniya, Slovo* 35, Sergiyev Posad 1911, s. 152.

<sup>47</sup> Evagrius Ponticus, *Epistola LVIII*. Zob. L. Nieścior, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997.



ła *Drabina Raju*<sup>48</sup> (*Klimaks tou paradeisou*), w którym podał wady utrudniające mnichom osiągnięcie celu, a następnie wymieniał cnoty<sup>49</sup>.

Zarówno Efrem, jak i Izaak z Syrii zajmują poczesne miejsce nie tylko w twórczości eseistycznej Awierincewa<sup>50</sup>, ale też w jego poezji<sup>51</sup>. Zaslugą naukowca było odkrycie znaczenia wpływu tradycji syryjskiej na rozwój rosyjskiego prawosławia. W 1987 roku Awierincew, oszukując aparat cenzury, publikuje studia nad twórczością św. Efrema pod tytułem *Ot beregov Bosfora do beregov Yevfrata*, a dopiero w 1994 przedrukuję książkę pod nazwą *Mnogotsennaya zhemchuzhina*, jak chciał na początku. Tego doczesnego zmagania podczas pobierania chrześcijańskiej nauki rosyjski uczoney doświadczył, żyjąc w niesprzyjających okolicznościach państwa totalitarnego. Tu sensu nabiera też sam tytuł analizowanego tekstu *Świat jako szkoła*. Bycie uczniem Jezusa weryfikowane jest w świecie, pełnym trudnych egzystencjalnych egzaminów, sprawdzających przyswojenie, zrozumienie i realizację nauki Chrystusa w praktyce życia. Siergiej Awierincew, jak już zostało wspomniane, pisał też wiersze, według o. Jacka Salija w jednym celu: „żeby odsłonić cud wiary w Chrystusa”<sup>52</sup>. W tym ujęciu wiersz *Golgota* (1986) jest świadectwem pełnego zrozumienia, że punktem oparcia, dzięki któremu można unieść świat, jest krzyż<sup>53</sup>.

Jak wszystko zbiegło się, zbiegło się co do joty:  
wynik prawowań się przewlekłych, wynik prawd  
skłóconych. Odsłoniła się ostatnia  
prawda, zaś prawdą ową – Krzyż  
Tu, na Golgocie: w punkcie, w którym lądy  
zbiegają się, tu w środku świata;  
... Cała  
prawda spełniła się. W przestrzeni świata

<sup>48</sup> Johannes Climacus, *Scala Paradisi* XV 50, PG 88, 901D, tł. W. Polanowski, Św. Jan Klimak, *Drabina Raju*, Kęty 2011.

<sup>49</sup> M. Starowieyski, *Przedmowa*, s. 16-17.

<sup>50</sup> Zob. S. Awierincew, *Mezhdru „iz 'yasneniyem” i „prikroveniyem”*: *situatsiya obrazu v poezii Yefrema Sirina*, w: *Vostochnaya poetika: Spetsifika khudozhestvennogo obrazu*, red. P. Grintser, Moskwa 1983, s. 223-260.

<sup>51</sup> Zob. S. Awierincew, *L'Enfer c'est les autres*, w: S. Awierincew, *Modlitwa o słowa*. *Wiersze*, tł. W. Woroszyński, Poznań 1995, s. 48-49.

<sup>52</sup> J. Salij, *Posłowie*, w: S. Awierincew, *Modlitwa o słowa*. *Wiersze*, tł. W. Woroszyński, Poznań 1995, s. 97.

<sup>53</sup> J. Salij, *Posłowie*, s. 97.

odnaleziono dla Sprawiedliwego  
jedyne miejsce: to miejsce na krzyżu.  
Jedno, cośmy dla Boga zostawili  
nie splugawione: beziłę bez ozdób.

Jak twardy jest ten pień, jak cięży ciało...<sup>54</sup>

Znany dominikanin podkreśla, że głębia wiary, jaką promieniuje poezja Awierincewa, płynie z najbardziej autentycznych źródeł: „Myślę, że poeta rozczytuje się w Ojcach Kościoła, bo tylko od nich mógł się nauczyć, że Biblię najlepiej się odczytuje w świetle jej samej”<sup>55</sup>. Motyw trudnej nauki cierpienia przewija się w wielu wierszach Awierincewa: *Wiersz o świętej Barbarze* (bez daty), *Wiersz o świętym Piotrze Apostole* (bez daty), *Wiersz o przeczystej Krwi Chrystusowej* (1992), *Wiersz o Kościele prześladowanym* (1987), *Na śmierć księdza Jerzego Popiełuszki* (bez daty).

## 7. Podsumowanie

Przytoczona analiza pokazuje, że w utworze Siergieja Awierincewa pojawiają się cytaty w formie *explicite* z dzieł Ojców Kościoła. Ten patrystyczny głos dźwięczy doniośle w wielu dziełach rosyjskiego uczonego, tworzącego jednak w Rosji Sowieckiej. Bizantynolog w swoich dziełach dokonuje twórczej analizy dzieł Ojców Kościoła i przedstawia ich dziedzictwo jako wciąż aktualną szkołę myślenia bądź szkołę życia. Dawne pisma Ojców Kościoła są dla rosyjskiego myśliciela źródłem wiedzy praktycznej, ale też nauczycielami życia, wychowawcami w życiu duchowym. Lektura tych dzieł daje możliwość odnalezienia się w tych sytuacjach, w jakich wiele stuleci temu znaleźli się już ludzie, oraz nauczenia się od nich reakcji, postawy, cnót i unikania wad. Patrystyka bizantyjska Siergieja Awierincewa to właśnie szkoła życia, a nie mędrkowania. Jest to trud zdobywania wiedzy życiowej na ścieżce ucznia Chrystusa, który upodabnia się do dziecka, by w dziecięcym sercu stać się mędrcom dążącym do prostoty myśli i słów, by podejmować z pokorą i w pokucie walkę z niewidzialnym wrogiem. W tekstach

<sup>54</sup> S. Awierincew, *Golgota*, w: S. Awierincew, *Modlitwa o słowa. Wiersze*, tł. W. Woroszyński, Poznań 1995, s. 56-57.

<sup>55</sup> Salij, *Posłowie*, s. s. 98.

Siergieja Awierincewa starożytność i patrystyka przemawiają w nowej formie, a cała jego twórczość natchniona jest tą właśnie tradycją intelektualno-duchową.

Ewangeliczne i patrystyczne nawiązania do tematu Bożej pedagogiki, pojmowania świata jako szkoły albo uczelni są wyrazem odwagi i niezależności naukowca w rzeczywistości radzieckiej i ateistycznej lat siedemdziesiątych. Przypomnijmy, iż w historii literatury rosyjskiej jest to czas zastoju Leonida Breżniewa, który stał w opozycji do swojego poprzednika na stanowisku pierwszego sekretarza partii – Nikity Chruszczowa i jego odwilżowych tendencji. To właśnie wtedy wzmożła się trzecia fala rosyjskiej emigracji. Znowu na Zachód musiało wyjechać mnóstwo uczonych, artystów, pisarzy, by uciec spod presji cenzury i braku wolności słowa. To w latach siedemdziesiątych tworzona jest poezja undergroundowa, wydawana często w samizdacie, doceniona dopiero niedawno po przemianach ustrojowych lat dziewięćdziesiątych. Czasy, w których przyszło żyć i tworzyć Awierincewowi, nie są jedynym powodem, by analizować jego dzieła. Zainteresowania badacza antykiem chrześcijańskim, znajomość dzieł Ojców Kościoła, ale też utworów klasycznych starożytnej Grecji i Rzymu oraz piśmiennictwa staroruskiego stawia go w szeregu badaczy najwyższej klasy. Jego prace wciąż wymagają opisu, krytycznych tłumaczeń, nowych kontekstów, analiz, interpretacji i reinterpretacji.

### **The Pedagogy of the Church Fathers in the View of Sergei Awierintsev. On the Issues of the Reception of Christian Antiquity in Contemporary Russian Writing**

(summary)

The article deals with the issue of being a disciple of Christ. The topic of the Church as a school, Jesus as a teacher, Christians as disciples and children of God was often taken up by the Fathers of the Church. Therefore, the article uses such patristic texts as: *Paedagogus* by Clement of Alexandria, *Epistola encyclica, De incarnatione Verbi* by Athanasius of Alexandria, *De Sancta et Vivifica Trinitate, In psalmum XLVII* by Theodoret of Cyrus, *De Spirit of Sancto* by Basil the Great, *Vita Moysis* by Gregory of Nyssa, *De perfectione hominis* by Efreem the Syrian. The article analyzes the essayist approach to patristic pedagogy in the text *Mir kak shkola* (1977) by Sergei Awierintsev, a Russian intellectual, fascinated by the legacy of early Christian authors. The analysis presents an essayistic approximation showing such issues as: the school of Christ's disciples, the school of God's children, the school of infants, the school of old and old children, the school of simplicity, the school of penance, the school of struggle.

The research methodology is based here primarily on hermeneutical reading into texts (patristic, essayistic, poetic), but also on capturing Awierintsev's essayistic optics, taking into account historical, socio-political, biographical and literary contexts. Sergey Awierintsev, who dealt with patristics in the unfavorable atheistic conditions of a totalitarian state, through his seemingly outdated and completely non-cyclical research on Christian antiquity, made a significant contribution to the spiritual revival of society in the days of the decline of the Soviet Union and the beginning of the political and economic transformation.

**Keywords:** pedagogy; disciple of Christ; Sergei Awierintsev; Byzantium; early Christian literature

### **Pedagogia Ojców Kościoła w ujęciu Siergieja Awierincewa. Z zagadnień recepcji chrześcijańskiego antyku we współczesnym piśmarstwie rosyjskim**

(streszczenie)

Artykuł dotyczy problematyki bycia uczniem Chrystusa. Temat Kościoła jako szkoły, Jezusa jako nauczyciela, chrześcijan jako uczniów i dzieci Bożych był często podejmowany przez Ojców Kościoła. W związku z tym wykorzystane zostały takie teksty patrystyczne, jak *Paedagogus* Klemensa Aleksandryjskiego, *Epistola encyclica, De incarnatione Verbi* Atanazego Aleksandryjskiego, *De Sancta et Vivifica Trinitate, In psalmum XLVII* Teodoret z Cyru, *De Spiritu Sancto* Bazylego Wielkiego, *Vita Moysis* Grzegorza z Nyssy, *De perfectione hominis* Efrema Syryjczyka. W artykule przeanalizowany został esej naukowy o pedagogii patrystycznej: *Świat jako szkoła* (1977) Siergieja Awierincewa, rosyjskiego intelektualisty zafascynowanego spuścizną wczesnochrześcijańskich autorów. Analiza przedstawia eseistyczne przybliżenie ukazujące takie zagadnienia, jak szkoła uczniów Chrystusa, szkoła dzieci Bożych, niemowląt, dzieci-starców i starców-dzieci, szkoła prostoty, pokuty i chrześcijańskich zmagających. Metodologia badawcza oparta jest tu przede wszystkim na hermeneutycznym wczytywaniu się w teksty (patrystyczne, eseistyczne, poetyckie), ale też na wychwyconiu eseistycznej optyki Awierincewa, przy uwzględnieniu kontekstów historycznych, społeczno-politycznych, biograficznych, literaturoznawczych. Siergiej Awierincew, zajmujący się patrystyką w niesprzyjających ateistycznych warunkach państwa totalitarnego, poprzez swoje na pozór nieaktualne i zupełnie niekoniunkturalne badania nad chrześcijańskim antykiem wniósł niebagatelny wkład w duchowe odrodzenie społeczeństwa w czasach schyłku Związku Radzieckiego oraz na początku transformacji polityczno-gospodarczej.

**Słowa kluczowe:** pedagogia; uczeń Chrystusa; Siergiej Awierincew; Bizancjum; literatura wczesnochrześcijańska

## Bibliografia

### Źródła antyczne

- Athanasius, *De incarnatione Verbi*, PG 25, tł. M. Wojciechowski, Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, PSP 61, Warszawa 1998, s. 21-76.
- Athanasius, *Epistula encyclica ad episcopos*, PG 25, tł. P. Szewczyk, Św. Atanazy Aleksandryjski, *List encykliczny do biskupów*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 559-578.
- Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, PG 32, tł. A. Brzóstkowska, Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999.
- Basilius Magnus, *Homiliae in Hexaemeron*, PG 29.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, PG 8, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- Evagrius Ponticus, *Epistola LVIII*, w: Evagrius Ponticus, ed. W. Frankenberg Berlin 1912, tł. A. Ziernicki – L. Nieścior, Ewagriusz z Pontu, *List 58*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, opr. L. Nieścior, Kraków 2007, s. 201-208.
- Gregorius Nyssenus, *De Vita Moysis*, PG 44, tł. S. Kalinkowski, Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, Kraków 2009.
- Isaak Sirianin, *Tvoreniya. Slovo 35*, Sergiyev Posad 1911.
- Johannes Climacus, *Scala Paradisi*, PG 88, tł. W. Polanowski, Św. Jan Klimak, *Drabina Raju*, Kęty 2011.
- Theodoretus Cyrensis, *In psalmum*, PG 75.
- Theodoretus Cyrensis, *De Sancta et Vivifica Trinitate*, PG 75, tł. P. Szewczyk, Teodoret z Cyru, *O Trójcy świętej*, w: <http://patres.pl/teodoret-z-cyru-o-trojcy-swietej/> (dostęp: 15.04.2021).

### Źródła współczesne

- Awierincew S., *Modlitwa o słowa. Wiersze*, tł. W. Woroszyński, Poznań 1995.
- Awierincew S., *Mezhdú „iz 'yasneniyem” i „prikroveniyem”*: *situatsiya obraza v poezii Yefrema Sirina*, w: *Vostochnaya poetika: Spetsifika khudozhestvennogo obraza*, red. P. Grintser, Moskva 1983.
- Averintsev S., *Poetika rannevizantiyskoy literatury*, Sankt-Peterburg 2004.
- Awierincew S., *Zoloto v sisteme simbolov rannevizantiyskoy literatury*, w: S. Awierincew, *Poetika rannevizantiyskoy literatury*, Sankt-Peterburg 2004, s. 404-425.
- Awierincew S., *Bizancjum a Rus. Dwa typy duchowości. Święte cesarstwo*, tł. M. Hajduk, „Tygodniki Podlaski” 5/1 (1989) s. 4-5.
- Awierincew S., *Bizancjum a Rus. Dwa typy duchowości. Święte cesarstwo*, tł. J. Aulak, „Przegląd Humanistyczny” 10 (1990) s. 1-16.
- Awierincew S., *Na skrzyżowaniu tradycji literackich literatura bizantyńska: źródła i zasady twórcze*, tł. D. Ulicka, „Literatura na Świecie” 11 (1985) s. 283-319.

- Awierincew S., *Na skrzyżowaniu tradycji szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej*, tł. D. Ulicka, Warszawa 1988.
- Awierincew S., *Początek kosmosu i początek historii*, tł. D. Ulicka, „Odra” 24/9 (1984) s. 25-33.
- Awierincew S., *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie*, tł. P. Mikulska, „Ethos” 4 (1994) s. 35-42.
- Awierincew S., *Symbolika wczesnego średniowiecza*, tł. A. Szymański, „Literatura na Świecie” 12 (1980) s. 32-53.
- Awierincew S., *Wstęp do książki: Gabriel Bunge, Inny Paraklet. Ikona Trójcy Świętej mnicha – malarza Andrzeja Rublowa*, tł. K. Małys, Kraków 2001.
- Awierincew S., *Złoto w systemie symboliki kultury wczesnobizantyjskiej*, tł. D. Ulicka, „Miesięcznik Literacki” 20/3 (1985) s. 119-128.

### Opracowania

- Best E., *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield 1981.
- Bezrogov V., *Stanovleniye obrazovatel'nykh traditsiy khristianskoy shkoly v I-V vv.*, Moskva 2004.
- Bezrogov V., *Uchitel' i yego ucheniki v tekste Novogo Zaveta*, Moskva 2002.
- Bezrogov V., *Vozniknoveniye pedagogicheskoy paradigmy khristianstva: pervaya khristianskaya shkola v Aleksandrii*, Moskva 2003.
- Bultmann R., *Jesus and the World*, New York 1958.
- Drączkowski F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 313-327.
- Epshteyn M., *Paradoksy novizny*, Moskva 1987.
- Nieścior L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997.
- Pankiewicz R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem*, Kraków 2009.
- Salij J., *Posłowie*, w: S. Awierincew, *Modlitwa o słowa. Wiersze*, Poznań 1995, s. 93-100.
- Sedakova O., *Sergey Averintsev. Trudy i dni*, w: O. Sedakova, *Sergey Sergeyeovich Averintsev. Vospominaniya. Razmyshleniya. Posvyashcheniya*, Moskva 2020, s. 55-144.
- Sedakova O., *Totus tuus: Pamyati Papy Ioanna Pavla II*, w: O. Sedakova, *Sobraniye sochineniy v 4 tomakh*, t. 4, Moskva 2010, s. 826-830.
- Sedakova O., *Veshchestvo chelovechnosti*, Moskva 2019.
- Segovia F., *Discipleship in the New Testament*, Philadelphia 1985.
- Wilkins M., *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term Mathetes*, Leiden 1988.

Wendy Elgersma Helleman<sup>1</sup>

## New Horizons in the Study of Early African Christianity

We can certainly affirm the presence of Christianity in Africa from its very beginning, from the flight to Egypt by Jesus with his parents some months after his birth (Matthew 2:14-15), from the role of Simon of Cyrene, forced to carry Jesus' cross on the way to Golgotha (Luke 23:36), and the presence of Egyptians and Libyans among those experiencing the descent of the Holy Spirit at Pentecost (Acts 2:10). Earliest Christianity in the Maghreb (North Africa) is shrouded in mystery, but the martyrdom of the Scillitans (AD 180) witnesses to a strong Christian community by the late second century<sup>2</sup>. For the history of Christianity in Africa, however, Ethiopia and Coptic Egypt have a special role, for in those regions Christianity maintained an ongoing presence, albeit often under duress, right up to modern times. The same cannot be said for the Maghreb, although for that region, as for ancient kingdoms of Nubia, modern archeological discoveries have done much to bring to light a glorious history featuring magnificent cathedrals; in fact, not many years ago the president

---

<sup>1</sup> Wendy E. Helleman PhD taught Early Christianity at the University of Jos in Nigeria from 2002-2009. She has also taught at St. Augustine University of Tanzania, Moscow State University (Moscow, Russia), the University of Toronto (Canada) and at various seminaries in the Philippines. Her doctoral degree is in Ancient Philosophy, from the Free University of Amsterdam (Netherlands); her Master's degree is in Classical Languages and Literature, from the University of Toronto. With University of Jos colleague Musa B. Gaiya, she is the author of *Early Christianity: A Textbook for African Students*, Langham 2019; email: hellemanw@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8959-421X.

<sup>2</sup> For oral tradition, classical and patristic scholarship tends to scepticism without strong evidence to the contrary; yet African Christian communities are themselves far more comfortable accepting stories of beginnings, like that of Mark or Frumentius, as these have been passed along orally through the centuries.

of Algeria himself organized a conference to celebrate *Augustinus Afer*, proudly claiming him “our Augustine”<sup>3</sup>.

After the seventh century Arab invasions, Christianity in North Africa would suffer an embattled history, as Islamic religious and political hegemony gradually made its impact<sup>4</sup>. Since the 19<sup>th</sup> century, the presence and/or growth of Christianity there suffered from a very different challenge of ‘diffusionist’ or Eurocentric assumptions on the nature of Christianity. Much of the African continent was carved up by the Berlin agreement of 1884/5, for respective European nations to establish their colonial rule<sup>5</sup>. With colonization came missionary presence, Catholic and Protestant. Whatever else we can say about that era, one thing is clear. The past century or more has witnessed Christianity taking deep roots on the continent. If it has been estimated that at the beginning of the 20<sup>th</sup> century about five percent of the African population was Christian, by the end of the century that number had gone to well beyond fifty percent. And growing. Initially much of the mission activity was carried out by Catholic orders and mainline Protestant denominations (Anglican, Lutheran, Presbyterian, Methodist, Baptist). Independence would mark a shift in growth, now coming largely from Pentecostal groups, the Assemblies of God, Deeper Life, United Church of Christ, and charismatic groups like Winners Chapel.

It has now been more than a half century since most of the colonial rulers were expelled, and countries like Nigeria have been relatively free to make political decisions for themselves. Those early years of independence were still characterized by a significant residue of anti-colonial Marxist ideology in politics and education. Such an approach certainly waned with the fall of communist governments in East Europe in the 1990s. Nonetheless, Christians continued to face the accusation that Christianity was no more

---

<sup>3</sup> The conference, held at Alger-Annaba (April 2001), was organized by the *Haut Conseil Islamique Algérie* in collaboration with the Swiss University of Fribourg; for the subsequent publication, *Augustinus Afer* (in two volumes), see P.Y. Fux *et al.*, *Augustinus Afer: Saint Augustin: africanité et universalité*, Fribourg 2003.

<sup>4</sup> For an introductory historical survey of early Christianity in these North African regions, see W.E. Helleman – M.B. Gaiya, *Early Christianity: A Textbook for African Students*, Carlisle 2019, p. 145-173; on the particular issue of the almost complete eradication of Christianity in the Maghreb, see p. 158, 435-436 and 438.

<sup>5</sup> See O.U. Kalu, *Ethiopianism and the Roots of Modern African Christianity*, in: *The Cambridge History of Christianity*, v. 8: *World Christianities*, ed. S. Gilley – B. Stanley, Cambridge 2005, p. 576; for indigenous reaction to colonial presence coming to expression in the Ethiopian ideology, Kalu noted a decisive moment with this Berlin agreement.



than a Western implant, an accusation motivated either by residual influence of Marxist ideology or Islamic resistance in the post-colonial era. Those early years were also marked by the widespread expectation that Christianity in these newly minted African nations would not survive the departure of their colonial masters<sup>6</sup>. It would be some decades before it became clear that this was not happening. Still, the question remains: how can the Christian churches effectively shake themselves free of that (Western) identity? This question is all the more urgent, because the charismatic church groups that now predominantly characterize African Christianity are not noted for appreciation of history, nor the patient scholarly exploration of early Christianity in Africa needed for such appreciation.

African Christians can nonetheless take legitimate pride in the contribution made by their forebears for the development of Christianity in its earliest years. Even a cursory examination of outstanding leaders in those early centuries reveals the significant contribution of the North African Christian Church in the Roman Empire. We have only to think of the enormous influence exerted by the preaching and writings of Augustine of Hippo. There is absolutely no reason why African students of Christianity should consider Christianity a primarily white-man's religion, or an import from European colonizers and Western missionaries. Such was also the motivation for this author to work together with Nigerian colleague Musa Gaiya in publishing a textbook on early Christianity, geared to the needs of undergraduate students in Religious Studies<sup>7</sup>. These factors continue to pose a challenge, and also motivate the present discussion, originally prepared for the (virtual) conference, "New Horizons in Early Christian Studies: Challenges and Opportunities" (March 2021)<sup>8</sup>. The aim of the presentation was to develop and update two themes raised in the book, namely, the significance of archeological evidence, and the potential benefit of the project started by Thomas Oden in establishing the *Center for Early African Christianity*<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> On the 1975 conference held at the Nigerian University of Jos to discuss this issue, see further below, p. 152. The Jos university is a daughter university of Ibadan, Nigeria's premier university (established by the British before they left).

<sup>7</sup> W.E. Helleman – M.B. Gaiya, *Early Christianity: A Textbook for African Students*, Carlisle 2019.

<sup>8</sup> The conference, sponsored by the *Canadian Society of Patristic Studies*, the *North American Patristics Society* and the *Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies* in the University of St. Michael's College (Toronto), was originally planned for 2020, and took place 26-27 March 2021.

<sup>9</sup> On the historiography of African Christianity, see Helleman – Gaiya, *Early Christianity*, p. 429-441; on archeology, also p. 410-411.

However, once engaged in relevant research, this author came upon the surprising discovery of ‘Ethiopianism’ as a theme and movement in the history of African Christianity presenting an analogous argument for the significance of its early history<sup>10</sup>. The present study therefore will focus on three ways in which the significance of the patristic heritage is assuming new contours in contemporary African Christian communities:

- Ethiopianism of the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century;
- Archeology, the material culture that is being unearthed, and its availability for study by African students; and
- Work of the *Center for Early African Christianity*, initiated by Thomas Oden.

### 1. Ethiopianism and Indigenous African Christianity (ca. 1880-1920)

The ongoing presence of Christianity in Egypt and Ethiopia, from its very beginning on the African continent, was very important in the 19<sup>th</sup> century for encouraging embattled black African Christians, both in Africa itself and the North American diaspora. While the movement typified as ‘Ethiopian’ has a clear geographical/historical aspect, we quickly find that it is also characterized by mythical idealization, taking its implications far beyond this primary geographical indication<sup>11</sup>; and its appeal is further rooted in the biblical prophecy concerning Ethiopia from Psalm 68:13, “Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God”<sup>12</sup>. Of course, this text points to an important role for Egypt as well as Ethiopia. Is there an explanation why the name of the movement

<sup>10</sup> For initial acquaintance with this theme, we acknowledge the conversation with Retief Muller of the *Nagel Institute* of Grand Rapids MI (and with Shirley Roels of the *International Network for Christian Higher Education*), noting its role in the South African context in a (zoom) conversation of 17 February 2021.

<sup>11</sup> Such mythical idealization is clear from Blyden’s use of the term; see below, p. 132; on its symbolic value, see p. 135. Odamtten’s work on Edward Blyden is focused on the geographical/historical aspect of the Ethiopian theme. He cites four forms: Black American, Euro-American, Southern and Central African, and West African Ethiopianism; see H.N.K. Odamtten, *Edward W. Blyden’s Intellectual Transformations: Afropolitanism, Pan-Africanism, Islam, and the Indigenous West African Church*, East Lansing 2019, p. 44. In its varied forms, Ethiopianism reflects concerns about abolition of slavery and anticolonialism, but also the potential for evangelizing Africa through the return of freed slaves.

<sup>12</sup> See G.A. Duncan, *Ethiopianism in Pan-African perspective, 1880-1920*, “*Studia Historiae Ecclesiasticae*” 41/2 (2015) p. 198-199. Kalu cites numerous texts representing

represents only Ethiopia? The answer to that question may involve the further myth of Prester John, a fabulously powerful and wealthy (priest-)king whom European legends originally connected with 'India'. Yet we know that even for imperial Rome, 'India' represented parts of Africa beyond the known province of Egypt<sup>13</sup>. While the connection of Prester John with an Ethiopian Christian kingdom is first mentioned in 14<sup>th</sup> century European church records, that profile was expanded by 15<sup>th</sup> century Portuguese explorers and envoys as they also sought to expand their colonial empire<sup>14</sup>. Contemporary scholarship realizes that the Ethiopians themselves knew nothing of this legend; African historians are also hesitant to acknowledge a historic role for Prester John in Ethiopia. Nonetheless, we recognize the possibility that 'Ethiopianism' was at least partly inspired by that legend as it was known in late medieval Europe, motivating explorers or missionaries in search of the wealthy Christian ruler.

The noted Nigerian church historian Ogbu Kalu traced the inspiration for Ethiopianism to the *African Methodist Episcopal Church* founded in Philadelphia (in 1816)<sup>15</sup> by black Americans desiring to see Africa relive the glory of its past; that church was also instrumental in establishing the *American Colonization Society* to repatriate freed slaves to Liberia and Sierra Leone<sup>16</sup>. Ethiopianism was clearly influential as a theme in the development of West African Christianity, as can be noted from early cham-

---

Ethiopia as a mythical entity that includes all of Africa in the hope of its redemption; see his *Ethiopianism*, p. 581-583.

<sup>13</sup> On this confusion of India with Ethiopia, see P. Mayerson, *A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources*, "Journal of the American Oriental Society" 113/2 (1993) p. 169-174.

<sup>14</sup> For the account of a Portuguese mission to Ethiopia given by Alvares, see the recently revised translation prepared by C. Beckingham and G.W.B. Huntingford (*The Prester John of the Indies: A True Relation of the Lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520, written by Father Francisco Alvares*, London – New York 2017). On such accounts, see also R. Silverberg, *The Realm of Prester John*, Athens 1996.

<sup>15</sup> See Kalu, *Ethiopianism*, p. 583; he notes Henry McNeal Turner (1834-1915), its bishop, as "perhaps the greatest protagonist of the Ethiopian cause". Known for proclaiming that "God is a Negro", Turner became a key player both in emigration and the Ethiopian church movement. Kalu points to racial discrimination as basis for withdrawal of African Americans from the white Methodist Church already in 1787; see Duncan, *Ethiopianism*, p. 212, and *African Christianity: an African Story*, ed. O.U. Kalu, Pretoria 2005, p. 273.

<sup>16</sup> For the connection with the black American church, see Duncan, *Ethiopianism*, p. 201-202.

pions, like the Liberian educator Edward W. Blyden (1832-1912), the lawyer Joseph Ephraim Casely-Hayford (1866-1930)<sup>17</sup> of Ghana<sup>18</sup>, and Sierra Leonean James Johnson (1836-1917), first black Anglican bishop of the Niger Delta region in Nigeria, from 1900<sup>19</sup>. Of these, Blyden was the most articulate<sup>20</sup>. With his parents as freed slaves of Nigerian Igbo descent, Blyden grew up in the West Indies and received a basic education through a Dutch Reformed pastor, who eventually tried to register Blyden for further theological education in North America; more than once the attempt was frustrated because Blyden was black. As a result, he joined those being repatriated to Africa (1850)<sup>21</sup>, to become a noted journalist and teacher in Liberia and Sierra Leone.

Blyden himself was well ahead of his time in championing Zionism<sup>22</sup>, for in that movement to create a Jewish homeland in Palestine, he recognized an analogy for Ethiopianism as a movement to find in 'Ethiopia' (if symbolically) a home for Africans scattered through enforced enslavement. Indeed, the memory of ancient African Christian communities like Ethiopia helped to foster pride in the potential of a Christian state remaining independent of white colonial domination<sup>23</sup>. As a truly African Christian state, Ethiopia represented the hope that the African Christian church would be instrumental in leading all Africans to God. During this period, independent

---

<sup>17</sup> On Casely-Hayford of the British Gold Coast (author of *Ethiopia Unbound*, 1911), see Kalu, *Ethiopianism*, p. 586. He was born into the Ghanaian Euro-African elite and educated in Freetown, Sierra Leone, where he became a follower of Blyden.

<sup>18</sup> Duncan also notes outstanding leaders of the *African Methodist Episcopal Zion Church* (established in Ghana, 1898), like Ata Osam Pinako, who supported nationalism with Christianity as key to the liberation of black people; see Duncan, *Ethiopianism*, p. 209.

<sup>19</sup> On Johnson's remarkable career, see Duncan, *Ethiopianism*, p. 205, and Kalu, *African Christianity*, p. 273; Johnson supported a single Christian church for Africa, characterized by a distinctive African personality, paralleled in the creation of one African state that embraced diaspora Africans. See also Kalu, *Ethiopianism*, p. 585, 587.

<sup>20</sup> Odamtten describes Blyden as leader of West African Ethiopianism and regards him the most influential black intellectual of the nineteenth and early twentieth century; see Odamtten, *Edward W. Blyden's Intellectual Transformations*, p. 166, 187.

<sup>21</sup> Emigration societies had been sending Afro-Americans to settle in Sierra Leone since 1787; see Duncan, *Ethiopianism*, p. 212, and Kalu, *African Christianity*, p. 273.

<sup>22</sup> Blyden remained a Christian, but his major work, *Christianity, Islam and the Negro Race* (1887) raised considerable controversy for promoting Islam as more authentically African.

<sup>23</sup> D.A. Ogren, *The Coptic Church in South Africa: The Meeting of Mission and Migration*, "Hervormde Teologiese Studies" 70/1 (2014) p. 6.

African churches using the title ‘Ethiopian’ were established throughout West Africa: Nigeria, Ghana, Cameroon, and also in Kenya and Rhodesia<sup>24</sup>.

Blyden’s pan-African vision was inspired by the desire of the North American Marcus Garvey to promote the freedom and human dignity of black Africans by uniting them in a single nation. Garvey’s *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) also inspired the move toward a single African Christian church for all Africans<sup>25</sup>, and the establishment of the *African Orthodox Church* (AOC), with its first bishop, the former Anglican priest, George MacGuire (in Boston, MA)<sup>26</sup>.

The ‘Ethiopian’ church communities of West Africa had very little immediate knowledge of Christianity as it was actually practiced in Ethiopia or Egypt at the time. For closer links with Orthodox church communities of those countries, we need to explore Ethiopianism in South Africa. Here the first intertribal *Ethiopian Church* was established in 1892 by Mangena Maake Mokone (1851- ca. 1936)<sup>27</sup>, to unite a number of South African pastors, including those of the *African Church* established by the evangelist Joseph Mathunye Kanyane Napo (ca. 1860-1925) in Pretoria (1888). For these churches Ethiopianism represented the theme of “Africa for Africans”, namely, an African Christianity independent of European masters<sup>28</sup>. The leaders of this movement were typically well-educated and capable evangelists who had developed some resentment for being systematically excluded from ordination and administrative decision-making.

---

<sup>24</sup> On Ethiopian churches in Nigeria: Native Baptist (created in 1888), Native African Church (in 1892), Native Church (Bethel, in 1901) and Native Methodist Church (in 1917), see J.B. Webster, *The African Churches among the Yoruba 1888-1922*, Oxford 1964. For further identification of outstanding indigenous churches identified as ‘Ethiopian’, see the online Britannica article, *Ethiopianism*, in: <https://www.britannica.com/topic/Ethiopianism> (accessed: 18.02.2021); also, Duncan, *Ethiopianism*, p. 203, noting significant discussion by B.G. Sundkler, *Bantu prophets in South Africa*, Oxford 1961, p. 38.

<sup>25</sup> See Duncan, *Ethiopianism*, p. 204.

<sup>26</sup> See S. Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa*, (undated) in the section “Southern Africa” (3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> par.) in: <https://missions.hchc.edu/articles/articles/orthodox-mission-in-tropical-africa> (accessed: 26.02.2021). On the problematic nature of MacGuire’s ordination, see further below, p. 147-148.

<sup>27</sup> On Mokone as representative of a black elite educated in mission schools, see Duncan, *Ethiopianism*, p. 207.

<sup>28</sup> According to Stephen Hayes, Ethiopian ideology affirms particularly that African Christianity should not have to approach God through European mediators; see S. Hayes, *Orthodox Ecclesiology in Africa: A Study of the ‘Ethiopian’ Churches of South Africa*, “International Journal for the Study of the Christian Church” 8 (2008) p. 342-343.

Four years after establishing the South African *Ethiopian Church*, Mokone turned to the black African communities in the USA, to link his Christian community with the *African Methodist Episcopal Church* there<sup>29</sup>; the primary goal of the move was to address issues of legitimate ordination and allow candidates for ministry to receive an adequate education in the USA. As bishop of the *African Methodist Episcopal Church*, Turner visited South Africa in 1898<sup>30</sup>, and helped the church there to consolidate the ‘Ethiopian’ approach.

If the leaders of this movement hoped to establish a single united African church, they would be seriously disappointed. Its history is characterized rather by repeated secession and schism. One of the early leaders, James Mata Dwane (1848-1916), who had been appointed as general superintendent, rejoined the Anglican Church in 1900, while also maintaining leadership of a quasi-independent group, the *Order of Ethiopia* (mainly among the Xhosa)<sup>31</sup>. And in 1904 Samuel James Brander formed the *Ethiopian Catholic Church in Zion* (combining Methodist with Anglican traditions). Eventually even Joseph Napo left the merger and, together with Daniel William Alexander, revived the *African Church*.

In spite of these developments, the theme of Ethiopianism represents a significant movement among black South African Christians particularly from 1890-1920, as they sought to establish an identity separate from European and Western mission efforts<sup>32</sup>. It is significant that the theme represented a rejection of European domination and racist policies, but did not reject European education<sup>33</sup>. While staying close to the liturgy and teachings of the Anglican and Methodist churches of their origin, these

<sup>29</sup> See Duncan, *Ethiopianism*, p. 212, also referring to J.T. Campbell, *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, Oxford 1995.

<sup>30</sup> See Kalu, *Ethiopianism*, p. 589; on Turner, see also above, n. 15.

<sup>31</sup> Dwane looked to the regional Anglican Church for valid episcopal ordination for *Order of Ethiopia* leaders; see Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 347.

<sup>32</sup> Bengt Sundkler was the first to seriously study these African Independent churches, distinguishing Ethiopian from Zionist groups, with the former remaining closer to churches of origin in church structures and theology, while the latter are marked by apocalypticism; see B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (1961). N.A. Etherington has challenged that distinction, pointing out that historically the Zionist churches come later, and are associated with Zululand, while the Ethiopian churches, characteristically intertribal, are connected with Natal; see N.A. Etherington, *The Historical Sociology of Independent Churches in South East Africa*, “Journal of Religion in Africa” 10/2 (1979) p. 109.

<sup>33</sup> According to Kalu, Ethiopianism would “preserve African culture, language and racial distinctives. Ironically it would do all these by absorbing the best in European cul-

Ethiopian Christian communities embraced a varied ethnic and cultural expression, but they cooperated as a flexible intertribal network well into the early 20<sup>th</sup> century.

From this brief survey of its history, it is clear that the term ‘Ethiopian’ functioned primarily as a symbol; in these first years it was only minimally connected with East African Ethiopia as such, and even less with the *Ethiopian Orthodox Church*, also called *Tewahido*, which traces its beginning right back to the fourth century<sup>34</sup>. Like the ancient Greek term *Aithiops* which also represented all Africa beyond the known world, Ethiopia was used to represent the entire continent; it included even diaspora Africans. For them it functioned as a distinct mythical locale<sup>35</sup>, or an ‘enchanted’ focus of hope, to recreate the golden age of African civilization from ancient Meroe and Aksum, where Christianity flourished long before the Islamic occupation. Nineteenth century Christians had no more than vague knowledge of that glorious past<sup>36</sup>. But using the Ethiopian theme to recreate that Christian memory was critical as a counter move to pervasive denigration and humiliation of black Africans<sup>37</sup>. The theme was particularly significant after the 1884/85 Berlin agreements partitioning Africa among colonial powers without any consultation of the people affected. Especially among educated Africans, Ethiopianism as a theme expressed their resentment at white domination<sup>38</sup>. As an indigenous Christian nation, Ethiopia was ide-

---

ture. There was no rejection of European culture in the programme” (Kalu, *Ethiopianism*, p. 585).

<sup>34</sup> Kalu notes that in antiquity ‘Ethiopia’ represented the African continent south of the known world, as it was also noted for black faces; see Kalu, *Ethiopianism*, p. 583.

<sup>35</sup> Among relevant aspects of this myth Kalu notes “the staggering achievements of ancient Egypt, the work of the early Christian apologists in Alexandria and Carthage, the gilded kingdoms of Nubian Meroe, the exploits of Aksum, and the endeavours of various Abyssinian kings who sustained the Christian kingdom in the face of Islamic onslaught until Yohannes and Menelik modernised it” (Kalu, *Ethiopianism*, p. 583).

<sup>36</sup> Aside from the achievements of Egypt in science, architecture and government, passed along through Greek civilization, Kalu notes that African contributions “to the consolidation of the theology and identity of early Christianity are equally immense” (Kalu, *Ethiopianism*, p. 582). Recognition of the special place of Africans in God’s plan for humanity meant “re-imagining the race in the face of white denigration” (Kalu, *Ethiopianism*, p. 585).

<sup>37</sup> On the key role of Christianity for ‘Ethiopianism’ in supporting African cultural and political nationalism, see Kalu, *Ethiopianism*, p. 592: “African church leaders drew inspiration from the biblical and political memory of Ethiopia and formed African Initiated Churches”.

<sup>38</sup> See Duncan, *Ethiopianism*, p. 202-203, referring also to Kalu, *African Christianity*, p. 260.

alized as a truly African Zion. Its profile was greatly enhanced in 1896, when the Ethiopian army managed to defeat Italian would-be colonizers at the battle of Adwa<sup>39</sup>. And in South Africa, departure from mainstream mission churches accelerated significantly after the *Treaty of Union* (1910) which institutionalized overt racism, affirming the inferior status of black Africans as it would characterize Apartheid for decades to come<sup>40</sup>.

Because the leaders of the Ethiopian movement were capable evangelists with critical experience in organization, administration and public speaking, they were in a strategic position to encourage and strengthen nationalist trends in these years<sup>41</sup>. For white South Africans, Ethiopianism was considered something of a threat, raising fears, particularly because of its perceived role in the Zulu uprising of 1906, and also the Nyasaland rebellion under Chilembwe in 1915<sup>42</sup>. After 1920, Ethiopianism came to be incorporated in political action for the independence for black Africans through trade unions and the rise of African National Congress (ANC), evident from founding documents of the ANC (1912)<sup>43</sup>. Ethiopianism can still

---

<sup>39</sup> On this battle, showing Africans that the white forces could be beaten back, see Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 342; also, R. Rukuni – E. Oliver, *Africanism, Apocalypticism, Jihad and Jesuitism: Prelude to Ethiopianism*, “Hervormde Teologiese Studies” 75/3 (2019) p. 8.

<sup>40</sup> On the *Treaty of Union* (1910) affirming the inferiority of black Africans, see Duncan, *Ethiopianism*, p. 207-209 and 211. On this restructuring as an awakening of educated black Africans to political opposition, forming the *South African Native National Council* in 1912, and protesting the *South Africa Native Land Act* of 1913 in London, see also Kalu, *Ethiopianism*, p. 590.

<sup>41</sup> See Duncan, *Ethiopianism*, p. 211, quoting Afigbo, “Political awareness among the mass of the African population expressed itself in a religious form known as Ethiopianism. [...] Though the Ethiopian movement was on the surface religious, it had a strong political element since it was an expression of African resentment at European dominance”. See A.E. Afigbo, *South Africa after the Union*, in A.E. Ayandele – A.E. Afigbo – R.J. Gavin – J.D. Omer-Cooper, *The Growth of African Civilisation*, v. 2: *The late Nineteenth Century to the Present Day*, London 1971, p. 261. On nationalism arising within the Ethiopian churches, see Duncan, *Ethiopianism*, p. 215; he quotes Kalu, *African Christianity*, p. 267.

<sup>42</sup> According to N.A. Etherington, the multi-ethnic nature of Ethiopian churches argues against their role in the Zulu uprising, whereas Zionist churches were far more tribal in orientation; but the real cause for these troubles can be traced to “British annexation of the Transkei, and the steady erosion of chiefly independence in Natal [as] body-blows which defenders of the old order tried to parry with new religious weapons” (Etherington, *The Historical Sociology*, p. 120-125).

<sup>43</sup> Frustration with discrimination and paternalism led to the formation of the *South African Native National Congress* in 1912 as a secular parallel for the *African Initiated*



be noted in Nelson Mandela's address to the ANC, affirming "links between the Ethiopian church and the ANC" in "the struggle for national liberation going back to the 1870's"<sup>44</sup>. To complete this aspect of Ethiopianism, we note that it was no accident that Mandela traveled to Addis Ababa in 1962 at the invitation of the Ethiopian emperor<sup>45</sup>. In his address to the Pan-African Freedom Movement of East and Central Africa (before returning to South Africa to be arrested in July that year), he paid tribute to Ethiopia as a great country with "hundreds of years of colourful history" in which it has "paid the full price of freedom and independence". Mandela appreciated Ethiopian support for the cause of unity and progress in Africa, and particularly for South African struggles for freedom<sup>46</sup>.

In later years the *African Independent Churches* did establish actual contact with the Orthodox churches of East Africa. By that time these Orthodox communities were themselves waking up to the advantage they held, representing a branch of Christianity with an unbroken apostolic succession, linking them directly with truly African origins in Africa itself, free of any connection with white colonial powers. Initially Daniel William Alexander, who had joined Joseph Napo in returning to the *African Church* (after involvement in Mokone's *Ethiopian Church*), took up contact with the *African Orthodox Church* recently established in the USA under George MacGuire (of Boston MA). In order to be ordained as bishop of "an independent black ethnic jurisdiction", MacGuire had finally been consecrated by an *episcopus vagans*, René Joseph Vilatte<sup>47</sup>. Alexander traveled to the USA to have MacGuire ordain him as bishop of the *African Orthodox*

---

*Church* (AIC); see Duncan, *Ethiopianism*, p. 207-208. See also indications of Ethiopianism in the ANC address of 1923 by Pixely Isaka Ka Seme as he called for unity and co-operation of African people defending civil and political rights, rejecting racism and tribalism; see Duncan, *Ethiopianism*, p. 204-205.

<sup>44</sup> See *Articles about Africa's cultural, philosophical and religious roots: The Meaning of Africa Month* on the website of the Kara Heritage Institute, in <https://www.kara.co.za/kara-articles.php?id=24> (accessed: 8.02.2022).

<sup>45</sup> Mandela went to receive three months of training essential to establishing a paramilitary wing of ANC; see *From the Archive/ Mandela in Addis Ababa, 1962*, in: <https://www.newframe.com/from-the-archive-mandela-in-addis-ababa-1962/> (accessed: 8.02.2022).

<sup>46</sup> Among other goals, Mandela sought support for the boycott of South African goods, and impositions of sanctions to undermine its government; see the report, *From the Archive/ Mandela in Addis Ababa, 1962*.

<sup>47</sup> On MacGuire's ordination as bishop by Vilatte, himself consecrated by a Syrian Jacobite bishop in India, see Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa*, in the section

*Church of South Africa* (in Beaconsville). His ordination would eventually be regarded as irregular, because MacGuire's own consecration was non-canonical. Even so, Alexander's *African Orthodox Church* was one of few independent churches to achieve government approval and, as such, was able to attract other groups like the *Ethiopian Catholic Church in Zion* to incorporate with him<sup>48</sup>.

In his prominent role as bishop, Alexander was also influential in the development of the *African Orthodox Church* in Uganda and Kenya. In the late 1920s, he received an invitation to work with two Ugandan Anglicans. The first, Reuben Ssey Mukasa (later known as Fr. Reuben Spartas)<sup>49</sup>, had grown to resent the paternalism of Anglican missionaries, and was attracted to the North American Garvey's pan-African movement<sup>50</sup>. The second, Obadiah Basaajakitalo, had actually come to Orthodoxy through his reading of church history and a subsequent search for a church affiliation not subject to colonial power structures<sup>51</sup>. Alexander ordained these men in 1930/31 to establish the *African Orthodox Church of Uganda*, and encouraged them to take up contact with the *Orthodox Patriarchate of Alexandria*. At this point we note that the *Alexandria Patriarchate* held jurisdiction for all African Orthodox dioceses, not just those of North Africa and Ethiopia, and Alexander's ordination of the two Ugandans would raise the potential problem of overlapping jurisdiction<sup>52</sup>. To complicate the situation further,

---

*Southern Africa* (3<sup>rd</sup> par.), noting that this ordination was declared void in 1935; see also Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 345.

<sup>48</sup> See Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Southern Africa* (4<sup>th</sup> par.), noting an interview with Rev. Johannes Motau of the *African Orthodox Church* in Atteridgeville, Pretoria.

<sup>49</sup> See Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa*, mentioning that Fr. Reuben Spartas was finally consecrated as Bishop Christopherous of Nilopolis in 1973; see the section *Uganda and Kenya* (1<sup>st</sup> and 7<sup>th</sup> par.).

<sup>50</sup> See Duncan, *Ethiopianism*, p. 213.

<sup>51</sup> On Obadiah Basaajakitalo, see Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Uganda and Kenya* (7<sup>th</sup> par.).

<sup>52</sup> On these issues, see G.P. Makris, *The Greek Orthodox Church and Africa: Missions between the Light of Universalism and the Shadow of Nationalism*, "Studies in World Christianity" 16/3 (2010) p. 245-267. Makris notes that historically both the Constantinople and Alexandria Patriarchates were ethnically Greek (252); on this, see also Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Uganda and Kenya* (1<sup>st</sup> and 7<sup>th</sup> par.). Makris also notes the challenges posed for the essentially helleno-centric ethnic orientation of the Greek Orthodox Church as state church of Greece (p. 246, 262-263). Still, he recognizes the appeal of a church tradition with roots in earliest Christianity, especially as the African context shows the scars of capitalism and modernization under white rule (p. 263).

Fr. Nicodemus Sarikas<sup>53</sup>, a missionary of the *Greek Orthodox Church* in Tanzania, visited them a year later (1932). And this visit resulted in Spartas joining the *Greek Orthodox Church*.

Alexander returned to the area in 1935 to establish a seminary and ordain more priests<sup>54</sup>; at the same time the Ugandan group continued their interaction with the *Alexandria Patriarchate*, and also encouraged a newly established Kenyan Orthodox group to submit to that patriarchate. They wrote a formal letter of request to be received as a canonical Orthodox Church in 1946. And Fr. Sarikas would continue his work for the Orthodox Church under that umbrella in Tanzania. These moves received further encouragement from Archbishop Makarios of Cyprus when he was returning from exile in the Seychelles in 1957, for he traveled via Kenya and used the opportunity to encourage the independence movement when he preached in the Orthodox cathedral church in Nairobi. When he was invited back in later years, he was able to baptize thousands of Orthodox in locations where bishop Alexander had worked and taught. Finally, in 1958 the Patriarchate of Alexandria assigned a Metropolitan of Irinoupolis (Dar es Salaam) to care for Orthodox Christians in Tanzania, Kenya and Uganda.

Spartas was instrumental in the considerable growth of the Orthodox Church in Uganda and Kenya, also by facilitating scholarships for Ugandans to study in Alexandria and Athens<sup>55</sup>. For our account of Ethiopianism we note that, in this context, Ugandan students of church history had recognized the significance of the Orthodox Church of East Africa having historically unbroken links with the origins of Christianity in North Africa, and that without any submission to colonial powers<sup>56</sup>. For later years we know of another breakaway group from Dwane's *Order of Ethiopia*<sup>57</sup>, the

---

<sup>53</sup> From 1908 Sarikas had worked in Johannesburg among the Greek Orthodox of South Africa, before transferring to Tanzania as missionary for the *Greek Orthodox Church*. See S. Hayes, *Orthodox Diaspora and Mission in South Africa*, "Studies in World Christianity" 16/3 (2010) p. 289, and 295.

<sup>54</sup> Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Uganda and Kenya* (4<sup>th</sup> par.).

<sup>55</sup> See Duncan, *Ethiopianism*, p. 213.

<sup>56</sup> Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 338, 345. It appears that particularly after WW II, as colonial powers were losing their grip, the Coptic and Ethiopian Orthodox churches were more alert to the appeal of a tradition in the Christian church going back to its very beginning, without any intervening connection with western colonial powers or the missionaries who would all too often do their bidding.

<sup>57</sup> The *Order of Ethiopia* was actually a denomination that had joined forces with the Anglican Church for the sake of regularizing its priesthood. They had asked for a bish-

*Ethiopian Orthodox Church of South Africa*<sup>58</sup>, actually being introduced as a local congregation within the *Ethiopian Orthodox Tewahido Church* (in 1990)<sup>59</sup>. Over the years the Tewahido Church had established congregations in South Africa, but mainly to serve the thousands of Ethiopians who were fleeing poverty and unemployment, and had migrated there as refugees and asylum seekers<sup>60</sup>.

The problematic aspects of these moves in terms of jurisdiction for Orthodox ecclesiology would only gradually come to light. The *Ethiopian Orthodox Tewahido Church* had become autocephalous by 1959, after centuries of integration with the Coptic Church<sup>61</sup>. Moreover, the *Coptic Orthodox Church* had also assigned its own bishop for South Africa by 1992, and in the following year received some of the bishops and clergy of the *Orthodox Church of South Africa* as members of the *Coptic Patriarchate of Alexandria*, to establish the *African Coptic Orthodox Church*<sup>62</sup>. In fact, when the Ethiopian Abuna (Patriarch) visited South Africa in 2001 to consecrate a new church for the community in Johannesburg, representatives

---

op of their own, but this was in conflict with Anglican ecclesiology for effectively endorsing ‘schism’; see Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 349.

<sup>58</sup> See Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 347-350, reporting that this group, when it joined, was still using the Anglican liturgy, although it had adopted Ethiopian liturgy and dress for the consecration of the Johannesburg church in 2001.

<sup>59</sup> See Ch. Chaillot *The Ethiopian Orthodox Church*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, ed. E. Kifon Bongmba – J.K. Olupona, Malden 2012, p. 240, where she reports: “In 1990, the Ethiopian Orthodox Bishop Yesehaq ordained four priests and twelve deacons and baptized thousands of people in South Africa, all of Protestant origin. In 2001, 33 parishes with their priests and faithful of Protestant origin joined the Ethiopian Orthodox patriarchate. When black Christians discover the existence of the Ethiopian Orthodox Church, they regarded it as a Church developed with an indigenous African Christian tradition, that of the oldest black African Christianity, having a unique culture; and then some become eager to be part of that tradition”.

<sup>60</sup> See the report, *Migration corridors: Ethiopia – South Africa*, in: <https://www.mideq.org/en/migration-corridors/ethiopia-south-africa/> (accessed: 18.02.2021).

<sup>61</sup> See Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Church*, p. 234.

<sup>62</sup> See Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Southern Africa* (par. 4), referring to personal memory of the occasion. Ogren mentions the work of Coptic bishop Markos initiating missions in South Africa by the 1970s, primarily to go where “Coptic migrants had travelled and to expand the influence of the Church in non-Coptic areas”. This resulted in the *African Orthodox Church* group joining the Coptic patriarchate of Alexandria; see Ogren, *The Coptic Church*, p. 4.

of both the Greek and Coptic Orthodox Patriarchates of Alexandria attended the ceremony<sup>63</sup>.

At present, the Orthodox Church in Africa is represented in three main branches: the *Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria* (Chalcedonian); the *Coptic Orthodox Patriarchate of Alexandria* and the *Ethiopian Orthodox Tewahido Church* (both non-Chalcedonian)<sup>64</sup>. Significant credit for amicable relationships among these Orthodox groups since the 1980s must go to the *World Council of Churches* (WCC), which has actively supported cooperation and mutual understanding. The *Ethiopian Tewahido Church* was a member of the WCC from its beginning in 1948, and also a founding member of the *All-Africa Conference of Churches* (AACC) since 1963<sup>65</sup>. Pan-Orthodox conferences have also helped to diminish the animosity and distrust from centuries of anathemas pronounced between Chalcedonian and non-Chalcedonian communities<sup>66</sup>.

To sum up, we note the role of *Ethiopianism* as a biblically/theologically rooted movement expressing African nationalist impatience with western domination and paternalism in the church groups, for educating black Africans without allowing them to take their rightful place in leadership. Kalu acknowledges that these “‘Ethiopians’ were ahead of their time and [...] started a process of reflection that perceived Christianity

---

<sup>63</sup> On this occasion, see Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 350. On the presence of Greek Orthodox in South Africa, Hayes explains that, as elsewhere in Africa, clergy were initially sent to immigrant communities by the Ecumenical Patriarchate in Constantinople, which had responsibility for Orthodox Christians outside a specific Orthodox jurisdiction. “Eventually, however, all such communities in Africa were transferred to the jurisdiction of the Patriarchate of Alexandria” (Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Immigrant Greek Communities*). Locally these communities formed themselves into *koinotites* focused on their own cultural and religious needs as immigrants. When Fr. Sarikas came to Johannesburg in 1908, he was interested in a mission to the black African population, but the local community wanted him to focus exclusively on immigrants; this was an important reason for his move to Tanzania. See also Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa* in the section *Southern Africa* (par. 1).

<sup>64</sup> See Hayes, *Orthodox Ecclesiology*, p. 340-350; and Ogren, *The Coptic Church*, p. 4.

<sup>65</sup> See Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Church*, p. 234 and 240.

<sup>66</sup> Chaillot also notes dialogue between the Ethiopian Orthodox, Eastern Orthodox and Catholic Churches, and the release (in 1996) by the Ethiopian Patriarch Paulos of a document softening their stance toward Chalcedonian Churches on the Christological issue; see Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Church*, p. 236.

as a non-Western religion”<sup>67</sup>. “They voiced a new form of Christianity in Africa”<sup>68</sup>. Although its origins in 19<sup>th</sup> century black African freedom movements did not reflect a concrete and clear understanding of the actual life of the Orthodox Church in Egypt and Ethiopia, the last 100 years have witnessed a gradual appreciation of real links with earliest Christianity there, especially in terms of apostolic succession, and even the actual integration of the *African Orthodox Church* with Coptic and Tewahido Ethiopian Orthodoxy.

## 2. Archeology and Material Culture

A second important link that is being forged for African Christians to connect them with their roots in the ancient world comes through archeology. Since the mid-19<sup>th</sup> century archeological discoveries have contributed significantly to our understanding of early African Christianity, expanding our horizons beyond what the literature can tell us, and challenging interdisciplinary study of the wealth of materials uncovered: ecclesiastical architecture, wall decorations, floor mosaics, papyri, or inscriptions. The information provided has also stimulated renewed attention for difficult issues like the disappearance of Christianity from North Africa, the Maghreb, between the seventh and twelfth centuries<sup>69</sup>. In the past such archeological work was best carried on by the colonial powers who had both the resources and a major interest in what could be uncovered: the French in Algeria and Tunisia, the English in Egypt and Nubia, the Germans and French in Ethiopia.

For students of early Christianity, we note William Frend’s outstanding archeological work from the early post WW II years in the Maghreb, again as director of Nubian excavation with the *Egyptian Exploration Society* at Q’asr Ibrim in the 1960s (1963-1964), and then back at Carthage in 1980s<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Kalu, *African Christianity*, 259.

<sup>68</sup> Kalu, *African Christianity*, p. 273.

<sup>69</sup> On this question, see also above, n. 4.

<sup>70</sup> For some of the major publications of W.H.C. Frend, we note: *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, 1952; *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965; *The Rise of the Monophysite Movement*, 1972; *Town and Country in the Early Christian Centuries*, 1980; *Archaeology and History in the Study of Early Christianity*, 1988; *The Archaeology of Early Christianity: A History*, 1996; *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, 2002.

Digging in the ancient villages of Numidia (Algeria) led to his distinctive insight on Donatism as a movement of indigenous revolt, a position that has not been lost on African church historians, even though Frend's conclusion was not unchallenged<sup>71</sup>.

On the significance of archeological, architectural, or epigraphic studies for understanding Christianity in the Maghreb, we note the recent work of Burns and Jensen, *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs* (2014)<sup>72</sup>, with its focus on liturgical aspects, baptism, penitence and the Eucharist, with specific attention for architectural features of churches, shrines and cemeteries. More recently, we note a survey of archeological work in this area in Stevens' contribution to *The Oxford Handbook of Early Christian Archeology* (2019), "Incorporating Christian Communities in North Africa", a study significant for localized case studies of churches and monuments, in which Stevens accents unity and continuity in the midst of conflict, whether with Donatists, Arian Vandals, Byzantines or Arabs<sup>73</sup>.

In recent years, impressive results for new understanding of early African Christianity have come from Egypt, and we think first of the accidental discovery of the Nag Hammadi documents (1945), providing new indications of the complexity of early Christianity. Equally impressive is recovery of the ancient Christian kingdom of Nubia, where archeological work has been carried out since the 1960s by international teams, in anticipation of flooding from the Aswan dam on the Nile. With the support and coordination of UNESCO, numerous expeditions have uncovered well-preserved ruins of the ancient Christian culture of Nubia, providing a wealth of material for scholarly study<sup>74</sup>. Aside from architectural features, the work

---

<sup>71</sup> Frend recognized Donatists through inscriptions from their watchword, *Deo Laudes*; see W.H.C. Frend, *Archeology and Patristic Studies*, "Studia Patristica" 18 (1985) p. 14. To explain the tenacity of Donatism in late antiquity, Frend interpreted archeological evidence as an indication of difficult socio-economic conditions, explaining also martyr cults as part of Donatist defiance of Roman authorities. On Frend's assessment of the Donatists, see also Helleman – Gaiya, *Early Christianity*, p. 152 and 155.

<sup>72</sup> J. Patout Burns, R.M. Jensen *et al.*, *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014 focused on Christian Roman Africa (ancient Libya, Tunisia, Algeria, and Morocco), providing a survey of Christianity in Roman Africa from the second century to the Arab conquests.

<sup>73</sup> S.T. Stevens, *Incorporating Christian communities in North Africa: Churches as bodies of communal history*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Archeology*, ed. D.K. Pettegrew – W.R. Caraher – T.W. Davis, Oxford 2019, p. 645-664.

<sup>74</sup> Viera Pawliková-Vilhanová gives a useful summary of the project: "In the early 1960s, when the construction of the new Aswan Dam threatened to submerge the northern

has provided unprecedented contact with the material culture, including artifacts, icons, manuscripts and papyri, now available for African students to study at first hand. Had these discoveries been made a century earlier, they would certainly have further inspired the imagination of Ethiopianist Africans.

Such new understanding of earliest Christianity in North Africa, east and west, is reflected in Neil Finneran's *The Archaeology of Christianity in Africa* (2002)<sup>75</sup>, with special attention for ancient Nubia, featuring the discovery of the Faras cathedral, its walls richly decorated with regal figures, biblical characters and saints<sup>76</sup>. For a recent comprehensive survey of archeological work in these regions we also note Hedstrom's chapter on Coptic Egypt in the *Oxford Handbook of Early Christian Archeology* (2019)<sup>77</sup>, with its focus on significant early (4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> century) church architecture<sup>78</sup>, but also evidence from codices, ostraca and papyri, or textiles, crosses and

---

part of ancient Nubia or Lower Nubia, in the newly created Lake, an international rescue or salvage archaeological operation started. The combined effort of the world community, coordinated by UNESCO and shared by fifty-nine archaeological expeditions working in Nubia in the period 1959–1969, uncovered an ancient Christian culture of Nubia, in ruins, yet sufficiently well-preserved to imagine the extraordinary riches of the ancient Nubian Church and Christian Nubia at the height of its civilisation. Since the 1960s an impressive number of authoritative and comprehensive studies on Christian Nubia drawing on recent discoveries and research has been published" (V. Pawliková-Vilhanová, *The Archeology of Ancient Christianity in Nubia and its Encounter with Islam*, in: *Eastern Christianity, Judaism and Islam between the Death of Muhammad and Tamerlane (632-1405)*, ed. M. Galik – M. Slobodnik, Bratislava 2011, p. 99-119, esp. 3. See also F.A. Hassan, *The Aswan High Dam and the International Rescue Nubia Campaign*, "The African Archaeological Review" 24/3-4 (2007) p. 73-94.

<sup>75</sup> N. Finneran, *The Archaeology of Christianity in Africa*, Stroud 2002. Finneran's work focuses on North African evidence, particularly from the Donatist struggle and martyrdom, to the Vandal invasion; Egyptian churches and monasteries; as well as Nubian monasteries and cathedrals.

<sup>76</sup> See also K. Bowes, *Early Christian Archeology: A State of the Field*, "Religion Compass" 2/4 (2008) p. 575-619; the article relates archeological evidence (from churches, including house churches, urban topography, monasticism, pilgrimage, temples, and rural Christianity) to the relevant literary sources.

<sup>77</sup> See D.L. Brooks Hedstrom, *Archeology of Early Christianity in Egypt*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Archeology*, p. 665-680.

<sup>78</sup> Hedstrom focuses attention on both urban settlement (as in Alexandria), and rural monastic or pilgrimage-related establishments (like Abu Mena); she is particularly sensitive to the complexity of Christian history indicated by discoveries like the Judeo-Christian-Gnostic texts of Nag Hammadi, 1945.



combs; Hedstrom notes archeology for useful correctives on both the pace and early distribution of Christianity, acknowledging that archeological search for Christian Egypt has often taken second place to work on the pharaonic centuries. Aside from scholarly studies, we note online reports on early Axumite Christianity archeology, as at the Beta Samati (or ‘house of audience’) settlement in the Tigray region, uncovering the oldest known church, dated to the early 4<sup>th</sup> century, the time of Constantine<sup>79</sup>.

It is clear that, even now, this work is carried out for the most part by Western scholars, and under the auspices of Western foundations and excavation societies or universities. What about the involvement of African scholars, whether in excavation as such, or study of evidence which has come to light? This question was raised in a doctoral dissertation of Gideon Tambiyi, defended in 2017 at the University of Jos (Nigeria), as part of a text-critical study of Greek and Coptic fragmentary witnesses (papyri, vellum, and parchment) supporting the Matthean account of the flight of the holy family to Egypt (Matthew 2:11-16)<sup>80</sup>. Tambiyi laments the fact that study of an event so significant for Egyptian (African) Christian identity is carried on almost exclusively outside of Africa; indeed, the particular parchment witness examined, P. Aslan 112, was discovered in a monastery in Egypt, but is now owned and housed by a private collector in California. The complexity of the situation led Tambiyi to plead for indigenous African scholarship to address issues of textual reconstruction from material evidence discovered on the African continent. All the more because we know that fragments studied and published to date represent but a small proportion of what is available.

Such work faces significant challenges, since it demands expertise in a wide range of scholarly endeavours. For proper analysis and evaluation

---

<sup>79</sup> On archeological evidence from beads and pottery, associating the site with commercial enterprise along international trade routes, see A. Lawler, *Church Unearthed in Ethiopia Rewrites the History of Christianity in Africa* (10 Dec. 2019), in: <https://www.smithsonianmag.com/history/church-unearthed-ethiopia-rewrites-history-christianity-africa-180973740/> (accessed: 8.02.2022). On this site see also A. Earls (16 Dec. 2019), in: <https://www.lifewayresearch.com/2019/12/16/unearthed-ancient-church-confirms-christianitys-rapid-spread-to-africa/> (accessed: 8.02.2022). On archeological evidence from Aksumite churches and rock-hewn churches (as at Lalibela) of a later dynasty, and distinctive items discovered (icons, liturgical cross, and gospels), see E.G. Ross, *African Christianity in Ethiopia, Heilbrunn Timeline of Art History*, New York 2000), in: [http://www.metmuseum.org/toah/hd/acet/hd\\_acet.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/acet/hd_acet.htm) (October 2002; (accessed: 8.02.2022)).

<sup>80</sup> G.Y. Tambiyi, *Recovering Matthean Text of the Holy Family in Africa: a Greek and Coptic Textual Analysis*, Jos 2017.

of the documentary evidence, students need instruction in codicology and paleography, fields of study addressing questions of acquisition, preserving, transcribing, dating, collating and further analysis of documents. Aside from the need for a stable environment of learning, the challenges of preparatory study for paleography cannot be underestimated. Tambiyi realized the demands placed on himself by his doctoral work, particularly the need for extensive travel to universities in South Africa, Europe and North America (with requisite demand on financial resources) to acquire the carefully supervised introduction to manuscript research, with subsidiary study of topics like transcription, collation, conjectural emendation, evaluation, translation and reconstruction.

Tambiyi's interest was first stimulated by an exhibit in Kaduna, Nigeria (in 2011) to celebrate the 400<sup>th</sup> anniversary of the King James Version of the Bible. That exhibit, arranged with the support of the West Africa Theological School, had brought Scott Carroll to Nigeria, taking with him a significant collection of scrolls and manuscripts related to the history of the Bible. These included a Hebrew Torah scroll and a Bible in ancient Armenian script, on loan from the Green family collection (owners of the successful Hobby Lobby stores, based in Oklahoma, Tulsa). At the time Carroll was helping them acquire documents and artifacts for the Museum of the Bible in Washington.

When Scott was no longer working for the Greens<sup>81</sup>, Danny McCain, Prof. of NT at the University of Jos, encouraged him to come and establish an Academic Centre at the university, as an extension of Carroll's *Manuscript Research Group* (based in Grand Haven, MI); the purpose was "to help train scholars and expand the discipline to a part of the world where most of these documents originate or were found"<sup>82</sup>. With the support of the uni-

---

<sup>81</sup> Carroll ran into trouble over efforts to acquire an early, first century fragment of Mark, supposedly found in Egypt, but actually part of the Oxyrhynchus Papyri collection, of which only a small percentage has been analyzed and published to date. Articles in *Christianity Today* (J. Pattengale, *The 'First-Century Mark' Saga from Inside the Room: My reflections after eight years of silence*, "Christianity Today E-magazine" 28 June 2019), and the *Atlantic Monthly* (A. Sabar, *A Biblical Mystery at Oxford: A renowned scholar claimed that he found a first century Gospel fragment. Now he's facing allegations of Antiquities theft, cover-up, and fraud*, "The Atlantic" May 2020) have exposed the connection with renowned papyrologist Dirk Obbink of the University of Oxford in the UK, the University of Michigan, and Baylor University (Waco, Texas), now subject to criminal investigation on the matter.

<sup>82</sup> Citing McCain, in a *Memo for the Vice Chancellor* of the University of Jos, "Introduction to Proposed Programme for the Study of Textual Criticism and Ancient Religious Documents" (dated 20 Nov. 2012).

versity's Vice Chancellor, McCain set up a sub-section of the *Department of Religion and Philosophy* in 2013<sup>83</sup>, and arranged for Carroll to come to Jos four times per year to provide basic hands-on instruction, as part of the regular university curriculum. Introducing students to unpublished, uncatalogued papyri and scrolls, as well as medieval Latin manuscripts and Coptic documents, the program focuses on identification, dating, transcription, and collating of manuscripts. Workshops at the University of Jos have actually involved a coalition with the Nasarawa State University, and three area seminaries<sup>84</sup>. Since its beginning, workshops have also been given in Kenya<sup>85</sup>. Aside from Tambiyi, who has completed his thesis, the University of Jos now has four students (two doctoral, and two at the master's level) doing serious work on ancient manuscripts.

In these workshops, students examine and analyse facsimile copies of fragments coming from private collections, prepared by Carroll. The

---

<sup>83</sup> In the November 2012 *Memo for the Vice Chancellor*, McCain describes the program: "Textual Criticism is the science of reconstructing the texts of ancient documents. Textual scholars take the ancient documents discovered or identified by archaeologists and date them, collate them (which means that they identify any variation from standard texts), attempt to trace their origins and place them within textual 'families'. This research is then used to help ensure that Bible translators and scholars have a text that is as close to the original as possible. Textual criticism exists in all religions having ancient texts and even non-religious literature that predates printing. However, it is Biblical textual criticism that is most well developed".

<sup>84</sup> See McCain's *Opening Remarks* for the initial *Ancient Documents Workshop* in 2013, introducing Scott Carroll, "During the several trips he made to Nigeria and other countries in West Africa, he developed a desire and a vision to help Africans get involved in the academic discipline of the study of ancient documents and textual criticism. Through what I believe to be a God-ordained process, Prof. Carroll has been able to link up with the University of Jos, the Nasarawa State University and three seminaries [cooperating institutions, including Nasarawa State University, in Keffi, West Africa Theological Seminary in Lagos, Jos ECWA Theological Seminary and St. Augustine's Major Seminary, both in Jos] to re-introduce Africa to some of her ancient manuscripts and to start the process of re-building interest and expertise into the study of ancient documents, particularly ancient religious documents". These remarks were shared in a personal email from McCain, 27 Jan. 2021.

<sup>85</sup> The *Ancient Manuscript Workshop* held in November 2016 at the Kenyatta University Conference Centre had a program much like that at the University of Jos, with an introduction to the *Manuscript Research Group* and overview of research in West Africa; working with scrolls, papyri, and other ancient documents; establishing a research agenda; and creating a research committee with representatives from all participating universities. Based on an email note from McCain, 15 November 2016, shared in a personal email of 27 Jan. 2021.

intentions are noble enough, to give students an opportunity for hands-on work with such documents, and at university centres other than the ivy league universities of Europe and North America. Students experience working with authentic roots of the Scriptures and Christian history, as they examine fragments of texts not already published or well known. The goal is for these students to receive academic credit as they acquire the necessary expertise in manuscript studies, eventually enabling them to share their findings at conferences and in scholarly journals<sup>86</sup>.

Reaching these goals is easier said than done. Textual criticism cannot stand alone at the university; it relies on adequate preparation, particularly in language study to acquire facility in the biblical languages (Greek and Hebrew), as well as Latin, Aramaic or Coptic. And for African students, more at home in an oral culture, study of what are primarily literary or ‘dead’ languages, is more difficult. Yet facility in the relevant languages is critical in equipping them for serious work on textual variants and the textual tradition. The current program in ‘manuscript research’ focuses on orthography in the identification of manuscripts. To go further, students need more than the rudimentary knowledge of Greek or Hebrew allowed by the university curriculum in NT; Carroll himself has promised to give instruction, as needed, in Sahidic Coptic and Latin. But aside from such academic challenges, it is also important that manuscripts be maintained in optimum condition, not only in a secure facility (in a politically volatile context), but also with the necessary climate control to prevent deterioration (in a tropical climate).

---

<sup>86</sup> After the first seminar to introduce manuscript studies, analysis of an early modern Hebrew Torah scroll, and examination of a medieval Latin codex, the second seminar introduces the student to papyrology, giving an introduction to Greek transcription and text identification, and study of a Greek classical papyrus, as well as Coptic and Greek biblical papyri. The course ends with presentations and seminars for a broader audience. However, students are warned that: “MRG projects are not intended for MA theses or doctoral dissertations; research is far too specific for a thesis or a dissertation. By design, these projects are intended to be collaborative and result in annual publications accessible to scholars. This is not to say, however, that material cannot be referenced or used as a case study in a thesis or a dissertation”. Based on documents, “Project Description: Manuscript Research Initiative, Mentoring Scholars with Manuscripts”; and “Memorandum of Understanding: Manuscript Research Group and the University of Jos” (2013), shared in personal email of McCain, 27 Jan. 2021.

### 3. The Center for Early African Christianity (at Yale University)

In 2007 Thomas Oden (1931-2016) published *How Africa Shaped the Christian Mind: Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*, as a relatively small work on early Christianity, to argue for Africa as the true ‘cradle’ of Christianity and ultimate source of significant theological discussion for Europe and beyond<sup>87</sup>. Intellectual history, Christian teaching and spiritual practice, particularly in the monastic context, flowed from the southern reaches of the Roman Empire to the north; lack of recognition of that African contribution has to be attributed to deep-seated racist attitudes and prejudices which still interfere with proper evaluation of the contribution of leaders like Tertullian or Athanasius as first and foremost African, not just Europeans in disguise. Neglect of the specific African contribution can also be understood in terms of the influence of 19<sup>th</sup> century Hegelian Idealism or Eurocentrism, assuming that anything of importance from the ancient Mediterranean cultural context would be assessed in terms of its contribution to the European tradition<sup>88</sup>. Oden’s work recognized original African approaches in liturgy, exegesis, monastic organization and decision-making. In the final chapters, Oden revealed concrete plans for ongoing research so that Africans could reclaim their own spiritual heritage, and particularly, rediscover the lost history of earliest African Christianity as the heart of a new syllabus of church fathers and mothers<sup>89</sup>. Because such a project would demand disciplined research on relevant textual and archaeological data, and knowledge of ancient languages and literature, Oden envisioned an international team of academics, linked by modern computer technology and the internet<sup>90</sup>. While scholarly reviews have pointed out weaknesses in the argument, for the present discussion we can appreciate Oden’s initiatives in motivating serious research on the history of early African Christianity.

---

<sup>87</sup> T.C. Oden, *How Africa Shaped the Christian Mind: The African Seedbed of European Christianity*, Downers Grove 2007. Oden implements this vision by challenging contemporary African Christians to take ownership of that legacy, inspiring them to make their own contribution in the context of global Christianity. He encourages them to recover the treasures of Christianity that were lost with the Arab conquests, and to use new historical insight to reshape the relationship between Christianity and Islam. See Oden, *How Africa Shaped*, p. 134.

<sup>88</sup> See Oden, *How Africa Shaped*, p. 9-18.

<sup>89</sup> Oden, *How Africa Shaped*, p. 135-153.

<sup>90</sup> Oden, *How Africa Shaped*, p. 148, 150.

Before publishing *How Africa Shaped the Christian Mind*, Oden had invited outstanding African scholars of the history of Christianity to an exploratory meeting in Addis Abbaba, asking for their evaluation of his thesis on early African Christianity, and for advice on establishing the necessary research centres. Almost unanimously they advised him to begin with a centre in the USA. *The Center for Early African Christianity* (CEAC) resulted from that discussion; initially it was anchored at Drew University (Madison, NJ), but later it was move to Yale University (New Haven, CT), the academic home of Lamin Sanneh (1942-2019), president of CEAC after the death of Oden<sup>91</sup>. A sizable grant allowed the group to establish the website (<http://www.earlyafricanchristianity.com>), bringing together an invaluable resource of maps, photos, illustrations, and publication notes; it also provided access to relevant seminars and podcasts, as well as links to authors and to collections of important texts like the *Patrologia Latina*, *Thesaurus Linguae Graecae*, *Perseus Project*, and *Dictionary of African Christian Biography*, to name a few.

As founding director of the centre, Thomas Oden initiated publication of the multi-volume *Ancient Christian Commentary on Scripture* (completed in 2010, and already translated into eight languages, including Arabic), and *Ancient Christian Texts*<sup>92</sup>. He worked closely with Michael Glerup and Joel Elowsky in editing and publishing significant supplementary works like *Early*

---

<sup>91</sup> Before his death, Lamin Sanneh was Professor of History and also Professor of Missions and World Christianity at Yale University; important publications by Sanneh include: *West African Christianity: The Religious Impact* (1983); *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (1989); *Piety and Power: Muslims and Christians in West Africa* (1996); *The Crown and the Turban: Muslims and West African Pluralism* (1997); *Faith and Power: Christianity and Islam in "Secular" Britain* (1998); *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West* (2004); and *The Changing Face of Christianity: Africa, the West, and the World* (2005).

<sup>92</sup> Thomas Oden is the general editor for this multi-volume ecumenical project of commentaries on Bible books, culled from early Christian writers; the series has been published by InterVarsity Press (Downer's Grove, IL) since 1998. Full-length commentaries from various patristic authors on books of the Bible are now available through the *Ancient Christian Texts* series, in: <https://www.ivpress.com/ancient-christian-texts> (accessed: 8.02.2022). Featuring commentaries on the Psalms and Romans, the relevant website, in: <https://www.ivpress.com/subjects/commentaries> (accessed: 8.02.2022), also mentions patristic commentary on the Nicene Creed (in five vols.) as part of the *Ancient Christian Doctrine* series. The website further cites Oden as general editor of the *Ancient Christian Doctrine series* and the *Ancient Christian Devotionals*, and consulting editor for the *Encyclopedia of Ancient Christianity*.

*Libyan Christianity*<sup>93</sup>, and the *Egyptian Memory of Mark* (both published in 2011)<sup>94</sup>.

The centre's advisory board includes outstanding contemporary African scholars<sup>95</sup>. Its mission statement closely reflects the goals affirmed in Oden's 2007 publication (noted above): "To educate African leadership in the depth of African intellectual literary achievements, especially those from the Christian tradition of the first millennium [...] using classic African sources. [...] The resources are already there, waiting to be discovered [...] in Africa. The wisdom is in the texts of Africa. The matrix is the soil of Africa. We desire to make these classic sources available in order to equip 21<sup>st</sup> century Africans to become the leaders of 21<sup>st</sup> century Christianity, even as they were leaders of early Christianity [...]. The implications of that provenance for 21<sup>st</sup> century global Christianity have not been adequately explored or appreciated".

Recent developments include the establishment of a *Centre for Early African Christianity* at the Akrofi-Christaller Institute of Theology, Mission and Culture in Ghana (February 2020)<sup>96</sup>; that centre is also the fortunate recipient of a substantial part of Andrew Walls' library, promised on the occasion of its launch. Andrew Walls (1928-2021) began his university career in Sierra Leone (1957-1962), and at the federal University of Nigeria in Nsukka (1962-1965)<sup>97</sup>, where a decade later Africa's outstanding con-

<sup>93</sup> *Early Libyan Christianity: Uncovering a North African Tradition*, emerged from a series of lectures in 2008 given at the Da'wa Islamic University (Tripoli). The work discusses six centuries of early Christianity in ancient Tripolitania and Cyrenaica (modern Libya), regions all but neglected in historical study of early Christianity to date. This was the home of important early Christians, Simon of Cyrene, Arius and Bishop Synesius of Cyrene. While some of the conclusions are necessarily speculative, Oden provides substantive analysis of relevant literature. He also features archeological remains, mosaics, baptisteries, and the impressive architectural structures of imperial Leptis Magna.

<sup>94</sup> With *The African Memory of Mark: Reassessing Early Church Tradition*, Oden provides a new look at the gospel writer and close associate of the apostles, Mark, known and respected in African tradition. The book brings together stories based on hagiographical and oral legends, historical documents, archeological evidence and liturgical practice in the ancient churches, with a focus on traditions of the Coptic Church.

<sup>95</sup> These include early advisers Tite Tiéno, Thomas Oduro, and John A. Azumah.

<sup>96</sup> See the report, *CEAC Maiden Lecture & Launch* (dated 16 March 2020), at <https://www.aci.edu.gh/updates/aci-news/ceac-maiden-lecture-launch> (accessed: 8.02.2022).

<sup>97</sup> Andrew Finlay Walls later taught at the Univ. of Aberdeen (1966-1986), Edinburgh (1986-) and Liverpool; at the time of his death, he was still Research Professor at the Center for World Christianity of the Africa International University (Nairobi), and Professor Emeritus at the Akrofi-Christaller Institute of Theology, Mission and Culture

temporary church historian Ogbu Kalu (1942-2009)<sup>98</sup> would be teaching in the Dept. of Religious Studies (1974-2001); for Kalu, we note a Canadian connection, for he did undergraduate and doctoral work in history at the University of Toronto<sup>99</sup>. For our discussion, one of the more significant events of those early post-independence years took place at the University of Jos (recognized as the Jos campus of the University of Ibadan at that time). This was the conference on “Christianity in Independent Africa” (September 1975), the culmination of a two-year research project involving a series of seminars, with significant input from African scholars in widely scattered centres<sup>100</sup>. While the project focused on issues of church/state relations and the impact of traditional religion (i.e. enculturation or Africanization) on the development of Christianity in the African context, the burning question was the ongoing role of Christianity for postcolonial Africa; there was widespread expectation that Christianity would have a greatly diminished profile in the autonomous nations<sup>101</sup>.

Musa Gaiya, church historian at the University of Jos, notes<sup>102</sup> that, since the 1975 conference, a seminar on African Historiography was held in Nairobi (1986); and the important Pretoria “Conference on Currents in

---

(Ghana). Publications include *The Missionary Movement in Christian History* (1996); *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (2002); and shorter pieces like, *An Anthropology of Hope: Africa, Slavery, and Civilization in Nineteenth-Century Mission Thinking*, “International Bulletin of Missionary Research” 39/4 (2015) p. 225-230; *The Cost of Discipleship: the Witness of the African Church*, “Word & World” 25/4 (2005) p. 433-443; and *The Transmission of Christian Faith: A Reflection*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to World Christianity*, ed. L. Sanneh – M.J. McClymond, Wiley-Blackwell 2016, p. 685-698.

<sup>98</sup> In a tribute to Kalu after his untimely death (2009), C.R. Clarke speaks of him being “at the forefront of scholarly research in African Christianity for almost thirty years and he was probably the most accomplished African Christian scholar in North America today”. See C.R. Clarke, *Ogbu Kalu and Africa’s Christianity: A Tribute*, “Pneuma” 32 (2010) p. 107-120.

<sup>99</sup> Born in what is now Abia State, Kalu received his early education in Calabar, going on to complete a bachelor’s degree and doctorate at the University of Toronto (1967, 1972). Aside from his editing *African Christianity; an African Story* (2007), we note his major work, *African Pentecostalism, An Introduction* (2008).

<sup>100</sup> More than half of those contributing were African, a remarkable feat for the time. See the report of Adrian Hastings, who was instrumental in organizing and planning these seminars (A. Hastings, *Christianity in Independent Africa*, “African Affairs” 73 (1974) p. 229-232).

<sup>101</sup> Proceedings were published as *Christianity in Independent Africa*, ed. E. Fasholé-Luke – R. Gray – A. Hastings – G. Tasié, Bloomington – London 1978.

<sup>102</sup> In a personal email of 22 Feb. 2021.



World Christianity” (2001) produced the work, *African Christianity: An African Story*, edited by Ogbu U. Kalu. Andrew Walls was instrumental in establishing a “Society for African Church History”, which did not survive the departure of Western scholars after Nigeria’s independence. However, in 2019 a *Nigerian Association of Church Historians and Missiologists* was initiated at the University of Ibadan, with Walls as distinguished guest.

In the USA, the *Center for Early African Christianity* was hard hit by the death of both Thomas Oden in 2016, and its next President, Lamin Sanneh, in 2019. Michael Glerup is the current executive director, responsible for ongoing research publications, like Angelo di Berardino’s *Ancient Christianity: The Development of its Institutions and Practices*, all but ready for publication in 2021; and Desta Heliso’s *Hope for Africa*, also ready for imminent release. In March 2020, Glerup helped launch the *Centre for Early African Christianity and Ethiopian Studies*, at the *Ethiopian Graduate School of Theology* (in Addis Abbaba) to encourage patristic studies, including ancient languages like the Ethiopian liturgical Ge’ez.

So, we bring this story back to its beginning. As an offshoot of the North American “Black Lives Matter” movement, Michael Glerup recently noted<sup>103</sup> its impact in modifying an outlook, especially among African Americans in the USA, to be more inclusive, i.e. in widening their perspective on Christianity to include attention for early Christianity in Africa itself as a source of pride. Here we may well discover an updated version of 19<sup>th</sup> century Ethiopianism, as it were. To conclude this contribution to the current discussion of ‘new horizons’ in the study of early Christianity, it is our hope that, as the present wave of charismatic Christianity in Africa matures, it will begin to appreciate its own role as part of a much longer history of the faith, and will also join in the kind of work envisioned by Oden, to establish more centres focused on early African Christianity, inspiring a new generation of scholarship to recognize that early history as a legitimate source of pride for African Christians.

## New Horizons in the Study of Early African Christianity

(summary)

Teaching early Christianity in Nigeria and elsewhere in Africa since 2002, has convinced this author how important it is for African Christians to know of the deep roots of Christianity in Africa, and recognize important early African theologians, Tertullian,

---

<sup>103</sup> In a personal conversation of 4 March 2021.

Origen, Athanasius and Augustine, just to name a few. This argument has a significant precedent among 19th century African Christians encouraged by the unbroken presence of Christianity from antiquity in Ethiopia. In the US, Thomas Oden promoted the study of pre-Islamic Christian Africa through the *Center for Early African Christianity*, and publications like the series, *Ancient Christian Commentary on Scripture*. This Center has also encouraged universities in Africa to get involved in deciphering archeological materials and documents from North African sites as evidence for Christianity from its earliest days; the study of such documents has recently been established at the University of Jos (Plateau State, Nigeria). These initiatives are doubly significant because Christianity is growing phenomenally throughout Africa and is often accused of being a “mile wide and an inch deep”.

**Keywords:** archeology; black; centre; colonial; Ethiopia; history; Nubia; Orthodox; university; Africa; Christianity

### Bibliography

- Afigbo A.E., *South Africa after the Union*, in: *The Growth of African Civilisation*, v. 2: *The late Nineteenth Century to the Present Day*, ed. A.E. Ayandele – A.E. Afigbo – R.J. Gavin – J.D. Omer-Cooper, London 1971, p. 237-267.
- African Christianity: an African Story*, ed. O.U. Kalu, Pretoria 2005.
- Arnauld D., *Histoire du christianisme en Afrique: les sept premiers siècles*, Paris 2001.
- Articles about Africa's cultural, philosophical and religious roots: The Meaning of Africa Month* (anon.) in: <https://www.kara.co.za/kara-articles.php?id=24> (accessed: 8.02.2022).
- Baur J., *2000 Years of Christianity in Africa: an African History, 62-1992*, Nairobi 1994.
- Beckingham C. – Huntingford G.W.B., *The Prester John of the Indies: A True Relation of the Lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520, written by Father Francisco Alvares*, London 2017.
- Bowes K., *Early Christian Archeology: A State of the Field*, “Religion Compass” 2/4 (2008) p. 575-619.
- Patout Burns J. – Jensen R.M. *et al*, *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014.
- Campbell J.T., *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, Oxford 1995.
- CEAC Maiden Lecture & Launch* (16 March 2020) (anon.) in: <https://www.aci.edu.gh/updates/aci-news/ceac-maiden-lecture-launch> (accessed: 8.02.2022)..
- Chaillot Ch., *The Ethiopian Orthodox Church*, in: *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*, ed. E.K. Bongmba – J.K. Olupona, Malden 2012, p. 234-240.
- Clarke C.R., *Ogbu Kalu and Africa's Christianity: A Tribute*, “Pneuma” 32 (2010) p. 107-120.
- Duncan G.A., *Ethiopianism in Pan-African perspective, 1880-1920*, “Studia Historiae Ecclesiasticae” 41/2 (2015) p. 198-218.

- Earls A., *Unearthed Ancient Church Confirms Christianity's Rapid Spread to Africa* (16 Dec. 2019), [www.lifewayresearch.com/2019/12/16/unearthed-ancient-church-confirms-christianitys-rapid-spread-to-africa/](http://www.lifewayresearch.com/2019/12/16/unearthed-ancient-church-confirms-christianitys-rapid-spread-to-africa/) (accessed: 8.02.2022)..
- Etherington N.A., *The Historical Sociology of Independent Churches in South East Africa*, "Journal of Religion in Africa" 10/2 (1979) p. 108-126.
- Ethiopianism* (anon.) in: <https://www.britannica.com/topic/Ethiopianism> (accessed: 18.02.2021).
- Christianity in Independent Africa*, ed. E. Fasholé-Luke – R. Gray – A. Hastings – G. Tasie, Bloomington – London 1978.
- Finneran N., *The Archaeology of Christianity in Africa*, Stroud 2002.
- Frend W.H.C., *Archeology and Patristic Studies*, "Studia Patristica" 18 (1985) p. 9-21.
- From the Archive/ Mandela in Addis Ababa, 1962* (anon.) in: <https://www.newframe.com/from-the-archive-mandela-in-addis-ababa-1962/> (accessed: 8.02.2022).
- Fux P.-Y. et al., *Augustinus Afer: Saint Augustin: africanité et universalité*, Fribourg 2003.
- Hassan F.A., *The Aswan High Dam and the International Rescue Nubia Campaign*, "The African Archaeological Review" 24/3-4 (2007) p. 73-94.
- Hastings A., *Christianity in Independent Africa*, "African Affairs" 73 (1974) p. 229-232.
- Hayes S., *Orthodox Diaspora and Mission in South Africa*, "Studies in World Christianity" 16/3 (2010) p. 286-303.
- Hayes S., *Orthodox Ecclesiology in Africa: A Study of the 'Ethiopian' Churches of South Africa*, "International Journal for the Study of the Christian Church" 8 (2008) p. 337-354.
- Hayes S., *Orthodox Mission in Tropical Africa* (undated), in: <https://missions.hchc.edu/articles/articles/orthodox-mission-in-tropical-africa> (accessed: 26.02.2021).
- Hedstrom D.L.B., *Archaeology of Early Christianity in Egypt*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Archeology*, ed. D.K. Pettegrew – W.R. Caraher – T.W. Davis, Oxford 2019, p. 665-680.
- Helleman W.E – Gaiya M.B., *Early Christianity: A Textbook for African Students*, Carlisle 2019.
- Kalu O.U., *Ethiopianism and the Roots of Modern African Christianity*, in: *The Cambridge History of Christianity*, v. 8: *World Christianities*, ed. S. Gilley – B. Stanley, Cambridge 2005, p. 576-592.
- Lawler A., *Church Unearthed in Ethiopia Rewrites the History of Christianity in Africa* (10 Dec. 2019), in: <https://www.smithsonianmag.com/history/church-unearthed-ethiopia-rewrites-history-christianity-africa-180973740/> (accessed: 8.02.2022).
- Makris G.P., *The Greek Orthodox Church and Africa: Missions between the Light of Universalism and the Shadow of Nationalism*, "Studies in World Christianity" 16/3 (2010) p. 245-267.
- Mayerson P., *A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources*, "Journal of the American Oriental Society" 113/2 (1993) p. 169-174.

- Migration corridors: Ethiopia – South Africa* (anon.), in: <https://www.mideq.org/en/migration-corridors/ethiopia-south-africa/> (accessed: 18.02.2021).
- Odamtten H.N.K., *Edward W. Blyden's Intellectual Transformations: Afropolitanism, Pan-Africanism, Islam, and the Indigenous West African Church*, East Lansing 2019.
- Oden T.C., *How Africa Shaped the Christian Mind: The African Seedbed of European Christianity*, Downers Grove 2007.
- Oden T.C., *The African Memory of Mark: Reassessing Early Church Tradition*, Downers Grove 2011.
- Oden T.C., *Early Libyan Christianity: Uncovering a North African Tradition*, Downers Grove 2011.
- Ogren D.A., *The Coptic Church in South Africa: The Meeting of Mission and Migration*, "Hervormde Teologiese Studies" 70/1 (2014) p. 1-7.
- Pattengale J., *The 'First-Century Mark' Saga from Inside the Room: My reflections after eight years of silence*, "Christianity Today E-magazine" (28 June 2019), in: <https://www.christianitytoday.com/ct/2019/june-web-only/first-century-mark-pattengale-inside-saga.html> (accessed: 8.02.2022).
- Pawliková-Vilhanová V., *The Archeology of Ancient Christianity in Nubia and its Encounter with Islam*, in: *Eastern Christianity, Judaism and Islam between the Death of Muhammad and Tamerlane (632-1405)*, ed. M. Galik – M. Slobodnik, Bratislava 2011, p. 99-119.
- Ross E.G., *African Christianity in Ethiopia*, "Heilbrunn Timeline of Art History" (New York 2000) in: [http://www.metmuseum.org/toah/hd/acet/hd\\_acet.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/acet/hd_acet.htm) (October 2002; accessed: 8.02.2022).
- Rukuni R. – Erna O., *Africanism, Apocalypticism, Jihad and Jesuitism: Prelude to Ethiopianism*, "Hervormde Teologiese Studies" 75/3 (2019) p. 1-10.
- Sabar A., *A Biblical Mystery at Oxford*, "The Atlantic" (14 May 2020) in: <https://longform.org/posts/a-biblical-mystery-at-oxford> (accessed: 8.02.2022).
- Silverberg R., *The Realm of Prester John*, Athens 1996.
- Stevens S.T., *Incorporating Christian communities in North Africa: Churches as bodies of communal history*, in: *The Oxford Handbook of Early Christian Archeology*, ed. D.K. Pettegrew – W.R. Caraher – T.W. Davis, Oxford 2019, p. 645-664.
- Sundkler B., *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961.

# Tłumaczenia



## Św. Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia trzecia*

(CPG 4412: *De Davide et Saule. Homilia tertia*)

### 1. Wstęp

Trafia oto do czytelnika polskiego tłumaczenie trzeciej i ostatniej homilii Jana Chryzostoma z jego cyklu *De Davide et Saule*<sup>1</sup>, cyklu skomponowanego i wygłoszonego przezeń w 387 roku. Niestety, trudno w tym wypadku o datację dzienną, wszakże dość szeroko problem datacji tej w literaturze przedmiotu się dyskutuje. Przekłady dwóch pierwszych kazań składających się na wskazaną serię, które w roku akademickim 2019/2020 powstawały jako prace licencjackie pisane pod kierunkiem dr hab. Ewy Osek, prof. KUL, ukazały się w ostatnich numerach „Vox Patrum”<sup>2</sup>. Ponieważ homilia zarówno pierwsza, jak wtóra wydrukowane zostały wraz z obszerniejszymi wstępami, w których pomieszczono, tak w jednym, jak w drugim przypadku, informacje o życiu Złotoustego i jego rozległym ogromnie dziele oraz o tryptyku homiletycznym *O Dawidzie i Saulu*, rzeczą zbędną byłoby, aby i w tym miejscu informacje te jeszcze raz przedstawiać. A zatem zainteresowanego tego rodzaju danymi niech nam będzie tutaj wolno do owych dwu materiałów opublikowanych odesłać.

Tymczasem skoncentrujemy naszą uwagę wyłącznie na treści, jaką zawarł największy bodaj kaznodzieja Kościoła wschodniego w trzeciej swojej mowie *De Davide et Saule*, starając się mowę tę streścić i zgrabnie zaprezentować. Francesca Prometea Barone, wydawczyni najnowszej edycji krytycznej interesującego nas tekstu, wyróżniła w nim dziewięć rozdziałów. Warto wręcz banalną tę rzecz odnotować, jako że pokazuje nam

---

<sup>1</sup> CPG 4412. Edycje tekstu wskazane są pod niniejszym wstępem.

<sup>2</sup> Ł. Libowski, *Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia pierwsza (CPG 4412: „De Davide et Saule. Homilia prima”)*, VoxP 77 (2021) s. 135-176; P. Wilk, *Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia druga (CPG 4412: „De Davide et Saule. Homilia secunda”)*, VoxP 80 (2021) 405-426.

ona od razu, iż kazanie *O Dawidzie i Saulu* trzecie jest z całego cyklu najdłuższe: perora tej serii pierwsza liczy rozdziałów siedem, z kolei druga – rozdziałów pięć. Nadto rzecz ta może się okazać dla nas użyteczna – dla przejrzystości i porządku, a także dla ułatwienia sobie stojącego przed nami zadania proponujemy przyjąć bowiem ów podział Barone za, by tak rzec, szkielet niniejszego omówienia.

Chryzostom zaczyna swoje kazanie od dość rozbudowanej dygresji. Jej objętość to mniej więcej jeden i trzy czwarte rozdziału. Jan poświęca aż tyle miejsca na to, aby unaocznić swoim słuchaczom, jak wielkim złem jest w jego przekonaniu to, co się stało „ostatnio” – nie wiemy, niestety, nic więcej o tych wypadkach – że mianowicie niektórzy uczestniczący w liturgii wyszli z niej i udali się do teatru, aby oglądać tam nieprzyzwoite widowiska. Czytając ów fragment, trudno nie odnieść wrażenia, iż Jan wygłaszał go głosem wielkim, w uniesieniu, płonąć. Czuje się, że niosła go tu fraza i że emocje podsuwały mu tyleż jędrne słownictwo, co i wyraziste, do wyobraźni przemawiające oraz w pamięć zapadające obrazy. W akapicie tekstu pierwszym Złotousty wykląda, jakie ma oczekiwania względem tych, którzy wyszedłszy „ostatnio” ze świątyni, poszli na lubieżny spektakl. Poprzez wielki grzech, jakiego się dopuścili, i dlatego, że jeszcze za ten grzech nie odpokutowali, stali się oni i są niegodni – uważa – przebywania w świątyni i uczestniczenia w świętych czynnościach, w związku zaś z tym, aby jednego i wtórego nie hańbić, mają oni bezzwłocznie opuścić przybytek. Chryzostom stara się tu odmalować tragiczne położenie, w jakim się oni znajdują, które jest w jego mniemaniu gorsze od położenia wszystkich formalnie wykluczonych ze wspólnoty kościelnej. Deklaruje także złowróźnie, że tak długo i w taki sposób będzie przemawiał do ich sumień, aż poruszeni jego słowy uczynią to, czego on od nich chce i co do zrobienia im nazaczył. W drugim akapicie rozdziału pierwszego mowa jest o tym, że uczestnictwo w sprośnym widowisku jest w istocie grzechem cudzołóstwa. Jeśli wszak – soczyście i dosadnie argumentuje Antiocheńczyk – samo tylko spojrzenie na kobietę, wedle słów Chrystusa, jest cudzołóstwem (por. Mt 5,28), to cóż dopiero wielogodzinne wpatrywanie się na rozneglizowane prostytutki na scenie i bawienie w teatrze, gdzie szaleje wszelka bezecność i sromota.

Rozdział wtóry naszej homilii otwiera wezwanie tych – jesteśmy jeszcze przy Chryzostomowej dygresji teatralnej – którzy będąc na widowisku, zaciągnęli na siebie winę, do nawrócenia i pokuty. I dopiero wtedy, kiedy to uczynią – objaśnia Jan – będzie im znów wolno wejść do kościoła. Następny akapit stanowi opis fatalnych skutków, jakie są następstwem



wizyty mężczyzny w teatrze. Wraca ze spektaklu do domu pobudzony, rozochocony i nie może sobie tam znaleźć żadnego miejsca, jest poddenerwowany, wszystko go drażni, bezpodstawnie, z byle powodu wymyśla swojej żonie, która po tym, jak naoglądał się ponętnych i zmysłowych kurtyzan, nie podoba mu się. Mało tego, czuje odrazę do kościoła, bo wie, że słowa, które w nim usłyszy, bynajmniej nie będą dlań pochwałą. Pyta tu Złotousty: cóż za korzyść z wyjścia na widowisko, „z takiej chwilowej przyjemności, która pociąga za sobą nieskończone cierpienia – mianowicie za dnia i w nocy będąc dręczonym pożądlivością, jesteś ciągle niezadowolony ze wszystkiego i opryskliwy?”. Akapit kolejny wypełnia podsumowanie całej dotychczasowej części kazania. Antiocheńczyk oświadcza w nim, ponieważ „konieczne jest znać miarę w karceniu”, że oto wraca do historii o Dawidzie i Saulu. Akapit czwarty rozdziału drugiego jest jakby przygotowaniem do tego powrotu. Kaznodzieja przedstawia tu swoją słynną ideę tworzenia duchowych wizerunków ludzi szlachetnych – owo tworzenie miałoby dokonywać się w czas słuchania słowa, tj. podczas kazania – i umieszczania ich „w komnacie swego umysłu”, aby każdy chory mógł w ten sposób możliwie często je kontemplować i wskutek tej kontemplacji, swoistej leczniczej kuracji, wracać do zdrowia. Jan zachęca tutaj swoich odbiorców, aby sporządzili sobie w sercu podobiznę Dawida.

Na rozdział trzeci naszego *opus* składają się trzy akapity. W pierwszym Złotousty stara się wykazać, że żadna relacja któregośkolwiek z jego słuchaczy z wrogiem nie może równać się z relacją Dawida do Saula. Gdyż niemożliwe jest – stwierdza Jan – aby, z jednej strony, czyjkolwiek nieprzyjaciel zdołał wyrządzić tyle zła i krzywd co Saul oraz, z drugiej strony, aby którykolwiek słuchacz Dobrej Nowiny mógł uczynić tyle dobra co Dawid i okazać taką jak on łaskawość. Ponadto Dawid wyróżnia się tym – dodaje Złotousty – iż dokonał wszystkiego, czego dokonał, nim jeszcze nastąpiła „epoka łaski”, czyli czas Nowego Testamentu. W akapicie wtórym Chryzostom przekonuje, że jest możliwe, abyśmy i my w swoim życiu szlachetną postawę Dawida naśladowali. Potrzeba jednakże w tym celu opanować swoją wolę tak, jak ujarzmił się i tresuje dzikiego zwierza, a im krnąbrniejsza wola, tym większa nagroda w niebie za trudzenie się wokół niej. W końcu w akapicie trzecim znamienity Antiocheńczyk powiada, że, raz, jeśli – na wzór Dawida – za doznane z ręki naszego wroga zło nie skrzywdzimy go w ramach zemsty to nie poniesiemy wówczas żadnej, najmniejszej nawet szkody, oraz, dwa, że nie istnieje nic, czego nie można by, o ile tylko człowiek zadba o właściwe swoje nastawienie, przebaczyć i podarować.

Czwarty rozdział kazania znów mamy trzyczęściowy. Wpierw Złotousty zwraca uwagę, iż poprzez to, że Dawid najpierw oszczędził Saula, którego mógł przecież zgładzić, a potem przyjmował odeń rozliczne ciosy, łącznie z wielokrotnym usiłowaniem zabójstwa, zasłużył sobie nie na jedną, ale na wiele nagród. I konkluduje: „Jeśli przeto nie trzeba mścić się na kimś, kto czyha na twoje życie, [...] to o ileż bardziej nie należy tak postępować wobec wyrządzającego jakąkolwiek inną niesprawiedliwość!”. Później, w akapicie wtórym, przechodzi więc Chryzostom do bardzo konkretnego, szczegółowego, choć na razie teoretycznego wyłącznie przedstawienia, jak radzić sobie z jedną z częściej przychodzących chyba na człowieka niesprawiedliwości, mianowicie z rozmaitymi zarzutami stawianymi nam przez naszych adwersarzy, jak robić z nich służący zbawieniu użytek. Jeśli to, co ci się zarzuca – uczy Jan – jest fałszem, nie przejmuj się tym, jeśli zaś jest to prawdą, „zniesz to godnie i nie gniewaj się ani się nie zżymaj, lecz gorzko zapłacz i potęp, coś źle uczynił, a otrzymasz odpłatę”. I dalej, w ustępie trzecim rozdziału, chcąc zarysowaną właśnie teorię zilustrować przykładem, Antiocheńczyk sprawozdaje przypowieść o spotykających się w świątyni na modlitwie faryzeusza i celniku. Stara się przy tym wykazać, iż poborca podatkowy postąpił wedle tego, co on swoim słuchaczom zaleca, i że odniósł w ten sposób nie dość, że wielki, to jeszcze niezmiernie szybki – następujący w okamgnieniu – profit.

Także rozdział piąty naszej homilii ma trójdzielną strukturę. Zaczyna się on od wieńczącej wyłożoną myśl konstatacji, że jeśli żyje się filozoficznie, tak jak nakazuje to filozofia, czyli chrześcijaństwo, to w gruncie rzeczy nic ani nikt, łącznie z diabłem, nie jest w stanie wyrządzić człowiekowi żadnej szkody – to jest w stanie zaszkodzić sobie wyłącznie sam człowiek, zarzucając filozofię czy od niej się odwracając. W akapicie drugim Złotousty zapowiada natomiast, iż w dalszym wywodzie skupi się wyłącznie na słowach Saula, jako że – jest przekonany – i one, obok słów Dawida, ukazują Dawidową szlachetność. Z kolei w ustępie trzecim zatrzymuje się już Chryzostom przy owych słowach Saula. Uwypukla, po pierwsze, niezmiernie krótki czas, w jakim zaszła wielka jego przemiana, a także, po drugie, że to nie tyle słowa Dawida głęboko wzruszyły Saula, co sam jego głos.

Rozdział szósty w edycji Barone liczy akapity dwa, z kolei u Migne’a mamy w nim trzy ustępy – w tekście poniższego tłumaczenia idzie się tu za Migne’em, jego rozwiązanie uznając za szczęśliwsze. W akapicie pierwszym, sięgając po metaforę zaślaniającego jasność nieba kłębowiska chmur, Jan opowiada, co przytrafiło się Saulowi. Mianowicie, że kiedy

usłyszał pierwsze skierowane doń słowa Dawida, ustąpiła, niczym chmury właśnie po burzy, jego wrogość i rozpoznał w Dawidzie – w jego głosie – swojego przyjaciela i dobroczyńcę. Dalej, utożsamiając, jak się zdaje, głos Dawida z Dawidem, Antiocheńczyk przypomina, czego głos ten już dokonał, chcąc pokazać, że nie trzeba się dziwić, iż głos ten zdołał także nawrócić Saula. W akapicie drugim, nawiązując do polecenia świętego Pawła: „W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie [...]” (Rz 12,10; Flp 2,3), Złotousty charakteryzuje zdania wypowiedziane kolejno przez Saula i Dawida jako „zacięte zawody o to, kto okaże drugiemu większą cześć”. W swoich bowiem słowach Saul uznał Dawida za własnego syna, z kolei Dawid uznał Saula za swego pana. W trzeciej części rozdziału szóstego Chryzostom apeluje do słuchaczy, aby chętnie się pozdrawiali i okazywali szacunek wszystkim, z którymi się spotykają.

Część siódma naszej homilii znowuż ma trójdzielną budowę. Po pierwsze i przede wszystkim kaznodzieja chwali tu, że Dawid zdołał odmienić Saula, wprowadzając go w tajemnice prawdziwej filozofii, tj. chrześcijaństwa, i czyniąc zeń człowieka lepszego niż był. Owszem – powiada – wielka to rzecz darować komuś życie i obronić kogoś przed tym, kto chce go zabić. Ale większą jest rzeczą doprowadzić kogoś do nawrócenia – tym większą, im większym grzesznikiem jest nawracający się – jako że w tym wypadku daje się człowiekowi życie wieczne. Po drugie, Złotousty zachęca tutaj wiernych, aby powściągliwością i łagodnością starali się skłaniać swoich wrogów do dobra. Twierdzi, że jest to obowiązek chrześcijan. Po trzecie natomiast, opowiada tu Jan, jak to zrobić, dając kilka konkretnych, praktycznych wskazówek. Objawia się w tym miejscu niemała wiedza psychologiczna Antiocheńczyka.

Rozdział ósmy oracji rozpada się na pięć składowych. W pierwszych dwóch, opisując, co zaszło między Dawidem a Saulem, mówca wskazuje, jak powinno się postępować ze swoim nieprzyjacielem. Należy współczując mu, żałować go i brać go w obronę, a on koniec końców sam skruszeje i oskarży samego siebie, wyzwalając się od zła. W akapicie trzecim tekstu Złotousty naświetla jeszcze jeden aspekt Dawidowej cnoty. Otóż wyświadczywszy Saulowi dobro, Dawid opowiada mu o tym. Lecz nie po to, by się wobec niego chełpić, ale po to, by ów zrozumiał, że nie ma on względem jego osoby złych zamiarów. Dalej zatrzymuje się Jan na chwilę przy ostatecznej reakcji Saula. Że mianowicie uprzytomniwszy sobie, jak wiele zła dopuścił się względem Dawida i jak wiele dobra ten mu uczynił, nie mogąc inaczej się mu odwdzięczyć, zawierza go Bogu oraz przepowiada, że będzie on królem Izraela, ponieważ jest z nim Bóg.

W pierwszym akapicie rozdziału ostatniego Chryzostom omawia prośbę, z jaką Saul zwrócił się do Dawida, domagając się odeń, jako że świadomy był zła, jakie mu wyrządził, przysięgi. Chciał, aby po jego śmierci zajął się on jego potomstwem. I pokrótce maluje Jan, jak Dawid, znów z nawiązką, spełnił obietnicę daną Saulowi. Nie tylko wszak zapewnił utrzymanie jego kulawemu potomkowi, ale przyjął go do swego domu jako – właściwie – swojego syna. Na ostatek zaś kaznodzieja woła do słuchaczy, aby naśladowali Dawida w swoim życiu. Tym bowiem sposobem pozyskają wielu orędowników, tak ziemskich, jak niebieskich, zyskają odpuszczenie swoich grzechów i posiadą szczęście wieczne. Mało tego, tym sposobem i innych pociągną ku dobru i w każdym doświadczeniu pełni będą pokoju.

## **2. Bibliografia**

### **2.1. 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.

### **2.2. Nowożytne przekłady tekstu**

#### **Język angielski<sup>3</sup>**

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, Rome 2008.

---

<sup>3</sup> Tłumaczenie to sporządzone zostało w oparciu o tekst opracowany przez Migne'a.

### 3. Przekład<sup>4</sup>

[Homilia Jana Chryzostoma – o tym, że chodzenie na widowiska jest niebezpieczne, że rodzi cudzołożników zgniłych do szpiku kości, że jest przyczyną upadku ducha i konfliktów; także o tym, że swoim postępowaniem względem Saula Dawid przewyższył zupełnie miarę łagodności; a również o tym, że cierpliwe znoszenie krzywd równe jest dawaniu jałmużny.]

1. Wielu spośród tych, którzy opuścili ostatnio nasze zgromadzenie i poszli na niegodne widowiska<sup>5</sup>, jest, jak sądzę, dziś obecnych. Chciałbym

<sup>4</sup> Niniejszy przekład opracowano, oczywiście, na podstawie najnowszej edycji tekstu autorstwa F.P. Barone. Ponieważ porównywaliśmy tekst przedkładany przez Migne'a z tym podawanym przez Barone, możemy skonstatować, iż *summa summarum* nieznacznie tylko się one od siebie różnią.

<sup>5</sup> Greckie θέατρα – ‘wszystko to, co się ogląda, co podpada pod zmysł wzroku’, a więc (po polsku najlepiej chyba powiedzieć) widowiska. Zob. *Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, Truskaw 2018, s. 442, s.v. θέητρον; *Słownik grecko-polski*, t. 2: E-K, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 444-445, s.v. θέητρον. S. Longosz wylicza, jakie rodzaje widowisk Grecy znali: „Należały [...] do nich [do widowisk]: widowiska teatralne (*ludi scaenici, teatrales*), a w nich przede wszystkim różnego rodzaju mimy i pantomima; widowiska amfiteatralne (*munera*), a w nich walki gladiatorские (*ludi gladiatorii*), różnego rodzaju polowania (*venationes*) oraz naumachie (*naumachiae*); i widowiska cyrkowe (*ludi circenses*), a w nich wyścigi konne (*keletes*) i wyścigi rydwanów (*aurigae*)” (S. Longosz, *Chrześcijańskie widowiska zastępcze w propozycji ojców Kościoła*, VoxP 67 (2017) s. 303-304). Jan, jak zresztą inni ojcowie Kościoła, był zagorzałym przeciwnikiem widowisk, wygłosił przeciwko nim całą mowę: Joannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, CPG 4422, tł. W. Kania, Św. Jan Chryzostom, *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół, pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne*, PSP 8, s. 175-181. Na temat stosunku Złotoustego do widowisk, zob. np. B.H. Vandenberghe, *Saint Jean Chrysostome et les spectacles*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 7 (1955) s. 34-46; O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976; S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 135-198; P. Szczur, *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce*, VoxP 67 (2017) s. 599-618. Na temat stosunku w ogóle ojców do widowisk istnieje obszerna literatura. Zob. J.B. Eriau, *Pourquoi les Pères de l'Église ont condamné le théâtre de leur temps*, Paris – Angers 1914; Ch. Schnusenberg, *Das Verhältnis von Kirche und Theater. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten*, Bern – Frankfurt 1981; T. Baumeister, *Das Theater in der Sicht der alten Kirche*, w: *Theaterwesen und dramatische Literatur*, red. G. Holtus, Tübingen 1987, s. 109-124; W. Myszor, *Teatr i widowiska w ocenie greckich pisarzy kościelnych*, w: *Chrześcijaństwo a życie publiczne*

więc to, co zaszło, mądrze rozważyć, ażeby tych, którzy zostawili nas wtedy dla widowisk, wyrzucić teraz za święte drzwi, nie po to bynajmniej, aby trwali tam na zawsze, ale po to, aby poprawiwszy się, znów do nas dołączyli. Ponieważ i rodzice odsuwają często swoje niesforne dzieci od stołu i wyrzucają je z domu, nie po to, aby pozbawić je pokarmu i dachu nad głową, ale żeby wskutek takiej kary, stając się lepszymi, powróciły do dziedzictwa ojcowskiego z należnym doń szacunkiem. A również pasterze tak czynią: owce schorzałe odsuwają bowiem od owiec zdrowych, aby zapadłe ciężko na zdrowiu nie zaraziły swą chorobą całego stada, i dopiero po ich ozdrowieniu dołączają je znów do zwierząt zdrowych. Z tego powodu i my obnażyć chcemy owych uczestników widowisk, a jeśli nawet nie jesteśmy w stanie rozróżnić ich oczyma, to nasze słowo zdemaskuje ich dokumentnie i poruszywszy ich sumienia, z łatwością skłoni ich do tego, żeby stąd wyszli, wyjaśniając im, że ten tylko jest tu, w świątyni, u siebie, kto do przyjęcia tegoż pouczenia właściwie jest usposobiony. A to dlatego, że człowiek, którego codzienność pełna jest zepsucia i który bierze udział w tym świętym zgromadzeniu, choć obecny jest tu ciałem, to tak naprawdę znajduje się poza tymże zgromadzeniem. A pozostaje nawet dalej jeszcze od tego zgromadzenia niż ci jawnie zeń wyrzuceni, którzy nie mogą zasiadać do świętego stołu<sup>6</sup>. Owi drudzy bowiem, którzy zgodnie z Bożymi

---

w *Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 123-134; E. Stanula, *Widowiska w ocenie Ojców Kościoła*, „Saeculum Christianum” 1 (1995) s. 7-16; R. Klein, „*Spectaculorum voluptates adimere*”. *Zum Kampf der Kirchenväter gegen Circus und Theater*, w: *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im Kaiserzeitlichen Rom*, red. J. Fugmann, München – Leipzig 2004, s. 155-174; *Jeux et spectacles dans l’antiquité tardive*, red. J.-M. Carrié, Turnhout 2007 = „Antiquité Tardive” 15 (2007); L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008; Ł. Smorzewski, *Krytyka widowisk cyrkowych w świetle pism chrześcijańskich intelektualistów*, „Humaniora” 4 (2013) s. 69-94; *Spectacula*, ed. M. Vinzent – K. Schlapbach, Leuven – Paris 2013 = „Studia Patristica” 60 (2013).

<sup>6</sup> Chryzostom, jak stwierdza S. Longosz, przeważnie nazywa w swoich mowach ołtarz stołem (gr. ἡ τράπεζα). Zob. S. Longosz, *Nazwy ołtarza chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, *VoxP* 50-51 (2007) s. 507. W tym wypadku pojęcie stołu zastosowane jest chyba przenośnie, jak się bowiem wydaje, należy tu przez nie rozumieć Eucharystię, być może w nawiązaniu do obrazu kobiety-Mądrości suto zastawiającej stół z Prz 9,1-6. Por. K. Bardski, *Wczesnochrześcijańskie alegorie Eucharystii w oparciu o teksty starotestamentowe*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 18 (2005) s. 22. Na temat pojmowania Eucharystii przez Złotoustego, zob. E. Staniek, *Duszpasterskie podejście Jana Chryzostoma do Eucharystii w „Homiliach na Listy św. Pawła”*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, s. 108-120; W. Kania, *Doktor Eucharystii. Św. Jan Złotousty*, Tarnów

prawami zostali wydaleny ze wspólnoty i przebywają na zewnątrz, trwają tymczasem w zbawiennej nadziei. Jeśli jednak zechcą naprawić swoje błędy, przez które znaleźli się poza kościołem, to z czystym sumieniem będą mogli do kościoła powrócić. Pierwsi natomiast, którzy skalawszy się, zapragnęli wejść na święte zebranie bez uprzedniego zmycia z siebie plamy grzechów, zuchwale zadają naszej wspólnocie ranę cięższą i wyrządzają szkodę większą. Jako że grzeszenie samo nie jest rzeczą tak straszną jak bezwstyd po popełnieniu grzechu i nieposłuszeństwo nawołującym do skrucy kapłanom.

Spyta ktoś: „Czyż rzeczywiście aż tak wielkim grzechem jest chodzenie na widowiska, że ich uczestników trzeba wypędzać z tych świętych murów?”. A jakiż większy grzech od tego można by znaleźć? Przecież ci, co poszli na widowiska, do cna się splugawili, a teraz bez skrupułów, jak wściekłe psy, sadzą się do tego świętego stołu! Jeśli więc chcesz poznać, na czym polega cudzołóstwo, pouczę cię o tym, nie posługując się słowem własnym, lecz przytaczając ci słowo tego, który będzie osądzał życie każdego z nas: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę – mówi on – już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”<sup>7</sup>. Jeśli przeto kobieta, która, co się przecież zdarza, pojawia się na agorze ubrana w swój strój codzienny, ściąga na siebie mimowolne spojrzenia mężczyzn, to jakżeż ci, którzy nie przypadkowo, ale z rozmysłem, gardząc kościołem, ze względu na swoją chuć podążają do teatru i bawią tam cały dzień, i wpatrują się w występujące tam bezecne kobiety, mogą utrzymywać, że nie patrzą pożądliwie? Przecież tam nieprzystojne rozmowy, sprośne śpiewki, przymilne odzywki, zalotne spojrzenia, lica przypudrowane, suknie kuso skrojone, ponętne kobiece kształty – i wiele innych sztuczek przygotowanych w tym tylko celu, aby uwieść i usidlić widzów. Toć tam rozleniwienie ducha patrzących, wielkie rozprężenie, zachęta wszelka do rozwiązłości, pochodząca

---

1993; J. Żelazny, *Praktyka eucharystyczna w Konstantynopolu na przełomie IV/V w. na podstawie „Homilii XVII na List św. Pawła do Hebrajczyków” Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 217-231; B. Czysz, *Eucharystia w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Teologia Patrystyczna” 5 (2008) s. 101-116; P. Szczur, *Modlitwa liturgiczna w Kościele bizantyjskim. Refleksja nad Boską Liturgią świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, „Homo Orans” 9 (2010) s. 43-60; M. Potyczka, *Eucharystia w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, Wrocław 2017, kps, w: <https://dbc.wroc.pl/Content/47433/PDF/Potyczka.pdf> (dostęp: 05.05.2021).

<sup>7</sup> Mt 5,28. Nowy Testament cytujemy tu za następującym wydaniem Biblii polskim: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999. Jeśli w naszym przekładzie, ze względu na jego spójność, odступujemy od tłumaczenia w tymże wydawnictwie proponowanego, zaznaczamy to w przypisie.

z tego, czego się tam bezustannie słucha. Tam rozbrzmiewają oczarowujące dźwięki fletów, aulosów i innych tego rodzaju instrumentów, dźwięki osłabiające siłę umysłu, przyciągające dusze siedzących do sidła prostytutek i czyniące je skorymi do zła! Jeśli bowiem tutaj, gdzie psalmy, modlitwy, słuchanie słów Bożych, bojaźń Boża i wielka pobożność, niczym jakiś przebiegły złodziej niejednokrotnie wdziera się żądza, która rozprasza, to jakże ci, którzy przesiadują w teatrze i niczego zdrowego ani nie widzą, ani nie słyszą, lecz napełniają się wieloraką sromotą, wieloraką głupotą i są zalewani tym ze wszech stron, tak przez oczy, jak przez uszy, mogliby odeprzeć takie natarcie lubieżności? Nie mogą! W jaki więc sposób i czy kiedykolwiek będą się potrafili obronić przed zarzutem cudzołóstwa? Nieoczyszczeni zaś z oskarżeń o cudzołóstwo i bez nawrócenia jakże będą mogli przekroczyć próg tych świętych drzwi i mieć udział w onym pięknym zgromadzeniu?

2. Dlatego zachęcam i błagam, abyście przyszli słuchać słów Bożych, poprzez wyznanie, skruchę i wszelkie inne środki oczyściwszy się najpierw z grzesznego uczestnictwa w widowisku<sup>8</sup>. Albowiem to, co się zdarzyło, jest dla nas odrażające, a że jest to odrażające, każdy może wyraźnie zobaczyć na przykładzie. Jeśli bowiem służący domowy do skrzyni, w której przechowuje się cenne, przeszywane złotem szaty pańskie, włoży zabrudzoną i zawieszoną szatę sługi, to, powiedz mi, czyż przyjmiesz tę zniewagę łagodnie? A co, jeśli ktoś do złotej wazy, zwykle napełnianej perfumami, wleje gnojowicę i muł, – to czyż nie ukarzesz tego, kto popełni taki czyn? Czy więc przykładać będziemy tak wielką wagę do skrzyń i wazonów, szat i pachnidła, a jednocześnie zaniedbywać naszą duszę, uważając, że mniej jest ona warta od tych rzeczy? Czyż tam, gdzie włany został olej duchowy, wprowadzimy procesję diabelską i szatański harmider oraz rozpustne piosnki? Jakże Bóg ma to zdzierżyć, powiedz mi? Toć wszakże jak wielka jest różnica między wonnościami a błotem i między szatą pana a szatą posługacza, tak wielką znajdujemy różnicę pomiędzy łaską Ducha a owym czynem haniebnym.

---

<sup>8</sup> O pokucie Jan wygłosił serię dziewięciu kazań: Iohannes Chrysostomus, *De penitentia homiliae 1-9*, PG 49, 277-350, CPG 4333. Na temat rozumienia pokuty przez Złotoustego, zob. J.W. Żelazny, *Etapy nawrócenia według Jana Chryzostoma. Studium fragmentów „IX Homilii do Listu do Hebrajczyków”*, VoxP 32-33 (1997) s. 140-143; P. Szczur, *Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, VoxP 64 (2015) s. 441-459. Z kolei o pokucie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa piszą m.in. M. Chłopowiec, *Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele wschodnim*, „Roczniki Teologii Moralnej” 58 (2011) s. 131-152; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 323-326.



Czy nie przeraża cię, że tymi samymi oczyma oglądasz łoże na scenie, na którym wyprawia się bezeceństwa, i ten święty stół, na którym spełniają się przejmujące misteria? Że tymi samymi uszami słuchasz plugastw wszetecznicy i nauk wtajemniczających, wygłaszanych przez proroka i Apostoła? Że w tym samym sercu przechowujesz zgubną truciznę i ofiarę wstrząsającą i świętą? Czyż nie stąd niejedno życie zostało zrujnowane, czyż nie stąd rozbicia małżeństw, waśnie i spory w rodzinach? Kiedy bowiem powróciwszy do domu z widowiska, w trakcie którego rozprężyłeś się i roznamiętniłeś, stając się lubieżny i straciwszy panowanie nad sobą, spoglądasz na swoją żonę, jej widok wydaje ci się zupełnie niepociągający. Przez to, żeś rozpalony żądzą – zrodzoną z oglądania spektaklu – i omamiony przez kobietę zmysłową, której się przyglądałeś, źle odnosisz się podówczas do roztropnej i ułożonej współniczki całego twojego życia, wynosisz się wobec niej i obrzucasz ją wieloma przytykami, w rzeczywistości nie mając jej nic do zarzucenia. I wstyd ci wyznać jej, jaka choroba cię toczy, i pokazać jej ranę, z którą wróciłeś z widowiska. Wyszukujesz tylko najróżniejsze powody, aby usprawiedliwić swoją bezzasadną złość wobec żony. Rozdrażniony wszystkim w domu, szukasz zaspokojenia zbereżnej i nieczystej chuci, która zadała ci ranę. Mając wciąż w pamięci tembr głosu kurtyzany, jej kibić, spojrzenie, ruchy i cały wygląd, nic z tego nie znajdujesz w domu. Ale czy problem ów sprowadza się wyłącznie do żony i domu?<sup>9</sup> W żadnym razie, ponieważ i kościół, w którym usłyszysz trudne słowa o samodyscyplinie i skromności, postrzegać będziesz jako przykry. Bo słowa, które w nim znajdziesz, będą dla ciebie nie pouczeniem, lecz oskarżeniem. I powoli podupadając na duchu, w końcu odwrócisz się od tej nauki, kierowanej przecież do wszystkich. Dlatego wzywam każdego z was, aby unikał niegodziwych przedstawień w teatrach i odstępował od tych, którzy tam, w teatrach, marnotrawią swój czas. Wszystko bowiem, co tam się dzieje, nie jest zabawą, ale ruiną, zniszczeniem, które sprowadza na człowieka karę. Cóż bowiem za korzyść z takiej chwilowej przyjemności, która pociąga za sobą nieskończone cierpienia – mianowicie za dnia i w nocy będąc dręczonym pożądliwością, jesteś ciągle niezadowolony ze wszystkiego i opryskliwy? Przyjrzyj się zatem sobie i zobacz, kim jesteś, wychodząc z kościoła,

---

<sup>9</sup> Na temat zgubnego zdaniem Jana Chryzostoma wpływu widowisk na życie rodzinne, zob. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego*, s. 135-198; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, Lublin 2008, s. 421-425.

a kim, wychodząc z teatru. Porównaj sobie te dwa dni<sup>10</sup>, a nie będziesz potrzebował dzisiejszego kazania. Wszak zestawienie owych dwóch dni wystarczy ci, byś pojął, jak wielką korzyść odnosisz w pierwszym wypadku i jak wielką szkodę ponosisz w wypadku wtórym<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> U zarania chrześcijaństwa Eucharystia sprawowana była tylko raz w tygodniu, w niedzielę, potem częściej, także w inne dni. W ten sposób ukonstytuował się zwyczaj odprawiania Mszy Świętej kilka razy w tygodniu. Mniej więcej od czwartego wieku na Zachodzie Eucharystię zaczyna się celebrować codziennie, podczas gdy Wschód pozostaje przy praktyce dotychczasowej. Przykładowo – w komentarzu duchowo-ascetycznym *O kazaniu Pana na górze* Augustyn zauważa: „[...] W wielu częściach Wschodu nie codziennie uczestniczą w Wieczerzy Pańskiej, mimo, że chleb ten jest nazywany codziennym” (Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* II 7, 26, PL 34, 1280, tł. S. Ryznar – J. Sulowski, Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na górze*, w: Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*, PSP 48, Warszawa 1991, s. 90). Wiadomo, że np. Bazyli Wielki – pisze on o tym w jednym ze swoich listów (Basilius Magnus, *Epistola* 93, PG 32, 484, tł. W. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 132) – sprawował liturgię zazwyczaj cztery razy w tygodniu. Wydaje się, że podobnie, a więc kilka razy w tygodniu, służył przy ołtarzu Złotousty. Zarazem możliwe jest, że bywały okresy, np. Wielki Post, kiedy tak interesujący nas tu Jan, jak i kapłani jemu współcześni sprawowali Eucharystię codziennie. Zob. Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 69; J.N.D. Kelly, *Złote usta Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 66-67; Potyczka, *Eucharystia w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, s. 10. Na temat częstotliwości sprawowania Eucharystii w starożytności, zob. A. Żurek, *Codzienna komunia święta w starożytności chrześcijańskiej. Aspekt duszpasterski i teologiczny*, VoxP 52 (2008) s. 1381-1395; J. Żelazny, *Praktyka eucharystyczna w Konstantynopolu na przełomie IV/V w. na podstawie „Homilii XVII na List św. Pawła do Hebrajczyków” Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 217-231. Jeśli przyjąć, że nasz Antiocheńczyk zwykł łączyć celebrowanie liturgii z przepowiadaniem, to dobrze będzie stwierdzić, iż to, co powiedzieliśmy o częstotliwości sprawowania przezeń Eucharystii, harmonizuje z naszą wiedzą o częstotliwości głoszenia przezeń Słowa Bożego: „Jak wyglądała praktyka kaznodziejska Jana Chryzostoma podczas jego posługi biskupiej w Konstantynopolu? W szczególnych okresach, takich jak Wielki Post i świąteczne dni następujące po Wielkanocy, mógł wygłaszać kazania codziennie, były to jednak przypadki wyjątkowe. Wydaje się, że zwykle głosił kazania w każdą niedzielę i święto. Jan wspomina, że wykladał Pisma dwa razy w tygodniu, lecz nie można czynić z tego sztywnej reguły. Jan wygłaszał także cykle kazań, w których objaśnia poszczególne księgi Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu” (T. Kłosowski, *Święty Jan Chryzostom. Portret kaznodziei – duszpasterza*, „Seminare” 19 (2003) s. 399-400). Por. W. Mayer, *At Constantinople, how often did John Chryzostom preach? Addressing assumptions about the workload of a bishop*, „Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity” 60 (2001) s. 83-105.

<sup>11</sup> O negatywnym wpływie widowisk na życie religijne w ujęciu Złotoustego pisze: Szczur, *Problematyka społeczna*, s. 426-428.

Na ten temat, moi kochani, już mówiłem, mówię niniejszym i nigdy mówić nie przestanę<sup>12</sup>. Bo chorych w ich chorobie trzeba napominać, zdrowych natomiast przed chorobą należy przestrzegać. A zatem homilia poświęcona tej sprawie pożyteczna jest tak dla jednych, jak drugich, pierwszy bowiem potrzebują jej, aby ozdrowieli, drudzy zaś, aby nie schorzeli. A jako że konieczne jest znać miarę w karceniu, poprzestańmy na tym, co właśnie powiedzieliśmy, i wróćmy do przerwanego, Dawidowi poświęconego, wywodu<sup>13</sup>.

Otóż kiedy malarze zamierzają kogoś sportretować, zwykli obcować z osobą, którą pragną namalować, przez jeden, dwa, a nawet trzy dni, by po dokładnej obserwacji mogli sporządzić jej wierny wizerunek. Skoro zatem i my zdecydowaliśmy się odmalować nie kontur ciała, lecz piękno duszy i zalety ducha sprawiedliwego Dawida, chcemy i w dniu dzisiejszym nim się zająć, aby każdy z was, wpatrując się weń, wzruszył się w głębi swojej duszy jego pięknem, łagodnością, opanowaniem, wielkodusznością i innymi jeszcze jego cnotami. Jeśli bowiem budują patrzących obrazy materialne, to o ileż bardziej obrazy duchowe! Lecz pierwszych nie sposób oglądać zawsze i wszędzie, ponieważ ze swej natury muszą być one umieszczone w jakimś miejscu. Tymczasem nic nie stoi na przeszkodzie, abys obrazy drugiego rodzaju zabrał ze sobą, gdziekolwiek zechcesz. Dlatego że jeśli wizerunki duchowe zawieszisz w komnacie swego umysłu, to gdzie byś się nie znalazł, zawsze będziesz mógł na nie spojrzeć, otrzymując w ten sposób wielką pomoc. Albowiem jak ludzie mający problem ze wzrokiem odczuwają niejaką ulgę w cierpieniu, kiedy nakładają na swoje oczy gąbki oraz skrawki ciemnoniebieskich płócien i bez przerwy na nie patrzają<sup>14</sup>,

---

<sup>12</sup> Swoją słynną mowę *Contra ludos et theatra* wygłosił Jan, jak się przyjmuje, w lipcu 399 roku, będąc już biskupem Konstantynopola. Zob. W. Mayer – P. Allen, *John Chrysostom, The Early Church Fathers*, London – New York 2000, s. 118, tj. wstęp do tłumaczenia odnośnego kazania Złotoustego.

<sup>13</sup> Dość obszernie wypowiedziawszy się na temat widowisk i nieszczęsnego, w jego najszczerzym przekonaniu, w nich udziału, Jan wraca w tym punkcie do właściwego przedmiotu swojej mowy, tj. do omawiania historii o Dawidzie i Saulu.

<sup>14</sup> Antiocheńczyk mówi tu najprawdopodobniej o jakiejś chorobie oczu objawiającej się światłowstrętem (zanotujmy, iż u Sándora Máraia, w jego powieści, której akcja dzieje się w Palestynie, znajdujemy zdanie następujące: „Możliwe, że [Jezus] mrużył oczy z powodu lekkiego zapalenia spojówek, jak wielu na Wschodzie, w ojczyźnie jaglicy”; S. Márai, *Trzydzieści srebrników*, tł. I. Makarewicz, Warszawa 2016, s. 31). W wypadku takiej przypadłości bowiem zasłona z ciemnego materiału stanowić mogła ochronę dla oczu, przynosząc ulgę cierpiącemu. Znajdujemy w literaturze informacje o kolorowych opaskach czy płóciennych osłonkach stosowanych w leczeniu. Zob. H. Graham, *Discover Color Therapy*,

tak i ty, jeśli będziesz miał przed swymi oczyma podobiznę Dawida i stale będziesz się w nią wpatrywał – choćby nawet raz po raz gniew przesłaniał i zaćmiewał oko twego umysłu<sup>15</sup> – spoglądając na owo przedstawienie cno-

New York 1998; S.T.Y. Azeemi – S.M. Raza, *A Critical Analysis of Chromotherapy and its Scientific Evolution*, „Evidence-based Complementary and Alternative Medicine” 2/4 (2005) s. 481-488. Wątki w ogóle medyczne u Złotoustego prześledził: W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, „Folia Historica” 48 (1993) s. 3-26.

<sup>15</sup> Wyrażenie „oko umysłu” (gr. ὁ ὀφθαλμὸς τῆς διανοίας) pochodzi od Platona, po raz pierwszy użył go on – w wersji „oko duszy” (gr. τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) – w księdze siódmej swojego *Państwa* (533d): „Jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę [...]” (tł. W. Witwicki; cyt. za: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/platon-panstwo.pdf> [dostęp: 06.05.2021]). Swoją koncepcję duchowego czy umysłowego wzroku wykląda jednak Platon wcześniej, w księdze szóstej *Państwa* (508a-508d). Warto tu ów jego wywód, choć nieco przydługi, przytoczyć, ponieważ, objaśniając swoją metaforę, Platon tłumaczy w nim, co umysł ludzki czy dusza ludzka ma w jego przekonaniu wspólnego z ludzkim okiem: „A któremu z bogów niebieskich umiesz to przypisać, który jest jego panem, i jego światło sprawia, że nasz wzrok widzi najpiękniej, a rzeczy widzialne są widziane? – Temu, co i ty – powiada – i inni ludzie też. Bo jasna rzecz, że ty pytasz o Heliosa. – Więc taki jest stosunek wzroku do tego boga? – Jaki? – Nie jest słońcem wzrok; ani sam, ani to, w czym wzrok tkwi, a my to nazywamy okiem. – No nie, przecież. – Ale to jest narząd najbardziej do słońca podobny ze wszystkich narządów zmysłowych. – W wysokim stopniu. – Nieprawdaż? On i siłę swoją ze słońca czerpie; ona jakby stamtąd do niego napływa? – Tak jest. – Więc prawda, że słońce nie jest wzrokiem, tylko jest przyczyną wzroku i dlatego wzrok je widzi. – Tak jest – powiada. – Więc ja – dodałem – słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi. – Jak to? – mówi. – Opowiadaj mi jeszcze! – Ty wiesz – ciągnąłem – że kiedy ktoś oczy obróci nie na te przedmioty, których barwy światło dzienne oblewa, ale na te, co mającą w mrokach nocnych, wtedy oczy słabną i wydają się nieledwie ślepe, jakby w nich nie było czystego widzenia. – I bardzo – powiada. – A kiedy na to, co słońce wtedy oświeca, jasno widzą i zaraz się pokazuje, że w tych samych oczach jest widzenie w środku. – No, tak. – Więc tak samo i to, co się z duszą dzieje, chciej rozumieć. W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie jakby rozumu nie miała” (tł. W. Witwicki). Na temat pojęcia oka umysłu, zob. F. van Fleteren, *Acies mentis*, w: *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald et al., Michigan – Cambridge 1999, s. 5-6; M. Miles, *Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's „De trinitate” and „Confessiones”*, „The Journal of Religion” 63/2 (1983) s. 125-142; P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973.

ty, otrzymasz na powrót pełne zdrowie i spłynie na ciebie czysta mądrość chrześcijańska<sup>16</sup>.

3. Nikt nie może twierdzić, że ma wroga, który do szczętu jest zły, zwyrodniały, zbrodniczy i żądny krwi. Jakikolwiek by nie był, nie będzie przecież gorszy od Saula, który choć wielokrotnie ocalony był przez Dawida, to tysiącokrotnie na niego nastawał. I dalej, w zamian za swoje nieczne poczynania otrzymawszy od Dawida dobro, uporczywie trwał on w swojej nikczemności. Na cóż bowiem możesz się skarżyć? Że twój przeciwnik zagarnął ci ziemię i oszukał cię w sprawach majątkowych? Że wkradł się do twojego domu i porwał ci niewolnika? Że wynosił się ponad ciebie i żądał od ciebie więcej niż mu się należało? Że wpędził cię w ubóstwo? Jednakże nie odebrał ci życia, a właśnie Saul chciał zgładzić Dawida. Jeśli zaś nieprzyjaciel twój starał się pozbawić cię życia, prawdopodobnie usiłował uczynić to tylko raz, a nie dwa razy albo trzy, albo po wielokroć – jak Saul. Jeśli zaś i raz, i dwa, i trzy razy, i po wielokroć próbował cię twój adwersarz zabić, to z pewnością nie okazałeś mu tak wielkiej łaski, jaką Dawid okazał Saulowi, i ani raz, ani dwa razy nie oszczędziłeś go, kiedy wpadł on w twoje ręce. Gdyby zaś i coś takiego między tobą a twoim wrogiem się zdarzyło, to wiedz, iż wciąż jeszcze nie dorównujesz Dawidowi. Albowiem wśród postaci Starego Przymierza nie znajdujemy takiej, która by praktykowała mądrość chrześcijańską<sup>17</sup> na równi z Dawidem. A nawet teraz, kiedy obficie rozlewa się łaska<sup>18</sup>, nie ma nikogo, kto by to potrafił. Nie słyszał Dawid przypowieści o dziesięciu tysiącach talentów i stu denarach<sup>19</sup>. Nie słyszał

---

<sup>16</sup> Gr. τὴν φιλοσοφίαν. Przez filozofię należy tu rozumieć chrześcijaństwo. Zob. Libowski, *Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia pierwsza*, s. 156-157, przyp. 85; Wilk, *Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia druga*, s. 414, przyp. 23. Tam też podana jest dalsza literatura.

<sup>17</sup> Gr. φιλοσοφεῖν.

<sup>18</sup> Por. Rz 5,20. Oczywiście, Chryzostom ma tu na myśli czas Nowego Testamentu, czyli czas zapoczątkowany w momencie wcielenia Bożego Syna, który to czas w pojęciu chrześcijan jest eschatologicznym, a więc ostatecznym czasem łaski, tj. czasem najpełniejszej obecności na świecie i pośród ludzi Boga, czasem jego największej, bezgranicznej przystępności i, w konsekwencji, czasem zbawienia, a zarazem, niejako z drugiej strony, czasem, by tak rzec, organizowanym przez najdoskonalsze prawo, mianowicie przez miłość. Por. J 1,16-17. Zob. KKK 1965-1986; H. Ordon, *Łaska w Nowym Testamencie*, w: EK XI 383-385; A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, Tyniec 2018; A.F. Dziuba, *Jezus Chrystus – eschatologiczny dar pełni czasu*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 5 (2006) s. 23-46; J. Witkowski, *Teologia łaski według księdza Wincentego Granata*, „Studia Włocławskie” 8 (2005) s. 58-70.

<sup>19</sup> Por. Mt 18,23-35.

obietnicy: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski”<sup>20</sup>. Nie widział Dawid Chrystusa ukrzyżowanego, nie widział przelanej drogocennej krwi ani nie wysłuchał niezliczonych słów dotyczących chrześcijaństwa<sup>21</sup>. Nie korzystał z owoców tej wielkiej ofiary ani nie uczestniczył we krwi Pana, lecz wzrósłszy w niedoskonałych prawach, które nie domagały się tego, zdobył szczyt mądrości chrześcijańskiej<sup>22</sup> właściwej dla epoki łaski. Ty, dotknięty tym, co cię spotkało w przeszłości, rozpamiętujesz dawne krzywdy, Dawid natomiast, bojąc się o to, co ma nadejść, i widząc jasno, że kiedy uratuje swojego wroga, nie będzie mógł pozostawać dłużej w państwie, a jego życie wypełni się wielkimi uciążliwościami, nie zaprzestał roztaczać nad Saulem swojej opieki i zrobił wszystko, aby ocalić tego, który był mu wrogi.

Czy ktoś umiałby opowiedzieć o miłosierdziu większym od tego? Abyś zaś pojął, iż możliwe jest – o ile tylko tego chcemy – wybaczyć każdemu człowiekowi będącemu nam przeciwnym, zważ, że i dziś ludzie oswajają lwy. A cóż bardziej nieokiełznanego od tej bestii? Gdy udomawia się zaś lwa, sprawia się, że sztuka przewycięża naturę i stworzenie, dotychczas bardzo dzikie i po królewsku władające wszystkim zwierzem, staje się spolegliwe i potulniejsze od wszelkiej owcy i kroczy po agorze, w nikim nie wzbudzając strachu<sup>23</sup>. Jak się wtedy usprawiedliwimy, jakimi słowami się obronimy – my, którzy tresujemy bestie, a zarazem utrzymujemy, że niemożliwością jest zjednać sobie ludzi i sprawić, aby byli nam życzliwi? Toć

<sup>20</sup> Mt 6,14.

<sup>21</sup> Gr. περί φιλοσοφίας.

<sup>22</sup> Gr. τῆς [...] φιλοσοφίας.

<sup>23</sup> Zob. w tym kontekście np. A. Cohen, *Master of Lions (and Other Animals)*, w: *Art in the era of Alexander the Great. Paradigms of Manhood and their Cultural Traditions*, red. A. Cohen, Cambridge 2010, s. 64-118; G. Jennison, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Publications of the University of Manchester 258, Manchester 1937; G.E. Markoe, *The „Lion Attack” in Archaic Greek Art: Heroic Triumph*, „Classical Antiquity” 8/1 (1989) s. 86-115; M. Kozicka, *Lew rzeczywisty i wyobrażony w świecie greckim epoki archaicznej i klasycznej*, Kraków 2002 kps (praca mgr obroniona na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego); M. Alden, *Lions in Paradise*, „The Classical Quarterly” 55/2 (2005) s. 335-342; M. Bardel, *Bestiarium Pliniusza, czyli o relacji ludzi i zwierząt w starożytnym Rzymie*, „Znak” 6 (2008) w: <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/6372008michal-bardelbestiarium-pliniusza-czyli-o-relacji-ludzi-i-zwierzat-w-starozytnym-rzymie/> (dostęp: 08.05.2021); S.H. Lonsdale, *Attitudes towards Animals in Ancient Greece*, „Greece & Rome. Second Series” 26/2 (1979) s. 146-159; *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, red. G.L. Campbell, Oxford 2014.

wszakże dzikie zwierzę poskramia się wbrew jego naturze, z kolei człowiek wbrew swojej naturze jest gniewny. Skoro zatem ujarzmiamy bestie, to jak uzasadnimy to, że mówimy, iż nie możemy opanować swojej woli? Jeśli zaś w dalszym ciągu nie chcesz przystać na takie postawienie sprawy, to powiem ci, że jeżeli twoja choroba jest nieuleczalna, to im bardziej wokół niej się utrudzisz, tym większa przypadnie ci nagroda.

A teraz rozważmy jedno: nie to, że wrogowie wyrządzają nam zło, ale to, żebyśmy my sami ich nie krzywdzili, a nie dosięgnie nas wówczas żadna szkoda, choćbyśmy i doświadczyli niezliczonych przeciwności, tak jak i Dawid, wypędzony, zmuszony do ucieczki, który obawiać się musiał nawet o swoje życie, nie doznał żadnego uszczerbku, przeciwnie, stał się człowiekiem jeszcze znamienitszym i czcigodniejszym, i droższym wszystkim, nie tylko ludziom, ale także Bogu. Czyż bowiem ów święty mąż, znoszący w swoim czasie niegodziwości Saula, poniósł jakąkolwiek stratę? Zaprawdę, czyż – sławny na ziemi, sławny i w niebie – nie jest opiewany aż po dzień dzisiejszy? Czyż nie czekają go dobra niewysłowione i królestwo niebieskie? Cóż natomiast wskutek swojego postępowania zyskał nieszczęsny i politowania godny Saul? Czyż nie utracił władzy? Czyż wraz z synem nie poniósł żalosnej śmierci? Czyż przez wszystkich nie był oskarżany i, co gorsza, czyż nie ponosi teraz kary wieczystej? Ujmijmy rzecz krótko: o cóż takiego oskarżasz swojego wroga, że nie chcesz się z nim pojednać? Zabrał ci pieniądze? Ale przecież jeśli zacnie zniesiesz tę stratę, to otrzymasz w zamian taką nagrodę, jak gdybyś utraczone pieniądze złożył w ręce biedaków. Ten bowiem, który daje jałmużnę ubogim, i ten, który nie knuje niczego przeciwko zdierycy ani też mu nie złorzeczy – obaj ci postępują w taki sposób ze względu na Boga. Skoro zaś w pierwszym i drugim wypadku mamy do czynienia z jednym i tym samym powodem ofiary, jasne jest, że w obu przypadkach udzielona zostanie taka sama nagroda. Nuże, czyhał twój nieprzyjaciel na twoje życie i próbował cię zamordować? Ale to przecież poczytuje się tobie za męczeństwo, o ile człowieka spiskującego przeciw tobie, którego wrogość zaprowadziła aż tak daleko, zaliczysz do grona swoich dobroczyńców i będziesz trwał na modlitwie, wypraszając, aby Bóg okazać mu raczył miłosierdzie.

4. Nie patrzmy zaś na to, że Bóg nie dopuścił, aby Dawid został zgładzony, lecz to zważ, iż dzięki temu, że Saul był mu wrogi, otrzymał on korony trzy, a nawet cztery. Albowiem ze względu na Boga ocalając swojego wroga, który raz jeden, raz drugi i po wielokroć miotał włócznią, celując w jego głowę, którego to wroga był w stanie unicestwić, okazał mu miłosierdzie, pomimo że świadomy był tego, iż zaznawszy takiej łaski,

nadal trwać on będzie przy swoim. Jasne jest stąd, że niezliczoną ilość razy Dawid jakby został stracony publicznie, a nieprzebraną ilość razy mordowanym będąc dla Boga, otrzymał liczne wieńce męczeństwa<sup>24</sup> – jak powiada Paweł, że „każdego dnia umieram”<sup>25</sup>, tak on cierpiał przez wzgląd na Boga. Mogąc zabić swego prześladowcę, z uwagi na Boga pohamował się. I każdego dnia wolał żyć pośród niebezpieczeństw aniżeli, popełniwszy zbrodnię, która byłaby sprawiedliwa<sup>26</sup>, uwolnić się od nich. Jeśli przeto nie trzeba mścić się na kimś, kto czyha na twoje życie, i nienawidzić takiego, to o ileż bardziej nie należy tak postępować wobec wyrządzającego jakąkolwiek inną niesprawiedliwość!

Wielu ludziom wydaje się, że kalumnie i oszczerstwa rzucane przez wrogów trudniejsze są do zniesienia od każdego rodzaju śmierci. Śpieszmy przeto przyjrzeć się tej kwestii dokładniej. Powiedział ktoś o tobie źle, nazywając cię cudzołożnikiem albo rozpustnikiem? Jeśli to, co mówi, jest prawdą, popraw się, a jeśli jest to kłamstwem, śmieję się. Jeśli sumienie wyrzuca ci to samo, opamiętaj się, a jeśli nie, nie przejmuj się. Powiem więcej, nie tylko śmieję się z usłyszanych na swój temat słów i nie przejmuj się nimi, ale ciesz się i raduj z nich, zgodnie z tym, co zalecił odnośnie do takiego położenia Pan: „Gdy urągają wam i gdy mówią kłamliwie wszystko złe na was, cieszcicie się i radujcie, albowiem wielka jest wasza nagroda w niebie”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> W kulturze antycznej pogańskiej wieniec, z racji na swoją bogatą symbolikę, znajdował wielorakie zastosowanie. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa związana z nim treść ideowa zaczęła się zawężać, tak że czytano go w końcu jako koronę męczenników, a zatem jako nagrodę, jakiej udziela Bóg tym, którzy, wierni wyznawanej przez siebie wierze, ze względu na Niego ponieśli śmierć. Odnotujmy, iż współczesny Chryzostomowi Prudencjusz, łaciński poeta chrześcijański, ułożył czternaście hymnów poświęconych czternastu męczennikom, za dzielne zniesienie tego, co ich spotkało, wieńczonym wieńcami – tworzą owe hymny zbiór pt. *Peristephanon* (Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie („Peristephanon”)*, tł. M. Brożek et al., opr. M. Starowieyski, ŻMT 40, Kraków 2006). Zob. na ten temat m.in. M.C. Paczkowski, *Symbolika wieńców w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28/4 (2015) s. 34-55; H. Karczewska, *Funkcja wieńców w tradycji antycznej*, „Seminare” 26 (2009) s. 343-344; H. Karczewska, „*Corona triumphalis*” – *znaczenie i symbolika w starożytnym Rzymie*, „Saeculum Christianum” 25 (2018) s. 33-41.

<sup>25</sup> 1Kor 15,31.

<sup>26</sup> Jan nawiązuje tu do pierwszej ze swoich homilii *O Dawidzie i Saulu*, w której stwierdził, że gdyby Dawid – w odpowiedzi na wszelkie zaznane odeń zło – zabił Saula, nie wykroczyłby przeciwko Prawu. Zob. Libowski, *Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia pierwsza*, s. 58-59 oraz przyp. 104.

<sup>27</sup> Mt 5,11-12: „Błogosławieni jesteście, gdy [ludzie] wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcicie się i radujcie,



I znów: „Cieszcie się i radujcie, kiedy wzgardzą waszymi imionami jako niecnymi”<sup>28</sup>. Jeżeli natomiast ktoś zarzuci ci coś słusznie, znieś to godnie i nie gniewaj się ani się nie zzymaj, lecz gorzko zapłacz i potęp, coś źle uczynił, a otrzymasz odpłatę nie mniejszą od tej, o której powiedziałem wcześniej<sup>29</sup>. Postaram się zaś to wam zilustrować, sięgając do Pisma, abyście pojęli, że przyjaciele, którzy chwalą was i wspierają, nie przynoszą wam tak wielkiej korzyści jak wrogowie, którzy was obrażają, o ile mówią oni prawdę, a my o ile skorzy jesteśmy do zrobienia dobrego użytku z ich słów. Przyjaciele bowiem często schlebiają ci, aby się tobie przypodobać, wrogowie natomiast wydobywają na światło dzienne twoje winy. I tak przez miłość własną nie widzimy naszych złych postępów, tymczasem zaś nasi nieprzyjaciele, wskutek swojego usposobienia, po częstym przyglądaniu się nam i oceniu nas ani chybi pokazują nam nas takimi, jakimi rzeczywiście jesteśmy, i w ten sposób nasz przeciwnik pozwala nam odnieść wielką korzyść. Wszak rozważając zarzuty, jakie nam on stawia, nie tylko uświadamiamy sobie nasze błędy, lecz także od nich odstępujemy. Jeśli bowiem wróg wyrzucił ci grzech, a ty usłyszawszy ten wyrzut i uprzytomniwszy sobie swój grzech, nie unosisz się pychą, ale gorzko płaczesz i nawracasz się do Boga, to skutecznie porzucasz zło. Czyż może spotkać cię coś szczęśliwszego? Czyż znajdzie się jakiś lepszy sposób wyzbywania się grzechów? Byś jednak nie mniemał, że cię tu zwodzimy, aby rozwiązać wszelkie twoje wątpliwości, sięgnę po stosowny przykład do ksiąg natchnionych.

Otóż był pewien faryzeusz i celnik. Celnik stoczył się na dno, podczas kiedy faryzeusz skrupulatnie wypełniał wszystkie przepisy Prawa, rozdając jałmużnę ze swego mienia, wytrwale poszcząc, będąc wolnym od zachłanności; celnik zaś stale oszukiwał i dopuszczał się przestępstw. Przybyli oni obydwaj do świątyni, aby się modlić. Stanąwszy, faryzeusz mówił: „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, zdziercy, oszuści, cudzołźnicy, albo jak i ten celnik”<sup>30</sup>. Celnik natomiast, stojąc w oddali, nie pysznił się, nie lżył nikogo ani nie powtarzał słów, jakie padają z ust wielu ludzi: „Masz czelność zwracać mi uwagę i wypominać mi moje postępowanie? Czyż nie jestem lepszy od ciebie? Wyliczę ci zaraz

---

albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie [...]”.

<sup>28</sup> Łk 6,22-23: „Gdy zelżą was i z powodu Syna Człowieczego podadzą w pogardę wasze imię jako niecne: cieszcie się i radujcie w owym dniu [...]”.

<sup>29</sup> Przyjmujemy, że nasz kaznodzieja ma tu na myśli nagrodę, jaką otrzymał Dawid, znosząc cierpliwie liczne ataki Saula na swoją osobę – o nagrodzie tej traktuje poprzedni akapit.

<sup>30</sup> Łk 18,11.

twoje grzechy, a okaże się, że nie będziesz mógł nawet wejść do świętego kręgu!”<sup>31</sup>. Nie wypowiedział więc celnik żadnego z tych próżnych słów, którymi tak chętnie obrzucamy się nawzajem w naszym codziennym życiu, lecz rzewnie zapłakawszy i uderzywszy się w pierś, rzekł tylko tyle: „Miej litość dla mnie, grzesznika!”<sup>32</sup> – i odszedł usprawiedliwiony. Czy widzisz, jak szybko został usprawiedliwiony? Przystał na stawiane mu zarzuty i oczyścił się z zarzutów. Odkrył swój grzech i wyzwolił się z tego grzechu. Wypomnienie grzechu zaowocowało tu zgładzeniem grzechu, a wróg mimowolnie stał się dobroczyńcą. Jakże długo bowiem – poszcząc, śpiąc na ziemi, czuwając, rozdzielając własność swą potrzebującym oraz siedząc w popiele i w worze – trzeba by było trudzić się celnikowi, aby zdołał wyzuć się ze swego grzechu? Tymczasem zaś dzięki pokornej modlitwie uwolnił się od wszelkiego zła, nie podejmując żadnej z tych praktyk. I oskarżenia, i obelgi rzucone nań przez człowieka, który sądził o nim, że grzeszy, bez wysiłku, bez znoju z jego strony i w jednej chwili przyniosły mu wieniec sprawiedliwości. Czy zatem dociera do ciebie, że jeżeli ktoś mówi o nas prawdę, a my ją przyjmujemy i nie gardzimy nią, zalewając się łzami i powierzając Bogu nasze upadki, to jesteśmy w stanie oczyścić się ze zła? Tym właśnie sposobem i ów celnik

<sup>31</sup> Święty krąg, τό ἱερὸν τέμενος, temenos (rzeczownik τό τέμενος bierze się od czasownika τέμνειν – ‘ciąć, krajać, dzielić, ograniczać, oddzielać’ – *Słownik grecko-polski*, s. 959, s.v. τέμνω) – pierwotnie był to u Greków kawał ziemi wydzielony z ziemi powszechnie używanej i poświęcony bóstwu. Z czasem jednak, ponieważ w obrębie świętych kręgów zaczęto wznosić świątynie, słowa τό τέμενος przyjęło się używać także – a w końcu przede wszystkim – w odniesieniu do gmachu świątyni. Zob. H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, s.v. τέμενος, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=te/menos> (dostęp: 01.05.2021); *Słownik grecko-polski*, s. 959, s.v. τέμενος; *Encyclopaedia Britannica*, t. 26, red. H. Chisholm, Cambridge 1911, s.v. τέμενος, w: [https://en.wikisource.org/wiki/1911\\_Encyclop%C3%A6dia\\_Britannica/Temenos](https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Temenos) (dostęp: 01.05.2021). Por. A. Gillmeister – D. Musiał, *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*, Kraków 2012, s. 64-70, tj. rozdział III. 3. *koncepcja świątyni*). Wydaje się zatem, że Chryzostomowi chodzi tu po prostu o świątynię. Zarazem – gdyż faryzeusz i celnik, o których tutaj Jan opowiada, są Judejczykami – można by spojrzeć na rzecz z perspektywy żydowskiego rozumienia przestrzeni jako uporządkowanej, zhierarchizowanej, to jest podzielonej na części, od najmniej świętej, dostępnej dla ogółu, dla wszystkich, aż do jej części najświętszej, dostępnej wyłącznie dla najwyższego kapłana i to jeszcze tylko jeden raz w roku, w dzień przebłagania, którą stanowiło serce Świątyni Jerozolimskiej, czyli Sanktuarium, Miejsce Najświętsze. Zob. na ten temat np. A. Malina, *Świętość ziemi, Jerozolimy i świątyni w czasach Nowego Testamentu* („*Kelim*” 1,6-9), „*Collectanea Theologica*” 74/2 (2004) s. 63-81.

<sup>32</sup> Łk 18,13.

został usprawiedliwiony, albowiem nie wywyższał się ponad faryzeusza, lecz zapłakał nad swoimi winami, dzięki czemu odszedł w większym stopniu aniżeli faryzeusz usprawiedliwiony.

5. Czy pojmujesz wtedy, jak wielki zysk daje się czerpać z sytuacji, kiedy twoi wrogowie cię oskarżają, o ile tylko przyjmujemy ich oskarżenia w duchu chrześcijańskim?<sup>33</sup> Skoro zatem zarówno kłamliwe, jak i prawdziwe posądzenie wychodzi nam na korzyść, to dlaczego się smucimy? Czymże się zamartwiamy? Jeśli ty, człowiecze, sam sobie nie wyrządzisz krzywdy, to nie mogą cię ukrzywdzić ani przyjaciel, ani nieprzyjaciel, ani nawet sam diabeł. Skoro bowiem ci, którzy nas znieważają i oczerniają, a nawet ci, którzy zasadzają się na nasze życie, oddają nam przysługę i dopomagają nam – jak to wykazaliśmy – w zdobyciu wieńca męczeństwa, jak również w usuwaniu naszych grzechów oraz – jak to się stało w wypadku celnika – w osiągnięciu sprawiedliwości, to z jakiej racji pomstujemy na nich? Nie mówmy więc: „Taki to a taki mnie zirytował, ten a ten skłonił mnie do tego, żem powiedział słowa szpetne” – wyłącznie my sami jesteśmy odpowiedzialni za każdy nasz występki. Jeżeli bowiem pragniemy praktykować mądrość chrześcijańską<sup>34</sup>, to nawet szatan nie zdoła przywieść nas do gniewu. A pouczonym można o tym zostać w oparciu o wiele przykładów, a również w oparciu o historię o Dawidzie, którą godziło się zająć i w ostatnim czasie, i dzisiaj, lecz przypomnijmy sobie najpierw, najdrożsi moi, ten moment owej historii, przy którym zatrzymaliśmy się poprzednim razem.

W jakiej więc chwili zostawiliśmy Dawida? W chwili, kiedy bronił Saula. Dlatego dziś winniśmy przytoczyć słowa Saula i zobaczyć, cóż takiego rzekł on na swoje usprawiedliwienie. Nie tylko bowiem ze słów, które wypowiedział Dawid, ale także ze słów Saula poznamy cnotę Dawida. Jeśli wszakże Saul przemówił łagodnie i życzliwie, uznamy, że była to zasługa Dawida, który przemienił tego człowieka, który udobruchał Saula i ukoił jego duszę.

Cóż więc takiego Saul powiedział? Usłyszawszy Dawida, który rzekł: „Patrz, w moim ręku jest frędzel twojego płaszcza”<sup>35</sup> – i wiele innych

<sup>33</sup> Gr. φιλοσόφως.

<sup>34</sup> Gr. φιλοσοφείν.

<sup>35</sup> 1Krl 24,12: „Patrz, w moim ręku jest poła twojego płaszcza”. Stary Testament cytujemy tu za: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tł. R. Popowski, Warszawa 2013. Jeśli, dla lepszego zharmonizowania go z tekstem wyводу Chryzostoma, zmieniamy tłumaczenie Popowskiego, odnotowujemy to w przypisie – jak w przypisie niniejszym – przytaczając dany wers w kształcie nadanym mu przez rzeczzonego autora. Krótke uzasadnienie zamiany rzeczownika „poła” na „frędzel” znajduje się w: Libowski, *Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia pierwsza*, s. 167, przyp. 106.

słów ku swojej obronie<sup>36</sup>, odparł: „Synu Dawidzie, czy to twój głos?”<sup>37</sup>. O, jakże prędko następuje tu całkowita przemiana! Albowiem ten, który nie potrafił dotychczas wymówić imienia Dawida i nie mógł zdzierżyć życzliwego odnoszenia się doń, nazywając go teraz swoim dzieckiem, włączył go do rodziny królewskiej. Czyż zatem może się ktoś bardziej radować aniżeli Dawid, który sprawił, że jego niedoszły morderca stał się jego ojcem, wilk – owcą, który obfitym deszczem ugasił ogień gniewu i uciszył wzburzone morze, i stłumił wszystek żar pożądlivości? To przecież słowa Dawida, przeniknąwszy do świadomości szalejącego Saula, doprowadziły go do zupełnej przemiany, o czym można się przekonać z jego wypowiedzi. Nie powiedział bowiem Saul: „Czy to twoje słowa, synu Dawidzie?”. Ale cóż powiedział? „Synu Dawidzie, czy to twój głos?”<sup>38</sup> – czyli wzruszył go sam tylko głos Dawida. Jak ojciec, usłyszawszy głos dziecka powracającego po długiej nieobecności, podrywa się nie tylko dlatego, że je widzi, ale także z tego powodu, że je słyszy, tak i Saul, ponieważ słowa Dawida starły jego wrogość, rozpoznał teraz w tymże człowieku męża świętego i porzuciwszy swoją gniewliwość, znajduje w sobie dlań życzliwość. Odkładając swoją niechęć, napęlnia się uprzejmością i serdecznością. Toż w nocy często nie poznajemy przyjaciela, który do nas podchodzi, z kolei za dnia rozpoznajemy go nawet z daleka. Podobnie rzecz ma się z wrogością. Jak długo bowiem żywimy względem kogoś odrazę, tak długo głos tego człowieka wydaje się nam innym niż jest w rzeczywistości i postrzegamy owego człowieka nieprzychylnie, gdy natomiast wyzbędziemy się wszelkiego wstrętu, głos dotąd nieprzyjemny i przykry staje się nam wdzięczny i miły, a widok danego człowieka, dotychczas odstręczający i niepożądany – drogi i przez nas wyczekiwany.

6. To samo wydarza się w czas burzy. Kłębowisko chmur nie pozwala wówczas, żeby objawiło się piękno nieba. Nawet gdybyśmy mieli bardzo dobry wzrok, nie jesteśmy wtedy w stanie dojrzeć jasności powyżej chmur. Kiedy natomiast utrzymująca się przez jakiś czas dobra pogoda, rozpędziwszy chmury, ukazuje słońce, na nowo odsłania się także wspaniałość nieba. Tak też dzieje się z naszym wzburzeniem: mianowicie wrogość – niczym gęsta chmura zawieszona przed naszymi oczyma i przy naszych uszach – sprawia, że to, co widziane i słyszane, zdaje się

<sup>36</sup> Chryzostom przytacza tutaj tylko część wypowiedzi Dawida, z którą ten zwrócił się do Saula zaraz po tym, jak wyszedł za nim z jaskini Engaddi. Por. 1Krl 24,9-16.

<sup>37</sup> 1Krl 24,17.

<sup>38</sup> 1Krl 24,17.

nam zniekształcone. Gdy zaś ten, który wyćwiczył się w mądrości chrześcijańskiej<sup>39</sup>, oddali wrogość i rozpedzi chmurę gniewu, i widzi, i słyszy wszystko we właściwy sposób – właśnie to doświadczenie stało się udziałem Saula. Kiedy bowiem okalająca go chmura złości rozproszyła się, rozpoznał głos Dawida i powiedział: „Synu Dawidzie, czy to twój głos?”<sup>40</sup>. A cóż to był za głos? Był to głos<sup>41</sup>, który pokonał Goliata, który państwo wyzwolił od niebezpieczeństw, głos, który wszystkim bojącym się niewoli i śmierci przyniósł pokój i wolność, głos, który studził szal Saula i świadczył Saulowi liczne, wielkie i piękne dobrodziejstwa. Tenże to głos zmiotł owego barbarzyńcę – powaliła go modlitwa i to zanim jeszcze dosięgnął go kamień. Wszak Dawid nie tylko rzucił kamieniem, bo nim go wypuścił, wypowiedział takie słowa: „Ty idziesz na mnie w imieniu swoich bogów, a ja zbliżam się do ciebie z imieniem Pana Zastępów, któremu dziś ubliżałeś”<sup>42</sup>. Tak więc ów głos poprowadził kamień, ów głos przyprawił barbarzyńcę o trwogę, ów głos utracił wrogowi pewności siebie. A jak możesz dziwić się, że głos męża prawego uśmierza porywczosć i niszczy oponentów i że niekiedy przepędza nawet diabła? Zaiste, apostołowie tylko przemówili, a już wszystkie moce im przeciwne ustępowały. Głos świętych mężczyzn często zresztą ujarzmił żywioły i zmieniał właściwy im bieg. Przykładowo Jozue, syn Nuna, rzekł tylko: „Niech się zatrzyma słońce i księżyc”<sup>43</sup> – i tak się stało. Tym samym

<sup>39</sup> Gr. φιλοσοφίας.

<sup>40</sup> 1Krl 24,17.

<sup>41</sup> Chryzostom, utożsamiając głos Dawida z całym Dawidem, z Dawidem jako takim, stosuje tu synekdochę w jej wariacie nazywanym *pars pro toto* (na temat synekdochy pisze np. Kwintyliusz: *Institutionis oratoriae libri duodecim* VIII, VI 19-22). Być może należy wiązać aplikowaną w tym miejscu przez Złotoustego figurę stylistyczną z faktem, że pojawia się ona na kartach Pisma Świętego. Przykładowo wszyscy czterej ewangeliciści, cytując proroka Izajasza (40,3), nazywają Jana Chrzciciela głosem wołającego na pustyni (Mt 3,2; Mk 1,3; Łk 3,4; J 1,23), z kolei opisując chrzest Jezusa, synoptycy mówią o Bogu „głos z nieba” (Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22), opowiadając natomiast o przemienieniu Pańskim, używają w odniesieniu do Boga wyrażenia „głos z obłoku” (Mt 17,5; Mk 9,7; Łk 9,35). Więcej na ten temat, zob. A. Malina, *Pedagogika i tajemnica głosu Boga (Mk 1, 11; 9, 17)*, „Verbum Vitae” 7 (2005) s. 93-118. Por. J. Nowińska, *Głos z nieba w J 12, 28 – jego percepcja i wymowa teologiczna w świetle Biblii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 68/1 (2015) s. 17-46.

<sup>42</sup> 1Krl 17,45: „Ty idziesz przeciwko mnie z mieczem, z włócznią i tarczą, a ja zbliżam się do ciebie z imieniem Pana Zastępów, Boga szeregów Izraela, którym dziś ubliżałeś”.

<sup>43</sup> Joz 10,12: „Niech się zatrzyma słońce nad Gabaonem, a księżyc nad jarem Ajlonu”.

sposobem Mojżesz otworzył i zamknął morze. Również trzej młodzieńcy uchronili się przed ogniem, jednym głosem śpiewając hymny.

Stąd to Saul<sup>44</sup>, poruszony głosem Dawida, odezwał się: „Synu Dawidzie, czy to twój głos?”<sup>45</sup>. A cóż na to Dawid? „Panie, królu, jestem twoim sługą”<sup>46</sup>. Teraz następują zatem zacięte zawody o to, kto okaże drugiemu większą cześć. Saul uznał Dawida za członka rodziny królewskiej, Dawid zaś nazwał Saula panem. A to, co powiedział, oznacza: „Pragnę wyłącznie twojej pomyślności i rozkwitu twojej cnoty. Nazwałeś mnie synem, ja zaś będę cię miłował i kochał, jeśli weźmiesz mnie choćby na swego sługę, tylko powściągnij swój gniew, tylko nie podejrzewaj mnie o zło i nie sądz, że jestem spiskowcem i wrogo ci nastawionym”. Wypełnił więc Dawid tenże nakaz apostołski, który mówi: „W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie i uznawajcie jedni drugich za wyżej stojących od siebie”<sup>47</sup>. Nie postąpił przeto jak większość ludzi – gdy chodzi o wzajemną życzliwość, to gorszych od zwierząt – którym z wielkim trudem przychodzi jako pierwszym pozdrowić sąsiada. Mniemają oni bowiem, iż przynosi im to ujmę i ubliża im, jeśli jako pierwsi zwrócą się do napotkanego człowieka z pozdrowieniem<sup>48</sup>. Doprawdy, cóż śmieszniejszego od takiej głupoty?

<sup>44</sup> Wprowadzając to wcięcie akapitowe, którego nie ma u Barone, idziemy za edycją Migne’a, będąc przekonanymi, że taki podział tekstu lepiej współgra z jego zawartością.

<sup>45</sup> 1Krl 24,17.

<sup>46</sup> 1Krl 24,9. Chryzostom dodaje: „Jestem twoim sługą”.

<sup>47</sup> To kontaminacja dwóch wersetów Pawłowych, mianowicie Rz 12,10 i Flp 2,3. W swoim pełnym brzmieniu wersety te przedstawiają się, odpowiednio, następująco – wers wtóry, aby był dla nas jasny, przywołajmy rozszerzony o wers go poprzedzający: „W miłości braterskiej nawzajem bądźcie życzliwi! W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie!”; „Dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie”.

<sup>48</sup> To, co mówi tu Jan na temat pozdrawiania napotykanych ludzi, należy łączyć z poleceniem Apostoła Narodów, które zresztą sam Chryzostom w miejscu tym przywołuje: „W okazywaniu czci jedni drugim wyprzedzajcie!” (Rz 12,10). Wydaje się, że w świecie greckim czasu Złotoustego rozumiano pozdrowienie w sposób dość zbliżony do jego pojmowania izraelskiego. W Izraelu zaś „pozdrawienie było [...] błogosławieństwem, połączonym z pytaniem o zdrowie i pomyślność drugiego. Pozdrawiano się przy odwiedzinach, spotykając się w drodze, przybywając dokądś [...] i żegnając się [...]” (F. Rienecker – G. Maier, *Leksykon biblijny*, tł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 651). Co więcej, „pozdrawianie się [w Izraelu] było bardzo ceremonialne i towarzyszyło mu wiele słów i gestów” (Rienecker – Maier, *Leksykon biblijny*, s. 651). Wszystko zależało „od godności i pozycji pozdrawianego. Kłaniano się do ziemi, a nawet padano na twarz [...]

Cóż haniebniejszego od tej próżności i tępoty? Wtedy bowiem, dokładnie wtedy poniżasz się, człowiecze, wtedy sam przynosisz sobie ujmę i tracisz szacunek u innych, gdy czekasz aż sąsiad pozdrowi cię jako pierwszy. Cóż gorsze od takiego obłędu? Cóż bardziej drwin warte od takiej wyniosłości i zarozumiałości? Gdy przecież pozdrawiasz drugiego jako pierwszy, przychylny będzie ci Bóg, co jest dobrem największym, i ludzie będą ci przychylni – i tak za to, że pierwszy pozdrawiałeś, przypadnie ci największa korzyść. Gdy zaś drugi człowiek okaże ci szacunek jako pierwszy, a ty się mu nie odwzajemnisz, pozostaniesz z niczym, jako że wówczas to ów człowiek, zamiast ciebie, dzięki swej ogładzie otrzyma całą nagrodę.

A zatem nie czekajmy, aż ktoś jako pierwszy nas przywita, ale to my zawczasu, nim on zdąży się do nas odezwać, śpieszmy składać sąsiadowi uszanowania i nie myślmymy sobie, że takie obejście – bycie grzecznym i miłym przy powitaniach – poniża nas i jest czymś marnym. Istotnie, zaniechanie takiej praktyki zerwało już wiele przyjaźni i zrodziło wielu nieprzyjaciół, skwapliwe zaś podtrzymywanie tego zwyczaju kładzie kres nawet długotrwałej wrogości i zacieśnia wszelkie więzy. Nie zaniedbujcie, moi kochani, starania o to, lecz – o ile się da – oddawajcie cześć napotykanym ludziom, kimkolwiek by nie byli, zarówno pozdrawiając ich, jak i pod każdym innym względem. A jeśli kto cię w tym uprzedzi, w odpowiedzi okaż mu szacunek jeszcze większy. Wszak i Paweł zachęca do tego w słowach: „Uznawajcie jedni drugich za wyżej stojących od siebie”<sup>49</sup>. Tak wła-

---

lub zsiadano z osła lub konia albo z wozu [...]. Padnięcie na kolana lub przyklęknięcie [...] było, podobnie jak padnięcie na twarz, znakiem czci i poddania się. Przy pozdrawianiu się ujmowano także prawą rękę lub brodę drugiego i całowano go [...] albo też obejmowano się [...] i całowano [...]” (Rienecker – Maier, *Leksykon biblijny*, s. 651). Warto odnotować, iż zachęta tak Pawłowa, jak Chryzostomowa do pozdrawiania się i okazywania czci drugiemu człowiekowi nie musi stać w sprzeczności z następującymi, dobrze znanymi słowami Jezusa: „Nikogo w drodze nie pozdrawiajcie!” (Łk 10,4), jeśli tylko czytać je nie dosłownie, ale jako zachętę – owszem, zhiperbolizowaną – do pośpiechu i niezwlekania, gdy chodzi o misję głoszenia Ewangelii, z którą to zachętą zwraca się Chrystus do uczniów, rozsyłając ich w świat, do ludzi (zob. Łk 10,1-12; por. 2Krl 4,29). W komentarzu biblijnym czytamy: „Niepozdrawianie nikogo w drodze wskazuje na pilność misji prorockiej [...]” (C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2017, s. 147). I dalej autor komentarza objaśnia: „Nieudzielenie pozdrowienia uważano za obrazę, zaś ludzie pobożni starali się pierwsi pozdrawiać napotkanych. (Żydowski nauczyciele byli jednak zgodni, że nie należy przerywać czynności religijnych, np. modlitwy, by kogoś pozdrowić.)” (Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 147).

<sup>49</sup> Flp 2,3.

śnie postąpił Dawid, jako pierwszy okazując Saulowi szacunek i potem, kiedy ten go uczcił, okazując mu szacunek jeszcze większy w słowach: „Panie, królu, jestem twoim sługą”<sup>50</sup>. I zobacz, jak wiele zyskał! Kiedy bowiem to powiedział, Saul, usłyszawszy jego głos, nie mógł powstrzymać łez – i płakał gorzko, ponieważ dusza jego została uleczona, gdy Dawid, powodując, że się rozrzewnił, wtajemniczył go w chrześcijaństwo<sup>51</sup>.

7. Któż może być szczęśliwszy od tegoż proroka, Dawida, który w jednym momencie tak wpłynął na swojego wroga, iż ujawszy duszę żądną krwi i mordu, w mgnieniu oka doprowadził ją do płaczu i lamentu? Nie tak podziwiam Mojżesza za to, że z twardej skały wywiódł on strumienie wód, jak Dawida za to, że z kamiennych oczu Saula wyprowadził potoki łez. Mojżesz odniósł bowiem zwycięstwo nad naturą, Dawid natomiast ujarzmił wolę. Laską w skałę uderzył Mojżesz, Dawid natomiast słowem uderzył w serce, nie po to, aby je zranić, ale po to, aby uczynić je czystym i łagodnym, objawiając w ten sposób miłosierdzie większe aniżeli to okazane wcześniej<sup>52</sup>. Bo pochwały i wielkiego podziwu godne jest, że nie splamił on swojego miecza krwią i że nie ściał głowy nastającego nań agresora, jednakże nagrody jeszcze większe należą się Dawidowi za to, że odmienił postępowanie Saula, że uczynił go lepszym i że wprowadził go na drogę łagodności. Tak, to dobrodziejstwo większe jest od dobrodziejstwa poprzedniego. Wszak ocalenia życia nie można stawiać na równi z wprowadzeniem do chrześcijaństwa<sup>53</sup>. Zachowania niesprawiedliwego mordercy od śmierci nie da się porównać z wyswobodzeniem duszy tegoż od popędu, a zapobieżenia zabójstwu z powstrzymaniem szału, który wiedzie do zbrodni. Albowiem przekonawszy żołnierzy, by oszczędzili Saula, ocalił Dawid tylko jego życie doczesne. Łagodną mową natomiast, wyrzuciwszy zło z jego duszy, darował mu życie wieczne i dobra nieprzemijające, pozyskując to samo również dla siebie. Jeśli więc wychwalasz jego zrównoważenie, to tym bardziej chwal go za to, że przemienił Saula. Albowiem opanowanie gniewu towarzyszy jest czymś o wiele większym od opanowania własnych namiętności. I podobnie zaprowadzenie spokoju po srogiej nawałnicy oraz wypełnienie ciepłymi łzami oczu wypatrujących morderstwa stanowi rzecz o wiele większą od

<sup>50</sup> 1Krl 24,9. Chryzostom dodaje: „Jestem twoim sługą”.

<sup>51</sup> Gr. τὴν φιλοσοφίαν.

<sup>52</sup> Mówiąc o miłosierdziu okazanym Saulowi przez Dawida wcześniej, Jan ma na myśli najpewniej to, iż Dawid nie zabił Saula, choć znalazł się w sytuacji, która popęłnie nie takiego zabójstwa mu umożliwiała.

<sup>53</sup> Gr. εἰς φιλοσοφίαν.



ugaszenia własnego rozpalonego serca. A rzecz ta zdumiewa wielce i zadziwia! Gdyby bowiem zaliczał się Saul do grona ludzi spolegliwych i układowych, to to, że Dawid prędko pozyskał go dla swoich obyczajów, nie byłoby niczym wielkim. Ale doprowadzić mężczyźnę zdziçałego, do szpiku kości przegniętego i planującego zabójstwo do tego, że wyrzuci z siebie całą swoją gorycz – czyż nie przyćmiewa to wszystkich na przestrzeni wieków powołanych do nauczania chrześcijańskiej mądrości?<sup>54</sup> Odtąd przeto i ty, kiedy dopadniesz swojego wroga, zanim puścisz go wolno, nie szukaj tego, jak by się na nim zemścić i jak by go jak najsromotniej zelżyć, lecz o to się troszcz, jak by go uleczyć i jak by nakłonić go do łagodności; i dopóty nie pozwól mu odejść, dopóki rozmawiając z nim i robiąc wszystko, co w twojej mocy, dobrocią swoją nie złamiesz jego okrucieństwa. Nic zaprawdę nie jest skuteczniejsze od dobroci!

Stwierdzono zaś swego czasu jasno, że „język łagodny rozmiękcza kości”<sup>55</sup>. A czy znajdzie się coś twardszego od kości? Gdyby więc ktoś był twardy i sztywny jak kości, to i tak ten, który zwróci się do takiego łagodnie, wnet go zmiękczy. A powiedziano także: „Odpowiedź łagodna uśmierza zapalcząwość”<sup>56</sup>. Stąd znowuż wynika, że to, czy twój nieprzyjaciel zmieni się i poprawi, zależy bardziej od ciebie niż od niego. Naszą bowiem powinnością, a nie tych, którzy unoszą się gniewem, jest ostudzić żar ich gniewu i przemienić go w zapal ku dobru. A pokazuje to autor, którego słowa właśnie zacytowaliśmy, podając prosty przykład<sup>57</sup>: „Gdy dmuchasz na węgielek, rozżarza się, a gdy spluniesz na niego, zgaśnie; jedno i drugie jest w twojej mocy”<sup>58</sup>. „Jedno i drugie – czytamy w Piśmie – wychodzi

<sup>54</sup> Gr. ἐπὶ διδασκαλία φιλοσοφίας.

<sup>55</sup> Prz 25,15. Popowski tłumaczy w przypisie, że „kość jest symbolem uporu, zawziętości”.

<sup>56</sup> Prz 15,1: „Gniew niszczy nawet rozsądnego, a wypowiedź układowa złość oddala; rozpala oburzenie słowo przykre”.

<sup>57</sup> Być może Jan utożsamia autora Księgi Przysłów z autorem Mądrości Syracha, przy czym już w starożytności za autora księgi pierwszej uważano Salomona, a za twórcę drugiej – Jezusa, syna Syracha. Nie mniej prawdopodobne wydaje się jednak, iż Złotousty ma tu na myśli Boga jako autora całej Biblii. Rozumiał on bowiem natchnienie biblijne jako Boży dyktat, którego to dyktatu sługą, może tak się wyrażmy, jest człowiek. W tym kontekście, zob. m.in. J. Szlaga, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań 1973, s. 30-31; D. Kasprzak, *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, „Z badań nad Biblią” 12 (2007) s. 93-128.

<sup>58</sup> Syr 28,12: „Jeśli dmuchać będziesz na iskrę – zapłonie, a jeśli spluniesz na nią – zgaśnie, a jedno i drugie pochodzi z ust twoich”.

z ust twoich”<sup>59</sup>. Dokładnie tak samo jest w przypadku wrogości żywionej w stosunku do bliźniego: kiedy posługujesz się słowami pustymi i głupimi, podsycasz ogień, który płonie w twoim adwersarzu, i rozniecasz węgle; kiedy zaś sięgasz po słowa łagodne i pojednawcze, tłumisz cały jego gniew – i to nim ogień ten zdąży się spotęgować<sup>60</sup>.

Nie opowiadaj zatem: „Doświadczyłem tego a tego, nasłuchałem się o sobie tego czy tamtego”. Wszystko bowiem, co z tego wyniknie, jest w twojej mocy – dlatego, że jak żar możesz rozognić albo zagasić, tak ducha możesz wzburzyć albo opanować. Gdy spotkasz swojego wroga lub pomyślisz o nim, zapomnij o wszystkich krzywdach, które tak słowem, jak czynem ci wyrządził, a jeśli wspomnienie ich będzie ciągle cię nachodzić, obwin za to diabła. Uświadom sobie wówczas dobro, które kiedykolwiek człowiek ów ci wyświadczył, i przypomnij sobie życzliwe słowa, którymi kiedykolwiek się do ciebie zwrócił. Bo jeśli to będziesz miał na uwadze, to szybko wyzbędziesz się wszelkiej doń niechęci. Jeżeli zaś zamierzasz zawezwać go i rozmawiać z nim, to uspokój się i odsuń od siebie wzburzenie, i w takim dopiero stanie domagaj się odeń wyjaśnień. I w takim stanie wykazuj mu błąd, a łatwo będziesz mógł go sobie zjednać. Toż kiedy jesteśmy rozeźleni, nie umiemy ani mówić, ani słuchać w sposób właściwy. Kiedy natomiast odłożymy na bok namiętności, wtedy ani nie wypowiadamy słów ostrych, ani też słów, które słyszymy od nieprzyjaciela, nie odbieramy jako nam wrogich. Bo to nie tyle natura tychże słów, co nasze uprzedzenie do naszego przeciwnika powoduje, że jesteśmy podenerwowani. Usłyszawszy te same uwagi czy to od żartujących i dowcipkujących przyjaciół, czy też od małych dzieci, nie tracimy przecież pogody ducha i nie irytujemy się, śmiejemy się i pozostajemy w dobrym humorze, nie słuchamy bowiem wtedy przytyków zamroczeni złością. Podobnie dzieje się i w przypadku wrogów: jeżeli gniew swój powściągniesz, jeżeli wzburzenie swoje zmitygujesz, to żadne słowo twojego nieprzyjaciela nie będzie cię w stanie ubodnąć.

<sup>59</sup> Mimo że Jan zdaje się przytaczać w tym miejscu dwa razy ten sam fragment Syr 28,12, to jednak za każdym razem używa innego sformułowania. Za pierwszym razem mówi wszak ἀμφοτέρων σὸ κύριος, za drugim natomiast razem ἀμφοτέρα [...] ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορεύεται.

<sup>60</sup> U Barone całe to zdanie wraz z – idąc podług publikowanego tu tłumaczenia – poprzednim, które, jak sądzimy, jest cytatem z Księgi Syracha, znajdujemy ujęte w cudzysłów, z tym, że nie identyfikuje edytorka tegoż cytatu. U Migne’a jednakże żadnej cytacji w tym miejscu nie ma. Za nim czytamy zatem odnośny fragment, tym chętniej zaś odnośny fragment tak czytamy, że tekst jawi się przy zastosowaniu tego rozwiązania jako jak najbardziej zborny.

8. Doprawdy, czy żadne? Tak, żadne słowo nieprzyjacielskie podówczas ciebie nie dotknie, tak jak to było w przypadku błogosławionego Dawida. Gdyż widząc, że jego wróg zbroi się i chwytą się wszystkiego, aby uratować samego siebie, nie tylko nie popadł on w gniew, lecz wzbudził w sobie jeszcze większe współczucie, a im więcej Saul spiskował, tym bardziej Dawid go żałował. Z kolei Saul widział, widział wyraźnie, że nie był tym, który zła doświadcza, ale tym, który zło czyni i który, ponieważ szkodzi samemu sobie, godzien jest lamentów i łez. Dlatego Dawid tak bardzo bronił Saula i nie zaprzestał swej obrony, póki ten wśród lamentów i łez nie począł bronić się sam. Skoro bowiem się rozplakał, jęczał boleśnie i bardzo zawodził – a posłuchaj, jak biadał: „Jesteś sprawiedliwszy ode mnie, bo ty odpłacałeś mi dobrem, a ja tobie odpłacałem złem”<sup>61</sup>. Czy widzisz, jak rozpoznaje Saul własną złość, jak chwali cnotę męża prawego i jak, nie będąc do tego przez nikogo przymuszonym, przeprasza?

Tak i ty postępuj. Kiedy dostanie ci się twój wróg, nie oskarżaj, ale broń go, abyś przywiódł go do tego, że oskarży samego siebie. Wszak jeśli będziemy wyrzucać mu jego winy, będzie im zaprzeczał. Jeżeli natomiast weźmiemy go w obronę, to poruszony naszą łagodnością sam uzna się za winnego. A takie jego samooskarżenie się będzie wiarygodne – i tym sposobem wyzwoli się on od całego swojego zła. Tak właśnie stało się tutaj: ten, który dopuszczał się niesprawiedliwości, bardzo surowo się oskarża, a ten, który niesprawiedliwości zaznawał, milczy. Albowiem nie powiedział Saul: „Wyświadczyłeś mi dobro” – ale: „Odpłaciłeś mi dobrem”, co znaczy: „W zamian za spiski, w zamian za usiłowanie morderstwa, w zamian za moją agresję, która nie znała miary, świadczyłeś mi wielkie dobrodziejstwa, a mimo to nie stałem się dla ciebie lepszy. Nie zważając na twoją dobroć, zatwardziałem trwałem przy swoim. Ty zaś nie odwróciłeś się ode mnie, lecz wciąż przy mnie byłeś, pozostając stałym w swoich uczuciach i niezmiennie czyniąc mi, który cię atakowałem, dobro”.

Zaiste, czyż nie wynika ze słów Saula, iż godzien był Dawid wielu nagród? Choć bowiem słowa te padły z ust Saula, to jednak swoją mądrością i sztuką w duszy Saula nasiał je Dawid. A rzekł Saul: „Ty mi dziś udowodniłeś, że dobro chcesz mi wyświadczać, bo chociaż Pan zamknął mnie dzisiaj w twoim ręku, tyś mnie nie zabił”<sup>62</sup>. Tymi zaś słowy Saul świadczy o jednej jeszcze cnotce Dawida – że oszczędziwszy go, nie uniósł się pychą i nie milczał o tym, lecz wyszedłszy z jaskini, prze-

<sup>61</sup> 1Krl 24,18.

<sup>62</sup> 1Krl 24,19.

mówił, nie na pokaz, ale żeby wskazując swój czyn, pokazać i pouczyć Saula, iż zalicza się do ludzi troszczących się i dbających o niego, nie zaś do ludzi spiskujących i występujących przeciwko niemu. Mówić zaś o swojej dobroczynności można wyłącznie wtedy, kiedy posłuży to do pomnożenia dobra. Gdy bowiem opowiada ktoś i rozgłasza szlachetne swoje czyny, a nie przyświeca mu zbożny cel, płynie z tego nie większy pożytek niż z paplania chwaliپیءy, kto natomiast czyni tak, aby odmienić swojego ciemięzcę, który ma o nim zdanie jak najgorsze, ten jest zatroskanym dobroczyńcą. Tak właśnie czynił Dawid, nie pragnąc chwały dla siebie, lecz chcąc wyplenić gniew zakorzeniony w Saulu. A zatem pochwalił Saul Dawida zarówno za to, że uczynił mu dobro, jak i za to, że o uczynionym przez się dobru opowiedział.

Później zaś Saul, pragnąc odplacić się Dawidowi, a nie mogąc znaleźć niczego, co byłoby odpowiednie względem tego, co z jego ręki go spotkało, samego Boga ustanowił jego dłużnikiem, wypowiadając następujące słowa: „Bo przecież jeśli ktoś napotkałby swojego wroga w jakichś tarapatach i pozwoliłby mu spokojnie odejść swoją drogą, jak to ty dzisiaj uczyniłeś, Pan odplacił by mu dobrem”<sup>63</sup>. Bo i cóż miał on cennego, co oddać mógłby za dobrodziejstwa, które otrzymał, choćby nawet dał królestwo i wszystkie miasta? Albowiem nie tylko wszystkie miasta i królestwo, lecz także i życie podarował Saulowi Dawid. Saul zaś nie miał przecież drugiego życia, które mógłby ofiarować Dawidowi. Dlatego zawierzył go Bogu i tak mu się odwdzieczył, wskazując tym samym i pouczając, że jeśli po tysiącokroć wyświadczywszy swoim wrogom dobro, przyjmujemy od nich zło, to nagrody, jakie w swoim czasie przydzielili nam Bóg, będą większe.

A potem Saul rzekł: „Teraz już wiem, że to ty będziesz królował i że pod twoją ręką umocni się królestwo Izraela. Przysięgnij mi zatem na Pana, że nie doprowadzisz do zagłady mojego potomstwa i że nie usuniesz mojego imienia z rodu mojego ojca”<sup>64</sup>. Powiedz mi, Saulu, skąd ty to już teraz wiesz? Przecież to ty dowodzisz wojskiem, to ty masz pieniądze, broń, miasta, konie, żołnierzy, to ty władasz całym znamienitym królestwem, Dawid zaś jest sam, nieuzbrojony, bez miasta, bez własności, bez domu. Powiedz mi, Saulu, na jakiej podstawie opierasz swoje stwierdzenie? „Na podstawie jego postępowania – odpowiedzieć mógłby Saul – albowiem nagi, nieuzbrojony i samotny nie zwyciężyłby mnie, uzbrojonego i dzierżącego tak wielką moc, gdyby nie miał za sobą Boga.

<sup>63</sup> 1Krl 24,20.

<sup>64</sup> 1Krl 24,21-22.

Mając zaś za sobą Boga, okazał się silniejszym od wszystkich potęg<sup>65</sup>. Czy widzisz, jak praktykuje Saul chrześcijaństwo<sup>66</sup>, mimo że wcześniej knował? Czy widzisz, że potrafił odrzucić jednak wszelką złość, przemienić się i zwrócić ku temu, co lepsze?

9. Dlatego nie zaniedbujmy naszego zbawienia. Jeśli bowiem z uwagi na nie wyplenimy z siebie całe zarzewie zła, możliwa będzie nasza odnowa, będziemy mogli stać się wówczas lepszymi i będziemy potrafili odsunąć od siebie wszelkie zło. Cóż w końcu mówi Saul? „Przysięgnij mi zatem na Pana, że nie doprowadzisz do zagłady mojego potomstwa i że nie usuniesz mojego imienia z rodu mojego ojca”<sup>67</sup>. Oto król zwraca się z prośbą do swojego poddanego<sup>68</sup> i ten, który nosi na głowie koronę, kładzie gałązkę błagalną<sup>69</sup>, upraszając zbiega o litość

<sup>65</sup> Edycja nie ujmuje tej hipotetycznej wypowiedzi Saulowej w cudzysłów, ale niżej to czynimy, uważając, że owo oznaczenie graficzne czyni rzecz czytelniejszą.

<sup>66</sup> Gr. φιλοσοφεῖ.

<sup>67</sup> 1Krl 24,22.

<sup>68</sup> Po grecku τῷ ἰδιώτῃ. Słownikowy zakres semantyczny rzeczownika ὁ ἰδιώτης przedstawia się, z grubsza, następująco: ‘jednostka, osoba prywatna, zwykły, prosty żołnierz, osoba niepełniąca urzędu publicznego, bez stanowiska, człowiek prosty, niefachowiec’. Zob. *Słownik grecko-polski*, s. 460, s.v. ἰδιώτης; Z. *Słownik grecko-polski*, t. 2: E-K, s. 489, s.v. ἰδιώτης. Tłumaczymy go tu jako „poddany”, aby uzyskać opozycję „król – poddany”.

<sup>69</sup> Gałązka błagalna – po grecku ἡ ἱκετήρια, jak w tym wypadku, albo ἡ εἰρεσιώνη czy ὁ θαλλός, jak podaje LSJ (<https://lsj.gr/wiki/%E1%BC%B1%CE%BA%CE%B5%CF%84%CE%B7%CF%81%CE%AF%CE%B1> [dostęp: 04.05.2021]); przy czym rzeczownik ἡ εἰρεσιώνη – ‘irezjona’ ma też swoje specyficzne, węższe i zasadnicze znaczenie, oznacza mianowicie gałązkę oliwną przystrojoną owocami, ciastkami i wstążkami z białej wełny, którą chłopcy nosili w czasie świąt Pyanopsia i Thargelia i która zawieszana była przy wejściu do domu. Zob. *Słownik grecko-polski*, s. 261, s.v. εἰρεσιώνη. Tutaj chodzi o gałązkę oliwną, jaką zwykły był u Greków trzymać, jako symbol, jako swoiste streszczenie swoich prośb, błagalnik, osoba usilnie prosząca, starająca się o coś. Zob. *Słownik grecko-polski*, s. 463, s.v. ἱκετήριος. Dodajmy, że w Grecji „błagalnik, trzymający w dłoni gałązkę oliwną, znajdował się pod opieką bóstwa i stawał się [...] świętością dla drugiego człowieka” (I. Kaczor, *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej starożytnych Greków i Rzymian*, Folia litteraria Polonica 3, Łódź 2001, s. 83), tak że było się zobowiązany, aby go wysłuchać i przyjść mu z pomocą. Więcej na ten temat, zob. G.K. Whitfield, *The Restored Relation. The Supplication Theme in the Iliad*, Columbia 1967; J.P. Gould, *Hiketeia*, „The Journal of Hellenic Studies” 93 (1973) s. 74-103; A.K. Karademetriou, *Ἡ ἱκέτης στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα*, „Hellenika” 28 (1975) s. 29-48; V. Pedrick, *Supplication in the Iliad and the Odyssey*, „Transactions of the American Philological Association” 112 (1982) s. 125-140; S. Hornblower, *supplication, Greek*, w: *In The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2012, w: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199545568.001.0001/acref-9780199545568-e-6151> (dostęp: 04.05.2021). Gdyby chcieć zrezygnować z odnośnego na-

dla swoich dzieci. A to, że Saul ma śmiałość zwrócić się do Dawida w takiej sprawie, pokazuje nam, jak wielce Dawid był cnotliwy. Jeśli zaś Saul domaga się od Dawida przysięgi, to nie dlatego, że powątpiewa o jego dobroci, ale dlatego, że świadomy jest, jak wiele wyrządził mu zła. „Przysięgnij mi zatem na Pana, że nie doprowadzisz do zagłady mojego potomstwa”<sup>70</sup>. W ten sposób wroga swojego ustanawia Saul opiekunem swoich dzieci i potomstwo swoje porucza Dawidowi, wzięwszy je w swoją prawicę i prowadząc je do Boga jako pośrednika tego poruczenia. A cóż na to Dawid? Czy choć trochę pokpiwał sobie z tego? W żadnym razie – lecz natychmiast, okazując łaskę, przystał na prośbę Saula. A kiedy potem Saul umarł, nie tylko nie zabił jego dzieci, ale zatroszczył się o nie bardziej aniżeli to przyobiegał. Albowiem tego potomka Saula, który obydwie nogi miał chore i kulał, wprowadził do swojego domu, uczynił go współbiedniakiem swoim i odnosił się doń z wielkim szacunkiem. I nie wstydił się go, nie ukrywał go ani też nie uważał, iż stół królewski zostanie pohańbiony, jeśli zasiądzie przy nim dziecko ułomne, lecz okazywał mu tym większą życzliwość, będąc z tego dumnym<sup>71</sup>. Każdy bowiem z uczujących z nim pospołu odchodził odeń, otrzymawszy wielką lekcję chrześcijańskiej mądrości<sup>72</sup>. Widząc jednak, jak wielką czią z jego strony cieszy się potomek Saula, który przysporzył mu tak wielu cierpień, każdy gość Dawida, choćby i dziwszy był od wszystkich bestii, zarumieniony i zawstydzony wznosił toasty za wrogów. Toć gdyby nawet Dawid chorej latorośli Saulowej udzielił tylko innego pokarmu niż jadał on sam i wyznaczył pieniądze na jej utrzymanie, byłoby to wiele. Przyprowadziwszy ją natomiast do swojego stołu, postąpił zgodnie z nakazami chrześcijańskimi<sup>73</sup>. Wiecie zaś przecież doskonale, jak trudno kochać jest dzieci swoich nieprzyjaciół. A co znaczy dla mnie owo kochanie dzieci nieprzyjaciół? Nie żywić do nich nienawiści i nie przepędzać ich. Zaiste, wielu bowiem ludzi po śmierci swoich wrogów na ich potomstwo przenosi gniew swój na nich. Ale nie ów mąż szlachetny: nie tylko oszczędził on swojego wroga, kiedy ten jeszcze żył, lecz także życzliwość, jaką miał dla niego, okazywał po jego śmierci jego dzieciom. Cóż więc świętszego

---

wiązania antycznego, wyrażenie „kładzie gałązkę błagalną” można by zamienić na „przedkłada prośbę” czy nawet na sam tylko czasownik „prosi”.

<sup>70</sup> 1Krl 24,22.

<sup>71</sup> Por. 2Krl 9,3-13.

<sup>72</sup> Gr. μεγάλην φιλοσοφίας διδασκαλίαν.

<sup>73</sup> Gr. φιλοσοφίας.

od onego stołu, do którego zaproszono również potomstwo wroga, i to wroga, który zamierzał zabić? Cóż bardziej wzniosłego od tej przepojonej serdecznością gościnności? Ach, podobny był Dawid do anioła, gdy udzielał gościny, o której mówimy! A to dlatego, że kiedy przyjmujesz i miłujesz dzieci tego, który usiłował cię zgładzić, trwając w tym przez wszystkie dni swego żywota, to do domu swojego przyjmujesz jakby swego nieprzyjaciela.

I ty tak czyn, najdroższy, i troszcz się o dzieci swoich wrogów, tak tych żyjących, jak zmarłych: o dzieci wrogów żyjących, abyś takim swoim postępowaniem przemienić zdołał ich rodziców, o dzieci zaś wrogów umarłych, aby Bóg był ci wielce łaskawy i abyś zdobył wiele wieńców i omadlany był tysiącami modlitw nie tylko przez tych, którym wyświadczyłeś dobro, ale i przez tych, którzy widzą twą dobroczynność. Zaowocuje to już w twoim życiu doczesnym, a także potem w dzień sądu, kiedy wrogowie twoi, którym tak uczyniłeś, będą za tobą gorliwie orędownać i wiele grzechów zostanie od ciebie odsuniętych, i zasłużysz na dziedzictwo wieczne. Choćbyś i upadł niezliczoną ilość razy, to – powołując się na te słowa: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski”<sup>74</sup> – z łatwością uzyskasz odpuszczenie wszystkich swoich grzechów i żył będziesz w szczęśliwej nadziei, i cieszyć się będziesz z tego, że wszyscy twoi współbiednicy są ci przychylni. Ci bowiem, którzy zobaczą, że miłujesz tak swoich adwersarzy, jak również ich dzieci, jakże nie zechcą jak ty kochać i pomagać, jakże nie zechcą czynić wszystkiego i znosić wszystko jak ty? Skoro zaś Bóg tak bardzo będzie cię wspierał i będziesz cieszył się wszelkim dobrem wypraszonym dla cię w modlitwie, zgodnie do Boga zanoszonej przez wielu, to jakichże trudności doświadczysz, to czyż nie będziesz żył życiem szczęśliwszym od innych? Taką zaś postawę nie tylko tu podziwiamy, ale także, wyszedłszy ze świątyni, praktykujmy ją i znalazłszy swoich wrogów i dotarłszy do nich, swoim przykładem odmieniamy ich i przekuwamy w prawdziwych naszych przyjaciół. A nie wahajmy się tego czynić, nawet jeśli potrzeba, aby oni, ponieważ nas skrzywdzili, przeprosili nas, błagając o przebaczenie. W ten sposób zapłata nasza będzie wielka, w ten sposób wielkie będzie i nasze szczęście, w ten sposób osiągniemy pełni niebieskiego królestwa – dzięki łasce i miłości do człowieka Pana naszego Jezusa

---

<sup>74</sup> Mt 6,14.

Chrystusa, któremu wraz z Ojcem i Duchem Świętym równa chwała, moc, cześć: teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożyli,  
wstępem i komentarzami opatrzyli  
ks. Łukasz Libowski i ks. Piotr Wilk<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> 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 tłumaczyć będzie *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; Piotr Wilk, ks. diecezji sandomierskiej, mgr teologii (KUL, 2016), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020), obecnie student studiów magisterskich z filologii klasycznej w Instytucie Literaturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz słuchacz w Teologicznym Studium Licencjackim w Instytucie Nauk Teologicznych tej uczelni na kierunku patrologia, w ramach pracy magisterskiej tłumaczyć będzie *De regibus apostaticis* Lucyfera z Cagliari; e-mail: piotr1705@op.pl; ORCID: 0000-0001-7603-6964.



# **Homilie Rabana Maura na niedzielę, dni nabożeństw błagalnych oraz o świętych (wybór)**

(Rabanus Maurus, *Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus,*  
*IX-XIII, XIX-XX, XXVII, XXXI, XLI*)

## **1. Wprowadzenie**

Celem niniejszego artykułu jest przekład dziesięciu homilii Rabana Maura dotychczas nieprzetłumaczonych na język polski. Główną część opracowania stanowi przekład wraz z komentarzem odsyłającym zarówno do bibliografii, jak również zawierającym uwagi filologiczne, teologiczne oraz najbardziej niezbędne wyjaśnienia dotyczące osób i miejsc występujących w tekście. Został on poprzedzony krótkimi wiadomościami na temat autora homilii, omówieniem tego gatunku literackiego na tle tradycji i w kontekście epoki oraz krótkim przedstawieniem treści przetłumaczonych homilii.

## **2. Autor**

Raban Maur urodził się około 780 roku w Moguncji. Choć data jego urodzin jest niepewna, wiadome jest, że wywodził się z rodziny arystokratycznej, która oddała go na wychowanie klasztorne, oraz że w 801 roku został wyświęcony na diakona w opactwie benedyktyńskim<sup>1</sup> w Fuldzie<sup>2</sup> w środkowych Niemczech. W następnym roku, na polecenie swojego opa-

---

<sup>1</sup> Por. K. Ratajczak, *Hraban Maur (780/784-856) – wybitny nauczyciel czasów karolińskich*, w: *Nauczyciele. Szkice portretów uczonych i nauczycieli*, red. A. Królikowska – J. Falkowska, Kraków 2018, s. 166.

<sup>2</sup> Miasto założone przez św. Bonifacego (VIII wiek) znane przede wszystkim z klasztoru benedyktyńskiego.

ta Ratgara, udał się do Tours (Turonica)<sup>3</sup>, aby tam studiować teologię i nauki wyzwolone u najbardziej znanego nauczyciela okresu renesansu karońskiego Alkuina z Yorku<sup>4</sup>. Zdobywszy sympatię nauczyciela, przyjął na jego cześć imię Maur<sup>5</sup>, nawiązując w ten sposób do relacji między świętym Benedyktem z Nursji a jego ulubionym uczniem o tym samym imieniu i podkreślając poprzez ten wybór ogromną wiedzę swojego nauczyciela<sup>6</sup>. Po powrocie do Fuldy w 803 roku został mianowany nauczycielem w tamtejszej szkole klasztornej, a następnie jej kierownikiem. W tym okresie szkoła zdobyła sławę w całej ówczesnej Europie, a Raban zyskał miano jej najlepszego nauczyciela<sup>7</sup>.

W 814 roku Raban został wyświęcony na kapłana, a następnie opuścił Fuldę, prawdopodobnie na skutek konfliktu z Radgarem, i przeniósł się na dwór cesarza Karola Wielkiego<sup>8</sup>. Niestety nie posiadamy informacji o roli oraz zadaniach, które Raban Maur pełnił w stolicy cesarstwa, w Akwizgranie. Do Fuldy powrócił w 817 roku na wybór nowego opata, którym został Eigil. Po jego śmierci w 822 roku sam został wybrany opatem<sup>9</sup>. Fulda przeżywała wtedy okres największego rozkwitu. Raban powiększył klasztor, kończąc budowę wielu obiektów rozpoczętych przez poprzedników. Wzniósł również około trzydziestu kościołów i kaplic w Fuldzie i okolicy. Wyposażył kaplicę przyklasztorną w liczne relikwie<sup>10</sup>, a także w mozaiki. Poprzez gromadzenie ksiązek w klasztornej bibliotece przyczynił się do rozwoju życia intelektualnego. Raban

---

<sup>3</sup> Por. U. Borkowska – F. Gryglewicz, *Alkuin*, EK I 375-376. Dzisiejsze Tours ma w źródłach różne nazwy. Najczęściej pojawiające się to *Turonica*, *Turenorum*, *Turonum*, *Thorinus*, *Civitas Turenorum*.

<sup>4</sup> Por. K. Ratajczak, *Szkola pałacowa*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, Warszawa 2007, s. 269-270.

<sup>5</sup> Por. B. Judic, *Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 31-32.

<sup>6</sup> Na ten temat, zob. O. Casel, *Święty Benedykt z Nursji, mąż ducha*, tł. K. Małys, Kraków 2019.

<sup>7</sup> Por. S. Lebecq, *Fulda au temps de Raban: une esquisse*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin, O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 28-29.

<sup>8</sup> Por. Ratajczak, *Hraban Maur (780/784-856)*, s. 167.

<sup>9</sup> Por. Ratajczak, *Hraban Maur (780/784-856)*, s. 167.

<sup>10</sup> Por. R. Le Jan, *Raban Maur et les munera: idéologie du don, hiérarchie et politique*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 419-420.

dbał również o życie duchowe, nakazał współbraciom między innymi głoszenie homilii, a poprzez swoją działalność duszpasterską powiększył grono kapłanów<sup>11</sup>.

Pewnym cieniem na posłudze Rabana kładzie się jego zaangażowanie w spory polityczne ówczesnej Europy. Ze względu na swoją wielką wiedzę i kulturę szybko stał się doradcą książąt<sup>12</sup>. Zabiegał o jedność cesarstwa, nigdy nie odmawiając rady tym, którzy zwracali się do niego, prosząc o pomoc. Popierał cesarza Ludwika Pobożnego w jego sporze z synami<sup>13</sup>, a po jego śmierci w 840 roku jego najstarszego syna Lotara<sup>14</sup>. Kiedy rok później Lotar został pokonany przez Ludwika Niemieckiego, Raban opuścił klasztor, a następnie zrezygnował z funkcji opata i przeniósł się do sąsiedniego klasztoru w Petersbergu, gdzie poświęcił się modlitwie i pracy intelektualnej<sup>15</sup>.

Ostatecznie w 845 roku Raban pogodził się z władcą. W tym samym roku został arcybiskupem rodzinnej Moguncji<sup>16</sup>. W czasie swojego pastrozowania zwołał trzy synody. Na pierwszym przyjęto 30 kanonów dotyczących głównie dyscypliny kościelnej. Na synodzie zwołanym w 848 roku potępiono nauczanie mnicha Gottschalka z Orbais dotyczące nauki o predestynacji<sup>17</sup>. Trzeci synod, zwołany w 852 roku, dotyczył także dyscypliny kościelnej<sup>18</sup>. Raban był również znany ze swojej działalności dobroczynnej. Roczniki Fuldy podają, że w ostatnich latach swojego życia karmił łącznie około 300 osób dziennie. Raban zmarł w 856 roku w Winkel (Vincellum)

<sup>11</sup> Por. Z. Pałubska, *Raban Maur*, EK XVI 1013-1014.

<sup>12</sup> Por. B. Bigott, *Politische und ideologische Positionen Hrabans unter Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 81-83.

<sup>13</sup> Por. G. Bühner-Thierry, *Raban Maur et l'épiscopat de son temps*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 63-65.

<sup>14</sup> Por. Ch. Galle, *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources: A Study of the Manuscripts from the Monastery in Fulda*, „Medieval Sermon Studies” 62/1 (2018) s. 63.

<sup>15</sup> M. de Jong, *The empire as ecclesia: Hrabanus Maurus and biblical historia for rulers*, w: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, red. Y. Hen e M. Innes, Cambridge 2000, s. 201-202.

<sup>16</sup> Por. Z. Pałubska, *Raban Maur*, EK XVI 1013.

<sup>17</sup> Por. M. Sor, *Introduction*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 11-12.

<sup>18</sup> *Annales Fuldenses sive Annales Regni Francorum Orientalis* II, DCCCLII, ed. F. Kurze, MGH *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, Hannoverae 1891, s. 41-43.

koło Moguncji<sup>19</sup>. Był jednym z największych uczonych swoich czasów. Cechował się doskonałą znajomością Pisma Świętego i nauczania Ojców Kościoła, znał także pozostałe dziedziny teologii. Jego wiedza obejmowała również znajomość otaczającego go świata. Nie można go jednak nazwać prekursorem ani przypisać mu jakiegokolwiek oryginalności jako uczonemu, ponieważ jego praca charakteryzowała się bardziej gromadzeniem wiedzy niż jej poszerzaniem. Uczony znał podstawy greki i hebrajskiego. Raban Maur jest często wspomniany jako *praeceptor Germaniae*. Ten tytuł zdobył przez swoją ogromną pracowitość, dzięki której niewątpliwie przyczynił się do podtrzymania kultury duchowej, a także egzegezy biblijnej, z której miały obficie czerpać następne pokolenia<sup>20</sup>.

Dorobek naukowy Rabana Maura jest ogromny<sup>21</sup> i obejmuje sześć tomów *Patrologia Latina*<sup>22</sup>. Wśród jego pism należy wymienić wyjaśnienia egzegetyczne do ksiąg Pisma Świętego (od Księgi Rodzaju do Księgi Sędziów, do Księgi Rut, Ksiąg Królewskich, Ksiąg Kronik, Księgi Judyty, Księgi Estery, Pieśni nad Pieśniami, Księgi Przysłów, Księgi Mądrości, Księgi Mądrości Syracha, Księgi Jeremiasza, Lamentacji, Księgi Ezechiela, Ksiąg Machabejskich, Ewangelii według św. Mateusza oraz do Listów św. Pawła i Listu do Hebrajczyków)<sup>23</sup>, traktaty teologiczne wraz z homiliami, do których zaliczamy traktat *De institutione clericorum*<sup>24</sup>, w którym Raban popularyzował myśli Ojców Kościoła, głównie św. Augustyna oraz św. Grzegorza Wielkiego<sup>25</sup>, *De laudibus Sanctae Crucis*<sup>26</sup>, dzieło odznaczające się nie tylko

<sup>19</sup> Por. M. Kieling, *Formacja duchownych w świetle „De institutione clericorum” Rabana Maura*, VoxP 49 (2006) s. 277-278.

<sup>20</sup> Por. Benedetto XVI, *Padri e scrittori del primo millennio. Rabano Mauro* [udzielenia generale 3 VI 2009], w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 5/1 (2009) s. 965, tł. Benedykt XVI, *Raban Maur* [audiencja generalna 3 czerwca 2009 r.], OsRomPol 30/9 (2009) s. 42.

<sup>21</sup> Por. D. Rops, *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 2014, s. 412.

<sup>22</sup> Zob. PL 107-112.

<sup>23</sup> Zob. PL 108-109; 110, 493-1084; 111, 679-1616; 112, 9-834. Por. R. Kottje, *Die handschriftliche Überlieferung der Bibelkommentare des Hrabanus Maurus*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 259-274. Zob. P.I. Franssen, *La fin inédite du commentaire de Raban Maur sur le Deutéronome*, „Revue Bénédictine” 108 (1998) s. 80-103. W tekście *Wstępu* podaje się obecne nazwy ksiąg biblijnych, idąc za Biblią Tysiąclecia.

<sup>24</sup> Zob. PL 107, 294-420.

<sup>25</sup> Por. J.J. Contreni, *The Carolingian Renaissance: Education and Literacy Culture*, w: *The New Cambridge Medieval History*, red. R. McKitterick, Cambridge 1995, s. 721.

<sup>26</sup> Zob. PL 107, 113-294. Więcej na ten temat, zob. M.J.-L. Perrin, *L'iconographie de la Gloire à la sainte croix de Raban Maur. (Répertoire iconographique de la littérature du Moyen Âge I)*, Turnhout 2009.

walorami treściowymi, ale także (dzięki poetyckiej formie) artystycznymi<sup>27</sup>, *De universo, sive etymologiarum opus*<sup>28</sup>, wielkie dzieło, które było rodzajem encyklopedii pomagającej w interpretacji Pisma Świętego, *De sacris ordinibus*<sup>29</sup>, dzieło dotyczące liturgii, a także *De disciplina ecclesiastica*<sup>30</sup> i *Martyrologium*<sup>31</sup>. Raban pisał również poezję. Jest autorem hymnów, z których najbardziej znanym jest hymn *Veni Creator* będący syntezą pneumatologii chrześcijańskiej, a także wielu innych utworów poetyckich umieszczonych w zbiorze *Carmina*<sup>32</sup>. Wśród pism świeckich bardzo duże znaczenie mają dzieła *De inventione linguarum*<sup>33</sup> oraz *Glossaria Latino-Theodisca*<sup>34</sup>.

Raban Maur w swoich pismach często sięgał do źródeł patrystycznych. Jako mnich starał się zrozumieć i przedstawić innym ukryte w liturgii znaczenie teologiczne. W tym celu odwoływał się do Biblii i Ojców Kościoła. Raban rozwijał myśl patrystyczną w duchu ciągłości wiary chrześcijańskiej mającej swój początek w słowie Bożym, będącą żywą i wyrażaną na nowe sposoby<sup>35</sup>.

### 3. Homilie Rabana Maura na tle tradycji i w kontekście epoki

W działalności duszpasterskiej Rabana Maura należy zwrócić baczną uwagę na homilie. W jego dorobku znajduje się ponad 230 homilii. W wydaniu Migne'a zostały one podzielone na dwie części<sup>36</sup>. Pierwsza część zawiera 70 homilii i jest zatytułowana *Homiliae de festis praecipuis, item*

<sup>27</sup> Por. K. Ratajczak, *Hraban Maur (780/784-856)*, s. 176.

<sup>28</sup> Zob. PL 111, 9-614. Por. F.-O. Touati, *Raban Maur et la médecine carolingienne*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 176.

<sup>29</sup> Zob. PL 112, 1165-1192.

<sup>30</sup> Zob. PL 112, 1191-1262. Por. R. Kottje, *Zusammenfassung*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 426.

<sup>31</sup> Zob. PL 110, 1121-1188.

<sup>32</sup> Zob. PL 112, 1583-1676. Por. T. Gacia, *Raban Maur, Poezje (wybór)*, VoxP 71 (2019) s. 681-692.

<sup>33</sup> Zob. PL 112, 1579-1584. Por. M. Coumert, *Raban Maur et les Germains*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 145-148.

<sup>34</sup> Zob. PL 112, 1575-1578. Por. Z. Pałubska, *Raban Maur*, s. 1013-1014.

<sup>35</sup> Por. Benedetto XVI, *Padri e scrittori del primo millennio. Rabano Mauro*, OsRomPol 30/9 (2009) s. 42.

<sup>36</sup> Por. PL 110, 9-468.

*de virtutibus*. Są one poprzedzone wstępem adresowanym do arcybiskupa Moguncji Hajstulfusa<sup>37</sup>. Część druga zawiera 163 homilie i nosi tytuł *Homiliae in Evangelia et Epistolas*<sup>38</sup>. We wstępie, w którym zwraca się do cesarza Lotara, Raban przypomina, że władca otrzymał już zbiór homilii obejmujący okres od Narodzenia Pańskiego do Wielkiej Soboty, a teraz wręcza kolejny, przeznaczony na Okres Wielkanocny oraz aż do XV Niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego. Swoje wyjaśnienie kończy zapowiedzią zredagowania w przyszłości kolejnych homilii: od XVI Niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego do Wigilii Narodzenia Pańskiego. Ten plan jednak nigdy nie został zrealizowany<sup>39</sup>. Według najnowszych badań pierwszą część homilii Rabana Maura adresowaną do arcybiskupa Moguncji Hajstulfusa datuje się na rok 822 lub 823, drugą, znacznie obszerniejszą, poświęconą cesarzowi Lotarowi – na lata 847-855<sup>40</sup>. Tematyka pierwszej części homilii, z której wybrane teksty są przedmiotem pracy, jest różnorodna. Raban traktuje w nich o sprawach najważniejszych dla ludu Bożego, takich jak: święta w ciągu roku, które wierni powinni obchodzić, aby przez powstrzymanie się od zajęć świeckich uczestniczyć w sprawach Bożych, homilie na temat cnót, aby dzięki nim podobać się Bogu i kiedyś wraz z aniołami otrzymać życie wieczne w niebie, homilie piętnujące grzechy i wady, aby lud Boży potrafił ochronić się od napaści złego<sup>41</sup>. Biorąc pod uwagę list Rabana do Hajstulfusa, należy podkreślić dwie sprawy. Przyczyną rozbięcia zbioru homilii na kilka partii jest brak wystarczającej ilości czasu niepozwalającej na skomponowanie zbioru jednego zbioru homilii. Dlatego Raban prosi, aby w przyszłości zebrać homilie w jeden zbiór, a następnie opatrzyć go napisanym przez niego listem<sup>42</sup>.

Nie wiemy natomiast dokładnie, gdzie zostały wygłoszone mowy Rabana Maura. Wydawca nadał im łacińską nazwę *homiliae*, sugerując nauczanie wiernych z ambony mające na celu wyjaśnienie oraz zgłębienie tekstu Pisma Świętego. Choć w czasach starożytnych na określenie homilii najczęściej używano słowa *sermo*, a później *expositio* lub *explanatio*, autor

<sup>37</sup> Por. *Annales Xantenses qui dicuntur*, ed. B. de Simson, MGH Scriptorum Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi XII, Hannoverae – Lipsiae 1909, s. 6.

<sup>38</sup> Więcej na ten temat, zob. R. Étaix, *L'homélaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire*, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 19 (1984) s. 211-240.

<sup>39</sup> Por. T. Gacia – J. Adamiak – A. Strycharczuk – N. Turkiewicz, *Raban Maur; Homilie o najważniejszych świętach oraz cnotach (wybór)*, VoxP 65 (2016) s. 859-892.

<sup>40</sup> Por. Galle, *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources*, s. 62-63.

<sup>41</sup> Por. Rabanus Maurus, *Epistula ad Haistulfum archiepiscopum*, PL 110, 9.

<sup>42</sup> Por. Rabanus Maurus, *Epistula ad Haistulfum archiepiscopum*, PL 110, 9.

tłumaczenia idzie za sugestią wydawcy i również w proponowanym przekładzie używa słowa „homilia” na określenie nauczania wiernych przez Rabana Maura. Niestety, mimo usilnych starań autora pracy nie udało się odnaleźć innych krytycznych wydań tekstu poza jednym, nie w pełni krytycznym, którego autor użył do przekładu. Po licznych poszukiwaniach należy stwierdzić, że inne krytyczne wydania nie istnieją.

Raban Maur jest znany jako wybitny kaznodzieja. W swoich homiliach z ogromnym zapałem nawoływał do wierności zasadom religii chrześcijańskiej, ostrzegał przed uleganiem wpływom pogaństwa, często, podobnie jak Ojcowie Kościoła, cytował Pismo Święte, ale na ogół nie przeprowadzał głębokiej analizy egzegetycznej, ograniczając się do rozważań dogmatycznych i przede wszystkim moralnych. Styl jego homilii, pomimo znakomitego wykształcenia, jest raczej prosty i na ogół pozbawiony efektów retorycznych. Wynikało to głównie z racji duszpasterskich. Rabanowi bardzo zależało, by zostać zrozumianym przez wszystkich, aby w ten sposób wszyscy karmili się słowem Bożym<sup>43</sup>.

Należy stwierdzić, że Raban Maur, redagując własne homilie, obficie korzystał z dorobku patrystycznego. Praktyka ta, niebędąca czymś wyjątkowym zwłaszcza we wczesnym średniowieczu, polegała na kompilacji homilii Ojców Kościoła oraz wybitnych chrześcijańskich uczonych, a następnie na przedstawieniu jej jako własnej. Tak jest również w jego przypadku. W tekstach Rabana niewiele ponad pięćdziesiąt procent homilii jest jego autorstwa<sup>44</sup>. Można stąd wyciągnąć wniosek, że mnich był zwolennikiem korzystania z posiadanej już wiedzy<sup>45</sup>, czego przykłady uważny czytelnik znajdzie również w obecnej pracy. Wspomniany zabieg był często stosowany przez współczesnych mnichowi z Moguncji kaznodziejów<sup>46</sup>, stąd praktyka ta jest nazywana przez współczesnych uczonych jako florilegia – zaczerpnięcie fragmentów z kazań patrystycznych<sup>47</sup>. Raban Maur naj-

<sup>43</sup> Por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim. Część pierwsza: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 126-130.

<sup>44</sup> G. Brown, *The Carolingian Renaissance*, w: *Carolingian culture: emulation and innovation*, red. R. McKitterick, Cambridge 1994, s. 41.

<sup>45</sup> Por. J.-L. Verstrepen, *L'exégèse de Raban Maur et sa méthode dans le commentaire des quatre Livres des Rois*, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 33 (2003) s. 170-172.

<sup>46</sup> Por. K. Zechiel-Eckes, *Ein Dummkopf und Plagiator? Hrabanus Maurus aus der Sicht des Diakons Florus von Lyon*, w: *Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010, s. 134-135.

<sup>47</sup> Por. D. Zimpel, *Hrabanus Maurus. De institutione clericorum libri tres, Studien und Edition*, Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 7, Frankfurt 1996, s. 66-67.

częściej korzystał z następujących pism: teksty św. Grzegorza Wielkiego, którego fragmenty *Homiliae in Evangelia* czy *Moralia sive expositio in Iob* jako jedyne pojawiają się we wszystkich częściach każdej kolekcji<sup>48</sup>, następnie są to teksty św. Beda Czcigodny<sup>49</sup>, najczęściej cytowane urywki Alkuina, św. Augustyna, św. Cezarego z Arles, św. Ambrożego oraz Jana Kasjana<sup>50</sup>. Pomimo bardzo wielu zapożyczeń nie można jednak nazwać Rabana Maura kompilatorem. Zostało udowodnione, że jego kompilacje były bardzo dobrze przemyślane<sup>51</sup>. Ponadto Raban zazwyczaj łączył teksty jedynie częściowo, nie biorąc pod uwagę ich dawnych kontekstów. Tworzył tym samym własny tekst oparty na pracach Ojców Kościoła<sup>52</sup>.

Homilie Rabana Maura wpisują się w nauczanie religijne renesansu karolińskiego. Oparte ono było na tradycjach patrystycznych<sup>53</sup>. Prawdy wiary przekazywano poprzez uczenie na pamięć, a także wykład dwóch podstawowych modlitw: *Symbolu apostolskiego* oraz *Ojcze nasz*. Te dwie oracje zawierały podstawową doktrynę chrześcijańską, którą każdy chrześcijanin powinien znać na pamięć<sup>54</sup>, oraz wpisywały się w odnowę życia religijnego podjętego przez Karola Wielkiego<sup>55</sup> w dziele *Admonitio generalis*<sup>56</sup>. Artykuły nakazują gorliwie głosić naukę o Trójcy Świętej, o tajemnicy wcielenia, a także o męce, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa. Również wykład wiary należy budować na przykazaniu miłości Boga i bliźniego, aby w ten sposób pomiędzy różnymi stanami panowały

<sup>48</sup> Christoph Galle podzielił homilie Rabana na cztery grupy. Pierwszą stanowią homilie wydane w *Patrologia Latina* od 1 do 41. Drugą – homilie od 42 do 70. One zamykają pierwszą część homilii Rabana Maura dedykowaną arcybiskupowi Moguncji Hajstulfusowi. Następnie trzecia grupa obejmuje homilie od 1 do 108 i wreszcie czwarta grupa – od 108 do 163. Tę drugą część homilii Raban dedykuje cesarzowi Lotarowi. Spośród Ojców Kościoła we wszystkich czterech grupach występują tylko św. Grzegorz Wielki, najczęściej cytowanym autorem natomiast jest św. Beda Czcigodny, który występuje zwłaszcza w drugiej części homilii Rabana Maura.

<sup>49</sup> Por. R. Étaix, *Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfe de Mayence*, „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques” 32 (1986) s. 135-136.

<sup>50</sup> Por. Galle, *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources*, s. 66-67.

<sup>51</sup> Por. Zimpel, *Hrabanus Maurus. De institutione clericorum libri tres*, s. 66-67.

<sup>52</sup> Por. Galle, *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources*, s. 65-66.

<sup>53</sup> Por. E. Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego*, Kraków 2007, s. 345-346.

<sup>54</sup> Renesans karoliński wiernie naśladował tradycję starochrześcijańską, którą przekazał św. Augustyn w *Kazaniu do katechumenów*. Zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *De Symbolo sermo ad catechumenos*, PL 40, 627-636.

<sup>55</sup> Por. Galle, *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources*, s. 61.

<sup>56</sup> Por. *Admonitio generalis*, ed. A. Boretius, MGH Leges: Capitularia regum Francorum 1, Hannoverae 1883, s. 52-62.



pokój i zgoda. Dokument stwierdza ponadto, że wielkim złem jest nienawiść, zazdrość, chytryść i pożądlivość, ponieważ są one korzeniem wszelkiego zła. Prawodawca nakazywał odpowiednie świętowanie niedzieli przez powstrzymanie się od prac w polu, a także w domu, aby w ten sposób zachować godność niedzieli i uczestniczyć we Mszy Świętej. Kapłani mieli pouczać wiernych, by nie prowadzili próżnych rozmów w kościele, nie wychodzili przed zakończeniem liturgii. Spośród zastępów anielskich należało wzywać tylko Michała, Gabriela i Rafała, nie można było oddawać czci tym męczennikom i świętym, co do których nie było pewności o ich cnotach. Ponadto dokument nakazywał dbałość o dobre wychowanie dzieci, a całość spajał nakazem kochania Boga i bliźniego<sup>57</sup>.

Stosując się do zaleceń *Admonitio generalis*, w kazaniach Rabana Maura nie mogło zabraknąć nauki wiary poprzez wykład *Symbolu* i *Modlitwy Pańskiej*. Raban wymagał od wiernych pamięciowej znajomości tych modlitw oraz codziennego ich odmawiania, postulował prowadzenie prawdziwego życia chrześcijańskiego przez praktykę miłości Boga i bliźniego, a także praktykowanie sprawiedliwości, pokory, cierpliwości, życzliwości, czystości, stałości, zgody, przebaczenia oraz prawdomówności. Piętnował natomiast grzechy, zwłaszcza takie jak: świętokradztwo, zabójstwo, cudzołóstwo, praktyki zabobonne, nierząd, kradzież, krzywoprzysięstwo, oszczerstwo, fałszywe świadectwo, pijaństwo, pycha, nieprzyjaźń, nienawiść, gniew, zazdrość, obżarstwo, chytryść, złość czy zemsta<sup>58</sup>. Raban zalecał wiernym przyjmowanie sakramentów bez dokładniejszego określania częstotliwości praktyk sakramentalnych oraz stosowanie trzech praktyk pokutnych: postu, modlitwy i jałmużny. W swoich homiliach zachęcał do gościnności wobec pielgrzymów i biednych, pomocy i opieki nad nimi, głosił kult świętych, zalecał szacunek dla duchowieństwa, uczęszczanie w niedziele i święta do kościoła oraz nakazywał pobożne zachowywanie się w nim. Wszystkie wymienione zagadnienia sprawiają, że homilie Rabana Maura idealnie wpisują się w karoliński program nauczania religijnego.

#### 4. Treść tłumaczonych homilii

Pierwotnym zamysłem autora pracy było przełożenie tylko homilii wielkopostnych, a następnie wydanie ich jako pomocy użytecznej duszpa-

<sup>57</sup> Por. *Admonitio generalis*, s. 52-62.

<sup>58</sup> Por. Galle, *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources*, s. 62-63.

sterzom w okresie Wielkiego Postu. Wobec niewystarczającej ich liczby, a także wydania przekładu niektórych homilii Rabana Maura w czasopiśmie „*Vox Patrum*<sup>59</sup>”, autor postanowił do homilii wielkopostnych dołączyć inne homilie, dotychczas nieprzetłumaczone, będące w sąsiedztwie wybranych przez siebie homilii znajdujących się w pierwszej części zbioru *Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus*.

Pierwsza przetłumaczona homilia dotyczy znaczenia Wielkiego Postu. Raban na podstawie fragmentów biblijnych wyjaśnia liczbę dni składających się na ten czas. Zachęca do licznych praktyk pokutnych, wyłączając jednak niedzielę, podkreśla wartość dobrych uczynków oraz znaczenie wstrzemięźliwości. Przypomina o wartości Paschy oraz mobilizuje do wytrwania w dobrym.

Kolejna homilia dotyczy również Wielkiego Postu. Raban zwraca w niej szczególną uwagę na pokutę, którą powinno się czynić z potrzeby serca. Wyjaśnia również na podstawie Biblii rolę i wagę nawrócenia. Następnie zachęca swoich wiernych do szczodrobliwości w dawaniu jałmużny, podkreślając, że nikt nie powinien dyspensować się choćby od drobnego daru. Całość homilii Raban konkluduje wskazaniem na Chrystusa będącego rzeczywistym odbiorcą dobrych czynów, za które człowiek pobożny i gorliwy otrzyma nagrodę w niebie. Kolejną homilię można podzielić na dwie części. W części pierwszej autor zwraca uwagę na wytrwałość w modlitwach, która powinna cechować każdego chrześcijanina, następnie przestrzega przed biernym poddawaniem się pokusom, wyraźnie zaznaczając, że nawet sam Chrystus był kuszony. W drugiej części przypomina o obowiązku niedzielnej Mszy Świętej, wyraźnie przeciwstawiając ją polowaniom, od których chce odciągnąć swoich słuchaczy. Wskazuje na post, a także zachęca do pełnego angażowania się w niedzielne praktyki religijne. Całość wieńczy stwierdzeniem zachęcającym do umartwiania ciała i zabiegania o potrzeby własnej duszy. Następną homilia również jest skierowana do wiernych w okresie Wielkiego Postu. Tym razem na podstawie Ewangelii według św. Łukasza autor wyjaśnia znaczenie miłosierdzia w stosunku do bliźnich. Wskazuje na własną grzeszność i konieczność bycia dobrym dla innych, by w ten sposób znaleźć łaskę u Boga. Podaje również konkretne przykłady zachowań niemieszczących się w praktykowaniu przykazania miłości bliźniego. Raban staje po stronie poniżanych i karanych cieleśnie sług, przestrzegając pa-

---

<sup>59</sup> Por. Gacia – Adamiak – Strycharczuk – Turkiewicz, *Raban Maur, Homilie o najważniejszych świątach oraz cnotach (wybór)*, s. 859- 892.

nów przed sprawiedliwym gniewem Boga. Przywołuje w tym celu Biblię, aby pokazać słuszność swojego nauczania. Całość mowy podsumowuje zachętą do odpuszczania przewinień bliźniego. Piąta z kolei homilia dotyczy prawdziwości wiary chrześcijańskiej i jest wykładem Składu apostołskiego. Autor podkreśla w niej wartość tej modlitwy, a także akcentuje znaczenie praktykowania dobrych obyczajów. Zarówno one, jak i znajomość Symbolu, poprzez który zachowuje się prawdziwą i czystą wiarę, mają pomóc w osiągnięciu życia wiecznego w niebie. Następne dwie homilie mają charakter szczególny. Są bowiem skierowane na dni nabożeństw błagalnych. Pierwsza z nich zachęca do umartwienia i czynienia pokuty. Autor przywołuje wydarzenia biblijne, chcąc umocnić wiernych w dobrym postępowaniu. Koronne miejsce w tej homilii zajmuje napiętnowanie obżarstwa, pijaństwa, pychy oraz gadulstwa. Tym wadom przeciwstawia pokutę i umartwienie, zachęcając w ten sposób do intensywnej modlitwy, a także udziału w modlitwach prowadzonych w kościele. Druga, pomimo pokutnego charakteru, jest jednocześnie wykładnią modlitwy Ojcze nasz. Autor w prostych słowach wyjaśnia poszczególne wezwania, jednocześnie zachęcając do częstego jej odmawiania nie tylko ustami, ale przede wszystkim sercem. Następna homilia dotyczy uroczystości św. Apostołów Piotra i Pawła. Raban przywołuje wielkie znaczenie Książąt Apostołów dla Kościoła, a także wartość ich męki. Kolejny fragment homilii dotyczy zasług św. Piotra i Pawła. Pojawia się w nim wyjaśnienie legendy chrześcijańskiej o pojedynku z Szymonem Magiem, a także zachęta do czczenia świętych Apostołów. Autor wskazuje na ich wielkie orędownictwo w niebie i w ten sposób zachęca wiernych do pobożności. Przedostatnia homilia jest poświęcona trzem archaniołom: Michałowi, Gabrielowi i Rafałowi. Raban wskazuje na różnicę między aniołami a archaniołami. Następnie wyjaśnia etymologię imion trzech archaniołów. Później wskazuje na pokój i miłość między aniołami, zachęcając w ten sposób wiernych do trwania w cnocie wzajemnej miłości. Ostatnia homilia została wygłoszona w niedzielę. Jej pierwsza część dotyczy zachowania uroczystego charakteru niedzieli jako dnia Pańskiego polegającego przede wszystkim na powstrzymaniu się od prac. Raban usilnie zachęca do wzmożonej modlitwy oraz do praktykowania niedzielnej Eucharystii w kościele oraz przestrzega przed organizowaniem polowań jako sposobie spędzania wolnego czasu zamiast wypełnienia niedzielnego obowiązku uczestnictwa w zgromadzeniu kościoła. W następnej części piętnuje również złe zachowania w kościele, które przejawiają się w gadulstwie oraz zmuszaniu kapłana do skracania Mszy Świętej. Osobne za-

gadnienie stanowi surowe sprzeciwienie się pijaństwu, z którego wynikają liczne kłótnie, a nawet zabójstwa. Homilia kończy się zachętą do wytrwania w dobrym postępowaniu.

W drugiej części pracy umieszcza się pierwszy niepublikowany polski przekład dziesięciu homilii Rabana Maura. Cytaty z Pisma Świętego zamieszczone w homiliach pochodzą z Biblii Tysiąclecia (wydanie piąte). Odsyłacze do nich podano w tekście przekładu. Sigla biblijne oraz oznaczenia psalmów stosują się do zasad, według których została wydana Biblia Tysiąclecia.

## 5. Wydania tekstu

Rabanus Maurus, *Homiliae de festis praecipuis*, w: ed. J.P. Migne, PL 110, 9-468.

## 6. Bibliografia

### 6.1. Teksty źródłowe

- Admonitio generalis*, ed. A. Boretius, MGH Leges: Capitularia regum Francorum 1, Hannoverae 1883, s. 52-62.
- Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, Lublin 2016.
- Annales Fuldenses sive Annales Regni Francorum Orientalis*, t. 2: *DCCCLII*, ed. F. Kurze, MGH Scriptorum Rerum Germanicarum in usum scholarum, Hannoverae 1891, s. 1-138.
- Annales Xantenses qui dicuntur*, ed. B. de Simson, MGH Scriptorum Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi 12, Hannoverae – Lipsiae 1909, s. 1-39.
- Jakub de Voragine, *Złota legenda: wybór*, tł. J. Pleziowa – M. Plezia, Warszawa 2000.
- Rabanus Maurus, *Epistula ad Haistulfum archiepiscopum*, PL 110, 9-10.
- S. Ambrosius Mediolanensis episcopus, *Sermo LIII*, PL 17, 712-714.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo LIX*, PL 38, 400-402.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CLXXIV (a)*, PL 39, 2078-2079.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCI*, PL 39, 2119-2120.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCXIII (a)*, PL 38, 1060-1065.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCLXXX (a)*, PL 39, 2274-2276.
- S. Caesarius Episcopus Arelatensis, *Sermo XLVII*, w: *Opera omnia*, t. 1, red. G. Morin, Maredsous 1937, s. 205-211.
- S. Gregorius Papa I, *Homilia XXXIV*, PL 76, 1246-1259.
- Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, tł. S. Ryznar – J. Pochwat, Kraków 2011.

## 6.2. Opracowania

- Benedetto XVI, *Padri e scrittori del primo millennio. Rabano Mauro* [udienza generale 3 VI 2009], w: *Insegnamenti di Benedetto XVI 5/1* (2009) s. 965, tł. Benedykt XVI, *Raban Maur* [audiencja generalna 3 czerwca 2009 r.], *OsRomPol 30/9* (2009) s. 44-45.
- Borkowska U. – Gryglewicz F., *Alkuin*, EK I 375-376.
- Brown G, *The Carolingian Renaissance*, w: *Carolingian culture: emulation and innovation*, red. R. Mc Kitterick, Cambridge 1994, s. 1-51.
- Contreni J.J., *The Carolingian Renaissance: Education and Literacy Culture*, w: *The New Cambridge Medieval History*, t. 2, red. R. McKitterick, Cambridge 1995, s. 709-757.
- Étaix R., *Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfé de Mayence*, „Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques” 32 (1986) s. 124-137.
- Étaix R., *L'homéiliaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire*, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 19 (1984) s. 211-240.
- Fransen P.I., *La fin inédite du commentaire de Raban Maur sur le Deutéronome*, „Revue Bénédictine” 108 (1998) s. 80-103.
- Gacia T. – Adamiak J. – Strycharczuk A. – Turkiewicz N., *Raban Maur, Homilie o najważniejszych świętach oraz cnotach (wybór)*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 859-892.
- Gacia T., *Raban Maur, Poezje (wybór)*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 681-692.
- Galle Ch., *Raban Maur's Sermon Collections and their Sources: A Study of the Manuscripts from the Monastery in Fulda*, „Medieval Sermon Studies” 62/1 (2018) s. 61-81.
- Jong de M., *The empire as ecclesia: Hrabanus Maurus and biblical historia for rulers*, w: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, red. Y. Hen e M. Innes, Cambridge 2000, s. 191-226.
- Kieling M., *Formacja duchownych w świetle „De institutione clericorum” Rabana Maura*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 277-288.
- Pałubska Z., *Raban Maur*, EK XVI 1013-1014.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim. Część pierwsza: Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999.
- Perrin M.J.-L., *L'iconographie de la Gloire à la sainte croix de Raban Maur. (Répertoire iconographique de la littérature du Moyen Âge I)*, Turnhout 2009.
- Raban Maur et son temps*, red. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.-L. Perrin – O. Szerwiniack, Turnhout 2010.
- Ratajczak K., *Hraban Maur (780/784-856) – wybitny nauczyciel czasów karolińskich*, w: *Nauczyciele. Szkice portretów uczonych i nauczycieli*, red. A. Królikowska – J. Falkowska, Kraków 2018, s. 166-180.
- Story C.I.K., *The Cross as Ultimate in the Writings of Justin Martyr*, „Ultimate Reality and Meaning” 21/1 (1998) s. 18-34.
- Verstrepen J.-L., *L'exégèse de Raban Maur et sa méthode dans le commentaire des quatre Livres des Rois*, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 33 (2003) s. 169-178.
- Zimpel D., *Hrabanus Maurus. De institutione clericorum libri tres. Studien und Edition*, Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 7, Frankfurt 1996.

## 7. Przekład

### Homilia IX

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. O poście naszego Pana i racji czterdziestodniowego postu, a także o czystości i wstrzeźliwości w stosunkach z własnymi żonami

Lektura świętej Ewangelii, którą przed chwilą usłyszeliście, bracia najukochańsi, rozpoczyna ten najświętszy czas postu, ponieważ wyjaśnia nam tajemnicę postu Pańskiego. Opowiada bowiem święty ewangelista Mateusz, że nasz Zbawiciel po swoim chrzcie i po tym, jak zstąpił na Niego Duch Święty, przez tego Ducha został wyprowadzony na pustynię, aby był kuszony przez diabła, i że kiedy przepościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, potem poczuł głód. Wtedy przystąpił do niego diabeł i kusił go, lecz został pokonany prawem Bożym i odtrącony rozkazem Pańskim, odszedł i po jego odejściu przybyli święci aniołowie, aby służyć naszemu Odkupicielowi jako prawdziwemu Bogu i Stwórcy. Odkupiciel nasz więc przez to wszystko dał nam przykład, ponieważ pościł dla nas, walczył za nas przeciwko kusicielowi i dla nas zwyciężył.

Zwycięstwo Chrystusa jest naszą chwałą: tak my, umartwiając się, powinniśmy przygotować nasze dusze na kuszenie, pragnąc zwyciężyć przez modlitwę i słowo Boże, abyśmy mogli oczekiwać błogosławionej wieczności wraz ze świętymi aniołami w niebie. Lecz z dniami tymi zgadza się czytanie, albowiem słyszeliśmy o czterdziestodniowym poście naszego Odkupiciela, my, którzy zaczynamy czas czterdziestnicy<sup>60</sup>, powinniśmy rozważyć, dlaczego ten post zachowuje się przez czterdzieści dni.

Mojżesz bowiem, aby otrzymać po raz drugi prawo, pościł przez czterdzieści dni (por. Wj 24,18). Eliasz także pościł czterdzieści dni na pustyni (por. 1Krl 19,8). Sam Stwórca ludzkości, przychodząc do ludzi, przez czterdzieści dni nie wziął żadnego pokarmu do ust, my także, na ile możemy, usiłujemy w dorocznym czasie czterdziestnicy umartwiać ciało przez post. Dlaczego więc zachowujemy w poście liczbę czterdzieści jak nie dlatego, że wbrew przykazaniom Pana popełniliśmy coś przez przy-

---

<sup>60</sup> Okres zwany w języku polskim Wielkim Postem w języku łacińskim nosi nazwę *quadragesima* bardzo wyraźnie nawiązującą do liczby 40. W języku staropolskim jako określenie tego czasu funkcjonowała nazwa „czterdziestnica”. Por. Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1972, w: [https://pl.wikisource.org/wiki/Encyklopedia\\_staropolska/Czterdziestnica](https://pl.wikisource.org/wiki/Encyklopedia_staropolska/Czterdziestnica) (dostęp 02.08.2020). W tłumaczeniu stosuje się (dla rozróżnienia terminologii) słowo „czterdziestnica” na oznaczenie okresu liturgicznego, a słowo „post” jako ekwiwalent semantyczny słowa *ieiunium*.

jemność cielesną czy przez namiętność duszy. Albowiem w tym śmiertelnym ciele istniejemy, składając się z czterech żywiołów, to jest ziemi, wody, ognia i powietrza, oraz doświadczamy czterech afektów duszy, to jest strachu, pożądliwości, smutku i radości. Nakazy naszego Pana zaś otrzymaliśmy przez Dekalog. Słuszne jest, abyśmy my, którzy więc przez pragnienia cielesne i namiętności duszy wzgardziliśmy przykazaniami Dekalogu, abyśmy to właśnie ciało przez post i żal pokutny czterdzieści dni umartwiali.

Chociaż jeśli chodzi o ten czas czterdziestnicy, to można go też inaczej rozumieć. Albowiem od obecnego dnia aż do radości święta paschalnego jest sześć tygodni, to znaczy jest czterdzieści dwa dni, z których sześć niedziel zabiera się, gdyż nie są dniami postu. Wtedy pozostaje nie więcej niż trzydzieści sześć dni na umartwienia. Gdy zaś rok trwa trzysta sześćdziesiąt pięć dni, my umartwiamy się przez trzydzieści sześć dni, jakby dajemy przez wstrzemięźliwość dziesięcinę naszego roku Bogu przez umiarkowanie, sprawiedliwość, roztropność i męstwo<sup>61</sup>. My sami, którzy przez cały rok żyliśmy w pożądaniu dla samych siebie, umartwiamy nasze ciało przez post jako dziesięcinę dla naszego Stwórcy.

Nikt w tym świętym czasie, wyłączając niedzielę, niech nie ośmiela się jeść, chyba, że przypadkiem ten, komu słabość nie pozwala na post. Ponieważ w inne dni poszczenie jest albo lekarstwem, albo nagrodą. Nieposzczenie w okresie czterdziestnicy zaś jest grzechem. Ten, kto pości w innym czasie, otrzyma przebaczenie. Kto w okresie czterdziestnicy zaś może, a nie pości, poniesie karę. Ten, który jednak nie musi pościć, tylko sobie samemu na osobności albo jeśli jest z nim jakiś inny chory w domu, niech przygotuje coś do spożycia, a innych, którzy winni pościć, niech nie zaprasza na posiłek, by nie powiększył grzechu z powodu obżarstwa kogoś drugiego.

Zachowajcie bracia wstrzemięźliwość w stosunkach z własnymi żonami, uczęszczajcie do kościołów, wstawajcie wcześniej na nocne czuwania, zbierajcie się codziennie, jeśli to możliwe na Mszę Świętą, módlcie się często, proście bez ustanku o przebaczenie waszych grzechów, gaście płomienie grzechów hojnością jałmużny. Przez dobre czyny starajcie się pojednać z waszym Stwórcą, miejcie pokój ze wszystkimi, abyście w ten sposób oczekując święta Paschy, mogli znaleźć łaskę w obliczu naszego Odkupiciela, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen

---

<sup>61</sup> Są to, jak naucza katechizm, cztery cnoty kardynalne.

## Homilia X

W drugą niedzielę Wielkiego Postu. O pokucie, którą należy czynić z potrzeby serca i szczodrobliwości w dawaniu jałmużny

Kościół katolicki na całym świecie przeżywa ze czcią czas czterdziestnicy, który właśnie obchodzimy, bracia najdrożsi, ustanowiony, jak wiecie, przez nauczanie samego Pana i zalecony przez Apostołów i ich uczniów.

Ojcowie słusznie i właściwie postanowili, że jest on obchodzony w pobliżu męki Pańskiej, abyśmy według apostoła łącząc się z cierpieniami Chrystusa, zasłużyli na udział w Jego zmartwychwstaniu (por. 1Kor 15,12-22). Dokonuje się to w sposób godny, jeśli pokutując z serca, staramy się w te święte dni obmyć wszystkie zmazy przeszłego życia przez post, codzienne modlitwy i łzy. Jak też uczy nas Pan przez proroka, mówiąc: „Nawróćcie się do Mnie całym swym sercem, przez post i płacz, i lament. Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty! Nawróćcie się do Pana Boga waszego! On bowiem jest łaskawy, miłosierny, nieskory do gniewu i wielki w łaskawości, a lituje się na widok niedoli” (Jl 2,12-13) oraz: „Ja nie pragnę śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył” (Ez 33,11).

Lecz może ktoś może w sercu swoim mówi tak: w prawdzie chciałbym pościć, lecz nie mogę, chciałbym powstrzymać się od mięsa i wina, lecz nie pozwala mi na to słabość. Albowiem i na to mam radę: jeśli więc nie możesz pościć, daj jałmużnę, o ile jesteś słabszy w jednym, o tyle hojniejszy bądź w drugim. Dobrze jest pościć, bracia, lecz lepiej jest dawać jałmużnę, a jeśli ktoś może jedno i drugie, to jest to coś doskonałego. Ponieważ post bez jałmużny jest jak lampa bez oliwy.

Albowiem jak lampa, którą zapali się bez oliwy, może dymić, a nie może dawać światła, tak post bez jałmużny wprowadzie ćwiczy ciało, ale światłem miłości nie oświeca duszy. Dlatego zostało napisane: „Czyńcie jałmużnę, oto wszystko jest dla was czyste” (Łk 11,41). Lecz być może ktoś, słysząc to, tak myśli sobie: chciałbym<sup>62</sup> czynić jałmużnę, lecz nie mam niczego, co mógłbym dać. Tym więc, którzy nie mają z czego dać, wystarczy dobra wola, według tego, co jest napisane: „Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli”<sup>63</sup> (Łk 2,14). Lecz czy jest ktoś taki, kto może się usprawiedliwić, skoro nawet za kubek zimnej wody Pan obiecał, że da zapłatę tej osobie (por. Mt 10,42)? A powiedział,

<sup>62</sup> Coniunctivus imperfecti w zdaniu głównym tłumaczymy nie czasowo, ale w od-cieniu powątpiewania.

<sup>63</sup> Ze względu na obecną tu grę słów dajemy przekład własny, a nie wersję z Biblii Tysiąclecia.



że zimnej, dlatego by czasem ktoś biedny nie mógł usprawiedliwić brakiem drewna albo nie mógł powiedzieć, że nie ma naczynia, aby podgrzać zimną wodę.

Zatem i przez proroka Pan zachęca i upomina, że w ten sposób należy dawać jałmużnę, aby żaden biedny nie mógł się usprawiedliwiać. Tak bowiem mówi: „Dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tułaczy, nagiego, którego ujrzysz, przywdziać i nie odwrócić się od współziomków” (Iz 58,7). Nie powiedział, aby dać cały chleb, bo być może ów biedny nie ma drugiego, lecz powiedział „łam”. To tak, jakby powiedział, jeśli jesteś tak biedny, że nie masz nawet drugiego chleba do podziału, swój połam i daj biednym. „Wprowadzić w dom biednych tułaczy” (Iz 58,7a), jakby mówił, jeśli żalisz się, że jesteś biedny i nie masz jak podzielić się jedzeniem z biednym, przynajmniej w jednym rogu twego domu przygotuj dla przybysza małe łóżko. Jeśli zobaczysz, mówi, nagiego, okryj go szatą (por. Iz 58,7b). Pan nie powiedział „odziej go w purpurę albo drogie szaty”, lecz ubraniami, jakie masz okryj jego nagość.

I nie gardź swoim ciałem, to jest każdym człowiekiem, który jest uczestnikiem twojej natury. Co na to powiemy, bracia, albo czy będziemy mogli mieć wymówkę my, którzy mając wielkie i przestrzenne domy, ledwie kiedy raczymy przyjąć przybysza, nie wiedząc, a nawet nie wierząc, że w tych wszystkich pielgrzymach przyjmujemy Chrystusa, jak sam powiedział: „Byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie” (Mt 25,35), oraz: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Czymś trudnym i przykrym jest nam w biednych przyjmować Chrystusa w naszej ojczyźnie. Boję się, aby On nam na powrót tego nie oddał i aby nas nie przyjął do szczęśliwości swojej. Pogardzamy Nim w świecie, boję się, aby On z kolei nie pogardził nami w niebie według tego, jak sam niegdyś powiedział: „Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,35.40). I nie daj, Boże, bracia, abyśmy usłyszeli to, co wtedy im powie sam sędzia: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny przygotowany diabłu i jego aniołom!” (Mt 25,41). Abyśmy tego uniknęli, a raczej usłyszeli to, co powie do błogosławionych i do hojnie udzielających jałmużny: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo przygotowane wam od założenia świata!” (Mt 25,34b). Niech nam tego udzieli ten, który odkupił nas we krwi swojej, Chrystus Zbawiciel i sędzia nasz, który żyje i króluje z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym przez wszystkie wieki wieków. Amen

## Homilia XI

W trzecią niedzielę Wielkiego Postu. O wytrwałości w modlitwie i o tym, że należy chodzić do kościoła i że nie wolno nikomu w święte dni polować ani grać w kości

Apostoł Piotr zachęca nas, bracia najukochańsi, abyśmy byli ostrożni i zatroskani o zbawienie naszych dusz, by otoczeni przez zasadzki odwiecznego wroga nie dać się złapać w sidła grzechów, abyśmy w ten sposób skrepowani ogromnym łańcuchem niegodziwości nie zostali przeznaczeni na wieczne zniszczenie.

„Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu!” (1P 5,8-9a). Dlatego w każdym czasie, najbardziej zaś w tych świętych dniach, powinniśmy dokładać starań, czuwając i modląc się, abyśmy przez łaskę Chrystusa mogli uniknąć podstępów i niegodziwości najbardziej przebiegłego kusiciela i wytrwać gorliwie w służbie Bożej. W każdym bowiem czasie dniem i nocą, bez snu i odpoczynku, diabeł i jego aniołowie otaczają lud Boży i szukają, kogo by mogli zwieść sztuczkami. Najbardziej zaś wtedy są groźni, kiedy widzą, że sługi Boże, a mianowicie Kościół, przygotowują przeciw nim wojnę, ze wszystkich sił chcą walczyć pod sztandarem Chrystusa króla. Wtedy ten niegodziwiec, wróg, zacieśnia swe sidła, kiedy widzi, że owce niegdyś jego chcą teraz odejść. Wyje wówczas, gniewa się, szaleje, burzy się przeciwko nim, sądząc, że ginie dla niego to, co jest zbawiane przez Chrystusa.

Ponieważ, bracia ukochani, przygotowujemy się przez czterdzieści dni do przyjęcia sakramentu Komunii Świętej, bądźmy gorliwi w modlitwie, w przychodzeniu do kościoła, w składaniu tam Panu próśb i pobożnych błagań. Pościmy tyle dni za nasze grzechy, ile za zbrodnie nasze Pan pościł. Jego to po chrzcie kusił. Nie wiedział, że jest Synem Bożym i dlatego ośmiałał się Go kusić. Ponieważ zaś wie, że stać się chcemy synami Boga, dlatego też zamierza walczyć i prawie już śliski wąż owija się wokół naszych stóp, abyśmy nie byli w stanie wejść do nieba. Jeśli więc odważył się kusić Pana ten chytry niegodziwiec, o ile bardziej nie będzie się bał zwieść nas?

Jeśli zgubione naczynie<sup>64</sup> walczyło przeciwko Synowi Bożemu i swemu Stwórcy, o ile bardziej ośmieli się napaść na nas, którzy jesteśmy tylko ludźmi? Lecz o zgrozo! Są tacy, którzy w tych świętych dniach bardziej starają się zajmować ziemskimi sprawami albo zabawami w kości, albo polowaniem,

---

<sup>64</sup> Chodzi tutaj o szatana, który zbuntował się przeciw Bogu i strącony przez archanioła Michała walczy z Bogiem o życie ludzi.

albo marnują czas na słuchanie spraw światowych niż słuchaniem słowa Bożego i trwaniem na modlitwie. Czy uważacie, bracia, że pości ten, który pierwszy o świcie nie czuwa pod kościołem, nie nawiedza miejsc świętych męczenników<sup>65</sup>, lecz wstawszy, gromadzi sługi, zastawia sidła, wyprowadza psy i biega po lasach i ciągnie ze sobą służących, być może śpieszących bardziej do kościoła, i do swoich przyjemności dokłada cudze grzechy, nie wiedząc, że on będzie winien tak swego występku, jak i zguby służących?

Cały dzień zajmuje się więc polowaniami, już to drąc się wniebogłosy, już to nakazując ukryć się w ciszy, radosny, jeśli coś chwycił, rozgniewany, jeśli stracił to, czego nie miał. Jest tak pilny i z takim zapałem to czyni, jakby post nakazał mu polowanie. Wielu jest takich, którzy powracając z polowania, bardziej się troszczą o psy niż o sługi i każą tym psom leżeć koło siebie albo spać, dając im codzienne jedzenie w swojej obecności, nie troszcząc się o to, czy jego sługa nie umiera z głodu, i, co jest jeszcze gorsze, jeśli nie przygotowuje dla nich wszystkiego, jak należy, z powodu psa każe się sługę albo nawet go się zabija. Widać bowiem, że w domach niektórych ludzi biegają psy lśniące i grube, ludzie zaś chodzą bladzi i ledwie trzymają się na nogach. W jaki więc sposób kiedyś będą litować się nad biednymi z zewnątrz ci, którzy w ogóle nie mają litości nad własnymi sługami?

Powinniśmy zatem wiedzieć, bracia, że ten post jest Bogu miły, który nie polega na tym tylko, abyśmy przez wstrzemięźliwość ćwiczyli ciała, lecz także przez pokorę ubierali dusze. Bądźmy dla sług łagodni, mili dla przybyszów, miłosierni dla biednych, wstawszy o brzasku, spieszymy do kościoła, dziękujemy Bogu, błagamy o przebaczenie grzechów, prosząc o darowanie wcześniejszych win i ochronę od przyszłych. Niech cały dzień trwa nieustannie albo modlitwa, albo czytanie. Kto nie zna liter, niech znalazłszy świętych i uczonych mężów, karmi się opowiadaniem. Niech żadna czynność światowa nie odciąga go od służby Bożej albo w niej nie przeszkadza. Niech zabawa przy stole nie odciąga umysłu, niech przyjemność

---

<sup>65</sup> Autor homilii odnosi się w tym miejscu do liturgii stacyjnych praktykowanych od starożytności chrześcijańskiej. Ten rodzaj liturgii zrodził się w Rzymie, polegał zaś na tym, że wszyscy wierni szli procesyjnie z miejsca na miejsce w obrębie miasta. Liturgię sprawował papież lub wyznaczony przez niego legat. Najbardziej rozwinięty system liturgii stacyjnych miał miejsce w okresie Wielkiego Postu, w którym od VIII wieku msza sprawowana była w każdy dzień. Nawiedzanie miejsc świętych męczenników, o którym mówi się w homilii, to nawiązanie do *tituli*, czyli kościołów stacyjnych dedykowanych zasadniczo właśnie męczennikom. Zob. J. Mieczkowski, *Rzymska liturgia stacyjna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65/1 (2012) s. 29-44.

zabawy z psami nie zajmuje zmysłów, niech zajmowanie się interesami nie psuje duszy chciwością.

Cokolwiek bowiem w tych polowaniach albo w innych głupotach będziesz czynił wbrew przykazaniu Bożemu, to choćbyś się powściągał, jeśli nie pościsz, to i tak ćwiczysz swoją uciechę i nie pełnisz woli Boga. Na tym bowiem polega zbawienny post, ażeby tak jak ciało powstrzymuje się od uctowania, tak dusza uwalniała się od wad. Abyśmy pościli jednocześnie od jedzenia i grzechu, by poprzez trud nasz i dzięki łasce Boga przygotowała nam ona wieniec wiekuisty.

### Homilia XII

W czwartą niedzielę Wielkiego Postu. O miłosierdziu i konieczności odpuszczania win wobec tych, którzy przeciwko nam zawinili

Czytamy w Ewangelii, że Zbawiciel nasz tak polecił swoim uczniom i powiedział: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny. Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni; odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane; miarę dobrą, natłoczoną, utrzesioną i opływającą wsypią w zanadru wasze. Odmierzam wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (Łk 6,36-38). Chociaż tę wypowiedź naszego Pana należy zachowywać w każdym czasie, bracia najdrożsi, to jednak najbardziej w tych dniach, w których staramy się zasłużyć na odpuszczenie naszych grzechów i zjednanie sobie miłosierdzia Pańskiego. Ponieważ tak codziennie mówimy w modlitwie, nasyceni pouczeniem niebiańskim. „Odpuść nam nasze winy, jako i my przebaczymy naszym winowajcom”. Oby się nie okazało, że te słowa posłużą raczej do oskarżenia nas niż do pojednania z Bogiem, jeśli twardzi i okrutni powstajemy przeciwko Jego nakazom i przeciwko naszym bliźnim.

Wszyscy bowiem powinniśmy czynić pokutę i wszyscy potrzebujemy przebaczenia, ponieważ wszyscy pobłądziliśmy. Albowiem jeśli zgodnie ze świadectwem Pisma nawet niemowlę jednodniowe nie jest czyste, to kto ośmieli się twierdzić, że jest wolny od grzechu i odrzucać lekarstwo pokuty? Św. Jan Apostoł mówi: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, Bóg jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości.” (1J 1,8-9).

Lecz to, nad czym bardzo należy ubolewać, to fakt, że niektórzy, puszczając w niepamięć swe grzechy i chełpiąc się, unoszą się pychą i nie tylko nie dostrzegają, że są winni, ale w ogóle nie starają się uwolnić od własnych win dzięki miłosierdziu pełnionemu wobec innych. Owszem, niepomni na

Boże nakazy tak okazują swoją władzę i panowanie wobec sług i poddanych, że w tych dniach nie wahają się poddawać ich biczowaniu, karać, zakuwać w dyby, czasem, gdy przychodzi pora odpoczynku, a sługa się spóźni, od razu każą go różgami i bardziej sycą się krwią biednego sługi niż przyjemnością uczyty. Jaki jest ich post, bracia, skoro nie poszczą po to, aby uprosić miłosierdzie Boże<sup>66</sup>, ale po to, by wywoływać krzyk jęczącej służby<sup>67</sup>.

Każdy zaś, kto pragnie zasłużyć na miłosierdzie od Boga, winien pierwszy być miłosierny. Napisano bowiem: „Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia” (Jk 2,13a). W innym miejscu: „Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6,15). Tak więc jak niedorzeczne jest to, że chrześcijański właściciel nie oszczędza w tych dniach sług, w ogóle nie patrząc na to, że jeśli jest sługą, co do stanu, to dzięki łasce jest bratem. Albowiem tak samo przyodziął się w Chrystusa<sup>68</sup>, uczestniczy w tych samych świętych sakramentach. Ma tego samego Boga za Ojca co i ty. Dlaczego więc nie ma w tobie brata? Przemyślcie na nowo, bracia, wasze pochodzenie. Cały rodzaj ludzki pochodzi od jednego człowieka, to jest od Adama, i ze zrodzonego zrodził się śmiertelny, a jeśli w podobny sposób się rodzimy, w podobny też umieramy, w podobny też psujemy się w grobach. Sami i nadzy na ten świat przyszlismy, sami i nadzy z niego wyjdziemy, jedynie za nami stąd wychodzącymi pójdą dobre lub złe czyny, które tutaj pełniliśmy, i każdy z nas przed trybunałem Chrystusa o sobie samym zda rachunek. Dlatego, bracia, ci, którzy z was stoją przed innymi, niech przez miłość im rozkazują, ci zaś, którzy są poddani, niech w miłości służą tym, którzy im przewodzą. Niech usłyszą także nie tylko mnie, lecz Apostoła, który tak im nakazuje: „Niewolnicy, ze czcią i bojaźnią w prostocie serca bądźcie posłuszni waszym doczesnym panom, jak Chrystusowi, nie służąc tylko dla oka, by ludziom się podobać, lecz jako niewolnicy Chrystusa, który z duszy pełni wolę Bożą. Z ochotą służcie, jak gdybyście służyli Panu, a nie ludziom, świadomi tego, że każdy – jeśli uczyni co dobrego, otrzyma to z powrotem od Pana – czy to niewolnik, czy wolny” (Ef 6,5-8).

Tym zaś, którzy stoją na czele, ten sam Apostoł tak mówi: „A wy, panowie, tak samo wobec nich postępujcie: zaniechajcie groźby, świadomi tego, że w niebie jest Pan zarówno ich, jak wasz, a u Niego nie ma względu na osoby” (Ef 6,9) oraz: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy

<sup>66</sup> Wypowiedź ironiczna.

<sup>67</sup> Wyraz *familia* tłumaczę jako „służba”.

<sup>68</sup> Mowa o sakramencie chrztu świętego.

bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Takimi słowami z Apostoła zachęceni, bracia, starajmy się strzec między nami miłości, jednego ducha w więzi pokoju (por. Ef 4,3). Niech nikomu nie będzie ciężkim odpuszczać drobne przewinienia bliźniego wobec siebie, jeśli wielkie i ogromne przewiny u Boga pragniemy mieć odpuszczone. Tak nasz post, modlitwa, a także jałmużna miłe będą Bogu, jeśli są ofiarowane przez miłość, która zakrywa liczne grzechy, oraz: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4,16b). Niech On sam sprawi, że tutaj ją mieć będziemy i przez nią przyjdziemy do wiecznej szczęśliwości. Niech sprawi to ten, który przez nią nas odkupił, nasz Zbawiciel, który żyje i króluje przez wszystkie wieki wieków. Amen.

### Homilia XIII<sup>69</sup>

W drugą niedzielę Wielkiego Postu. O prawdziwości wiary katolickiej i zgodności dobrych uczynków

Trzeba koniecznie, najdrożsi bracia, abyśmy, zachowując ten najświętszy czas czterdziestnicy, tak ożywiali nasze dusze przez duchową gorliwość i oświecali przez Boże słowo, jak umartwiamy ciało przez post, abyśmy dzięki woli wewnętrznego człowieka i postępowaniu zewnętrznym mogli we wszystkim podobać się naszemu Stworzycielowi (por. Hbr 11,6).

Lecz do tego przede wszystkim jest nam potrzebna właściwa wiara, ponieważ według Apostoła niemożliwe jest bez wiary podobać się Bogu Hebrajczyków. Dlatego proszę, bracia, abyśmy kiedy my rozpoczynamy wykład symbolu<sup>70</sup>, wy uważnie go słuchali, ponieważ wiara zawarta w Składzie Apostolskim jest mocą sakramentu, jest pełnią tego, w co należy wierzyć, ponieważ to, czego w nim się naucza i czego się uczy, jest i jednością Trójcy, i Trójcą rozdzielną co do osób, wspańiałością Stworzyciela i miłosierdziem Odkupiciela, przez ten symbol rozwiązuje się węzeł niewiary. Przez niego otwiera się brama życia. Przez niego gotuje się wieczna chwała. Ten symbol, błagam, bracia, zachowajcie trwale i mocno w swej pamięci, a jeśli pragniecie synów lub córki w najbliższym czasie ochrzcić, jeśli doszły już do rozumnego wieku, sprawcie, aby znały wiarę, którą winni wyznawać przed chrztem. Wy również poznajcie, gdy dojdą do stosownego wieku, aby wpoić im to, że wy jesteście dłużnikami.

<sup>69</sup> Początek homilii pochodzi od św. Augustyna. Zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCXIII (a)*, PL 38, 1060-1065.

<sup>70</sup> Chodzi o Skład Apostolski. Zob. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 18-29.

Symbol zaś jest czymś takim, co zostało powierzone przez Apostołów. Co święty Kościół mocno wyznaje: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedyne, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny, umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego, stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych. Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny. Amen”. Trzeba, abyście powtórzyli, najdrożsi, słowa symbolu, tak jak to, co mówimy, aby to, co mówimy, lepiej zasialiście w waszych umysłach.

„Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi”. Na początku symbol mówi „wierzę”, ponieważ Bóg nasz nie rozkazuje, żebyśmy roztrząsali Boże wyroki, lecz wierzyli, nie szukali uzasadnienia, lecz wykazywali po prostu w sposób nienaruszony wiarę. „W Boga Ojca”. Tak więc nie wcześniej Bóg zaczął istnieć, a potem jest Ojcem, lecz bez żadnego początku Bogiem jest i Ojcem, ponieważ zawsze był Ojcem, zawsze miał Syna, dla którego jest Ojcem. Mówi zaś „Wszechmogącego”, ponieważ wszystko może i nie ma nic niemożliwego dla Tego, który niebo i ziemię, morze i ludzi oraz wszystko, co jest, żyje, czuje i różni się, stworzył nie jakąś czynnością, lecz tylko rozkazem słowa.

„I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedyne, Pana naszego”. Zwróćcie uwagę, że należy wierzyć też w Syna Jego jedyne. A ponieważ jest równy z Ojcem jako Pan w majestacie, to tak samo Jemu, jak i Ojcu winni jesteśmy tyle samo czci i oddania. Imię Jezus oznacza Zbawiciel, Chrystus zaś pochodzi od krzyżma<sup>71</sup>. Ponieważ tak jak dawni królowie byli namaszczani przez kapłanów olejem świętym, tak Pan nasz Jezus Chrystus został namaszczony wylaniem Ducha Świętego.

„Który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”. Nie z nasienia męskiego, lecz działaniem Ducha Świętego ciało Chrystusa ukształtowało się w łonie Dziewicy i dlatego ta, która zrodziła Zbawiciela, Dziewicą była podczas zrodzenia i Dziewicą pozostała w momencie zrodzenia.

„Umęczon pod Ponckim Piłatem”. Piłat ten był sędzią w owym czasie, ustanowiony przez cesarza w Judei, pod nim został umęczony Pan, a wzmianka o nim dotyczy tylko oznaczenia czasów.

---

<sup>71</sup> Czyli namaszczony. W oryginale gra słów: *Christus, chrismo*.

„Ukrzyżowan, umarł i pogrzebion”. Krzyż ten, na którym On został ukrzyżowany cieleśnie, my przez podobieństwo nosimy na twarzy<sup>72</sup>, broni on nas od wroga i jak naprawdę Chrystus się narodził, tak rzeczywiście umarł i został pogrzebany.

„Trzeciego dnia zmartwychwstał”. Okres trzech dni w grobie jasno pokazuje, że tak długo, jak ciało leżało w grobie, dusza Jego triumfowała nad otchłanią. „Wstąpił na niebiosy”. Dlatego naszą naturę, którą wziął, narodziwszy się z człowieka Matki, umieścił ponad niebiosami, pod prawicy Bożej, to jest wyniósł Ją do czci Boga Ojca, aby stała się orędownikiem za nas.

„Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”. W tym samym ciele przyjdzie na sąd, dla którego wstąpił do nieba. Będzie sędził chrześcijan i pogan, sprawiedliwych i grzeszników, wiernych i bezbożnych.

„Wierzę w Ducha Świętego”. Rozważcie, że podobnie jak w Ojca, tak i w Syna, tak i w Ducha Świętego należy wierzyć. Kto by bowiem nie wierzył choćby w jedną osobę z Trójcy, temu nie pomoże to, że uwierzył w dwie pozostałe.

„Święty Kościół powszechny”. Należy wiedzieć, że Kościół wierzy, a jednak nie powinniśmy wierzyć w Kościół, ponieważ Kościół nie Bogiem, lecz jest domem Bożym. Mówi symbol „katolicki”. To jest rozproszony po całym świecie, ponieważ Kościoły różnych heretyków dlatego nie nazywają się katolickimi, gdyż ograniczają się do swoich miejsc i prowincji. Ten zaś od wschodu słońca aż do zachodu rozprzestrzenia się przez blask jednej wiary.

„Świętych obcowanie”. To znaczy, że mamy nadzieję na wspólnotę w niebie z tymi, którzy w tej wierze pomarli.

„Odpuszczenie grzechów”. Jest nam ono udzielane z łaski Odkupiciela w pełni we chrzcie przez wiarę, a ufamy, że to, czego dopuściliśmy się po chrzcie, jest nam odpuszczane przez wyznanie grzechów, prawdziwą pokutę i dobre czyny.

---

<sup>72</sup> Chodzi tutaj o bardzo popularny motyw widzenia krzyża w zarysach ludzkiej twarzy. Niektórzy Ojcowie Kościoła uważali, że krzyż jako najważniejszy symbol na świecie jest obecny wszędzie i nieprzypadkowo. Jest to celowy zamysł Boga. Według świętego Justyna znak krzyża był znany od początku świata, ponieważ został wpisany wielorako w całą otaczającą nas rzeczywistość. Justyn widział znak krzyża w locie ptaka, w maszynie okrętu, w kształcie pługa. Podkreślał również, że sam człowiek jest naznaczony tym znakiem dwukrotnie: w zarysie ludzkiej twarzy, ponieważ linia nosa przecina się z linią oczu, oraz kiedy człowiek w postawie wyprostowanej rozkłada ręce. Zob. C.I.K. Story, *The Cross as Ultimate in the Writings of Justin Martyr*, „Ultimate Reality and Meaning” 21/1 (1998) s. 18-34.



„Ciała zmartwychwstanie”. Wierzmy, że mianowicie ciało, które nosimy w tym życiu jako śmiertelne, ma zmartwychwstać jako nieśmiertelne i ma zdać sprawę z swej wspólnoty z duszą.

„Życie wieczne. Amen”. Powinniście zatem, bracia, wierzyć w życie wieczne w niebie prawdziwie, co wyraża słowo „amen”, że wy możecie je otrzymać z Chrystusem i Jego świętymi, jeśli zachowacie wiernie tę wiarę, którą wam wyłożyliśmy, i strzec jej będziecie przez dobre czyny. Usilnie proszę, abyście ją dobrze zachowali w pamięci i potwierdzali godnym życiem i starali się doprowadzić aż do końca tego życia, abyście przez nią zasłużyli z łaski Chrystusa na osiągnięcie wiecznej nagrody. Amen.

### Homilia XIX

#### Na dni nabożeństw błagalnych<sup>73</sup>

Trzeba, bracia najdrożsi, abyśmy byli świadomi przyczyny tego zgromadzenia, podczas którego, zgodnie z postanowieniami ojców, wszyscy schodźcie się razem w jedno: mężczyźni i kobiety, dzieci i starcy. Dla zjednania więc dla nas miłosierdzia Bożego jest to stosowny czas, abyśmy przez post i umartwienia ciała, przez prośby i skrucę serca zasłużyli na odpuszczenie naszych grzechów i znaleźli łaskę przed Jego obliczem.

Czytamy bowiem u proroków, że kiedy nad mieszkańcami Niniwy zawisło widmo zniszczenia przez Boga, zgodnie z Bożym wyrokiem, który groził, miał nadejść czas zniszczenia, mieszkający w nim nie mieli żadnej innej obrony jak tylko to, aby, odrzuciwszy wystawne uczty, podjąć ciągłe posty i, odsunawszy ubieganie się o bogactwa, przywdziali się w uniżenie ubóstwa (por. Jon 3,5-10). Mianowicie aby przyjąć lekarstwo stąd, skąd przyszła na nich zguba, to jest, aby przez wstrzemięźliwość złagodzić gniew Boży, który sprowadzili, żyjąc w zbytku, a wzburzenie, które ściągnęła na nich pycha, złagodziła pokora. Mówi się bowiem, że w tym ucisku sam król, zdjąwszy purpurę władcy, pozbywszy się królewskiej dumy, włożył na siebie wór pokutny, w worze i popiele dniem i nocą siedział. Ludzie i zwierzęta w równym stopniu pościli i do Boga z całą mocą wołali. Całe królestwo Niniwitów zgi-

---

<sup>73</sup> Termin *litaniae* tłumaczy się tutaj przez wyrażenie „nabożeństwa błagalne”. Ta i następna homilia to teksty wygłoszone w dni nabożeństw błagalnych (w Polsce zwanych dniami krzyżowymi). Były to dni modlitw o urodzaje, obfite plony i zachowanie ich od klęsk żywiołowych: *litaniae maiores* – 25 kwietnia oraz w trzy dni przed Wniebowstąpieniem Pańskim (poniedziałek, wtorek, środa). Homilia tu przełożona nie wskazuje wyraźnie, o które *litaniae* chodzi, choć następna homilia nawiązuje wyraźnie do lektury z Ewangelii przewidzianej na tzw. *litaniae minores*. Zob. więcej na ten temat: Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, Lublin 2016, s. 177-190, 403-407.

nęłoby, gdyby nie ocaliła go pokuta jako obrończyni<sup>74</sup>. Lecz dlaczego pościli dzieci i zwierzęta, których nie oskarżały grzechy? Pościlo dziecko, aby starszy mógł uniknąć kary, pościli niewinni, aby nie zgięli grzesznicy. Wszyscy w jednym stopniu zachowywali powściągliwość, aby grzechy, które popełnili niektórzy, odsunąć od wszystkich. Tak i my, bracia, jednym duchem i połączeni jedną wiarą wołajmy do Pana, Boga naszego. „Wejdźcie, uwielbiajmy, padnijmy na twarze i zegnijmy kolana przed Panem, który nas stworzył” (Ps 95,6). Prośmy Go ze łzami i jękiem, aby się zwrócił i przebaczył, aby odstąpił od zapalczywości gniewu swego, a nie zginiemy. Tak więc, bracia, to, nad czym bardzo należy boleć, jest to, że niektórzy z was nie tylko w te święte dni tego nie czynią, ale, co gorsza, ohydniej żyją niż w pozostałe dni.

Postępują bardziej bezbożnie. Albowiem kiedy te dni nadchodzą, urządzają sobie uczty, przygotowują domy, aby jeszcze pilniej oddawać się w nich zbytkowi i to nie w worach ani w żałobnym stroju, ale wyczesani i przyozdobieni publicznie mężczyźni i kobiety idą, jakby były to dni radości, a nie raczej pokuty.

Gdy więc duchowni wynoszą święte krzyże i relikwie świętych wśród modlitw błagalnych, oni nie zanoszą prośb ani nie podążają za sztandarem świętego krzyża z pieśniami pochwalnymi, lecz podrygują na odświętnie ubranych koniach, przemierzają pola, ściągają lejce pośród śmiechu i wzajemnie się ścigają, wybuchają głośnym śmiechem, a czyniąc to, nie tylko sami stają się bezużyteczni, lecz nawet innym przeszkadzają w zanoszeniu modlitw. Potem, wróciwszy do domu, zapraszają na uczty nie biednych, ślepych lub chromych według poleceni Pana (por. Łk 14,13-14), lecz sąsiadów i swoich kolegów, którzy tego samego pragną i tym samym się zajmują. Oddają się ucztom, wychylają puchary, wyszukują, jeśli mogą, instrumenty muzyczne: bębenek, lutnię, flet i lirę. Wśród tego nadmiernego picia śpiewają diabelskie piosenki, tak spędzają dzień cały i noc. To więc, bracia, czym jest innym, jak nie knowaniami pradawnego wroga i igraszkami demonów? To, że odcinają się od Boga i łączą z diabłem, to, że pozbywają się życia, a pożera ich śmierć. Pozbawiają się nieba i stracani są do piekła.

Oni bowiem według Apostoła nie służą Bogu, lecz swemu brzuchowi, nie Bogu, lecz Belialowi. Proszę was zatem, bracia, abyście unikali obyczajów takich ludzi i ich towarzystwa. Starajcie się, jeśli możecie, odciągać ich od tego rodzaju głupot. A jeśli nie, baczcie, abyście z tego rodzaju ludźmi nie zginęli. Teraz bowiem obchodzimy dni skruchy i pokuty<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Autor celowo użył w tym miejscu personifikacji.

<sup>75</sup> Fragment homilii zaczerpnięty od św. Augustyna. Zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CLXXIV (a)*, PL 39, 2078-2079.

Chociaż w każdym czasie, bracia najdrożsi, trzeba nam szukać Bożego miłosierdzia w uniżeniu ciała i skrusze serca, prosić Go o darowanie grzechów, to teraz jednak, ze względu na zagrażającą za nasze grzechy należną i ciężką oschłość, a więc najazd pogan i śmiertelną zarazę, powinniśmy błagać o Boże miłosierdzie z ogromnym jękiem podczas ustawicznych modlitw, hojną dając jałmużnę, aby On dał nam błogosławieństwo deszczu z nieba, raczył przywrócić pokój, dać darowanie grzechów i wedle swej łaskawości raczył udzielić pomyślności. Szczególnie w tych dniach usiłujmy zakończyć próżne gadanie i na ile wystarczy sił, pragniemy modlić się, śpiewać psalmy, odżywiać się skromnie, a jeśli pragniemy otrzymać pokój w tym czasie, nie udawajmy, że zachowujemy pokój z bliskim. Niech nasz gniew nie sroży się na żadnego człowieka, a szybko ustanie Boży gniew na nas zgodnie z tą obietnicą Zbawiciela, kiedy mówił: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski” (Mt 6,13). Niech nikt nie zabiega o to, aby celowo wyszukiwać sobie jakieś inne zajęcia, aby pod ich pretekstem unikać udziału w zgromadzeniach kościelnych. Bez wątplenia kocha rany swych grzechów, kto w te trzy dni, poszcząc, modląc się i śpiewając psalmy, nie szuka duchowych lekarstw.

To bowiem są dni ustanowione przez naszych świętych ojców, aby je obchodzić wiosną, by przed dojrzewaniem nowych owoców i przed wszelkimi czynnościami wykonywanymi latem lub jesienią, abyśmy szli przed obliczem Pana z uwielbieniem i śpiewali Mu pieśni (por. Ps 95,2) i by Jego miłosierdzie szło za nami przez wszystkie dni naszego życia (por. Tb 8,4-5), aby On dał nam zbawienie dusz naszych, zdrowie ciał, urodzaj na polach, w winnicach, bezpieczeństwo od wrogów, odsunął zasadzki wszystkich nieprzyjaciół i przez cały rok udzieliwszy nam spokojnych czasów, pokoju, raczył nas zachować w swojej świętej służbie.

Biegnijmy pojedynczo, biegnijmy wszyscy ścieżką wskazań Pana i nie stawajmy na drodze grzeszników, obwarujmy się duchową zbroją przeciwko zasadzkom diabła, weźmy ze sobą tarczę wiary, zbroję sprawiedliwości i hełm zbawienia oraz miecz ducha, którym jest słowo Boże (por. Ef 6,13-17). Módlmy się, abyśmy nie ulegli pokusie (por. Mk 14,38), aby nas nie otoczył szatan, by nie narażać na niebezpieczeństwo naszego życia, abyśmy przez grzechy nasze nie zostali wydani w moc przeciwnika i wrzuceni do więzienia, w ogień wieczny w ciemnościach, które są na zewnątrz, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów, ból bez końca oraz wieczna zagłada, która przygotowana jest diabłu i jego aniołom (por. Mt 25,41). My możemy jej uniknąć, niech On swoją łaską raczy sprawić,

abyśmy jej uniknęli i doszli błogosławionej szczęśliwości i niebieskiej chwały. On sam niech to sprawi, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

### Homilia XX<sup>76</sup>

Druga homilia na dni błagalne. O modlitwie Pańskiej

Dopiero co, bracia najdrożsi, gdy była czytana Ewangelia, usłyszeliśmy naszego Zbawiciela mówiącego i nakazującego nam: „I Ja wam powiadam: proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam. Każdy bowiem, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu otworzą” (Łk 11,9-10). Nie tylko nakazał nam prosić, lecz także w innym miejscu pouczył, jak prosić: „Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani” (Mt 6,7). Ponieważ przykładają się bardziej do ćwiczenia języka niż do troski o czystą duszę.

„Wie bowiem – mówił – Ojciec wasz, czego potrzebujecie, wcześniej, zanim Go o to poprosicie” i o Nim jest napisane: „człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce” (1Sm 16,7b), „Pan zna myśli ludzkie: że są one marnością” (Ps 94,11). Bóg Pan nasz nie szuka wielości słów, jak gdyby nie znał naszej woli. Ten, dla którego wszystko jest wiadome, zanim się stanie. „Wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4,13b). Lecz szuka wewnętrznego i czystego uczucia naszego serca. Tak będziecie się modlić: „Ojciec nasz, któryś jest w niebie”. To tak, jakby napominając nas, powiedział do nas: zaczęliście należeć do wielkiego rodu, nie lgnijcie do rzeczy ziemskich wy, którzy znaleźliście Ojca w niebie. Albowiem wszyscy, uczy nas, którzy chcemy mieć jednego Ojca – Boga, jesteśmy zgodnymi braćmi. W tym Ojcu wszyscy jesteśmy braćmi: pan i niewolnik, dowódca i żołnierz, bogaty i biedny. Wszyscy wierni chrześcijanie mają różnych ojców na ziemi, jedni urodzonych szlachetnie, drudzy – nieszlachetnie. Jednego zaś Ojca wzywają, który jest w niebie, i jeśli tam jest nasz Ojciec, to tam jest dla nas przygotowane dziedzictwo. Ponieważ więc usłyszeliśmy, kogo mamy prosić, dowiedzmy się teraz, o co mamy prosić, abyśmy przypadkiem, źle prosząc naszego Ojca, nie obrazili Go. Pierwsza więc prośba brzmi: „Niech się święci imię Twoje”. Imię Boga zawsze jest święte, cze-

---

<sup>76</sup> Ta homilia w dużym stopniu jest oparta na homilii św. Augustyna. Zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo LIX*, PL 38, 401.

mu więc prosimy, aby było uświęcone, jak nie dlatego, abyśmy my przez nie byli uświęceni, aby świętość Boga ukazała się i trwała w nas?

Za tym podąża druga prośba: „Przyjdź Królestwo Twoje”. Czy prosimy, czy nie, Królestwo Boże przyjdzie. Dlaczego więc prosimy, jak nie dlatego, aby przyszło i do nas to, co ma przyjść do wszystkich świętych? Aby nasz Bóg zaliczył do świętych swoich nas, do których ma przyjść Jego królestwo. Mówimy w trzeciej prośbie: „Bądź wola twoja jako w niebie tak i na ziemi”. O co innego tutaj prosimy, jak nie o to, aby tak, jak służą mu aniołowie w niebie, tak abyśmy i my służyli Mu na ziemi. Aniołowie zaś i Jego święci są posłuszni Bogu, nie sprzeciwiając się Mu, nie sprawiają, że się gniewa, lecz czynią Jego rozkazy z miłości do Niego. O to więc prosimy, abyśmy i my przez miłość wykonywali dzieła Boże. Ale słowa te można rozumieć także inaczej. Albowiem niebo to nasza dusza, ziemia to ciało.

Co więc znaczy „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi”, jak nie to, że skoro usłyszeliśmy przykazania Boże, to oznacza, że zgadza się z nami nasze ciało, abyśmy, gdy ścierają się ze sobą ciało i dusza, mogli te przykazania wypełnić. Tak więc te trzy prośby odnoszą się do życia wiecznego, ponieważ prosimy w nich o rzeczy wieczne, zawsze bowiem i bez końca powinniśmy pragnąć, abyśmy zostali uświęceni w imię Pańskie, aby królestwo Jego stało się w nas i aby w nas wypełniła się jego wola. Pozostałe cztery prośby zaś przynależą do życia obecnego.

W Modlitwie Pańskiej następuje „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Prosimy o podanie rzeczy koniecznych dla naszego ciała od Boga Ojca, wyrażając w chlebie to, cokolwiek jest dla nas konieczne. Albo też możemy rozumieć, że chleb codzienny to ten, który otrzymać mamy z ołtarza. Czym więc jest to, o co prosimy, aby dał nam go, jak nie tym, abyśmy nie dopuszczali się na jakiegoś zła, przez które zostajemy oddzieleni od tego chleba? Również Słowo Boże, które codziennie jest głoszone, jest chlebem. Dlatego nie jest to chleb, który dostaje się do żołądka, nie jest to chleb dla duszy, gdy bowiem to życie przemienie, ani nie będziemy szukać tego chleba, którego poszukujemy przez głód, ani nie będziemy przyjmować sakramentu ołtarza, bo tam będziemy z Chrystusem, którego ciało zaraz przyjmujemy w sakramencie. Nawet te słowa nie będą wtedy przez nas mówione, które przez was mówimy do was. Ani też księgi nie trzeba będzie czytać, kiedy Go zobaczymy, Tego, który jest Słowem Boga, przez którego wszystko się stało, którym żywią się aniołowie, którym archaniołowie są oświeceni, przez którego stają się mądrymi wszystkie moce niebieskie, a wszystko to nie szukając słowa próżnej mowy, lecz pijąc je-

dyne słowo i nim napełnieni, głoszą oni pieśni pochwalne, a nie przestają Go wielbić.

Psalm mówi: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie Cię wychwalają” (Ps 84,5). Więc w tym życiu prosimy o to, co następuje: „Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. We chrzcie wszelkie długi, to jest grzechy, wszystkie są nam oczywiście odpuszczane. Ponieważ tutaj nikt nie może żyć bez grzechu, jeśli nie bez wielkiego występku, który nas oddziela od tego chleba, to nikt nie może być bez grzechu na tej ziemi i możemy przyjąć tylko jeden chrzest. W modlitwie zaś otrzymamy to, co nas codziennie obmywa, aby nasze grzechy zostały nam codziennie odpuszczone. Lecz stanie się to tylko wtedy, jeśli uczynimy to, co następuje: „Jak i my przebaczymy naszym winowajcom”.

Tak więc, bracia moi, upominam was, z Bożej łaski synów moich, abyście w owym Ojcu braciom moim, aby kiedy ktoś was obrazi i grzeszy przeciwko wam, a następnie przychodzi i wyznaje, prosi was o przebaczenie, abyście przebaczyli mu i od razu z serca odpuścili. Abyście nie wzbraniali wobec siebie łaski przychodzącej od Boga. Jeśli bowiem wy nie przebaczycie, to i On wam nie przebaczy. Tak więc i o to w tym marnym<sup>77</sup> życiu prosimy, ponieważ tutaj mogą być odpuszczone grzechy, gdzie mogą być popełniane, w tamtym zaś życiu nie są odpuszczane, bo nie są popełniane. Następnie prosimy, mówiąc „I nie wódź nas na pokuszenie”. Bóg bowiem nie sam przez się wprowadza w pokusę, lecz pozwala, aby został wprowadzony ten, kogo pozbawił swej pomocy i opuścił, w sposób bardzo tajemniczy, jednakże ze względów i powodów często jawnych. Co innego jest bowiem być wprowadzonym w pokuszenie, co innego być kuszonym, ponieważ być kuszonym jest próbą, dlatego zostało napisane: „Piec wystawia na próbę naczynia garncarza, a sprawdzianem człowieka jest jego wypowiedź” (Syr 27,5). Być wprowadzonym w pokuszenie, ulec pokusie jest być pokonanym przez pokusę i być zepsutym. Lecz zachowaj nas od złego, to jest od każdego grzechu czy także od twórcy grzechu, to jest diabła, aby on nas swoimi pokusami nie zwodził i oszukał. Należy więc modlić się nam, jak długo jesteśmy w obecnym życiu, abyśmy nie tylko nie zostali wprowadzeni w zło, którego jesteśmy pozbawieni, lecz także zostali wyzwoleni od tego, w które już zostaliśmy wprowadzeni. Gdy bowiem to się stanie, nie będzie nic powodującego lęk, ponieważ wtedy radość nasza będzie pełna.

---

<sup>77</sup> Zaimek *iste* tłumacząc jako „marny”, ponieważ często ma on odcień negatywny.

Tę Modlitwę Pańską, bracia najdrożsi, która przez naszego Stwórcę i dawcę wszelkich dóbr została ustanowiona, zachowajmy w naszej pamięci i spieszmy, aby ją rozumieć sercem. Czystymi wargami i spokojną duszą ją odmawiajmy i wspierajmy ją dobrymi czynami. Wie bowiem ten, który nakazał, abyśmy w ten sposób prosili, czego pożytecznego ma nam udzielić, ponieważ o cokolwiek będziemy prosić zgodnie z jego wolą, to On nas słyszy, On, pośrednik między Bogiem i człowiekiem, Jezus Chrystus, Pan nasz, który żyje i króluje z Bogiem Ojcem w jedności Ducha Świętego. Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

### Homilia XXVII<sup>78</sup>

W narodziny dla nieba świętych Apostołów Piotra i Pawła

Dziś, bracia najdrożsi, jest dzień narodzin dla nieba świętych Apostołów Piotra i Pawła, który jest znany na całym świecie. W jakiej bowiem części świata mogło się ukryć tak wielkie nabożeństwo dla nich, skoro ogrom ich chwały jest głoszony wszędzie przez świadectwo ich cudów?

Tak bowiem o nich mówi prorok Dawid: „Ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy” (Ps 19,5). Po całej ziemi głoszona jest moc cudów Piotra i aż na krańce świata dotarły listy Pawła. Któż bowiem nie słyszał, że najpierw święty Piotr Apostoł przywrócił moc w nogach siedzącemu przy bramie pięknej świątyni chromemu od urodzenia, który nie mógł chodzić o własnych siłach (por. Dz 3,2)? Tak, że to, czego poskąpiła natura, przywróciła mu łaska Apostoła? Albo w jakim miejscu na ziemi nie są znane listy Pawła? Gdzie nie są czytane słowa Apostoła Pawła? Kto z wiernych nie utrwalił na piśmie, nie pamięta sercem, nie przestrzega w życiu? Paweł jest przez Pana nazwany naczyniem wybranym, dobrym naczyniem, w którym są ukryte drogocenne skarby przykazań Chrystusa, zaiste dobre to naczynie, z którego pełni wypływa zawsze dla ludzi życiodajny napój, a mimo to jest pełne.

Tak więc, bracia, Chrystus Pan słusznie sprawił, że ci dwaj Apostołowie wyróżniają się w zgromadzeniu świętych. Ci, których swoim postanowieniem wyniósł do tak wielkiej chwały. Albowiem Piotrowi jako dobremu zarządcy dał klucz królestwa niebieskiego, Pawłowi jako odpowiedniemu nauczycielowi powierzył głoszenie nauki Kościoła mianowicie po to, aby ci, którym Paweł przekazał naukę służącą zbawieniu, Piotr przyjął do wiecznego spoczynku oraz by Piotr otworzył królestwo niebieskie duszom

<sup>78</sup> Homilia ta znajduje się wśród dawnych pism św. Ambrożego (zob. S. Ambrosius Mediolanensis episcopus, *Sermo LIII*, PL 17, 712-714) oraz św. Augustyna (zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCI*, PL 39, 2119-2120).

tych, których serca Paweł otworzył, nauczając słowem. Przeto święty Piotr i Paweł wyróżniają się wśród Apostołów i górują jakimś szczególnym przywilejem. Zaiste nie wiadomo, który wśród nich jest ważniejszy. Sądzę bowiem, że oni są równi według zasług, skoro są równi w męce i żyli podobną gorliwością wiary oraz, jak widzimy, doszli razem do chwały męczeństwa.

Nie sądźmy bowiem, że stało się to bez przyczyny, że w jeden dzień, w jednym miejscu ponieśli wyrok tego samego tyrana. Jednego dnia zostali zamęczeni, aby razem dojść do Chrystusa, w jednym miejscu bowiem musiało się to dokonać w Rzymie, pod jednym prześladowcą, aby obu ściśle powięzało równe okrucieństwo. Dzień został więc postanowiony dla zasługi, miejsce dla chwały, prześladowca dla męstwa. Wreszcie w jakim miejscu ponieśli męczeństwo? W Rzymie, które ma pierwszeństwo i jest głową narodów. To znaczy aby tam, gdzie była głowa, czyli szczyt zabobonu, tam także był szczyt świętości, aby tam, gdzie mieszkali władcy pogan, tam zamieszkali władcy Kościoła<sup>79</sup>.

Jakie są zasługi świętych Piotra i Pawła, możemy zrozumieć stąd, że Pan rozjaśnił męką własną wschodnią część świata. Aby czegoś nie brakowało zachodniej części, to raczył zamiast swoją oświecić ją krwią Apostołów. Chociaż męka naszego Pana wystarczy nam do zbawienia, to jednak męczeństwo obu posłużyło nam za przykład. W dzisiejszym przeto dniu święci Apostołowie wylali krew, lecz zobaczmy przyczynę, dla której tyle przecierpieli, między innymi cudami słynnego maga Szymona<sup>80</sup> powalili swoimi modlitwami, z których została tylko ruina.

Kiedy bowiem ten Szymon głosił, że jest Chrystusem, twierdził, że jako syn do ojca może wstąpić, fruując, uniesiony pychą od razu zaczął lecieć, wtedy Piotr padając na kolana, modlił się do Pana i święta modlitwą pokonał magiczną lekkość ciała. Wcześniej bowiem wstąpiła do Boga modlitwa niż on pofrunął i wcześniej dotarła słuszna prośba niż niegodziwe zuchwalstwo. Wcześniej, mówię, Piotr, znajdując się na ziemi, otrzymał to, o co

---

<sup>79</sup> Łacińskie słowo *princeps* oznacza 'władcę, cesarza, głowę, naczelnika, przełożonego'.

<sup>80</sup> Legendy chrześcijańskie wspominają o mistycznym pojedynku między Szymonem a św. Piotrem w Rzymie. Szymon miał za pomocą magii udać śmierć i zmartwychwstać przed obliczem Nerona, wysławiając tym samym doktrynę chrześcijańską. W końcu zapragnął wniebowstąpienia i kiedy unoszony był w górę przez złe anioły, Piotr wezwaniem imienia Chrystusa zmusił je do puszczenia gnostyka, który roztrząsał się i zabił. Opowiadają o tym *Dzieje Piotra* nieznanego autora oraz *Złota legenda* Jakuba de Voragine.



prosił, niż Szymon dotarł do nieba, dokąd usiłował dotrzeć. Wyżej bowiem wstępuje pokora niż pycha. Mocniej przeniknęła głębiń nieba miłość niż niegodziwa zuchwałość. Następnie sama męka, choć różna w przypadku każdego, to jednak napełniona równą świętością łaski. Albowiem Piotr tak jak Zbawiciel poniósł śmierć na krzyżu i ze względu na podobieństwo do Pana nawet w śmierci do Niego nie odszedł, aby ten, którego naśladował przez wiarę, naśladował też przez męczeństwo. Pawłowi zaś ścięto głowę, ponieważ twierdzono, że jest głową wiary dla narodów pogańskich, aby pokazać wiernym przez obcięcie głowy, że prawdziwa głowa, którą jest Chrystus, nie może być w żaden sposób oddzielona.

Oto, bracia, jak wielkich mamy patronów, jakich przewodników naszej wiary. Oto, jakich pomocników naszej radości. Z tego powodu, ilekroć celebруем uroczystości świętych Apostołów albo pamiątkę męczenników Chrystusa, odłóżwszy na bok wszystkie czynności światowe, bez żadnej zwłoki biegnijmy, oddajmy cześć tym, którzy wylaniem swojej krwi przygotowali nam zbawienie, którzy ofiarowali się Panu jako święta hostia za nasze przebłaganie, zwłaszcza kiedy wszechmogący Bóg mówi do świętych swoich: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi” (Łk 10,16a). Czcijmy więc świętych Apostołów i męczenników Chrystusa w uroczysty sposób, czcijmy hymnami pochwalnymi, czcijmy pobożnością, czcijmy ich naśladowaniem. Przez ich modlitwy otrzymamy wieczny udział w ich radości za sprawą Pana, Stwórcy i dawcy wszelkich dóbr, to jest Jezusa Chrystusa, który z Ojcem żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

### Homilia XXXI<sup>81</sup>

#### Na uroczystość św. Michała Archanioła

Gdy obchodzimy uroczystość św. Michała, bracia najdrożsi, z przyjemnością chcę wam coś o tym święcie powiedzieć, aby myśl wasza tym silniej uniosła się do nieba, im bardziej dostrzega, że czcimy na ziemi pamiątkę tych, których mieszkanie jest w niebie. Słusznie zatroszczyli się o to dla nas święci ojcowie, abyśmy my, którzy mamy różne obchody świętych męczenników i wyznawców przez cały rok w dni ich narodzin dla nieba, wtedy, kiedy odnieśli zwycięstwo nad śmiercią i odrodzili się do życia wiecznego, abyśmy przynajmniej w jeden dzień czcili uroczystość pamiątkę świętych archaniołów. Tych zaś, których pomocy zawsze potrzebujemy

---

<sup>81</sup> Homilia ta jest oparta w znacznej części na homilii św. Grzegorza Wielkiego. Zob. S. Gregorius Papa I, *Homilia XXXIV*, PL 76, 1248-1252.

przeciwko zasadzkom odwiecznego wroga, abyśmy także razem prosili ich o wsparcie u Pana we wspólnym zgromadzeniu.

Pan bowiem stworzył naturę aniołów i ludzi dla poznania Jego samego. Ponieważ chciał, aby ona trwała na wieki, to także bez wątpienia stworzył ją na swe podobieństwo. Dziewięć zaś jest zastępów aniołów, jako dziesiąty również został stworzony człowiek, który nawet po grzechu nie zginął dla Stwórcy, gdyż odzyskała odwieczna mądrość błyszcząca cudami w ciele niczym światło glinianej lampy<sup>82</sup>. Albowiem, jak świadczy Pismo Święte, wiemy, że aniołowie, archaniołowie, moce, potęgi, zwierzchności, panowania, trony, cherubini i serafini zawsze oddani stoją w obozie niebieskiego króla i nigdy nie przestaną go chwalić. Ale także należy wiedzieć, że określenie anioł oznacza obowiązek, a nie naturę. Albowiem są oni wprawdzie zawsze świętymi duchami niebieskiej ojczyzny, ale zawsze nie mogą w żaden sposób być nazywani aniołami, ponieważ wtedy tylko są aniołami, kiedy coś obwieszczają.

Przez psalmistę zostało powiedziane „Jako swych posłów używasz wichry” (Ps 104,4), to tak, jakby mówił: to ten, co ma ich jako duchy i także wtedy, gdy zechce, czyni ich aniołami. Jak gdyby mówił otwarcie: ten, który zawsze ma do swej dyspozycji duchy, czyni je także, kiedy tylko chce, swymi posłańcami. Lecz stało się zwyczajem w Kościele (ze względu na rozmaite znaczenie, jakie ma jeden rzeczownik „duch”), że owi mieszkańcy niebieskiej Jerozolimy są ogólnie nazywani „aniołami”. W języku greckim aniołowie to posłańcy, archaniołami zaś nazywa się tych, którzy są najwyższymi posłańcami. Ci zaś, którzy zwiastują mniej ważne wiadomości, są aniołami. Ci, co zwiastują najważniejsze wydarzenia, nazywani są archaniołami. Oni także, jak się uważa, mają własne imiona, aby zaznaczyć przez te określenia to, co mogą czynić.

Albowiem w owym świętym mieście, które dzięki oglądaniu wszechmogącego Boga czyni doskonałym pełna wiedza, nie dlatego posiadają oni własne imiona, że nosząc te imiona, nie mogliby być rozpoznawani bez nich, lecz dlatego, że gdy przychodzą do nas, aby w czymś usłużyć, to także biorą dla siebie imiona od posług. Michał oznacza ‘któż jak Bóg’. Gabriel zaś – ‘moc Boża’, Rafał jest tłumaczony jako ‘Bóg leczy’. Ilekroć dzieje się coś, co wymaga przedziwnej siły, pozwala się posłać Michała,

---

<sup>82</sup> Jest to aluzja do alegorycznej interpretacji Grzegorza przypowieści o zgubionej drachmie (Łk 15,8-10). Dziewięć drachm to dziewięć zastępów anielskich, zgubiona, dziesiąta drachma to ludzie, kobieta to Boża mądrość. Kobieta znalazła drachmę dzięki lampie, a lampa (*lucerna*), jak wyjaśnia Grzegorz, to „lumen in testa”. Zob. S. Gregorius Papa I, *Homilia XXXIV*, PL 76, 1249.

aby samym działaniem i imieniem dano do zrozumienia, że nikt nie może uczynić tego, co może uczynić Bóg. Dlatego okazuje się, że ów odwieczny wróg, który pyszny wyniósł się na jego podobieństwo, na końcu świata wraz z Michałem archaniołem będzie toczył walkę, aby zniszczony przez Michała dowiedział się, że nikt przez pychę nie może powstawać, aby być podobnym do Boga.

Do Maryi został wysłany Gabriel, ponieważ jest nazywany mocą Bożą. Przyszedł, aby obwieścić Tego, który raczył ukazać się jako pokorny, aby pokonać powietrzne moce. Godnym było, aby Rafał, który także do wyleczenia oczu Tobiasza został posłany, nosił imię 'Bóg leczy/uzdrawia'. Trzeba więc wiedzieć, że same duchy anielskie, gdy do nas przychodzą, tak wypełniają zewnętrzną służbę, że jednak nie brakuje im wewnętrznie do podziwiania Boga. Posyła się ich przeto i towarzyszą, jako że dla Boga są zawsze obecni. Kochają, są posłuszni i trwają w pokorze, korzystają z nieocenionego dobra i z tego powodu cieszą się niedającą się opisać radością. Między nimi jest wieczny pokój i pragną utrzymać pokój z nami. Są pobożni, życzliwi, miłośni, pełni miłości, nie uważają, że cokolwiek jest droższe nad Boga i do tej miłości chcą nas zapalić.

Nie obawiają się, że radość będzie mieć koniec, i pragną, abyśmy tę pewność my z nimi mieli w niebie. Lecz gdy to mówię, bracia, wy pomyślcie w sobie, roztrząśnijcie treść waszych ukrytych czynów i myśli. Zobaczcie, czy robicie coś dobrego wewnętrznie, zobaczcie, czy znajdujecie udział waszego wezwania w liczbie tych zastępów, o których zaledwie krótko powiedzieliśmy. Biada tym duszom, które w sobie nie odnajdują nic z tych dóbr, które wyliczyłem, także tej jeszcze bardziej biada i grozi, jeśli rozumie, że jest pozbawiona tych darów, a bynajmniej nie płacze. Jeśli ktoś jest taki, bracia moi, trzeba nam nad nim bardzo płakać, ponieważ sam nie płacze. Rozważmy więc dary, jakie otrzymali wybrani i jak tylko potrafiemy, wzdychajmy do udziału w tak wielkiej miłości.

Kto w sobie w ogóle nie dostrzega łaski darów, niech płacze. Kto zaś dostrzega w sobie mniejszą, niech nie zazdrości większej innym, ponieważ owe niebiańskie rozróżnienia świętych duchów tak zostały stworzone, że jedno są przełożone nad innymi, ale jednak wszystkie połączone są tą samą miłością. Kochajmy siebie nawzajem, bracia najdrożsi, kochajmy owe duchy niebieskiej ojczyzny i ich niebiański sposób życia, ile tylko możemy, naśladujmy przez dobre obyczaje.

Kochajmy nade wszystko i przede wszystkim Stwórcę naszego, prosząc o Jego łaskawość, abyśmy dostąpili wspólnoty ze świętymi aniołami i archaniołami. Niech sprawi to ten, który od początku chciał nas powo-

łać do tej wspólnoty, prześlany prośbami swoich świętych archaniołów, Jezus Chrystus, nasz Pan, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

### Homilia XLI<sup>83</sup>

#### Na niedziele

Należy wiedzieć, bracia ukochani, że święci ojcowie nasi postanowili i nakazali, aby w uroczystości świętych, a szczególnie w niedziele, odpoczywać i powstrzymać się od zajęć ziemskich dlatego, aby być bardziej przygotowanym i bardziej gotowym do sprawowania kultu Bożego, by nie mieli nic, co powodowałoby jakąś przeszkodę, by zaniechali w tym czasie ziemskiej troski, aby łatwiej mogli skłaniać się ku woli Bożej. Stąd sam Pan powiedział przez proroka: „Zatrzymajcie się i we Mnie uznajcie Boga” (Ps 46,11a). Tymczasem ci, których różne troski i obowiązki pochłaniają, odrzucają tę wypowiedź Bożą i nie chcą poświęcać się kontemplowaniu spraw Bożych. Boję się o to, że na sądzie w przyszłości, kiedy zapukają w drzwi Pana, prosząc o otwarcie, Pan odpowie: „Zaprawdę powiadam wam, nie znam was” (Mt 25,12) oraz: „Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!” (Mt 7,23b). Ci, którzy teraz zaniedbują szukanie Boga, zostaną przez Niego wtedy odrzuceni. Dlatego też, bracia moi, niech nie będzie dla was trudne w dni Pańskie i w dni świętych troszczyć się o kult Boży.

Apostołowie i mężowie apostołscy potwierdzili przeto uroczysty charakter świętowania dnia Pańskiego, ponieważ w tym właśnie dniu Pan nasz powstał z martwych. Nazywamy ten dzień Pańskim dlatego, że przez powstrzymywanie się od ziemskich spraw albo powabów tego świata czcili tylko Boga, oddając cześć i szacunek temu dniowi ze względu na nadzieję zmartwychwstania naszego, które mamy w nim. Albowiem tak jak sam Pan nasz Jezus Chrystus Zbawiciel trzeciego dnia powstał z martwych, tak też mamy nadzieję na zmartwychwstanie w dniu ostatecznym.

Ze świętych pism zaś wynika także, że jest to dzień uroczysty. Jest to dzień pierwszy stworzenia świata. W nim zostały ukształtowane żywy świat, w nim zostali stworzeni aniołowie, w nim także Chrystus powstał z martwych, w nim także Duch Święty zstąpił na Apostołów, manna po raz pierwszy w tym dniu na pustyni została dana. Dzięki tym specjalnym wskazówkom dzień Pański jest wyjątkowy i dlatego święci Doktorzy Kościoła

---

<sup>83</sup> Homilia ta znajduje się wśród pism przypisywanych św. Augustynowi. Zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCLXXX (a)*, PL 39, 2274-2276.

postanowili przenieść całą chwałę żydowskiego szabat na niedzielę, abyśmy obchodzili w rzeczywistości to, co oni obchodzili w figurze, ponieważ wtedy nastąpi nasz prawdziwy odpoczynek, kiedy dokona się doskonała odpłata zarówno w ciele, jak i duszy. Przestrzegajmy więc dnia Pańskiego, bracia, i święćmy go, jak starożytnym nakazano to odnośnie do szabat, jak bowiem powiedział prawodawca: „Od wieczora do wieczora będziecie obchodzić wasz szabat” (Kpł 23,32b). Starajmy się, aby odpoczynek nasz nie był próżny, lecz od wieczora soboty aż do wieczora dnia Pańskiego powstrzymajmy się od pracy na roli i od wszelkich zajęć, poświęćmy się jedynie kultowi Bożemu. Tak także święćmy w sposób właściwy szabat Pański, ponieważ Pan mówi: „Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy” (Wj 20,10).

Niech przybywa każdy, dla kogokolwiek jest to możliwe, na wieczorne i nocne sprawowanie służby Bożej i niech się modli do Boga za swoje grzechy we wspólnocie Kościoła. Kto zaś tego nie może, przynajmniej w swoim domu niech się modli i niech nie zaniedbuje tego, co należy dać Bogu i wypełnić powinność służby. W tym dniu zaś niech nikt nie oddziela się od świętego sprawowania Mszy ani leniwie niech nie pozostaje w domu, gdy pozostali idą do kościoła, niech nie zajmuje się polowaniem, czyli diabelską czynnością, krążąc po polach i lasach, wrzeszcząc głośno i śmiejąc się, nie zaś wzdychając i zanosząc modlitwy z głębi serca do Boga.

Ponadto, co jest jeszcze haniebniejsze, niektórzy przychodząc do kościoła, nie wchodzą, nie modlą się, nie oczekują w ciszy na sprawowanie Mszy Świętej, lecz kiedy czyta się w środku słowo Boże, wtedy oni na zewnątrz zajmują się roztrząsaniem spraw i rzucają pomówienia albo grają w kości, albo podejmują zbyteczny wysiłek. Nieraz także, co jest rzeczą gorszą, zapalają się wielkim gniewem i mocno spierają się ze sobą tak, że okładają się biczami niczym bronią, wzajemnie grożą i często dochodzi do zabójstwa. A czynią to najbardziej wtedy, kiedy pełni zazdrości i nienawiści, prowadzeni przez diabła, idą na zgromadzenie Kościoła nie po to, aby się wspierać, ale innym zaszkodzić. Tacy także, jeśli zostaną tam zabici albo nagłą śmiercią zabrani, dokąd indziej z tym, w którego ślady poszli, zmierzają niż na wieczne męki? Nie czyńcie tego, bracia moi, i nie oszukujcie samych siebie, nie dawajcie w waszym zgromadzeniu dawać miejsca diabłu (por. Ef 4,27), lecz bardziej samych siebie przygotujcie jako gościń Chrystusowi.

Nie zajmujcie się więc na zewnątrz gadaniem, lecz wewnątrz starajcie się śpiewać psalmy i zanosić modlitwy. Nie paplajcie w koście-

le wzajemnie, lecz bądźcie cicho. Bardzo wielu jest takich, a zwłaszcza pewne kobiety, które tak w kościele gadają, tak paplają, że ani same nie słuchają słowa Bożego, ani też innym nie pozwalają słuchać. Czy takie zgromadzenie, z takim porządkiem, bracia moi, może się odbywać w domu Bożym? Albo czy przystoi tak stać przed obliczem Boga i Jego świętych aniołów?

Ponadto, nad czym bardzo należy ubolewać i nad czym chcę się uzalić z wami, to jest to, że są niektórzy, a zwłaszcza moiżni tego świata, którzy, kiedy przychodzą do kościoła, nie są pobożni w wychwalaniu Boga, lecz zmuszają kapłana, aby skracał Mszę i śpiewał zgodnie z ich życzeniem. Nie wolno mu też zachowywać zwyczaju kościelnego z powodu ich obżarstwa i chciwości, ponieważ tylko jedną chwilę dnia przeznaczają na służbę Bożą, a resztę łącznie z nocą na ich przyjemności. Nie czyńcie tego, bracia moi ukochani, nie zgadzajcie się z tymi, którzy tak czynią, ponieważ nie tylko ci, którzy tak czynią, lecz także ci, którzy zgadzają się, aby tak czyniono, giną. Przede wszystkim więc w dni świąteczne nie zajmujcie się przemawianiem albo słuchaniem na rozprawach sądowych, ale róbcie to w innym czasie i ze sprawiedliwością, a przyjmując podarki, nie podważajcie sprawiedliwego sądu, ponieważ według słowa Pana „Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzają.” (Mt 7,2). Niech nikt z was się nie upija, ponieważ pijany podobny jest do tego, który stracił zmysły. Nie pozwólcie, abyście pijąc za żywych i umarłych<sup>84</sup>, wymazali wasze imiona zapisane w niebie.

---

<sup>84</sup> Zwyczaj ten miał na celu oddawanie czci żywym lub zmarłym, za których wznoszono toast. Św. Cezary z Arles pisze, że po odbyciu uczyty zaczynał się zaboron polegający na picu nie tylko za żywych i umarłych, lecz także za aniołów oraz za świętych. Zob. S. Aurelius Augustinus Hipponensis episcopus, *Sermo CCLXXX (a)*, PL 39, 2275. Pomimo wielkich chęci nie udało mi się odnaleźć właściwej homilii w zbiorze *Patrologia Latina*. Podaję więc inne wydanie krytyczne: S. Caesarius Episcopus Arelatensis, *Sermo XLVII*, w: *Opera omnia*, t. 1, red. G. Morin, Maredsous 1937, s. 205, p. 5. [...] iam transacto convivio et expleta siti, cum amplius bibere nec possint nec debeant, tunc quasi novelli, et qui ipsa hora supervenerint, diversis nominibus incipiunt bibere, non solum vivorum hominum, sed etiam angelorum et reliquorum antiquorum sanctorum, aestimantes quod maximum illius honorem inpendant, si se in illorum nominibus nimia ebrietate sepeliant: ignorant quod nullus tam gravem iniuriam sanctis angelis vel sanctis hominibus agnoscitur inrogare, quam illi qui in eorum nominibus bibendo per ebrietatem suas animas probantur occidere. Zob. św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, tł. S. Ryznar – J. Pochwat, Kraków 2011, s. 277-278.

Jest wielu takich nawet, co gorsza, którzy nie tylko upijają się, lecz także innych zmuszają i zobowiązują, aby pili więcej niż wypada. Stąd rodzą się między nimi kłótnie i zabójstwa. Zobaczcie, bracia, że podążają oni za zdaniem „Pijani bowiem – jak powiedział Apostoł – i zabójcy Królestwa Bożego nie odziedziczą” (Por. 1Kor 6,10). Zaklinam was, najdrożsi, ojcowie i matki, bracia i siostry, przez imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez królestwo, i nadchodzący sąd Jego, abyście odeszli od każdego człowieka chodzącego bezładnie, abyście godnie kroczyli za wezwaniem, którym zostaliście wezwani, abyście nie zlekceważyli waszej godności, lecz zważcie na wasze odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jesteście synami Boga, ponieważ prawdziwy Syn Boży was uwolnił.

Pragnijcie przez dobre obyczaje tak bardzo podobać się Ojcu, aby was nie wydał jako niegodziwe sługi na wieczną karę, lecz jako najdroższych synów poprowadził was do niebieskiej ojczyzny, abyście byli współdziedzicami Syna Jego Jezusa Chrystusa, z którym On żyje i króluje w jedności Ducha Świętego przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Z języka łacińskiego przełożył, wyboru homilii dokonał,  
wstępem poprzedził oraz objaśnieniami opatrzył  
ks. Michał Łukaszczyk<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> Ks. Michał Łukaszczyk, mgr teologii, doktorant w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: x.michal.lukaszczyk@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3321-039X.





## [Hermes Trismegistos]<sup>1</sup> *Stobaei Hermetica* XI (Ioannis Stobaei *Anthologium*: Hermetica, excerptum XI)

### 1. Wstęp. *Stobaei Hermetica*

Jan Stobajos, pochodzący ze Stobi w Macedonii, w V wieku po Chrystusie zredagował dla swego syna, Septymiusza, okazałej wielkości antologię ekscerptów, z której zasłynął u potomnych. Imię Stobajosa (Jan) może świadczyć o jego związku z religią chrześcijańską (być może sam był chrześcijaninem lub po prostu wychował się w tradycji chrześcijańskiej), aczkolwiek wykluczenie przez niego z antologii autorów chrześcijańskich oraz charakterystyczny zasób przekazanej tam wiedzy sugeruje identyfikowanie się Stobajosa głównie z dziedzictwem greckim. W czasach patriarchy Konstantynopola Focjusza (IX wiek po Chrystusie) – który dokonał swego rodzaju streszczenia treści zawartych w *Antologii* Jana oraz zasugerował jej prawdopodobny pierwotny tytuł (*Eklogai apophthegmata hypothēkai*)<sup>2</sup> – dzieło Stobajosa podzielono na cztery księgi, później pogrupowano je na dwa tomy: (1) *Eklogai physikai kai ēthikai* (ks. I i II – tam też znajduje się najwięcej fragmentów hermetycznych) oraz (2) *Anthologion* (ks. III i IV). Obecnie mianem *Antologii* określa się całe dzieło Stobajosa, zawierające wyimki z (łącznie) ponad 500 autorów od Homera (VIII wiek przed Chrystusem) po Temistiusza (IV wiek po Chrystusie) i wskazują-

---

<sup>1</sup> Legendarnej postaci Hermesa Trismegistosa przypisuje się autorstwo wyimków hermetycznych (*Stobaei Hermetica* – dalej: *SH*) znajdujących się w *Antologii* Stobajosa.

<sup>2</sup> Focjusz miał dostęp do kompletnego dzieła Stobajosa, które później, w X lub XII wieku, uległo abrewiacji za sprawą nieznanego bliżej bizantyńskiego epitomatora, który najprawdopodobniej sympatyzował z tradycją neoplatońską, co pozwoliło zachować w *Antologii* wyimki hermetyczne. Zob. *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018, s. 20.

ce na trzy główne gałęzie tematyczne starożytnej filozofii: fizyka, logika i etyka<sup>3</sup>.

W *Antologii* Stobajosa można doliczyć się w sumie 29 ekscerptów hermetycznych. Od czasu ich edycji przez W. Scotta (1924 rok)<sup>4</sup> owe fragmenty zostały zorganizowane (i tym samym ponumerowane) zgodnie z ich atrybucją: dziesięć mów Hermesa do Tata (*SH* I, IIA, IIB + XI [liczone także jako jeden utwór], IV-X), pięć mów Hermesa do Ammona (*SH* XII-XVI), pięć mów Izydy do Horusa (*SH* XXIII-XXVII), sześć mów Hermesa bez sprecyzowanego adresata (*SH* III, XVII-XXII) – w tym pojedynczy wyimek z traktatu pt. *Afrodyta* (*SH* XXII), poemat astrologiczny przypisywany Hermesowi (*SH* XXIX) oraz trzy krótkie (wręcz jednozdaniowe) cytacje – jedna przypisywana Hermesowi rozmawiającemu z Akmonem (Ammonem?) (*SH* XIII), kolejna z nieznanym bliżej królem (Ammonem?) (*SH* XXVII), trzecia to wypowiedź samego Hermesa, bez adresata (*SH* XXVIII)<sup>5</sup>. Traktaty hermetyczne (czy ich wyimki) występujące w *Antologii* w większości (poza np. *SH* XXIX, czyli poematem zapisanym heksametrem) mogą być nazwane „szkolnymi traktatami w formie dialogu” (przy czym mają tendencje do przechodzenia tak naprawdę w monologi wypowiedziane przez Hermesa). Jednakowoż owa „szkolna klasa” staje się tutaj świątynią, gdzie przedstawiano nauki tajemne jedynie nielicznemu, wybranemu, audytorium<sup>6</sup>.

Przekazywana słuchaczom wiedza hermetyczna jest – mówiąc ogólnie – „teorią wszystkiego”, w tym i relacji zachodzących między inteligibilnymi i sensybilnymi bytami oraz abstraktami, jak „przeznaczenie”, „opatrność”, „konieczność” (przy czym rekonstrukcja zależności i funkcji tych ostatnich jest trudna do precyzyjnego oddania). Pamiętając, że teologia i kosmologia hermetyzmu są niejednokrotnie bardzo zawiłe, odbiorca wyimków hermetycznych u Stobajosa dostrzega, że w *SH* Bóg suprakosmiczny występuje jako odwieczny najwyższy byt, niewysłowiony, przenikający języki, ciała i wszelką sensybilną rzeczywistość. Ze względu na swą wieczność Jego wytwory również są wieczne, np. ciała niebieskie, których jest twórcą. Wizerunkiem Boga jest słońce (czy też Słońce), które według

<sup>3</sup> Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 19-21.

<sup>4</sup> *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 3, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 380-533.

<sup>5</sup> Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 21-22.

<sup>6</sup> Więcej na temat motywu tajemnicy i nauk tajemnych w starożytności zob. np. A. de Jung, *Secrecy I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s. 1050-1054.

*SH* IIA pełni funkcję kreatora świata oraz ciał ulegających przemianom. Droga do Boga suprakosmicznego jest głównie pobożność (kult), a zbliżenie się do Niego związane jest z przekroczeniem świata materialnego<sup>7</sup>, który tak naprawdę jest iluzją, a wszelkie ciała ziemskie egzystują w sferze fałszu i pozoru. Życie na ziemi zaś jest nieustanną walką przeciwko popędom ciała, które musi zostać porzucone przed wzniesieniem się ku Bogu. W opozycji do ciała stoi dusza, a więc byt wieczny, bezcielesny, który (jednakże) przebywając w ciele, może doświadczyć jego skalanej, destrukcyjnej siły. Nad zrodzonymi ciałami natomiast władzę ma przeznaczenie, które podporządkowane jest opatrności<sup>8</sup>.

W *SH* dostrzec zatem można tematykę odnoszącą się do Boga (suprakosmicznego), świata, słońca, podlegających zmianie i zniszczeniu ciał ziemskich, wiecznej i bezcielesnej duszy, opatrności, konieczności, przeznaczenia, gwiazd, cielesności (i związanego z nią antysomatycznego nastawienia), ale także i do kwestii pojmowania dobra i zła, a więc swoistej antytezy, na której zasadza się chociażby tematyka (i struktura) *SH* XI<sup>9</sup>, czyli zbioru podstawowych zasad filozofii hermetycznej.

## 2. Katechizm hermetyczny – *Stobaei Hermetica* XI (*SH* XI)

### 2.1. Struktura utworu

Tekst *SH* XI to dialog między „ojcem” i „dzieckiem” (najprawdopodobniej Hermesem i Tatem) składający się z pięciu niewielkich akapitów, z których drugi stanowi centrum całego utworu i zbudowany jest z czterdziestu ośmiu antytetycznie skonstruowanych punktów-formuł (*kephalaia*) tworzących łącznie swego rodzaju *encheiridion* myśli hermetycznej.

### 2.2. Gatunek literacki. *Kephalaion*

Kluczowym elementem *SH* XI jest oczywiście akapit drugi, którego częściami składowymi są wyliczone zasady (czterdzieści osiem) filozofii hermetycznej, ściślej powiedzielibyśmy filozofii (w większości) teoretycznej. Wraz

<sup>7</sup> Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 24.

<sup>8</sup> Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 24.

<sup>9</sup> Zob. *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 22-25.

z czterdziestoma ośmioma punktami – nazwanymi przez Hermesa *kephalaia* – pojawia się pytanie o przewijającą się w literaturze hermetycznej strukturę treści, którą można by nazwać gnomiczną. Innymi słowy, odbiorca danych tekstów hermetycznych obcuje niejednokrotnie z gnomologią hermetyczną, której elementami wydają się być także – jak na przykład w przypadku *SH XI* – *kephalaia* (*kephalaion*: ‘główny punkt; zasadnicza, główna rzecz; podstawowa myśl; streszczenie’) czy – jak w *Definicjach* armeńskich – *horoi* (*horos*: ‘reguła; definicja’). Należy zatem przyjrzeć się dokładniej cechom semantycznym i kryteriom formalnym gatunku osadzonego na definicji terminu *gnōmē* (‘myśl; sentencja; maksyma; aforyzm; pl. zasady życiowe’), by móc przeanalizować kwestię relacji (czy wręcz ewentualnej tożsamości) *gnōmē* i *kephalaion*. Toteż, idąc w tej materii tokiem badań J.-P. Mahé<sup>10</sup>, trzeba najpierw zwrócić uwagę na jedną z najbardziej znanych definicji „sentencji” (*gnōmē*), a więc na tę w *Retoryce* Arystotelesa:

Sentencja (*gnōmē*) jest to stwierdzenie, które dotyczy nie pojedynczego faktu, takiego jak np. charakter Ifikratesa, lecz prawdy ogólnej; nie wszelkiej jednak prawdy ogólnej, nie takiej więc jak: „linia prosta jest przeciwieństwem linii krzywej”, lecz tylko takiej prawdy, której przedmiotem jest ludzkie działanie i która wskazuje, czego w tym działaniu należy unikać i do czego dążyć<sup>11</sup>.

Przewrotnie więc do treści, które reprezentują *kephalaia* hermetyczne, a zgodnie z zasadą przedstawioną przez Arystotelesa, nie można by postawić znaku równości między nimi a tak zdefiniowanymi *gnōmai*, np. *kephalaion SH XI 2 (1)*: „Wszystkie byty się poruszają; jedynie to, co nie istnieje, (jest) nieruchome” nie wskazuje na powinność dokonania wyboru, nie jest związane z ludzkim działaniem, jest stwierdzeniem pewnego faktu, w związku z czym tak sformułowane *dictum* nie powinno być utożsamiane z *gnōmē*. Hermogenes – przełomowy grecki teoretyk retoryki – przedstawia jednakże mniej zawężoną definicję *gnōmē*:

*Gnōmē* jest zwięzłym powiedzeniem (*logos kephalaiōdēs*) w ogólnym twierdzeniu, odradzającym coś lub nakłaniającym ku czemuś albo pokazującym, czym jest każda rzecz (*Progymnasmata 4*)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982, s. 407-457.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tł. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 143.

<sup>12</sup> Tł. własne według edycji: *Hermogenis opera*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1913, s. 8.

W porównaniu z teorią Arystotelesa Hermogenes dodaje dwa nowe określenia, definiując *gnōmē* jako (1) „zwięzłe powiedzenie” oraz (2) to, co może „opisać, czym jest każda rzecz”. W taki sposób objaśniony termin *gnōmē* może – zważywszy na treść czterdziestu ośmiu *kephalaia* oraz armeńskich *horoi* – stanowić argument za ewentualnym pokrewieństwem semantycznym występującym między *gnōmē* a *kephalaion* i *horos* (w czasach Marka Aureliusza, *nota bene* w momencie narodzin *philosophica Hermetica*, zbieżność znaczeniową można zauważyć także pomiędzy *gnōmē* i *aphorismos*<sup>13</sup>, gdzie tym ostatnim terminem określano formę zbudowaną z krótkich członów, przykładowo – jak przytacza Hermogenes<sup>14</sup> za Platonem: „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, jest nieśmiertelne”<sup>15</sup> czy za Demostenesem: „Prawo jest wynalazkiem i darem bogów, zasadą mądrych ludzi”<sup>16</sup>).

W epoce hellenistycznej i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jesteśmy zatem świadkami pewnego rodzaju konwergencji krótkich form w obrębie definicji terminu *gnōmē*, który uchodzi za pojęcie ogólne, obejmujące kilka gatunków, których cechy semantyczne i formalne nie zawsze określone są w sposób wyraźny i jednoznaczny<sup>17</sup>. W związku z powyższymi rozważaniami na temat definiowania *gnōmē* możemy dokonać podziału generalnego, wydzielając dwa podstawowe rodzaje „sentencji”: (1) „maksyma praktyczna”, zogniskowana na działaniu, adekwatna do arystotelesowskiej definicji *gnōmē*, posiadająca pośrednio lub bezpośrednio formę nakazu, (2) „maksyma teoretyczna”, przekazująca konkretny pogląd na naturę bytów i rzeczy, bez korespondencji z działaniem<sup>18</sup>.

*Dicta* hermetyczne występujące w *SH XI* ewidentnie zaklasyfikować można do *gnōmai* z grupy drugiej (do sentencji teoretycznych), a więc informujących, wyrażających obiektywny stosunek do wypowiedzanej treści. Owa grupa maksym o charakterze teoretycznym posiada ponadto dodatkowe, zawężone kryteria formalne, precyzujące reguły przynależności ga-

<sup>13</sup> M. Alexandre, *Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle: philosophie et rhétorique*, „Licorne” 3 (1979) s. 126.

<sup>14</sup> Cytat z Platona i Demostenesa został zapożyczony przez Hermogenesa w *O typach stylu* I 6.

<sup>15</sup> Plato, *Phaedrus* 245C za: Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 138.

<sup>16</sup> Demosthenes, *Contra Aristogitonem* I 16 za: Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 411.

<sup>17</sup> Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 412.

<sup>18</sup> Podają za: Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 412.

tunkowej przyporządkowywanych jej fraz, którym wydają się odpowiadać treści czterdziestu ośmiu hermetycznych *kephalaia*. Niektóre z kryteriów (podstawowe, a jednocześnie i kluczowe dla SH XI) przybliżył Mahé<sup>19</sup> w oparciu o studium odnoszące się w podobnym kontekście badawczym do twórczości Publiliusza Syrusa<sup>20</sup>:

- **kryterium a** – uogólnienie podmiotu;  $a^1$ : zaakcentowane za pomocą kwantyfikatora typu „każdy, nikt, nic, wszystko” itp. Zob. np. SH XI 2 (16) „Nic (*ouden*) w ciele nie jest prawdziwe; w (sferze) bezcielesnej wszystko (*to pan*) jest wolne od fałszu”;  $a^2$ : bez kwantyfikatora (generalizacja podmiotu uzyskana za pomocą szerokiego/ogólnego znaczenia użytego terminu). Zob. np. SH XI 2 (20): „Dobro (*to agathon*) jest dobrowolne, zło (*to kakon*) – wbrew woli”;
- **kryterium b** – uogólnienie predykatu;  $b^1$ : czasownik w trzeciej osobie czasu teraźniejszego (tryb oznajmujący). Zob. np. SH XI 2 (11): „Nie wszystko poruszane jest (*kineitai*) przez duszę, dusza natomiast porusza (*kinei*) każdy byt”;  $b^2$ : czasownik posiłkowy „być” trzeciej osoby czasu teraźniejszego (tryb oznajmujący). Zob. np. SH XI 2 (37): „Spośród bytów jedne są (*eisi*) w ciałach, inne – w formach, (jeszcze) inne – <w> mocach; ciało jest (*esti*) w formach, forma zaś i moc – w ciele”;
- **kryterium c** – autonomia wypowiedzi; niezbędnym elementem do uzyskania autonomii wypowiedzi jest jej kompletność, którą możemy uzyskać (czy też wywołać wrażenie kompletności), posługując się na przykład antytezami (np. dobro/zło, wysoko/nisko) lub komplementarnymi elementami odnoszącymi się do rzeczywistości (np. dusza/ciało, opatrność/konieczność). Ta sama maksyma może zawierać jedną ( $c^1$ ) lub więcej ( $c^n$ ) tego typu par. Np. maksyma SH XI 2 (33): „Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają” może zostać zaklasyfikowana pod względem swej kompletności jako  $c^1$  (posiada jedną parę antytetyczną: powiększanie/zmniejszanie), ponadto – biorąc pod uwagę wcześniejsze wytyczne – można ją także uszeregować w podgrupie  $a^2$  („ciała” – szeroki/ogólny termin) oraz  $b^1$  („powiększają się (*auxetai*) i zmniejszają (*meioutai*)”) – czasowniki w trzeciej osobie czasu teraźniejszego, tryb oznajmujący). Dla porównania maksyma SH XI 2 (35): „Narodziny człowieka to początek zniszczenia; zniszczenie człowieka to początek narodzin” posiada klasyfikację  $a^2$ ,  $b^2$ ,  $c^1$ ;

<sup>19</sup> Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, s. 414-415.

<sup>20</sup> F. Desbordes, *Les vertus de l'énoncé. Notes sur les „Sentences” de Publilius Syrus*, „La Licorne” 3 (1979) s. 65-84.

- **kryterium  $d$**  – równowaga struktury wypowiedzi; fakt umieszczenia w tekście kontrastu nadrzędnej tezy ( $c^1$ ), ewentualnie uzupełnionego jedną lub kilkoma drugorzędnymi antytezami ( $c^n$ ), skutkuje powstaniem struktury binarnej wypowiedzi;  $d^1$ : można więc traktować strukturę binarną jako swego rodzaju znak stylu aforystycznego, pod warunkiem że drugi termin jest wystarczający do dopełnienia terminu pierwszego, z którym tworzy parę antytetyczną. Taki efekt można uzyskać, wprowadzając na przykład element krótkiego pytania i równie zwięzłej odpowiedzi. Najlepiej obrazuje to *Definicja* armeńska X 1 (fragm.): „Co jest dobre? To, co nie ma porównania”<sup>21</sup> (klasyfikacja  $a^2$ ,  $b^2$ ,  $d^1$ ). Pośród czterdziestu ośmiu hermetycznych *kephalaia* znajduje się jedno o podobnej strukturze: pytanie – odpowiedź: *SH XI 2* (48): „Czym jest Bóg? Niezmiennym dobrem. Czym jest człowiek? Zmiennym złem” (klasyfikacja  $a^2$ ,  $b^2$ ,  $c^2$ ,  $d^1$ );  $d^2$ : bywa tak, że nacisk położony przez pierwszy człon maksymy nie jest dostatecznie wyważony przez człon drugi. Wówczas wypowiedź przyjmuje strukturę ternarną. Całość zachowuje charakter aforystyczny, (zwłaszcza) gdy element antytezy zawarty w pierwszym członie pojawia się w członie trzecim, dając w ten sposób wrażenie cyrkulacji. Np. *SH XI 2* (15): „Umysł jest w Bogu, rozumowanie w człowieku; rozumowanie jest w umyśle [...]” (klasyfikacja  $a^2$ ,  $b^2$ ,  $c^2$ ,  $d^2$ ).

Przyjmując powyższe zasady, rozpracowywać można pod kątem strukturalnym nie tylko wszystkie *kephalaia* z *SH XI*, ale i pozostałe *dicta* hermetyczne.

### 2.3. Zarys treści

Utwór *SH XI* rozpoczyna stwierdzenie (cap. 1) jednego z interlokutorów (Hermesa), że za chwilę przedstawi on swemu rozmówcy („dziecku”, najprawdopodobniej chodzi o Tata) w punktach to, co wcześniej wyłożył na temat bytów „w nader licznych mowach” – *dia pleionōn logōn* (cap. 3). Co – przyjmując za Scottem znaczenie leksemu *logos* jako ‘mowa’ – pozwala przypuszczać, że autor *SH XI* był najprawdopodobniej w posiadaniu licznych mów adresowanych do Tata<sup>22</sup>, a ten utwór (*SH XI*) napisał

<sup>21</sup> *DHX 1* (fragm.) – tłumaczenie za przekładem francuskim w: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 270.

<sup>22</sup> W manuskrypcie zawierającym *Antologię* Stobajosa niemający tytułu fragment hermetyczny o liczbie porządkowej XI (numeracja nadana przez Scotta) zapisany jest

z myślą umieszczenia go na końcu bliżej nieokreślonego zbioru tychże mów, aby odbiorca mógł przyswoić sobie ich streszczenie i najważniejsze tezy<sup>23</sup>. Punkty mogły być przeznaczone do opanowania pamięciowego (cap. 3 init.) i służyć na przykład jako podstawa (elementarz) dla adepta, który musiał najpierw zrozumieć niuanse dotyczące świata i rzeczywistości materialnej z nim związanej, następnie – nauczyć się gardzić wszystkim, co ziemskie i podlegające zepsuciu, oraz czcić „nieśmiertelnych bogów” krążących w niebiosach. Dopiero wówczas tak wyedukowany nowicjusz był gotowy, by wznieść się ponad świat materialny i zbliżyć do Boga najwyższego<sup>24</sup>. Aforyzmy mogły również uchodzić za swego rodzaju „katechizm” filozofii hermetycznej (niczym epikurejskie *Kyriai doxai* czy *Sentencje Sekstusa* w Bibliotece z Nag Hammadi albo aforyzmy w egipskiej literaturze mądrościowej)<sup>25</sup>. Rzeczone maksymy, zapowiadane w paragrafie pierwszym, a zogniskowane w liczbie czterdziestu ośmiu w drugim, w większości nie wykazują ciągłości tematycznej – pod względem treści występują w układzie stosunkowo chaotycznym. Większość z tych aforyzmów odnosi się do świata (*kosmos*), do rzeczy widzialnych, a zatem do rzeczywistości hylicznej. Ich autor nie lekceważy jednakowoż sfery bezcielesnej, której opis miejscami – np. w implicytnym wskazaniu na istnienie suprakosmicznego Demiurga (punkty 5, 17 i 31) – sygnalizuje, że twórca maksym wierzył w obecność inteligibilnego, ponadświatowego (suprakosmicznego) Boga i pod tym względem można by go nazwać platonikiem<sup>26</sup>. Treść tych maksym niejednokrotnie ułożona została w postaci antytez o wymiarze: dobro –

---

zaraz po innym wymimku hermetycznym o numerze IIB noszącym tytuł: *Wyciąg z mowy* (ew. mów) *Hermesa do Tata*. Zarówno SH XI, jak i SH IIB występują w jednym ciągu, bez oddzielenia jednego tekstu od drugiego. Treści SH XI i SH IIB natomiast nie mają ze sobą znaczących punktów wspólnych, co może oznaczać, że pierwotnie te dwa teksty nie były jakkolwiek połączone. Scott wysuwa hipotezę, że istnieje prawdopodobieństwo, iż te dwa teksty zostały połączone w jeden utwór w zbiorze pt. *Mowy Hermesa do Tata*, jeszcze zanim Stobajos miał go w swych rękach. Przypuszczalnie jednak odczytał on SH XI i SH IIB jako dwa odrębne utwory i skopiował do swej *Antologii* w postaci dwóch ekscerptów, oznaczając nagłówek SH XI frazą *tou autou* (= *Hermou ek tōn pros Tat*), która później, w wyniku błędu kopisty, mogła zostać po prostu pominięta. Zob. *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 3, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 403.

<sup>23</sup> *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 404.

<sup>24</sup> Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 405-406.

<sup>25</sup> Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 404; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68.

<sup>26</sup> Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 405.



zło, śmiertelność – nieśmiertelność, zmienność – stałość, zniewolenie – wolność. Przeciwwstawne treści najczęściej odnoszą się z jednej strony do elementów niebiańskich i nieśmiertelnych, z drugiej – do ziemskich i mających swój kres. Wszelkie byty niebiańskie są niezmiennie i wieczne, powstały raz i nie podlegają zniszczeniu. Byty ziemskie natomiast – jak ludzkie ciało – są podporządkowane ciągłym narodzinom, rozkładowi, zmianie i zniszczeniu. Wiedza na temat elementów niebiańskich jest osiągalna, ponieważ byty niebiańskie nie podlegają zmianom. Poznanie (zmiennych) spaw ziemskich zaś nie jest do końca możliwe właśnie ze względu na ich brak stabilności. (Dobre) moce (*energeiai*) zstępują z niebios na ziemię, lecz złe – będące na ziemi – nie wznoszą się do niebios. Dobro ma swą siedzibę „u góry”, podczas gdy zło rezyduje „u dołu”. W niebiosach króluje wolność, a los (przeznaczenie) ma swą władzę na ziemi<sup>27</sup>. Zgodnie z informacją końcową utworu treść owych punktów powinna zostać zachowana w tajemnicy przed większą liczbą osób z obawy przed brakiem zrozumienia i wykorzystaniem tej „niebezpiecznej” wiedzy w występny sposób, a więc dokonując nagannych czynów i zrzucając winę za swą nieprawość na karb przeznaczenia (cap. 4 i 5)<sup>28</sup>.

### 3. Wydania tekstu

*Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 426-435.

*Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 54-60.

### 4. Przekłady nowożytne

#### Angielskie

*Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 426-435.

---

<sup>27</sup> Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68.

<sup>28</sup> Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68.

*Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018, s. 68-74.

## Francuskie

Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 54-60.

## Niemieckie

*Das Corpus Hermeticum Deutsch*, t. 2, ed. J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

## 5. Bibliografia

- Alexandre M., *Le travail de la sentence chez Marc-Aurèle: philosophie et rhétorique*, „Licorne” 3 (1979) s. 125-158.
- Aristotelis De anima libri III*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Retoryka*, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tł. H. Podbielski, Warszawa 2004, s. 44-220.
- Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świetle oraz Pseudo-Apulejusz, Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 153-219.
- Bull Ch., *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden – Boston 2018.
- Cicero, *Ad Atticum* (fragm.), w: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 59.
- Desbordes F., *Les vertus de l'énoncé. Notes sur les „Sentences” de Publilius Syrus*, „La Licorne” 3 (1979) s. 65-84.
- Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych mężów*, tł. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski, Warszawa 2006.
- Discourse on the Eighth and Ninth, NHC VI,6 : 52,1-63,32*, ed. P.A. Dirkse – J. Brashler – D.M. Parrott, w: *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 3, ed. J. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 337-373.
- Dyskurs o Ogdoadzie i Enneadzie (NHC VI,6: 52,1-63,32)*, tł. A. Szczudłowska-Dembka – W. Myszor, w: *Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 141-157.

- Eurysus Pythagoreus, *De fortuna*, w: *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 3, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 419.
- Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste (nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Concetta Luna, Henri Dominique Saffrey et Nicolas Roudet)*, t. 1, Paris 2014.
- Festugière A.-J., *Le „logos” hermétique d'enseignement*, „Revue des Études Grecques” 55 (1942) s. 77-108.
- Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1-2 i 4, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008-2011.
- Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019.
- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-4, ed. W. Scott, Boston 1985.
- Hermogenis opera*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1913.
- Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* X 10, 6, w: K. Narecki, *Człowiek w myśli Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 30/3 (1982) s. 5-20.
- Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, tł. J. Gajda-Krynicka, w: *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993.
- Josephus, *Jewish Antiquities (books 18-19)*, t. 8, ed. L.H. Feldman, Cambridge, MA – London 1965.
- Jung A. de, *Secrecy I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006, s. 1050-1054.
- Kerchove A. van der, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden – Boston 2012.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Księga Henocha etiopska*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, tł. i opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2016, s. 141-189.
- Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature*, t. 2: *The New Kingdom*, Berkeley 1976.
- Lucianus, *Vitarum auctio*, ed. A.M. Harmon, London – Cambridge, MA 1915.
- Macrobius, *Saturnalia*, ed. L. von Jan, Quedlinburg – Leipzig 1852.
- Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania (do siebie samego)*, tł. K. Łapiński, Warszawa 2020.
- Myszor W., *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15/1 (1977) s. 205-216.
- Nowy Testament grecki i polski*, ed. Nestle-Aland, Poznań 2017.
- Philo Judaeus, *Legatio ad Gaium*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 6, ed. L. Cohn – S. Reiter, Berlin 1915, s. 155-223.

- Plato, *Epinomis*, w: Plato, *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*, ed. W.R.M. Lamb, Cambridge, MA – London 1927, s. 423-487.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 611-714.
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 91-186.
- Platon, *Fileb*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 571-655.
- Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2010.
- Platon, *Prawa*, tł. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017.
- Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 249-331.
- Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 323-430.
- Platon, *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 657-743.
- Plutarch, *De primo frigido*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 12, ed. H. Cherniss – W.C. Helmbold, London 1957, s. 227-285.
- Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tł. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006.
- Proclus, *In Timaeum* (fragm.), w: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 59.
- Pseudo-Platon, *Definicje*, tł. L. Regner, w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne pisma*, tł. L. Regner, Warszawa 2021, s. 173-189.
- Pseudo-Plato, *Definitiones*, w: *Platonis opera quae extant omnia*, t. 3, ed. H. Estienne, Genevae(?) 1578, s. 411-416.
- Quispel G., *Hermes Trismegistus and Tertullian*, „*Vigiliae Christianae*” 43/2 (1989) s. 188-190.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005.
- Tertullianus, *De anima*, PL 2, 641-752.
- Zosimus Panoplitanus, *Primus Liber Perfectae Distantiae* (fragm.), w: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. 59.

## 6. Przekład<sup>29</sup>

(1) Teraz zaś, dziecko, w punktach opowiem o bytach: zrozumiesz bowiem (te) słowa, mając w pamięci to, co usłyszałeś.

(2)

1. Wszystkie byty się poruszają; jedynie to, co nie istnieje, jest nieruchome.
2. Każde ciało podlega zmianie, nie każde ciało podlega rozkładowi. [Niektóre spośród ciał ulegają rozkładowi]<sup>30</sup>.
3. Nie każde żyjące stworzenie jest śmiertelne; nie każde żyjące stworzenie jest nieśmiertelne<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Uwagi do przekładu i komentarza. (1) Wszystkie występujące w komentarzu translacje własne greckich i łacińskich tekstów hermetycznych: *Asclepius*, *CH* (*Corpus Hermeticum*), *SH* (*Stobaei Hermetica*) i greckich ekwiwalentów *DH* (*Définitions Hermétique*) dokonywane są według edycji: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1-2 i 4, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008-2011; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007 oraz Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, ed. J.-P. Mahé, Paris 2019. Ekwiwalenty armeńskie *DH* przełożono na podstawie francuskiego tłumaczenia autorstwa J.-P. Mahé, dostępnego łącznie z edycją tekstu we wspomnianym wyżej tomie piątym. (2) W zapisie wyrazów greckich alfabetem łacińskim stosuję transliterację (a więc pozostawiam m.in. jotę *subscriptum* w postaci indeksu dolnego typu: *oi, ei*, np. *dzōion*, wym. *dzoön*; *psychēi*, wym. *psyche*, oraz spółgłoskę *g* występującą w danych leksemach greckich przed gammą, kapką, ksi i chi, którą odczytujemy wówczas jak *n*, np. *anagkē*, wym. *ananke*).

<sup>30</sup> „Każde ciało podlega zmianie (*metablēton*), nie każde ciało podlega rozkładowi (*dialyton*)”. Ciała, które podlegają zmianom, ale nie ulegają destrukcji, to np. świat (jako taki, czy nawet wszechświat), cztery elementy kosmiczne, ciała niebieskie. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 407. Litwa podaje interpretację zawężoną – do ciała jako budulca jednostki (nie tylko ludzkiej): ciało składa się z elementów, na które można je podzielić i poprzez które ciało może ulec przemianie, ale poszczególne, pojedyncze elementy składowe ciała nie podlegają dalszym zmianom, degradacji. Por. *CH* XVI 9: „stałą [*diamonē*] bowiem każdego ciała jest zmiana: i (ciała) nieśmiertelnego – (zmiana) bez zniszczeń, (ciała) śmiertelnego zaś – (zmiana) wraz ze zniszczeniem” (tł. własne). Por. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 68, przyp. 2. Element końcowy: „[Niektóre spośród ciał ulegają rozkładowi]” wydaje się głosem, notą marginalną zamieszczoną w manuskrypcie. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 4.

<sup>31</sup> Zdaniem Scotta pierwsze „nie” (*ou*) powinno zostać usunięte. Wówczas struktura maksymy nr 3 byłaby zbieżna z tą z numerem 2: „*pan* [...] *ou pan* [...]”. Wyraz *thnēton* (‘śmiertelne’) natomiast jest według Scotta błędnym zapisem słowa *genēton* (‘zrodzone’). Co dałoby przypuszczalnie bardziej logiczny zwrot: *pan dzōion genēton, ou pan dzōion thnēton* (‘każde stworzenie jest zrodzone, nie każde jest śmiertelne’). Wiecznymi ciałami

4. To, co ulega rozkładowi, podlega zniszczeniu; to, co pozostaje niezmiennie, jest wieczne<sup>32</sup>.
5. To, co zawsze powstaje, zawsze się i niszczy<sup>33</sup>. To zaś, co powstaje raz, nigdy nie podlega zniszczeniu<sup>34</sup> ani nie staje się czymś innym.
6. Pierwszym jest Bóg<sup>35</sup>, drugim – świat, trzecim – człowiek<sup>36</sup>.

są stworzenia zrodzone, ponieważ zostały stworzone przez Boga i przez Niego obdarowane życiem, ale nie są stworzeniami śmiertelnymi – nigdy nie zginą i ich życie nigdy nie będzie miało końca. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 407.

<sup>32</sup> „To, co ulega rozkładowi (*dialyton*), podlega zniszczeniu (*phtharton*); to, co pozostaje niezmiennie (*ametablēton*), jest wieczne (*aidion*)” – najprawdopodobniej opozycja występująca w tej maksymie dotyczy bytu niezmiennego (platońskiego), określonego jako *adialyton* (a więc i *aidion*), wobec ciała *dialyton* (a więc i *phtharton*). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 4a.

<sup>33</sup> „To, co zawsze powstaje, zawsze się i niszczy”. Wszystkie ciała podlegające rozkładowi, tzn. ciała ziemskie (np. ciało ludzkie), powstają nieprzerwanie. Można ten *passus* rozumieć dwojako: (1) na poziomie jednostki – ciało ludzkie odnawia się (regeneruje się) cały czas poprzez absorpcję nowych wartości odżywczych lub (2) na poziomie rodzaju – rodzaj ludzki cyklicznie i niezmiennie odradza się dzięki ciągłym narodzinom nowych osobników. Jednakowoż pamiętać należy, że tam, gdzie dochodzi do narodzin, tam i ma miejsce zniszczenie – tak więc z jednej strony ciało jednostki podlega nieustannej degradacji, z drugiej – rodzaj ludzki nieustannie umiera poprzez śmierć jednostek. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 407-408.

<sup>34</sup> „To zaś, co powstaje raz, nigdy nie podlega zniszczeniu [...]”. Twierdzenie wydaje się zbieżne z nauką Platona (*Timaios*). Świat powstał „pod wpływem jakiejś przyczyny” (zob. Plato, *Timaeus* 28C) – zaistniał za sprawą Boga i jego decyzji, raz na zawsze, więc nigdy nie przestanie istnieć. Por. *CH VIII 2*: „Drugim zaś jest ten [świat] stworzony przez Niego na Jego obraz oraz przez Niego podtrzymywany i żywiony, jak i uczyniony nieśmiertelnym – jako od wiecznego Ojca – zawsze żyjąc jako nieśmiertelny. [...] Świat zaś przez Ojca stał się ʘwiecznyʘ i nieśmiertelny” (tł. własne). Por też *SH V 1 i 2*: „(1) Pan i Stwórca wszystkich ciał wiecznych [...] po tym, gdy je raz stworzył, już ich nie tworzył ani nie tworzy. [...] (2) Nasz stwórca zaś, będąc w ciele, stworzył nas i tworzy zawsze i będzie tworzył ciała podlegające rozkładowi i śmiertelne” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69, przyp. 3 oraz *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 408; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 3.

<sup>35</sup> Zapis wielką literą leksemu „Bóg” przyjmuję za uzusem językowym – tak np. u wydawców i tłumaczy: A.D. Nock – A.-J. Festugière, Scott, Litwa oraz w: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. Hanegraaff, s.v. „Hermetism”.

<sup>36</sup> Ew. „Na pierwszym miejscu (po pierwsze/najpierw) Bóg, na drugim świat, na trzecim człowiek”. Wyliczenie: (1) Bóg, (2) świat, (3) człowiek to często występująca w tekstach hermetycznych hierarchia (triada) bytów. Por. *CH VIII 2-3, 5*: „[...] pierwszym pośród wszystkich i wiecznym, i niezrodzonym, i twórcą wszystkiego jest Bóg. Drugim zaś jest ten stworzony przez Niego na Jego obraz [świat] [...] Trzecia zaś istota żywa, człowiek, stworzony na obraz świata, mający – w porównaniu z innymi ziemskimi

7. Świat dla człowieka, człowiek zaś – dla Boga<sup>37</sup>.
8. Część duszy zdolna do odbierania doznań jest śmiertelna, racjonalna natomiast – nieśmiertelna<sup>38</sup>.
9. Każda substancja jest nieśmiertelna, każda substancja jest zmienna<sup>39</sup>.

zwierzętami – umysł podług woli Ojca [...]” (tł. własne); *CH X* 12, 14: „Tak więc świat jest pierwszym, człowiek zaś drugim żywym stworzeniem, po świecie, a pierwszym pośród (stworzeń) śmiertelnych, posiada [człowiek] wspólnie z innymi stworzeniami duszę [*to empsychon*]. [...] Są więc te trzy (byty): Bóg – i Ojciec, i Dobro – oraz świat, jak i człowiek” (tł. własne); *Asclepius sive dialogus Hermetis Trismegisti* (= *Asclepius*) 10: „Pierwszy jest Bóg, pan wieczności, drugi jest świat, trzeci jest człowiek” (ew. „Pan wieczności jest pierwszym bogiem, świat jest drugim, człowiek jest trzecim”) (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69, przyp. 4 oraz Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, ed. Nock – Festugière, s. 308, 366, przyp. 88.

<sup>37</sup> Podobnie Festugière i Litwa: „Le monde est pour l’homme, l’homme pour Dieu” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54), „The cosmos is made for humanity, and humanity for God” (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69). Por. *DHIX* 1: „Z powodu [≈ dla] Boga człowiek, z powodu [≈ dla] człowieka – wszystko. Bóg panuje nad człowiekiem, człowiek zaś – nad wszystkim” (tł. własne). Por. *Asclepius* 10: „Bóg jest stwórcą świata i tych wszystkich (bytów), które na nim się znajdują, jednocześnie sprawując rządy nad wszystkim wespół z człowiekiem – samym panującym nad (światem) stworzonym” (tł. własne). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 2, ed. Nock – Festugière, s. 308, 366, przyp. 89; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69, przyp. 5; Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 260-262, przyp. 150, 151. Scott wyraża jednak wątpliwości co do sensu takiej redakcji punktu siódmego, jaka do nas dotarła. Wysuwa więc hipotezę pierwotnie innej wersji passusu, np.: *ho kosmos hypo tou theou, ho de anthrōpos dia tou kosmou* (a więc: ‘świat [został stworzony] przez Boga, człowiek zaś przy pomocy świata’). Bóg bowiem tworzy świat bezpośrednio, ale kreacji człowieka dokonuje za pośrednictwem świata. Byłoby to zgodne z nauką wysuwaną przez Platona w *Timaiosie*, gdzie świat został stworzony przez Boga, ale człowiek (czy chociażby jego śmiertelna część) narodził się z mocy kosmicznych (dosł. ‘za sprawą bogów, których stworzył Bóg’). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 408. Por. *CH X* 25: „Przeto to wszystko (zostało urządzone) przy pomocy tych dwóch: świata i człowieka; (zaistniało) zaś wszystko przez Jednego” (tł. własne). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. Nock – Festugière, s. 126.

<sup>38</sup> „[...] zdolna do odbierania doznań [...]” (*aisthētikon*). „[...] racjonalna [...]” (*logikon*). Maksyma ósma to teza wykazująca zbieżność z doktryną występującą w *Timaiosie* Platona. Jedyne umysł (*nous*) lub zdolność rozumowania (*logistikon*), czyli część człowieka pochodząca bezpośrednio od Boga, mogą być nieśmiertelne. To zaś, co jest zdolne do odbierania doznań (*aisthētikon*), powstaje wraz z ciałem i także łącznie z nim ginie. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409.

<sup>39</sup> „Każda substancja (*ousia*) jest nieśmiertelna, każda substancja jest zmienna” – tak też Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69). Por. tł. Festugière’a: „En sa totalité, la substance est immortelle, en sa totalité, la substance est muable” (Hermès Trismégiste,

10. Wszystko, co istnieje, jest podwójne; żaden z bytów nie stoi (bez ruchu)<sup>40</sup>.
11. Nie wszystko poruszane jest przez duszę, dusza natomiast porusza każdy byt<sup>41</sup>.

*Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54). Wydaje się, że jedyne rzeczy, które określane są jako i nieśmiertelne, i zmienne, to *aidia sōmata* ('ciała wieczne'). Nie ma jednak podstaw, by utożsamiać znaczenie *ousia* z *aidion sōma*. Jeśli zaś *pasa ousia* (tożsame według Scotta z *pan to on*) jest tutaj równoznaczne z *pan sōma*, wówczas dziewiąta maksyma wykazuje treść zbieżną z punktem 2 i 17, jeśli przyjąć zapis wiersza według Scotta: „[wszystko, co istnieje [każda rzecz materialna czy ciało], jest nieśmiertelne,] wszystko, co istnieje, podlega zmianie, <nie wszystko, co istnieje, ulega zniszczeniu>”. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409; *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 427, przyp. 6.

<sup>40</sup> Tzn. nieśmiertelne i ruchome. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 8. „Podwójne” (*ditton*) (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54). Scott podaje lekcję: *kinēton* ('ruchome, zmieniające się') zamiast *ditton* (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428), co daje mu podstawy, by uważać dziesiątą maksymę za powtórzenie myśli występującej w punkcie 1. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409. „[...] nie stoi (bez ruchu) [...]” (*hestēken*).

<sup>41</sup> Scott proponuje jednak wersję: „Nie wszystko się porusza; wszystko zaś, co się porusza, porusza się za sprawą duszy” (*ou panta kineitai, pan de to kinoumenon psychēi kineitai*). Jednakowoż skłania się do tezy, że prawdopodobnie pierwotny zapis maksymy jedenastej brzmiał po prostu: „Wszystko, co się porusza, porusza się za sprawą duszy”, a pierwszy człon został dodany celem asymilacji struktury punktu jedenastego z innymi występującymi w *SH XI* maksymami. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 409. Por. także: *CH II 8*: „Wszelki więc ruch (*kinēsis*) porusza się w bezruchu (*en stasei*) i poprzez bezruch. Tak więc ruch świata i każdego materialnego stworzenia powstaje nie przez przyczyny poza ciałem, ale przez przyczyny wewnętrzne (wpływające) na to, co zewnętrzne, (to znaczy) przez (przyczyny) inteligibilne (*tōn noētōn*), (a więc przez) duszę lub tchnienie czy jakiś inny byt bezcielesny” (tł. własne); *CH X 11*: „Inteligibilny bezruch zaś porusza ruch materialny [...]” (tł. własne). Innymi słowy, wszelki ruch warunkowany jest nieruchomym „napędem”, który można nazwać duszą czy umysłem. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. Nock – Festugière, s. 37, przyp. 9. W odniesieniu do punktu jedenastego można przyjąć, że nie wszystko, co istnieje, jest poruszane przez duszę, według Litwy bowiem istnieje także byt poza istnieniem. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 69, przyp. 6. Litwa widzi tu pewną tożsamość retoryczną z *Państwem* Platona (Plato, *Respublica* 509B): „[...] chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę” (Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Warszawa 2010, s. 282) oraz *Fajdrosem* tegoż samego (Plato, *Phaedrus* 245C): „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedyńie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem” (Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 138).



12. <Nie><sup>42</sup> wszystko, co odczuwa, doznaje wrażeń zmysłowych; wszystko, co doznaje wrażeń zmysłowych, odczuwa<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Litwa proponuje koniunkturę *ou* ('nie') wprowadzającą jego zdaniem konieczne zaprzeczenie pierwszej części maksymy. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 7 oraz *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, t. 2, ed. J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, s. 369, przyp. 132. Por. jednakże wydania i przekłady bez negacji: „Tout ce qui est passible a sensation; tout ce qui a sensation est passible” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 54) oraz „Everything that has sensation is passively affected (/is disturbed by passion); mind alone is free from passive affection (/disturbing passions)” (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429). Przekład Scotta bazuje na dokonanych przez niego znacznych zmianach podczas edycji *SH XI*, co nie zmienia faktu braku chociażby wzmianki u niego o konieczności dodania do tekstu partykuły przeczącej (podobnie u Festugière’a).

<sup>43</sup> „<Nie> wszystko, co odczuwa (*paschon*), doznaje wrażeń zmysłowych; wszystko, co doznaje wrażeń zmysłowych (*aisthomenon*), odczuwa”. W kwestii proveniencji doznań, wrażeń zmysłowych (≈ zmysłów) oraz ich braku w ciałach nieśmiertelnych por. *SH IV 17-20*: „(17) Doznania (*aisthēseis*) towarzyszą bowiem mocom [ew. działaniom, siłom – *energeia-is*], czy raczej: doznania są wynikiem mocy. (18) Zrozum więc, dziecko, różnicę (między) mocą <i doznaniem: moc> posyłana jest z góry, a doznanie – będąc w ciele i mając od niego substancję (*ousian*) – otrzymawszy moc, czyni (ją) widoczną, jak gdyby ją ucieleśniwszy. Toteż twierdząc, że doznania są i cielesne, i śmiertelne – istnieją tak długo, jak długo (żyje) ciało. Doznania bowiem i rodzą się jednocześnie z ciałem, i równocześnie (z nim) umierają. (19) Same zaś nieśmiertelne ciała nie mają doznania (*aisthēsin*), ponieważ powstały z takiejże [nieśmiertelnej] substancji. Doznanie bowiem nie oznacza nic innego niż: albo zło lub dobro przyłączone do ciała, albo z kolei oderwane. Do ciał wiecznych natomiast nic nie jest ani przyłączane, ani (od nich) odrywane; toteż doznanie w nich nie jest generowane. (20) – W każdym więc ciele doznanie odczuwa? – W każdym, dziecko, i we wszystkich działają moce. – Także (w rzeczach) bez duszy (*apsychois*), ojczy? – I (w tych) bez duszy, dziecko. Są zaś różne rodzaje (*diaphorai*) doznań. Jedne – należące do bytów rozumnych – powstają wspólnie z rozumem, drugie – bytów bezrozumnych – są tylko cielesne. Są i doznania należące do bytów pozbawionych duszy (*apsychōn*), jednak jedynie biernie doświadczające uczucia wzrostu i zmniejszenia. (Doświadczenie (*pathos*) i doznanie (*aisthēsis*) zależą zaś od jednego wierzchołka (*koryphēs*), zbierane są zaś do tego samego (punktu), poprzez moce)” (tł. własne). Zob. jednak *CH IX 5-6, 9*: „[...] Świat bowiem, Asklepiuszu, ma swoje własne doznanie (*aisthēsin*) oraz zdolność rozumowania (*noēsin*), (ale) nie podobne ludzkim, ani nie tak różnorodne, a jedynie silniejsze i prostsze. (6) Doznanie i zdolność rozumowania świata jest jedynie celem tworzenia (*poiein*) wszystkiego i (ponownego) odtwarzania (*apopoiein*) (tego) do siebie samego. [...] (9) Bóg zaś nie jest [...] pozbawiony doznań ani zdolności rozumowania. [...] i tym oto jest doznanie i zdolność rozumowania Boga: poruszanie wszystkim cały czas [...]” (tł. własne). Por. *DH VIII 2*: „Boskie ciała nie posiadają dróg dostępu dla doznań, jako że mają swe doznania w samych sobie, i (co więcej) sami są swoimi własnymi doznaniem” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 250; zob. też: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 47, przyp. 15). Por. także: Macrobius, *Saturnalia VII 9*: (16) „Zmysłów (*sensus*), o których mówimy, jest pięć: wzrok, słuch, węch, smak, dotyk. Są

13. Wszystko, co odczuwa cierpienie, także odczuwa przyjemność  
[stworzenie śmiertelne], nie wszystko, co odczuwa przyjemność,  
odczuwa cierpienie [stworzenie wieczne]<sup>44</sup>.

one albo cielesne, albo wokół ciała, i związane są jedynie z ciałami podlegającymi śmierci. Żadne bowiem boskie ciało nie ma zmysłu [nie podlega doznaniom, nie ma doznań] [...]” (tł. własne). Zob. także *Hermetica* II, tł. Litwa, s. 47, przyp. 15. Na temat relacji między doznaniem wrażeń zmysłowych (*aisthanesthai*) i odczuwaniem, doświadczaniem (*paschein*) zob. Aristoteles, *De anima* II 5, 416B33-36: „Doznanie [≈ wrażenie zmysłowe – *aisthēsis*] zachodzi i w poruszaniu się, i w odczuwaniu [...]; wydaje się bowiem, że jest jakąś zmianą” (tł. własne według edycji: *Aristotelis De anima libri III*, ed. G. Biehl, Lipsiae 1896, s. 44) oraz Aristoteles, *De anima* II 11, 424A1: „Doznawać wrażeń zmysłowych (*to aisthanesthai*) bowiem to znaczy coś odczuwać (*paschein ti*)” (tł. własne według edycji: *Aristotelis De anima libri III*, ed. G. Biehl, s. 65). Zob. też: Tertullianus, *De anima* XII 4 (powielona teza Arystotelesa – zob. Tertullianus, *De anima* II 11, 424A1): „I bowiem zmysły [≈ wrażenia zmysłowe – *sensus*] czyni Arystoteles odczuciami (*passiones*) [...] bowiem doznawanie wrażeń zmysłowych jest odczuwaniem (*sentire enim pati est*), ponieważ odczuwać to doznawać wrażeń zmysłowych. Tak też i bycie mądrym jest doznawaniem (*sapere sentire est*), i bycie poruszonym jest doznawaniem (*moveri sentire est*), i tak właśnie wszystko jest odczuwaniem (*pati est*)” (tł. własne). Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 9.

<sup>44</sup> Przy zachowaniu obecnej partykuły przeczącej *ou* (‘nie’) w drugiej części frazy wskazywałaby ona na tezę, że pewne byty (np. Bóg, umysł czy bogowie niebiańscy) odczuwają przyjemność bez wtóru cierpienia. *Hēdone* jednakże jest zazwyczaj ograniczane do niższych form przyjemności, a na ile ma to związek z odczuwaniem wrażeń zmysłowych (*pathos*), można by np. powiedzieć, że „umysł odczuwa przyjemność” – jednak byłoby to sprzeczne z tezą maksymy piętnastej, że „umysł nie podlega odczuciom” (= jest obojętny, nieczuły, niewzruszony) – *nous apathēs*. Prawdopodobnie więc autor mógłby raczej napisać, że: cierpieniu zawsze wtóruje przyjemność, a za przyjemnością podąża cierpienie. Jednakże tego typu znaczenie uzyskamy w momencie usunięcia zachowanej partykuły *ou* oraz przyjmując drugi człon maksymy w formie np.: „wszystko, co odczuwa przyjemność, odczuwa <i> cierpienie”. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 410. Dodatkowym elementem tej maksymy są dwa objaśnienia(?) dla odbiorcy wskazujące, o jakich istotach jest mowa w kontekście dwóch relacji cierpienia i przyjemności w zależności od bytów, których dotyczą – a zatem: „[stworzenie śmiertelne] (*dzō, on thnēton*)” odczuwa zarazem cierpienie i przyjemność, „[stworzenie wieczne] (*dzō, on aidion*)” – przyjemność, bez cierpienia. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 410. Nierozzerwalną relację między przyjemnością (rozkoszą) a cierpieniem ukazuje np. *Fedon* Platona (Plato, *Phaedo* 60B-C): „A Sokrates usiadł na łóżku, założył nogę na nogę i zaczął ją ręką rozcierać. A rozcierając, jaka to dziwna rzecz, powiada, to, co ludzie nazywają przyjemnością (*hēdy*). Jaki dziwny jest jej stosunek do tego, co się wydaje jej przeciwieństwem, do przykrości (*hypēron*). Obie razem nie chcą człowiekowi przysługiwać, ale jeśli ktoś za jedną z nich goni i dosięgnie, bodajże zawsze musi i drugą chwycić, jakby zrosnięte były wierzchołkami, choć są dwie. I mam wrażenie, powiada, że gdyby był to zauważył Ezop, byłby bajkę ułożył, że bóg chciał je pogodzić, bo są w wojnie z sobą, a że nie mógł, więc im tylko wierzchołki powiązał i dlatego to, kto jedną z nich posiadzie, zaraz mu potem i druga przychodzi” (Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. W. Witwicki, Kęty 2021, s. 630). W kwestii braku

#### 14. Nie każde ciało choruje; każde ciało, które choruje, jest podległe rozkładowi<sup>45</sup>.

związku przyjemności z cierpieniem, zob. np. Plato, *Respublica* 584B: „Więc zobacz, proszę cię, te przyjemności (*hēdonas*) [...] które nie wynikają z cierpień (*lypōn*), aby cię tymczasem nie nachodziło przekonanie, że przyjemność to ustanie przykrości, a przykrość to ustanie przyjemności. [...] Wiele ich jest [...] i w innym rodzaju, ale najlepiej, gdybyś zechciał zastanowić się nad tymi przyjemnościami, które się z wonią wiążą. One się przecież zjawiają nagle z niesłychaną siłą, chociaż człowiek przedtem żadnej przykrości nie doznał, a gdy ustają, też nie zostawiają żadnej przykrości” (Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, s. 388); Plato, *Philebus* 50E-52B: „Sokrates: «Zatem, naturalnym rzeczy porządkiem, a z pewnej konieczności, po tych zmieszanych rozkoszach przejdźmy z kolei do niezmiyszanych. [...] Ja wam spróbuję dla odmiany znowu te pokazać. Bo tym, którzy mówią, że wszelkie rozkosze (*hēdonas*) to są tylko momenty ulgi w cierpieniach (*lypōn* [...] *paulan*), nie bardzo jakoś wierzę, ale jak powiedziałem, podaję świadków na to, że są pewne stany, które się rozkoszami wydają, a nie są nimi żadną miarą, i są inne, które się wydają wielkie i liczne, a są naprawdę pomieszane z cierpieniami i z ustawianiem mąk największych, a bez wyjścia dla ciała i dla duszy». Protarchos: «A które by można, Sokratesie, słusznie uważać za prawdziwe?» Sokrates: «Te związane z barwami, które się nazywają piękne, i z kształtami, i z woniami po większej części, i z dźwiękami. One się rodzą na tle potrzeb nieuświadomionych i bezbolesnych, których zaspokojenie dostrzegalne jest i przyjemne, a przynosi rozkosz czystą, niezmiyszaną z cierpieniem». Sokrates: «[...] O piękności kształtów próbuję teraz mówić; nie tak, jak by to rozumieć mogli ci, których jest wielu, na przykład o piękności istot żywych albo jakichś malowideł; chodzi mi o piękność prostej, mówi moja myśl, linii prostej i koła, i o to, co się z nich pod nożem rodzi na tokarni, o płaszczyzny i bryły, i to, co spod przykładnicy wychodzi i od kąta prostego, jeżeli mnie rozumiesz. Ja ci mówię, że to są rzeczy piękne nie ze względu na coś innego, jak te inne tam, tylko są piękne zawsze i same dla siebie, i dają rozkosze osobliwe i swoiste; to nie to, co lechtania wszelkiego rodzaju. I barwy w tym rodzaju piękne i rozkoszne. [...] Ja mówię o dźwiękach strun – łagodne są i jasne – każda śpiewa jedną pieśń, czystą; one nie są piękne ze względu na coś innego, tylko same w sobie, a z nimi zrosłe rozkosze idą w ślad za nimi. [...] A rozkosze związane z woniami to już rodzaj mniej boski. Ale i w nich nie ma koniecznej domieszki cierpienia, a gdziekolwiek i w czymkolwiek jej nie ma, ja to wszystko kładę obok tamtych rozkoszy. Więc jeżeli rozumiesz, to takie są dwie postaci rozkoszy [...] A jeszcze do nich dołożmy rozkosze związane z nauką. Czy uważamy, że one nie powstają na tle głodu uczenia się; głód uczenia się nie sprawia męki z początku. [...] No cóż – a jeśli człowiek, już pełen wiedzy, później ją tracić zaczyna przez niepamięć, czy widzisz, że się z tym łączą jakieś boleści?» Protarchos: «No, z natury rzeczy nie – ale czasem, jak człowiek myśli o tym swoim stanie, przykro mu, że traci to, czym się chce posługiwać». Sokrates: «[...] ale my teraz mówimy tylko o samych stanach naturalnych bez względu na myślenie o nich». Protarchos: «W takim razie prawdę mówisz, że zapominanie w dziedzinie wiedzy odbywa się bezboleśnie». Sokrates: «Zatem trzeba powiedzieć, że rozkosze związane z naukami są niepomieszane z cierpieniem, ale w żadnym razie nie są udziałem wielu ludzi, tylko bardzo nielicznych jednostek»” (Platon, *Fileb*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. Witwicki, s. 634-635).

<sup>45</sup> Można podejrzewać, że maksymy trzynasta i czternasta zostały urobione (w tym i poszerzone) z jednego aforyzmu o przykładowej treści: „Wszystko, co odczuwa cierpie-

15. Umysł jest w Bogu, rozumowanie – w człowieku; rozumowanie jest w umyśle, umysł nie podlega odczuciom<sup>46</sup>.
16. Nic w ciele nie jest prawdziwe; w (sferze) bezcielesnej wszystko jest wolne od fałszu<sup>47</sup>.

nie, choruje, i wszystko, co choruje, jest podległe rozkładowi” (*pan to lypoumenon [...] nosei, pan sōma nosoun* [lub: *pan to nosoun*] *dialyton*). Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429, przyp. 6; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 410-411.

<sup>46</sup> „Umysł (*nous*) jest w Bogu, rozumowanie (*logismos*) w człowieku; rozumowanie jest w umyśle, umysł nie podlega odczuciom (*nous apathēs*)” – Scott zaś proponuje następującą lekcję maksymy piętnastej: „Umysł jest w Bogu, rozum [ew. mowa – *logos*] jest w umyśle”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428, 429 i 429, przyp. 7). *Logismos* (‘rozumowanie, rozważanie, rozum’) może tu oznaczać *logistikon* (‘zdolność rozumowania’), a więc racjonalną część duszy ludzkiej (*anthrōpinos nous*). Jednakże fraza *ho logismos en to anthrōpōi* (‘rozumowanie w człowieku’) wydaje się Scottowi wadliwą, powieloną wersją frazy *ho logos en to noi* (gdzie *noi* przeszło w *anōi*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Z maksymą piętnastą koresponduje *CH XII 13*: „[...] umysł (*noun*) w duszy, rozum [ew. mowa] w umyśle”; *contra: CH X 13*: „[...] umysł w rozumie, rozum w duszy, dusza w technieniu [...]”. Zależność elementu „A” i „B” danej frazy, typu: „umysł” (A) w „Bogu” (B) itd., być może trzeba odczytywać w sensie: „A” w stosunku do „B” jest jak „część” w stosunku do „całości”, czyli: „ludzki umysł” (A) jest częścią „Boga” (B), a „ludzkie rozumowanie” (A) jest częścią „ludzkiego umysłu” (B). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Zob. także: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 9.

<sup>47</sup> „Nic w ciele nie jest prawdziwe; w (sferze) bezcielesnej wszystko jest wolne od fałszu (*apseudēs*)” – według Scotta nie to, co ucieleśnione (*embodied*) – np. wcielenia (*incarnated*) dusza – jest nieprawdziwe, ale nieprawdziwe jest samo ciało lub to, co cielesne. Podobny problem odczytania sensu pojawia się w drugiej części aforyzmu przy frazie „w (sferze) bezcielesnej”. Tak w pierwszym, jak i drugim przypadku Scott sugeruje emendacje: *sōmatikon* (‘cielesne’) lub *sōma* (‘ciało’) w miejsce *en sōmati* (‘w ciele’) oraz *asōmaton* (‘bezielesne’) w miejsce *en asōmatōi* (‘w (sferze) bezcielesnej’). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Aforyzm szesnasty wydaje się podsumowaniem fragmentu hermetycznego w *Antologii* Stobajosa dotyczącego zagadnienia prawdy: *SH IIA*. *SH IIA* wskazuje na niemożność poznania świata. Rzeczywistość na ziemi podlega nieustannej zmianie i dlatego jest poza poznaniem. Obiekty występujące na ziemi nie są rzeczywiste, jako że nic na świecie nie jest rzeczywiste. Aby być rzeczywistym, obiekt nie może podlegać zmianie, a żeby nie podlegać zmianie, musi być bez ciała. To stanowisko przywołuje na myśl sceptycyzm platoński głoszący, jakoby nic na ziemi nie było prawdziwe – jest po prostu to jedynie jaskinia cieni. *SH IIA* pokazuje ludzkość jako twór niedoskonały, złożony z różnych, nierzeczywistych elementów, co skutkuje niemożnością uchwycenia rzeczywistości. Ludzkość, podobnie jak wszystko na ziemi, podlega ciągłej zmianie i nie jest jednorodna. Ludzka zdolność uchwycenia prawdy stworzona jest do bycia zależną wyłącznie od woli Boga. Jedynie niewielu Bóg pozwala dostrzec prawdę. Aby dostrzec prawdę, potrzebny jest inny rodzaj ciała – ciało wieczne. Wieczne ciała są ukształtowane z wiecznej materii stworzonej przez Praojca (*propatōr*). Wiecznymi ciałami

17. Wszystko, co stworzone, jest podległe zmianom; nie wszystko, co stworzone, podlega zniszczeniu<sup>48</sup>.  
 18. Nie ma dobra na ziemi; nie ma zła w niebie<sup>49</sup>.  
 19. Bóg jest dobry, człowiek – zły<sup>50</sup>.

mi są gwiazdy, w tym – wiodące pośród nich prym – Słońce. Słońce, jako demiurg świata, jest wizerunkiem wyższego demiurga (Prajca?). Słońce jednakże posiada ciało i – z tego względu – podlega zmianie. Dlatego też musi być jakiś wyższy Bóg i wyższa prawda. Jak konsekwencją narodzin jest rozkład, tak i fałsz pasożytuje na prawdzie. Fakt, że ten świat jest nieprawdziwy, sygnalizuje, że istnieje jakaś sfera prawdy. A ponieważ fałszywe wizerunki są cieniami prawdy, więc prawda może wykorzystywać ów fałsz, by wprowadzić ludzki umysł na wyższą wizję. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 29-30 oraz Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 11.

<sup>48</sup> „Wszystko, co stworzone, jest podległe zmianom; nie wszystko, co stworzone, podlega zniszczeniu”. Z maksym od drugiej do piątej można wywnioskować, że rzeczy stworzone (*ta genomena*) to ciała (*ta sōmata*). Ciała podlegające rozkładowi (*dialyta sōmata*) są zarówno zmienne (*metablēta*), jak i ulegające zniszczeniu (*phtharta*); ciała wieczne (*aidia sōmata*) są zmienne, lecz nie ulegają zniszczeniu. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411. Por. *SH IIA* 13: „– Ojczy, czy te ciała wieczne, skoro podlegają zmianie, nie są prawdziwe? – Wszystko to, co zrodzone (*gennēton*) i podlegające zmianie (*metablēton*), nie jest prawdziwe. Ale to, co zostało stworzone (*genomena*) przez Praojca, może mieć prawdziwą materię. Posiada natomiast to [czyli: to, co pochodzi od Praojca] jakiś fałsz w (procesie) zmiany. Nic bowiem nie jest prawdziwe, co nie pozostaje sobą” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 11.

<sup>49</sup> „Nie ma dobra na ziemi; nie ma zła w niebie”. Maksymy od osiemnastej do dwudziestej pierwszej (przy czym w dwudziestej pierwszej biorąc pod uwagę koniekturę w postaci części antytetycznej) skonstruowane są antynomicznie, w relacji *agathon* – *kakos*. W ekscerpce *SH IIA* mamy do czynienia ze stwierdzeniem, że na ziemi nie ma niczego prawdziwego oraz że „prawda jest samym czystym dobrem”. W związku z tym maksyma osiemnasta może ewentualnie mieć swe źródło w *SH IIA*. Równie często leksemy „dobro”, „zło” pojawiają się także w *CH X*. Fraza mówiąca, że „nie ma dobra na ziemi”, wydaje się także mocno zakorzeniona w *CH VI*, jednakże w szóstym traktacie (podobnie jak w *CH II*) to nie materialne niebo, a niematerialny Bóg jest przeciwstawiony światu sublunarnemu, a myślą przewodnią jest stwierdzenie niczym w maksymie dziewiętnastej, że Bóg jest dobry (*agathos*), człowiek zaś – jako organizm ziemski – jest zły (*kakos*), czy innymi słowy: rzeczywistość niematerialna jest dobra, a materialna – zła. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 411-412.

<sup>50</sup> „Bóg jest dobry, człowiek – zły”. Stwierdzenie wykazuje zgodność z treściami *CH II*, VI i X. Scott wyraża powątpiewanie, czy autor maksymy, pisząc *ho theos*, miał na myśli Boga inteligibilnego, czy jest to swoista synekdocha (*a pluribus unum*), a więc *ho theos* = *hoi theoi* – bogowie materialni, czyli ciała niebieskie, o których prawdopodobnie mowa w maksymie dwudziestej pierwszej. Wykorzystanie tu synekdochy wydaje się zasadne ze względu na jej obecność w drugim członie aforyzmu, gdzie *ho anthrōpos* = *hoi anthrōpoi*, a zatem *ho theos* mogłoby być odniesieniem do *hoi theoi*. Zob. *Hermetica*, t. 3,

20. Dobro jest dobrowolne, zło – wbrew woli<sup>51</sup>.

ed. Scott, s. 412. Według G. Quispela maksyma dziewiętnasta mogła stanowić inspirację dla Tertuliana, gdy czytamy w jego *Świadczenie duszy* II 2, że: „Bóg jest dobry (*Deus bonus*) [...] lecz człowiek zły (*homo malus*)”. Zob. G. Quispel, *Hermes Trismegistus and Tertullian*, VC 43/2 (1989) s. 189. Tertulian przytacza te słowa jako powszechne wyrażenia mające wspierać myśl zakładającą, że każda dusza zawiera ideę Boga. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 12; A. van der Kerchove, *La voie d’Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leiden – Boston 2012, s. 150-151. Por. także *Napomnienia Amenemope* 18: „Bóg jest zawsze w swej doskonałości, człowiek jest zawsze w swej klęsce” (tł. za przekładem angielskim: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, t. 2: *The New Kingdom*, Berkeley 1976, s. 157).

<sup>51</sup> „Dobro jest dobrowolne (*hekousion*), zło – wbrew woli (*akousion*)” – stwierdzenie zbieżne z myślą Sokratesa, że występek jest brakiem wiedzy (o dobru) i w związku z tym jest mimowolny. Scott zauważa, że niektórzy hermetycy wyrażali podobną myśl, mówiąc, że osoba, która osiągnęła wiedzę/poznanie (*gnōsis*), wyzwoliła się z okowów przeznaczenia (*heimarmenē*), podczas gdy wszyscy inni są jemu podporządkowani. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 412. Por. Plato, *Protagoras* 345E i 358D: „Ja przynajmniej sądzę, że żaden mądry człowiek nie wierzy, jakoby ktokolwiek grzeszył dobrowolnie albo się haniebnych, podłych czynów dopuszczał umyślnie; mądrzy doskonale wiedzą, że każdy, kto się hańbą okrywa i zbrodnię popełnia, postępuje mimo własnej woli. [...] Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka. I żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym” (Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. Witwicki, s. 311, 326); Plato, *Timaeus* 86E: „[...] nikt nie jest zły umyślnie. Tylko skutkiem jakiejś wadliwej konstrukcji ciała i przez niewłaściwe wychowanie człowiek zły staje się złym. Tego nikt nie lubi, a każdemu może się to przydarzyć niechcący” (Platon, *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tł. Witwicki, s. 738); Plato, *Leges* 731C: „[...] żaden niesprawiedliwy człowiek nie jest z własnej chęci niesprawiedliwy: przecież rzeczy najbardziej złej nikt nigdzie nie mógłby nigdy z własnej chęci posiadać, a najmniej tam, gdzie znajduje się jego najcenniejsze mienie. Dusza zaś [...] jest naprawdę tym, co dla każdego najcenniejsze, w tym więc, co najcenniejsze, nikt by z własnej chęci nie pozostawił nigdy największego zła i wiódł cały żywot, je posiadając” (Platon, *Prawa*, tł. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017, s. 253). Por. także Marcus Aurelius, *Meditationes* IV 3: „[...] Co powoduje twe niezadowolenie? Niegodziwość ludzi? Przywołaj więc pogląd [...] że ludzie błędzą w sposób nieumyślny [...]” (Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)*, tł. K. Łapiński, Warszawa 2020, s. 63). Zob. jednak: Arystoteles, *Etyka nikomachejska* III 5: „W naszej tedy mocy jest zarówno dzielność etyczna, jak i jej przeciwieństwo, nizekzemność. Ilekroć bowiem czyn jakiś od nas zależy, zależy też od nas jego poniechanie i, na odwrót, ilekroć zależy od nas zaniechanie jakiegoś czynu, zależy też od nas jego dokonanie [...]. Jeśli zaś od nas zależy zarówno postępowanie moralnie piękne i haniebne, jak też zaniechanie takiego postępowania [...] to zależy też od nas, czy jesteśmy dobrzy, czy źli. Powiedzenie zaś, że «nikt zgodnie z wolą zły, ni szczęśliw wbrew» jest – jak się wydaje – po części fałszywe, po części prawdziwe. Nikt bowiem, kto szczęśliw, nie jest nim wbrew woli, niegodzi-

21. Bogowie wybierają (rzeczy) dobre jako dobre <...><sup>52</sup>.
22. †Praworzędność jest praworzędnością wielkiego<sup>53</sup>, praworzędność to prawo†<sup>54</sup>.
23. †Boski jest czas, prawo – ludzkie†<sup>55</sup>.

wość natomiast jest czymś od woli zależnym [...]” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 131). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 70, przyp. 13.

<sup>52</sup> „Bogowie wybierają (rzeczy) dobre jako dobre”. Bogowie astralni działają zgodnie z własną wolą, wybierając dobro, toteż ich działania są sprzężone z wolą Boga. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 412. Festugière za Augustem Meineke (wydawca, XIX wiek) proponuje po słowach „jako dobre” koniunkturę: „<ludzie wybierają (rzeczy) złe jako dobre>”, a więc maksyma dwudziesta pierwsza przybrałaby wówczas formę: „Bogowie wybierają (rzeczy) dobre jako dobre, ludzie wybierają (rzeczy) złe jako dobre”. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 55 app. crit. Inne umiejscowienie koniunktury sugeruje Scott, którego wersja maksymy dwudziestej pierwszej ma brzmienie: „Bogowie wybierają (rzeczy) dobre; <ludzie wybierają (rzeczy) złe> jako dobre”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428, 429. Koniunkturę: „<ludzie wybierają (rzeczy) złe jako dobre>” można ewentualnie zestawzić ze stwierdzeniem pojawiającym się w *CH VI 3*, gdzie czytamy, że dobro nie może zamieszkać w materii, a więc w ciele, u ludzi dobro to tylko nazwa, naprawdę istnieje ono bowiem jedynie w Bogu, który sam jest dobrem, oraz w *CH VI 6* – człowiek jest poddany złu, wierzy, że zło jest dobrem (bierze zło za dobro).

<sup>53</sup> Ew. „tego, co wielkie” (*megalou*). Por. Scott: *megalē* (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428).

<sup>54</sup> Por. Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71): „{Good order is good order of what is great. The law is good order}”; Scott (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429, przyp. 8): „Obedience to law is unanimity with God; lawlessness <is strife against God>” (Scott proponuje tu bowiem także lekcję: *hē eunomia meta theou homonoia, hē anomia <pros theon eris>*. Za: *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428 app. crit.). Festugière (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 55 app. crit.) wskazuje ewentualnie także na lekcję: *hē eunomia meta nou, hē anomia aneu nou* (czyli: ‘praworzędność jest z umysłem [ew. rozumem, rozsądkiem], bezprawie – bez umysłu [ew. rozumu, rozsądku]’).

<sup>55</sup> „†Boski jest czas (*chronos*), prawo – ludzkie†”. Tak Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71): „{Time is divine; law is human}”. Por. lekcję także proponowaną przez Festugière’a (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 55 app. crit): *<aïōn nomos> theios, chronos nomos anthrōpinos* (czyli: „<wieczność jest prawem> boskim, czas – prawem ludzkim”). Por. *Asclepius 30*: „Za sprawą samej życiodajnej siły wieczności świat się porusza i w samej żywotnej wieczności znajduje się miejsce świata. Dlatego ani nigdy się nie zatrzyma, ani nie ulegnie zniszczeniu, otoczony wałem wieczności życia i nią jakby obwiązany. [...] Ruch świata składa się z dwójakiego rodzaju aktów: z jednej strony, od zewnątrz, sam jest ożywiany przez wieczność, a z drugiej ożywia to, co znajduje się w jego wnętrzu, różnicując wszystko liczbą i rytmem pór, stałych i nienaruszalnych, za pośrednictwem wpływu słońca i ruchu gwiazd, zgodnie z wszelką regularnością zmian ustaloną boskim prawem. Czas ziemski rozpozna się po stanie pogody oraz po następstwie pór gorących i zimnych. Czas niebieski natomiast – po okre-

24. †Zło świata to rozpasanie, czas – zguba człowieka†<sup>56</sup>.

sowych powrotach ciał niebieskich, biegnących ruchem obrotowym, na te same pozycje. Świat zaś jest zbiornikiem czasu – żyje zgodnie z jego biegiem i zmianami. Czas zaś trwa zgodnie z ustalonym porządkiem. Porządek i czas zapewniają odnowę wszystkich rzeczy, jakie znajdują się w świecie, sprawiając, że naprzemiennie się pojawiają. Skoro tak się rzeczy mają, to nie istnieje nic stałego, nic trwałego, nic niezmiennego ani wśród rzeczy zrodzonych, ani ziemskich, ani niebieskich. Jedyne – bóg. On jeden, i nie bez racji. On jeden bowiem istnieje sam w sobie i sam z siebie, i cały wokół siebie, pełny i doskonały. [...] również niezmienna jest sama wieczność, do której powraca i z której bierze początek każde poruszenie czasu” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie* oraz Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 205-206). Zob. też propozycje lekcji Scotta (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428 app. crit.): *nomos theios aretē, nomos anthrōpinos kakia* vel *nomos theios eunomia, nomos anthrōpinos anomia* (a zatem: ‘prawo boskie jest cnotą, prawo ludzkie – złem’ lub ‘prawo boskie jest praworządnością, prawo ludzkie – bezprawiem’). W kwestii *nomos theios* (prawa boskiego), jak i *nomos anthrōpinos* (prawa ludzkiego) – u Porfiriusza określonego jako *thetos*, a więc m.in. ‘przybrane, adoptowane, umieszczone’ (w tł. Ashwin-Siejkowskiego: „zwyczajowe”) – por. Porphyrius, *Ad Marcellam* 25 i 26: „(25) Należy teraz rozróżnić trzy rodzaje praw: pierwsze – boskie, drugie – natury śmiertelnej, trzecie – zwyczajowe [...]. Prawo zwyczajowe ustanowione przez miasta-państwa jest oparte na porozumieniu między ludźmi i dlatego też powszechnie zachowane. Prawo boskie jest ustanowione przez Umysł ku zbawieniu rozumnych dusz zgodnie z ich właściwościami, a odkrywa się go dzięki prawdziwości działań dokonanych na mocy tychże właściwości. Prawo zwyczajowe jest poddane warunkom określonych okoliczności. Jego przepisy różnią się zależnie od miejsca zgodnie z wolą rządzącego władcy. Prawo to karze przestępcę wykraczającego przeciw niemu, lecz nie sięga jego ukrytych myśli ani motywów. (26) Co do prawa boskiego, pozostaje ono nieznanne dla duszy, która w swoim szaleństwie i niepowściągliwości ulega nieczystości, zaś promieniuje ono światłem (w duszy praktykującej) samokontrolę i rozsądek. Nie można ani wykroczyć przeciw temu prawu, gdyż dla człowieka nie ma nic ponad nie, ani też nim pogardzać, gdyż nie będzie ono promieniowało przez tego, kto by je lekceważył. Tym bardziej nie zmienia się ono przez przypadkowe okoliczności, gdyż przez cały czas jest nadrzędne wobec przypadku i silniejsze od podstępów przemocy” (Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tł. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 55-57).

<sup>56</sup> Ew. „†Złem jest zbytek świata, czas – zguba człowieka†”. Por. Litwa (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71): „The vice of the world is luxury, the time of humanity is decay”. Por. także: Scott (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 429, przyp. 8): „For the Kosmos, time is revolving movement; for man, time is destruction” (Scott proponuje bowiem także lekcję: *ho chronos kosmou strophē, ho chronos anthrōpou phthora*. Za: *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 428 app. crit.). Grecki leksem *tryphē* (‘rozpasanie, rozwiązłość, buta’) w maksymie dwudziestej czwartej może być zepsutą formą słowa *strophē* (‘obracanie się, krążenie’) lub *peristrophē* (‘obrócenie, obrót’). Czas mierzony jest poprzez ruch obrotowy ciał nie-



25. Wszystko, co jest w niebie, jest niezmiennie, wszystko, co na ziemi, jest zmienne<sup>57</sup>.
26. Nic w niebie nie jest zniewolone, nic na ziemi nie jest wolne<sup>58</sup>.

bieskich. Ruch świata jest ruchem cyklicznym, a więc i nieskończonym. Jednakże dla człowieka upływ czasu przynosi zgubę (*phthora*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413.

<sup>57</sup> Wszystko, co ludzkie (postanowienia, prawa), może ulec zmianie lub anihilacji, wszelkie elementy natomiast znajdujące się w niebie, ciała niebieskie (Scott: *star-gods*), w swym ruchu i pracy zachowują prawo, które jest niezmiennie. Owa niepodlegająca zmianom praca elementów niebiańskich (Scott: *star-gods*), przez którą wola najwyższego Boga znajduje wypełnienie we wszystkich procesach fizycznych zachodzących w świecie podksiężycowym, jest określana terminem „los” lub „przeznaczenie” (*heimarmenē*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413. Por. *Asclepius* 40: „Te trzy zatem – *heimarmenē*, konieczność i porządek – są jak najbardziej efektem woli boga, który swoim prawem i boską myślą kieruje światem. One zatem, z boskiego rozporządzenia, są pozbawione wszelkiej chęci czy niechęci. Ani gniew ich nie porusza, ani łaskawość nie zmienia, lecz służą konieczności wiecznego prawa, która jest nieodwracalną, niewzruszoną i niezniszczalną wiecznością. Najważniejsza wszakże jest *heimarmenē*, która zasiewając jakby ziarna rzeczy przyszłych, określa tym samym, co z tych ziaren się zrodzi” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 217-218).

<sup>58</sup> Por. *SH* IV 11: „Taka otóż różnica między ciałem nieśmiertelnym i śmiertelnym, jako że to śmiertelne powstało z jednej materii, a to drugie nie. Jedno wykonuje działanie, drugie – doświadcza (wszystko bowiem, co działa, panuje – to zaś, co podlega działaniu, podlega władzy) i to, które panuje, rozkazuje oraz przewodzi, będąc wolnym – to zaś, co poddane, jest niesione” (tł. własne); *CH* I 15: „I dlatego – w porównaniu ze wszystkimi zwierzętami na ziemi – człowiek jest dwoisty: śmiertelny ze względu na ciało, a nieśmiertelny z powodu rzeczywistego [≈ substancjonalnego] człowieka. Będąc bowiem nieśmiertelnym i mając władzę nad wszystkim, doświadcza (jednak) rzeczy śmiertelnych, będąc podporządkowanym przeznaczeniu (*heimarmenē*). Tak więc będąc ponad porządkiem (*harmonias*), stał się sługą wewnątrz porządku (*enarmonios*) [...]” (tł. własne). Wszystkie elementy cielesne na ziemi są podporządkowane „przeznaczeniu/losowi” (*heimarmenē*), czyli działaniu ciał niebieskich („gwiezdnych bogów” – Scott: *star-gods*). Człowiek, jak długo przeważa w nim cielesność, jest niewolnikiem „przeznaczenia”, w przeciwieństwie do „gwiezdnych bogów”, którzy nie są poddanyimi *heimarmenē*. Działają zgodnie z wolą Boga, co nie czyni ich jednakże poddanyimi. Także i człowiek – z racji posiadania w sobie pierwiastka boskiego – może po śmierci dołączyć do „niebiańskich bogów” i tym samym być wolnym, tak jak oni. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413. Traktując aforyzmy *SH* XI jako swego rodzaju „katechizm” filozofii hermetycznej – domagający się zatem spójności doktrynalnej – możemy jednakowoż dostrzec pewne rozbieżności między poszczególnymi jego wypunktowanymi tezami. W maksymie dwudziestej szóstej czytamy o zniewoleniu wszelkiego bytu na ziemi („nic na ziemi nie jest wolne”), podczas gdy w punkcie dwudziestym piątym – o zmienności wszystkich ziemskich elementów. Można dopatrzeć się tutaj pewnej nieściśłości. W jaki bowiem sposób to, co podlega *heimarmenē*, może jednocześnie być zmienne (*metatheton*)? Jeśli bowiem ruchy ciał niebieskich nie podle-

27. Nic w niebie nie jest nieznanie<sup>59</sup>, nic na ziemi nie jest znane<sup>60</sup>.

gają zmianie (są *ametatheta*), a wszystkie elementy cielesne na ziemi podporządkowane są owym ruchom ciał niebieskich (= *heimarmenē*), więc wszelkie byty na ziemi również powinny być *ametatheta*. Tę dychotomię można by wyjaśnić zmiennością woli człowieka przy jednoczesnym jego podporządkowaniu, a więc braku wolności, podczas gdy wobec pozyskania wolności wola człowieka przestaje być zmienna. Jak długo bowiem człowiek jest zależny od swego ziemskiego ciała, podlega pragnieniom (*pathē*), a więc i zmianom swego nastawienia względem otaczającej go rzeczywistości. Toteż jego dążenia i działania są *metatheta*. Jednakże w momencie wyzwolenia się spod władzy ciała wola człowieka przestanie podlegać także wspomnianym zmianom. Tak jak w przypadku „niebiańskich bogów” zestrza się ona z wolą Boga i niezmiennie przywiązuje do Dobra. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 413-414. Jednakże skoro elementy ziemskie są podporządkowane tym niebiańskim, a więc i z natury dobrym, dlaczego więc te pierwsze nie mają z dobrem nic wspólnego (zob. maksyma osiemnasta: „Nie ma dobra na ziemi [...]”)? Jeśli bowiem wszystko na ziemi jest wypracowywane przez dobrych „niebiańskich bogów”, należałoby sądzić, że wszelka ziemska rzecz też powinna być dobra, gdy tymczasem aforyzm osiemnasty wskazuje na sytuację wręcz przeciwną. Pewne wyjaśnienie przynosi fragment dialogu *Asclepius* (15-16): „O ile bowiem natura materii jest zdolna do rodzenia dobra, o tyle jest zdolna do rodzenia zła. [...] Otóż powiadają oni [wielu ludzi], że bóg powinien świat uwolnić zupełnie od zła. Znajduje się bowiem ono w tym świecie i sprawia wrażenie, jakby było jego częścią. Najwyższy bóg zarządził złu i zabezpieczył przed nim człowieka, na ile to było możliwe, gdy zechciał obdarzyć jego umysł świadomością, wiedzą i poznaniem. Tylko bowiem dzięki tym zdolnościom, którymi górujemy nad wszystkimi stworzeniami, jesteśmy w stanie unikać zasadzek zła, podstępów i grzechów. Ten człowiek, który ujrawszy te niebezpieczeństwa, zdoła ich uniknąć, zanim się w nie wplącze, jest obdarzony boskim rozumieniem spraw i roztropnością. Fundament bowiem wiedzy jest usadowiony w najwyższym dobru” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 189-190). Bóg (łącznie z „niebiańskimi bogami”) – innymi słowy – wykonał wszystko, co możliwe w kwestii eliminacji zła, jednak nie może go usunąć ze świata podksiężycowego, jako że materia, na której pracuje, którą „obrabia”, jest (przynajmniej po części) nieodwracalnie przesiąknięta złem. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Por. koncepcja materii u Platona: „Materia jest pierwiastkiem nieboskim, przeto z niej jest wszystko, co jest we wszechświecie niedoskonałością i złem. Za jej sprawą świat niecałkowicie jest celowy i zgodny z rozumem” (W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 102).

<sup>59</sup> Ew. „niepoznawalne” (*agnōston*).

<sup>60</sup> Ew. „poznawalne” (*gnōrimon*). „Nic w niebie nie jest nieznanie, nic na ziemi nie jest znane” – na ziemi nie można *de facto* poznać niczego, ponieważ ziemia jest dziedziną rzeczy pozornych (*phantasiai*; por. *SH* IIA) – w przeciwieństwie do nieba, gdzie wszystko jest poznawalne, ponieważ nie ma tam zależności od ciała (i tym samym wrażeń zmysłowych) oraz od pozorów. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 17. Wydawałoby się, że słowa maksymy dwudziestej siódmej powinny odnosić się raczej do Boga (lub Dobra) w kontekście możliwości jego poznania. Innymi słowy, Bóg (czy też Dobro) nie

28. To, co w niebie, nie obcuje z tym, co na ziemi; to, co na ziemi, obcuje z tym, co w niebie<sup>61</sup>.

jest w pełni poznawalny na ziemi, a jedynie w niebie, a więc prawdziwa wiedza o Bogu czy Dobru nie jest dla człowieka osiągalna, dopóki ten nie opuści ziemskiego ciała i nie uda się w niebiosy (por. np. *CH X*). Jednakże w aforyzmie dwudziestym siódmym nie ma mowy (eksplicytnie) o istocie boskiej, lecz o „czymkolwiek” (dosł. ‘nic’ – *ouden*), a więc dla człowieka – tak długo, jak pozostaje on na ziemi – prawdziwa wiedza (nie tylko o Bogu, ale o wszystkim) jest nieosiągalna. To, co człowiek postrzega jako wiedzę, jest jedynie wątpliwym i niewyraźnym osądem. A jako że wiedza (*gnōsis*) koresponduje z prawdą (*alētheia*), drugi człon aforyzmu dwudziestego siódmego („nic na ziemi nie jest znane”) współgra z tezą zawartą w *SH IIA* – na ziemi nic nie jest prawdziwe. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Scott sugeruje, że w związku z powyższym maksyma dwudziesta siódma może też ewentualnie mieć związek z myślą Sokratesa („wiem, że nic nie wiem”). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Por. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 15.

<sup>61</sup> „To, co w niebie, nie obcuje (*ou koinōnei*) z tym, co na ziemi; to, co na ziemi, obcuje z tym, co w niebie”. Według stoików między istotą wyższą a człowiekiem czy – wobec powyższego kontekstu – między „tymi, co w niebie” (*ta en ouranō*) a człowiekiem istnieje *koinōnia*. W przypadku stoików można mówić o włączeniu boskości w świat materialny, czyli o panteizmie, czy wręcz o „panteizmie stoickim” (zob. np. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 147). Maksyma dwudziesta ósma przekazuje jednak, że w owej „wspólnocie” dwie jej strony nie występują na równych sobie prawach: człowiek bowiem jest w stosunku podległości i zależności od istot niebiańskich, podczas gdy te ostatnie w żadnym wypadku nie są podległe ludziom. Podobną zależność dostrzec można w aforyzmach nr 38, 40, 41. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 414. Kwestia powiązań między bytami poruszona została także np. w *CH X 22*: „Jest i związek (*koinōnia*) dusz: dusze bogów łączą się z duszami ludzi, dusze ludzi natomiast wchodzą w związek z duszami istot bezrozumnych. Potężniejsi nadzorują bowiem słabszych: bogowie – ludzi, ludzie – stworzenia bezrozumne, Bóg – wszystkich. Ten bowiem jest silniejszy niż wszyscy, a wszystko – od Niego słabsze” (tł. własne); *Asclepius 5*: „Ze wszystkimi jednak rodzajami stykają się jednostki wszystkich rodzajów, zarówno te, które powstały wcześniej, jak i te, które są tworzone za sprawą tych wcześniej powstałych. Te zaś, które powstają dzięki bogom albo demonom czy też ludziom, cechują się bardzo ścisłym podobieństwem do rodzajów swoich twórców. Nie jest możliwe, aby ciała zostały ukształtowane bez rozkazu bożego. Tak samo poszczególne istoty ożywione nie mogą być formowane bez pomocy demonów. Podobnie jestestwa nieożywione nie mogą ani wyrosnąć, ani być hodowane bez ludzi. Otóż wszystkie demony, które ze swego rodzaju przechodzą w postać jednostki, a zetknęły się akurat z jakąś jednostką rodzaju boskiego, są uznawane za istoty podobne do bogów z racji łączącej ich z nimi bliskości i pewnej wspólnoty. Te zaś spośród demonów, które zachowały cechy specyficzne dla swego rodzaju, zyskały miano demonów życzliwych dla ludzi. Położenie ludzi jest podobne, a nawet jeszcze świetniejsze aniżeli pozycja demonów. Wielorakie bowiem i różnorodne jednostki rodzaju ludzkiego, przychodzące tu z górnych rejonów, gdzie obcowały ze wspomnianymi wyżej bytami, wiążą się z wieloma

29. Wszystko, co w niebie, jest bez zarzutu; wszystko, co na ziemi – warte nagany<sup>62</sup>.
30. To, co nieśmiertelne, nie jest śmiertelne; to, co śmiertelne, nie jest nieśmiertelne<sup>63</sup>.

innymi istotami. Prawie zawsze te związki wynikają z konieczności. Dlatego upodabnia się niemal do bogów ten, kto duchem, którym spokrewniony jest z bogami, związał się z nimi w świętej religii; a do demonów, kto związany jest z demonami. Ci zaś z ludzi, którzy są zadowoleni z pośredniej pozycji swego rodzaju ludzkiego, i w ogóle pozostałe istoty ludzkie, upodobniają się do tych rodzajów, z których przedstawicielami się zadają” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 177-178).

<sup>62</sup> „[...] bez zarzutu [...]” (*amōma*). „[...] warte nagany [...]” (*epimōma*). Pierwotne znaczenie leksemu *mōmos* mogło być związane ze ‘skazą cielesną’ (Scott: *a bodily blemish*); przykładowo *mōmoskopos* u Filona z Aleksandrii oznacza ‘tego, który szuka skaz’ (Scott: *one who looks for blemishes*) w składanych ofiarach (Scott: *in sacrificial victims*); *mōmasthai* można by więc rozumieć jako ‘odszukać/wskazać skazy/wady’ w człowieku – co wiedzie do drugorzędного znaczenia leksemu *mōmos* (‘wina’). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415. Por. *Oracula Sibyllina* I 351-354: „I wtedy właśnie wyleczy już wszystko chorujące (*nose-rous*), warte nagany (*epimōmous*) [...]. Przejrzą więc niewidomi (*typhloi*), a chromi (*chōloi*) będą chodzić, głusi (*kōphoi*) usłyszą, niemowy (*ou laleontes*) przemówią” (tł. własne według edycji: *Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902, s. 22-23). Słowo *epimōmous* wiąże się tu semantycznie z *noserous* i może konotować posiadanie wady/skazy na sobie. Odnosi się także do słów określających ułomność fizyczną (= skazę, wadę ciała) człowieka: *typhloi* (‘niewidomi’), *chōloi* (‘chromi, kulawi, ułomni’), *kōphoi* (‘głusi’), *ou laleontes* (‘niemi’; dosł. ‘niemówiący’). Taką „wadą/skazą ciała” (*mōmos*) – jak przykładowo podaje Scott – mógłby być dajmy na to trąd. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415.

<sup>63</sup> Litwa w trzydziestej maksymie dostrzega możliwą polemikę z powiedzeniem Heraklita: „Nieśmiertelni – śmiertelni, śmiertelni – nieśmiertelni, ci [śmiertelni] żyją śmiercią tamtych [nieśmiertelnych], tamci [nieśmiertelni] zaś umierają życiem tych [śmiertelnych]” (Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* X 10, 6, tł. za: K. Narecki, *Człowiek w myśli Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 30/3 (1982), s. 12). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71, przyp. 18. Por. także: *SH XI* maksyma nr 38 oraz *CH X* 25: „Dlatego trzeba odważyć się powiedzieć, że człowiek żyjący na ziemi jest śmiertelnym bogiem, a bóg niebiański – nieśmiertelnym człowiekiem” (tł. własne); *CH XII* 1: „I *Agathos Daimon* bowiem powiedział, że bogowie są nieśmiertelnymi ludźmi, zaś ludzie – śmiertelnymi bogami” (tł. własne). Według proponowanej, alternatywnej lekcji Scotta punkt trzydziesty powinien brzmieć następująco: „To, co nieśmiertelne, nie jest podległe doznaniom (*ou pathēton*); jedynie to, co śmiertelne, odczuwa (*paschei*)”. Scott sugeruje porównanie maksymy trzydziestej do dwunastej po stosownych emendacjach dokonanych w tej ostatniej, które dadzą następującą wersję aforyzmu dwunastego: „Wszystko, co doznaje wrażeń zmysłowych, odczuwa, jedynie umysł jest niewzruszony (*apathēs*)”. W ludzkiej duszy – tłumaczy Scott – śmiertelne jest to, co doznaje wrażeń zmysłowych, czyli *to thnēton* = *to aisthanomenon*, to natomiast, co jest nieśmiertelne, to umysł (*to athanaton* = *ho nous*). Przyjęta przez francuskich edytorów i obowiązująca

31. To, co spłodzone<sup>64</sup>, niekoniecznie zostało zrodzone; to zaś, co zrodzone, niewątpliwie i zostało spłodzone<sup>65</sup>.
32. Ciało podlegające rozkładowi ma dwa okresy: od spłodzenia do narodzin i od narodzin po śmierć; ciało wieczne posiada jedynie etap od momentu narodzin<sup>66</sup>.

obecnie wersja maksymy trzydziestej nie jest – patrząc z perspektywy analizy Scotta – poprawna. Scott podaje bowiem, że w wyniku braku elementu *pathēton monon to* maksyma (czy też jej część) przyjęła wadliwą formę *to athanaton ou thnēton* zamiast *to athanaton ou <pathēton, monon to> thnēton <paschei>*. Część druga maksymy *to thnēton ouk athanaton* jest – dla Scotta – również elementem pozbawionym sensu i wydaje się (nieudaną) próbą naprawy zepsutej pierwotnej wersji aforyzmu. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 431, przyp. 3; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415.

<sup>64</sup> Ew. „zasiane” (*sparen*), podobnie i pod koniec maksymy.

<sup>65</sup> „To, co spłodzone (*sparen*), niekoniecznie (*ou pantōs*) zostało zrodzone (*genēton*); to zaś, co zrodzone (*genēton*), niewątpliwie i (*pantōs kai*) zostało spłodzone (*sparen*)” (por. tł. Litwy w: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71). Scott proponuje lekcję (oraz przekład): „To, co spłodzone (*sparen*), nie we wszystkich przypadkach (*ou pantōs*) jest śmiertelne (*thnēton*); zaś to, co śmiertelne (*thnēton*), w każdym przypadku zostało i spłodzone (*sparen*)”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 i 431. Według Scotta wersja maksymy trzydziestej pierwszej występująca w manuskrypcie – a więc dziś obowiązująca i którą przyjęli edytorzy francuscy – wypacza jednak treść aforyzmu. Problematicznymi elementami są *sparen* oraz *genēton*, których translacja warunkuje sens maksymy. Scott sugeruje korektę, wpisując w miejsce *genēton* słowo *thnēton*, co upodabnia treściowo maksymę trzydziestą pierwszą do maksymy piątej. Ciała wieczne bowiem rodzą się raz (maksyma trzydziesta pierwsza *to sparen* → maksyma piąta *to hapax ginomenon*), lecz nie są śmiertelne (maksyma trzydziesta pierwsza *ou pantōs thnēton* → maksyma piąta *oudepote phtheiretai*). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415. Festugière uważa natomiast, że maksymę trzydziestą pierwszą można rozumieć bez dodatkowej korekty (proponowanej chociażby przez Scotta), poprzez odniesienie do maksymy następnej, czyli trzydziestej drugiej. Autor w maksymie trzydziestej pierwszej wydaje się bowiem wskazywać na wypadki, które mogą mieć miejsce między poczęciem a narodzinami, a więc w pierwszym, embrionalnym, etapie bytu podlegającego zniszczeniu wskazanym w paragrafie trzydziestym drugim. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 18.

<sup>66</sup> „[...] okresy [...] – ew. „etapy” (*chronoi*). „[...] spłodzenia [...]” – ew. „zasiewu” (*sporas*). Treść maksymy trzydziestej drugiej można rozumieć stosunkowo jednoznacznie: ciało podlegające zniszczeniu (tzn. ciało ludzkie czy zwierzęce) przechodzi dwa etapy rozwoju: (1) embrionalny oraz (2) od narodzin do śmierci. Ciało wieczne (czyli każde ciało niebieskie) ma tylko jeden etap – od momentu stworzenia go przez Demiurga. Ziemskie organizmy – według autora maksymy – swą egzystencję zaczynają już jako embriony wewnątrz drugiego organizmu, w przeciwieństwie do ciał niebieskich, które swój początek wzięły „pozaustrojowo” – czynnikiem sprawczym bowiem w drugim przypadku był Demiurg. Ciała niebieskie „rodzą się” (są stwarzane), lecz za sprawą woli Boga nie umierają. Wspomniane w maksymie trzydziestej dru-

### 33. Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają<sup>67</sup>.

giej dwa etapy rozwoju organizmu są charakterystyczne zwłaszcza dla istoty ludzkiej, jako że dusza ma wnikać w organizm dopiero podczas narodzin (zob. niżej, embriologia w *SH XV*) – w stadium embrionalnym bowiem organizm posiada jedynie umiejętność wzrostu (niczym bezrozumna roślina). Ciągłość (kontynuacja) biologicznego życia organizmu jest zapewniona cyklem rozwojowym jednostek, które po urodzeniu stają się bytami odrębnymi i – po odpowiednim okresie – niezależnymi, podczas gdy ciała wieczne (tzn. ciała niebieskie) kontynuują niezmienny powrót na swoje miejsce zgodnie z porządkiem każdego z nich. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415; *Hermetica*, t. 4, ed. Scott, s. 441; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71, przyp. 19. Kwestię embriologii z hermetycznego punktu widzenia porusza zwłaszcza *SH XV*, w którym treść zogniskowana jest na mocy natury, a ściślej: na wzroście. Mianowicie w łonie życiodajnej technie (*pneuma*), aktywne w nasieniu, zapewnia wzrost płodu. Płód nie posiada jeszcze inteligencji, jednakże ponieważ ma owo życiodajne technie, jest podatny na życie rozumne. Gdy dochodzi do narodzin, płód niejako pozyskuje życie rozumne w momencie otrzymania duszy. Chociaż nie ma naturalnego połączenia między duszą a ciałem, te dwa elementy potrafią jednak dostosować się do siebie i połączyć poprzez zrządzenie przeznaczenia. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 80. Scotta nie przekonuje jednak przyjęta lekcja maksymy trzydziestej drugiej – uważa niektóre jej elementy za wadliwe. Jest skłonny przypuszczać, że autor tego aforyzmu mógł pierwotnie napisać: „Ciało podlegające rozkładowi ma dwa okresy: wzrostu (*auxēseōs*) i zmniejszania (*meiōseōs*), ciało wieczne ma jedynie jeden – (etap) identyczności (*tautoiētos*)”. Innymi słowy, ciało podlegające rozkładowi przechodzi przez dwa następujące po sobie stadia: wzrostu (stadium trwające od narodzin po dojrzałość) oraz zmniejszania (od dojrzałości po śmierć). Ciało wieczne natomiast, gdy raz powstanie, zachowuje swą tożsamość, jest jednostajne i trwa bez zmian związanych ze wzrostem i zmniejszaniem, a więc tych dotyczących organizmów żywych. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 416. Zarówno kwestia wzrostu, jak i zmniejszania poruszona jest w maksymie następnej – trzydziestej trzeciej. Jednakże – podaje Scott – przekształcona maksyma trzydziesta druga byłaby rozszerzeniem myśli zawartej w punkcie trzydziestym trzecim, co sugerowałyby występowanie tych maksym raczej w odwrotnej kolejności niż przyjęta. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 415-416. Zakładając jednak, że maksyma trzydziesta druga występowała pierwotnie właśnie w formie alternatywnej, Scott przypuszcza, że na etapie kopiowania, objaśniania czy redakcji tekstu mogło dojść do pomyłki. Patrząc na tekst widniejący w manuskryptach, można domniemywać, że być może ktoś dodał frazę *ho apo tēs sporas mechri tēs teleiōtētos* jako notatkę wyjaśniającą *ho tēs auxēseōs*, a sformułowanie *ho apo tēs teleiōtētos mechri tou thanatou*, wyjaśniając *ho tēs meiōseōs*. Wyraz *geneseōs* zaś – stanowiący alternatywę dla *sporas* – został koniec końców błędnie wpisany w miejsce *teleiōtētos* (2x) oraz *tautoiētos*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 416. Por. także Marcus Aurelius, *Meditationes* XII 24: „Powinieneś mieć w pogotowiu te trzy wskazówki: [...] Po drugie: jaki jest każdy byt od nasienia aż po uzyskanie duszy, od uzyskania duszy aż po oddanie duszy, z czego składa się jego mieszanina i na co się rozpada” (Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)*, tł. Łapiński, s. 192-193. Zob. także Hermēs Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 19).

<sup>67</sup> Propozycja Scotta: „Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają, <ciała wieczne ani nie powiększają się, ani nie zmniejszają>” lub: „Ciała podlegające rozkładowi powiększają się i zmniejszają, <ciała wieczne zachowują identyczność

34. Materia podlegająca rozkładowi zmienia się w rzeczy przeciwstawne (zniszczenie i narodziny); wieczna zaś – albo w nią samą, albo w rzeczy podobne<sup>68</sup>.
35. Narodziny człowieka to początek zniszczenia; zniszczenie człowieka to początek narodzin<sup>69</sup>.

(*tautotēta*)>”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 app. crit. i 431, przyp. 4. Na temat kwestii wzrostu oraz zmniejszania, jak i ewentualnego powiązania maksym o numerach 32 i 33 zob. wyżej.

<sup>68</sup> Maksymę trzydziestą czwartą można by rozumieć następująco: Śmiertelne połączenia materii (= ziemskie formy bytów) rozpadają się na nieśmiertelne cząstki, które mogą podlegać wymianie, lecz nie ulegają dalszej degradacji. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71, przyp. 20 oraz Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 20. Scott proponuje przypuszczalnie także inne brzmienie maksymy trzydziestej czwartej, wskazując na możliwość błędnej reduplikacji trzech ostatnich liter słowa *dialytē*, co w konsekwencji urobiło substantivum *hylē* w miejsce innego – obecnie trudnego do jednoznacznej identyfikacji – rzeczownika. W związku z powyższym Scott sugeruje wprowadzić zamiast leksemu *hylē* ('materia') substantivum *ousia* ('byt, istota, substancja'), co dałoby punkt trzydziesty czwarty o delikatnie zmodyfikowanej treści: „Byt podlegający rozkładowi (*dialytē ousia*) zmienia się w rzeczy przeciwstawne [niezniszczalne, niepodzielne – *adialyta*]; wieczny (*aidios [ousia]*) zaś – w rzeczy podobne [wieczne – *aidia*]”. Innymi słowy, gdy ziemski organizm się rozpada, zamienia się w cząstki, a więc komponenty, z których powstał, i te drobne elementy są niezniszczalne (*adialyta*) oraz wieczne (*aidia*). Element wieczny, czy też substancja wieczna (np. woda), stopniowo przechodzi przemianę w inne elementy, z których każdy jest równie (jako całość) wieczny. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 431, przyp. 5; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 416.

<sup>69</sup> Podobnie Festugière (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58). Ew. „Narodziny to początek zniszczenia człowieka; zniszczenie to początek narodzin człowieka” (tak Litwa, zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 71) lub: „Narodziny to początek zniszczenia; zniszczenie to początek narodzin” (tak Scott, zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 431). Scott nie widzi potrzeby zawężania dwóch etapów (narodzin i zniszczenia) jedynie do rodzaju ludzkiego – są to bowiem momenty wpisujące się w cykl życia *dialyta sōmata* w znaczeniu ogólnym. Por. wyżej, maksyma piąta. Zob. także *SH IIA* 16: „Bez zniszczenia bowiem nie może być narodzin. Każdym narodzinom towarzyszy zniszczenie, aby powtórnie się narodzić. To bowiem, co zrodzone, z konieczności urodziło się z tego, co uległo zniszczeniu; zaś to, co zrodzone, koniecznie podlega zniszczeniu, aby narodziny bytów nie zatrzymały się. Poznaj to [zniszczenie] jako pierwszego sprawcę narodzin bytów” (tł. własne) oraz Plutarch, *De primo frigido* 10: „Jako że zniszczenie jest pewną przemianą tego, co zniszczone, w jego przeciwieństwo [...]” (tł. własne według edycji: Plutarch, *De primo frigido*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 12, ed. H. Cherniss – W.C. Helmbold, London 1957, s. 246). Niemniej zob. też: Plutarch, *De primo frigido* 14: „Nawet kwestia doty-

36. To, co pozbawione życia, <także się rodzi; to, co urodzone,> także umiera<sup>70</sup>.

cząca zniszczenia nie jest prawdziwa. Gdy coś bowiem ginie, nie ulega zniszczeniu, stając się czymś przeciwnym, ale jest niszczone przez (swe) przeciwieństwo, jak na przykład ogień przez wodę (staje się) powietrzem. [...] Jeśli bowiem wszystko, w co zmienia się to, co uległo zniszczeniu, jest (jego) przeciwieństwem, dlaczego bardziej przeciwny powietrzu wydaje się ogień niż woda? (Powietrze) bowiem przemienia się w wodę przez kondensację (*synistamenos*), w ogień zaś – przez rozrzedzenie (*diakrinomenos*), jak na przykład – przeciwnie – woda ulega zniszczeniu w powietrzu poprzez rozrzedzenie, poprzez kondensację zaś – w ziemi, co – jak sądzę – zachodzi za sprawą obustronnej zażyłości (*oikeiotēta*) i podobieństwa/pokrewieństwa (*syngeneian*), a nie dlatego, że jeden dla drugiego jest przeciwieństwem i wrogiem” (tł. własne według edycji: Plutarch, *De primo frigido*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 12, ed. Cherniss – Helmbold, s. 256, 258). Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 34, przyp. 19.

<sup>70</sup> „[...] pozbawione życia [...]” (*apogignomenon*). „[...] się rodzi [...]” (*epigignetai*). Maksyma trzydziesta szósta stoi po części w opozycji wobec aforyzmu piętego i trzydziestego drugiego – ciała wieczne bowiem nie umierają, nie podlegają zniszczeniu, czego paragraf trzydziesty szósty nie podkreśla, uogólniając tym samym cykl narodzin i śmierci, a zatem i przypisując ów schemat wszystkim bytom (i wiecznym, i śmiertelnym). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 21; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 21. Maksymy od trzydziestej po trzydziestą szóstą zogniskowane są na prymarnych antytetycznych aspektach: narodzinach i śmierci czy też śmiertelności i wieczności bytów, z czym koresponduje treść *DH X 4*: „Nieśmiertelna natura jest ruchem natury śmiertelnej; jeśli chodzi o śmiertelność, ziemia jest jej grobem, a (w przypadku bytu) nieśmiertelnego – miejscem (jego) jest niebo [por. maksyma nr 42]. Nieśmiertelny powstał także dzięki nieśmiertelnemu, podczas gdy śmiertelny powstaje za pośrednictwem nieśmiertelnego [por. maksyma nr 38]. Zło jest brakiem dobra, dobro jest pełne samego siebie” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 274) oraz *DH X 6*: „Opatrzność i konieczność to u śmiertelnego narodziny i śmierć, ale u Boga – niestworzona (natura). (Byty) nieśmiertelne zgadzają się ze sobą, lecz (byty) śmiertelne (żyjące) u dołu złośliwie zazdroszą sobie nawzajem, ponieważ szkodliwa zawiść kształtuje się na skutek wczesnej świadomości śmierci. Nieśmiertelny robi to, co robi zawsze, lecz śmiertelny czyni to, czego (jeszcze) nigdy nie robił. Śmierć, dobrze rozumiana, jest nieśmiertelnością; ta niezrozumiana – jest śmiercią [por. maksyma nr 35, *Asklepiusz 27*, *CH VIII 1*]. Zakłada się, że (byty) śmiertelne popadły w zależność od (bytów) nieśmiertelnych, ale (w rzeczywistości) (byty) nieśmiertelne (będące) u góry stają się kuratorami (bytów) śmiertelnych (żyjących) u dołu” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 276). Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 21.



37. Spośród bytów jedne są w ciałach, inne – w formach, (jeszcze) inne – <w> mocach; ciało jest w formach, forma zaś i moc – w ciele<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> „[...] w formach [...]” – ew. w kształtach/w ideach” (*en ideais*). „[...] <w> mocach [...]” – ew. „w czynach/w działaniach” (*en energeiais*). „Spośród bytów (*tōn ontōn*) jedne są w ciałach (*ta men en sōmasin eisi*), inne w formach (*ta de en ideais*), (jeszcze) inne <w> mocach (*ta de <en> energeiais*)” – tak Festugière, zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 56; Scott proponuje lekcję: „Spośród bytów jedne są ciałami (*ta men sōmata esti*), inne formami (*ta de ideai*), (jeszcze) inne mocami (*ta de energeiai*)”. W związku z powyższą proponowaną alternatywną wersją można przypuszczać, że najprawdopodobniej kopista mógł przepisać w miejsce *ta sōmata* frazę *en somati* lub *en somasin*, sugerując się takim samym (prawidłowo tam wprowadzonym) elementem w końcowej partii maksymy trzydziestej siódmej i podobną formę zastosował (zdaniem Scotta błędnie) także w następnych analogicznych zwrotach maksymy, a więc wpisując kolejno *en ideais* w miejsce *ta ideai*, *energeiais* w miejsce *ta energeiai* (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 app. crit. i 431; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417). Byty (*ta onta*) oznaczają w maksymie trzydziestej siódmej – podobnie jak w większości przypadków SH XI – elementy kosmiczne, ziemskie; rzeczy suprakosmiczne zaś zostały w tym wypadku pominięte. Wspomniane w paragrafie trzydziestym siódmym „formy” (czy też „kształty/idee”) – *ideai* – to *formae visibiles* ciał, nie Platońskie *noēta eidē*, ponieważ o tych ostatnich nie można by powiedzieć, że są „w ciele”, a tak właśnie podaje końcowa fraza paragrafu trzydziestego siódmego: *idea [...] en sōmati esti*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417. Problematiczne również wydaje się pojęcie „mocy” – *energeia*. Swoistą *energeia* Boga (a więc najwyższego hermetycznego suprakosmicznego bytu) wydaje się *nous*, jednakże, po pierwsze, maksyma trzydziesta siódma nie podejmuje wątków dotyczących tworów suprakosmicznych, a Bóg to ani *sōma*, ani *idea*, ani też *energeia* – nie jest jednym z *ta onta* (jest bowiem poza i ponad nimi; Bóg to więcej niż *ousia*). Ponadto *nous* niekoniecznie, czy też nie zawsze, występuje „w ciele” – podczas gdy w maksymie czytamy, że [...] *energeia en sōmati esti*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417. Por. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 22. „Ciało jest w formach” (*sōma [...] en ideais*). Por. Festugière: „Un corps est dans des formes” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 56) oraz Litwa: „A body is in an ideal form”. Litwa zaznacza jednakowoż możliwość pierwotnego zapisu tej części maksymy w formie negacji, a więc: „Ciało nie jest w ideach”. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 22. Holzhausen wskazuje w tym miejscu zepsuty fragment paragrafu trzydziestego siódmego. Zob. *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, t. 2, ed. Holzhausen, s. 371-372. Scott nie uwzględnia tej części aforyzmu trzydziestego siódmego w swym przekładzie, traktując ją jako element ewentualnie dodany podczas późniejszych redakcji tekstu, a niewystępujący w pierwotnej, odautorskiej wersji tego paragrafu. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 430 i 431. Por. także Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 22. „[...] forma (*idea*) zaś i moc (*energeia*) w ciele (*en sōmati*)” – Scott, po pierwsze, proponuje

38. To, co nieśmiertelne, nie jest częścią tego, co śmiertelne; to zaś, co śmiertelne, bierze udział w tym, co nieśmiertelne<sup>72</sup>.
39. To, co śmiertelne, nie wnika w ciało nieśmiertelne<sup>73</sup>, a to, co nieśmiertelne, pojawia się<sup>74</sup> w śmiertelnym (ciele)<sup>75</sup>.

lekcję końcowego fragmentu maksymy trzydziestej siódmej ze stosowną koniekturą <asōmata ontā>, co po jej umieszczeniu w tekście daje treść: „[...] forma zaś i moc, <byty bezcielesne,> w ciele”. Po drugie, widzi sens treściowy oraz pewne podstawy retoryczne (w zbieżnych wyrażeniach i analogicznych formach gramatycznych występujących np. w *SH* IV 6 i 23), aby substantiva wskazanej frazy przybrały w niej formę liczby mnogiej, a zatem kolejno: *ideai*, *energeiai*, *sōmasin* (w zdaniu: *ideai de kai energeiai*, <asōmatoī ousai>, *en sōmasin eisi*). Por. kwestię koniektury oraz sugerowanych emendacji z *SH* IV 6 i 23: „Moce (*energeiai*) bowiem [...] same będące bezcielesnymi (*asomatoī* [...] *ousai*) są w ciałach (*en sōmasin eisin*) i poprzez ciała działają (*energousi*). [...] te bowiem bezcielesne byty (*asōmata ontā*) [*psychē* i *energeiai*] – mówimy – są w ciałach (*en sōmasin*)” (tł. własne). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417.

<sup>72</sup> Maksyma trzydziesta ósma wykazuje treściową zbieżność z maksymami dwudziestą ósmą i czterdziestą pierwszą. Podobny sens wybrzmiewa ponadto ze wspomnianej wyżej dziesiątej *Definicji Hermetycznej* – *DH* X 4: „Nieśmiertelna natura jest ruchem natury śmiertelnej [...] Nieśmiertelny powstał także dzięki nieśmiertelnemu, podczas gdy śmiertelny powstaje za pośrednictwem nieśmiertelnego” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 274). Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 24 i Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 23.

<sup>73</sup> „To, co śmiertelne (*to thnēton*), nie wnika w ciało nieśmiertelne (*athanaton sōma*) [...]”. Scott proponuje w tym wypadku nazwać ciałami nieśmiertelnymi np. planety i gwiazdy stałe. Elementem śmiertelnym jest natomiast śmiertelna część człowieka, tzn. ciało oraz „część duszy zdolna do odbierania doznań” (zob. maksyma ósma). Ta śmiertelna część nie może podążyć do nieba – po śmierci człowieka jego ciało pozostaje na ziemi, a możliwość odbierania doznań ginie lub zostaje rozproszona i nie może być wcielona ponownie w ciało nieśmiertelne. Jednakowoż sam umysł czy świadomość człowieka (*nous*), a więc jego nieśmiertelna część, prawdopodobnie może już tego dokonać. Por. *CH* I 24-26, gdzie Poimandres przekazuje informacje dotyczące „wstąpienia” (*anodos*) człowieka, czyli powrotu do Boga. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417; W. Mysior, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 15/1 (1977) s. 214-215 (zob. zwłaszcza przekład akapitów 24-26 oraz przyp. 42-46).

<sup>74</sup> Ew. „zdarza się” (*paraginetai*).

<sup>75</sup> „[...] to, co nieśmiertelne, pojawia się w śmiertelnym (ciele)”. Nieśmiertelna część człowieka (*nous*) zstępuje z góry i przez określony czas pozostaje w ziemskim śmiertelnym ciele (zostaje wcielona). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417. Motyw istnienia elementu „nieśmiertelnego” w „śmiertelnym” może zatem mieć związek z występowaniem (nieśmiertelnej i boskiej) świadomości w (śmiertelnym) ciele. Zob. *SH* III 7: „(Dusza) ludzka (*anthrōpinē* [*psyche*]) natomiast posiada też

40. Moce nie wznoszą się do góry, lecz (oddziałują) na dół<sup>76</sup>.

coś z boskości, a towarzyszą jej także (elementy) nieracjonalne (*aloga*): pragnienie (*epithymia*) i popęd (*thymos*). One same również są nieśmiertelne, jako że i one są mocami (*energeiai*) – jednakże mocami ciał śmiertelnych. Toteż są (owe moce) daleko od części boskiej (*theiou merous*), gdy dusza znajduje się w boskim ciele. Gdy natomiast (ta boska część) wnuknie w śmiertelne ciało, przybywają także tamte [pragnienie i popęd] i (to) w ich obecności zawsze powstaje dusza ludzka” (tł. własne). Należy w tym miejscu zaznaczyć, że owa „boska część” (*theion meros*) występująca w duszy nazywana jest także świadomością czy też umysłem (*nous*). Biorąc pod uwagę wątek poruszany w *SH* III 7, można zaryzykować tezę, że sentencja trzydziesta dziewiąta pełniła funkcję swego rodzaju streszczenia treści tegoż właśnie fragmentu trzeciego wymyka hermetycznego z *Antologii* Stobajosa. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 417; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 41, przyp. 7 oraz s. 72, przyp. 25. Por. także kwestię: „to, co nieśmiertelne, pojawia się w śmiertelnym (ciele)” z *J* 1,14: „A Słowo stało się ciałem [...]” (*Nowy Testament grecki i polski*, ed. Nestle-Aland, Poznań 2017, s. 292), a całość maksymy – „To, co śmiertelne, nie wnika w ciało nieśmiertelne, a to, co nieśmiertelne, pojawia się w śmiertelnym (ciele)” – por. także np. z: Philo Judaeus, *Legatio ad Gaium* 118: „Prędzej bowiem Bóg przemieniłby się w człowieka niż człowiek w Boga” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 25.

<sup>76</sup> „Moce (*energeiai*) nie wznoszą się do góry (*anōphereis*), lecz (oddziałują) na dół (*katōphereis*)”. Podobnie Festugière: „Les forces ne se portent pas vers le haut, mais vers le bas” (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 56) i Litwa: „The energies are not borne upwards, but downwards” (zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72). Scott proponuje: „Moce nie działają z dołu do góry, ale z góry na dół” („The forces do not work upward from below, but downward from above”) (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433). Wspomnianymi w sentencji czterdziestej mocami są siły kosmiczne (czy też siły astralne), dzięki którym wszelkie istnienie (przynajmniej to ziemskie) żyje i się porusza. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433, przyp. 1 oraz *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 26. Owe *energeiai* to siły działające na każdy organizm i ruch na Ziemi. Wszelkie ziemskie życie i ruch są rezultatem działania ciał niebieskich na organizmy występujące na Ziemi. Jednocześnie i życie, i ruch ciał niebieskich w żadnym stopniu nie wynikają z działalności bytów ziemskich, a są skutkiem ingerencji suprakosmicznego Boga. Por. *SH* IV 9 i 18: „(Moce) wiążące ciało (*energeiai sōmatopoiousai*) podążają od boskich ciał do (tych) śmiertelnych, każda z nich [mocy] oddziałuje albo na ciało, albo na duszę. [...] <[...]> moc jest posyłana z góry” (tł. własne); *CH* X 22: „[...] moce są niczym promienie Boga [...]. Moce działają poprzez [*dia* + gen.] świat, a wobec człowieka – poprzez naturalne promienie (*physikōn aktinōn*) świata [...]” (tł. własne); *Asclepius* 2: „Z nieba wszystko (zmierza) ku ziemi, wodzie i powietrzu [...]. A cokolwiek zstępuje z wysokości, daje życie; to natomiast, co – przeciwnie – ulatnia się do góry, żywi” (tł. własne). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 26; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 24.

41. Nic, co na ziemi, nie przynosi korzyści temu, co w niebie; wszystko, co w niebie, przynosi korzyść temu, co na ziemi<sup>77</sup>.
42. Niebo przyjmuje ciała wieczne, ziemia – ciała ulegające zniszczeniu<sup>78</sup>.
43. Ziemia jest bezrozumna, niebo – rozumne<sup>79</sup>.
44. †Rzeczy w niebie podlegają <opatrności>, rzeczy na ziemi podlegają <konieczności>†<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> W przypadku maksymy czterdziestej pierwszej Scott, w obawie o jej niejednoznaczność, proponuje kilka emendacji, które jednakowoż nie zmieniają jej sensu (np. w dwóch występujących w maksymie orzeczeniach zamiast strony czynnej *ōphelei* wprowadza stronę medialno-pasywną *ōpheleitai*, przeszeregowując jednocześnie poszczególne elementy zdania). Jako całość można tę sentencję rozumieć w sposób niebudzący raczej wątpliwości – niebiosa robią dla bytów ziemskich wszystko, lecz organizmy będące na ziemi nie są w stanie im się w ten sam sposób odwdziżyć. Byty niebiańskie nie mają potrzeb, są doskonałe – człowiek nie może zatem im wyświadczyć żadnej przysługi ani czegokolwiek ofiarować, co mogłoby im pomóc lub je wzbogacić czy dopełnić. Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418.

<sup>78</sup> Treść maksymy czterdziestej drugiej wskazująca na elementarną zasadę podziału bytów oraz ich lokalizacji jest zbieżna pod względem podjętego wątku dychotomii ciał już z początkowymi maksymami nr 2-5, a z paragrafami nr 25-29, tożsamo uwzględniając antytezę: niebo vs. ziemia. Dlatego wydaje się stosunkowo enigmatyczne umieszczenie tak podstawowej tezy tuż przy końcu całego „katechizmu”. Por także *DH X 4*: „[...] jeśli chodzi o śmiertelność – ziemia jest jej grobem, a (w przypadku bytu) nieśmiertelnego – miejscem (jego) jest niebo” (tł. za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, t. 5, ed. Mahé, s. 274). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 27.

<sup>79</sup> Maksymę czterdziestą trzecią w pewien sposób odzwierciedlają akapity nr 10 i 11 z *CHI (Poimandres)* dotyczące kreacji życia na Ziemi, kiedy to po udziale (personifikowanego) *Logosu* w tworzeniu (*dēmiourgia*) ten odlatuje w niebiosy, by połączyć się z demiurgiem-Umysłem (*dēmiourgos Nous*), pozostawiając jednocześnie sublunarny świat bezrozumnym (*alogos*) jako prostą, pojedynczą materię (*hylē monē*). Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418.

<sup>80</sup> Powyższy przekład maksymy czterdziestej czwartej jest dokonany na podstawie edycji proponowanej przez Scotta z sugerowaną przez niego koniunkturą i emendacją (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432 app. crit., s. 433, przyp. 2; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 29). Por. propozycję Festugière’a: „Byty nieba są podległe niebu, byty ziemi dominują na ziemi” (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58, przyp. 25). Przyjmując lekcję Scotta, sentencja czterdziesta czwarta zgadzałaby się w kwestii relacji „opatrności” i „konieczności” z paragrafem czterdziestym szóstym w *SH XI* (ale także i z innymi tekstami hermetycznymi). Problematiczna jest w tym wypadku jedynie lokalizacja punktu czterdziestego piątego, którego treść pozbawiona jest informacji na temat *pranoia* czy *anagkē*, a więc elementów wprowadzonych czy to według koniunktury Scotta w przypadku aforyzmu

45. Niebo to pierwszy element, ziemia to element ostatni<sup>81</sup>.  
 46. Opatrzność to boski porządek, konieczność jest służebnicą opatrności<sup>82</sup>.

nr 44, czy to zgodnie z zapisem w manuskrypcie/manuskryptach w aforyzmie nr 46, aczkolwiek nawiązuje do występującej w maksymie czterdziestej czwartej antytezy: niebo vs. ziemia. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72, przyp. 29.

<sup>81</sup> „Niebo to pierwszy element (*stoicheion*), ziemia to element ostatni”. Podobnie proponują również Festugière oraz Litwa (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 72). Scott sugeruje natomiast wprowadzenie podwójnej emendacji: <*tōn*> *stoicheiōn* (2x) zamiast występującej w manuskryptach lekcji *stoicheion* (2x), co dałoby maksymę czterdziestą piątą o treści: „Niebo to pierwszy z elementów, ziemia – ostatni z elementów”. Zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432 app. crit., s. 433. Scott wychodzi z założenia, że jeśli substantivum *stoicheion* jest w tym wypadku określeniem ziemi (*gē*), z dużym więc prawdopodobieństwem wskazuje tutaj na „element” w znaczeniu ‘żywołu, pierwiastka’. Skoro *gē* = *stoicheion* (tu jako pierwiastek, żywołu), podobnie i *ouranos* (niebo) = *stoicheion* (także w znaczeniu żywołu czy też pierwiastka), toteż leksem *ouranos* musiałyby być w tej maksymie odpowiednikiem *pyr* (ognia), a więc pierwiastka (żywołu, elementu), z którego mają składać się niebiosy. Por. *CH XII 21*: „[...] częściami (*merē*) świata są: niebo (*ouranos*) i ziemia (*gē*), i woda (*hydōr*), i powietrze (*aēr*) [...]”. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 418-419.

<sup>82</sup> „Opatrzność (*pronoia*) to boski porządek (*taxis*), konieczność (*anagkē*) jest służebnicą (*hypēretis*) opatrności”. Innymi słowy, Bóg wpływa na ciała niebieskie bezpośrednio i natychmiastowo. Jego wola – traktowana jako owo oddziaływanie – nazywana jest opatrnością. Oddziałując natomiast na elementy sublunarne, Bóg wykorzystuje pośrednictwo ciał niebieskich, a siła, którą wywierają one na świat podksiężycowy, nazywana jest koniecznością, jak również – przeznaczeniem. Tak też i konieczność podporządkowana jest opatrności. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419. Ch. Bull sugeruje, że maksyma czterdziesta szósta wykazuje znamiona streszczenia niewielkiego wyimka *SH VII*. Ten krótki hermetyczny fragment z *Antologii* Stobajosa traktuje (podobnie jak maksyma czterdziesta szósta) „opatrność” i „konieczność” jako części boskiego porządku, podczas gdy „sprawiedliwość” – jak podaje *SH VII* – ustanowiona jest nad tymi, którzy nie posiadają mocy widzenia boskości, jako że, z jednej strony, są podporządkowani przeznaczeniu (poprzez moce oddziałujące w czasie ich narodzin), z drugiej – sprawiedliwości (ze względu na błędy popełnione przez nich w ciągu życia). Zob. Ch. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden – Boston 2018, s. 229; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 60-61. Por. także *SH VIII*, a więc „dyskurs o rzeczach podporządkowanych opatrności [rozum, rzeczy rozumne] i konieczności [rzeczy bezrozumne] oraz przeznaczeniu [właściwości związane z ciałem]” (tł. własne) oraz *SH XII 1*: „Przeznaczenie służy opatrności i konieczności” (tł. własne), *SH XIII*: „Konieczność jest trwałym wyrokiem (*krisis*) oraz nieodwracalną (*ameta-*

47. Przypadek to ruch bezładny, widmo działania, fałszywe wyobrażenie<sup>83</sup>.

*treptos*) siłą (*dynamis*) opatrności” (tł. własne) i *SH XIV*: „Tym, co włada nad całym światem, jest opatrność, tym natomiast, co (go) trzyma razem i otacza, jest konieczność [...]. Świat jako pierwszy doświadcza opatrności (jako pierwszy bowiem osiąga jej wpływ). Opatrność rozprzestrzenia się w niebie, ponieważ obracają się w nim także bogowie oraz poruszają nieustannym i niewyczerpanym ruchem, przeznaczenie zaś (także się rozprzestrzenia) dzięki konieczności [...]” (tł. własne). Zob. także *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 30.

<sup>83</sup> „Przypadek (*tychē*) to ruch (*phora*) bezładny, widmo działania (*energeias eidōlon*), fałszywe wyobrażenie (*doxa*)” – tak Festugière i Litwa (zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73). W powyższej maksymie dostrzec można motyw pogardy wobec *tychē*, która zrównoważona została tutaj z *phora*, a więc leksemem desygnującym zwykle ruch pozbawiony rozmysłu, zastanowienia (semantycznie równoznacznym z łac. *motus*, aczkolwiek w znaczeniu zbliżonym do *impetus*); por. np. Pseudo-Plato, *Definitiones* 411B: „Przypadek (*Tychē = Fortuna*) – ruch (*phora = motus*) od niepewnego (*ex adēlou = ex obscura*) do niepewnego (*eis adēlon = ad obscurum*) [...]” (tł. własne według grecko-łacińskiej edycji: Pseudo-Plato, *Definitiones*, w: *Platonis opera quae extant omnia*, t. 3, ed. H. Estienne, Genevae(?) 1578, s. 411; por. tł. L. Regnera: „11. Przypadek: przejście od niewiadomego do niewiadomego [...]”. Pseudo-Platon, *Definicje*, tł. L. Regner, w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne pisma*, tł. L. Regner, Warszawa 2021, s. 177). Pojęcie przypadku gruntownie omawia Arystoteles, traktując go jako zdarzenie nieprzewidywalne i niepodlegające obliczeniom (więcej: *Physica II* 4-6) oraz jako fakt, o którym nie można mieć wiedzy na podstawie dowodu (*Analytica Posteriora I* 30, 87B19). Zob. Pseudo-Platon, *Definicje*, tł. Regner, s. 221, przyp. 7; zob. też Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 58-59, przyp. 27; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 31. W przypadku początkowej frazy maksymy czterdziestej siódmej („Przypadek to ruch bezładny”) por. także Eurysus Pythagoreus, *De fortuna*: „w istniejącym wszechświecie są dwie natury (*dyo physies*) sobie przeciwstawne: [...] druga nieopisana i bezładna oraz bezrozumna, jak i nieposiadająca żadnego porządku [...] to, co się zdarza zrzędzeniem losu (*tychas*) i przypadkiem [= samorzutnie – *automatō*], powstaje po wdarciu się bezrozumnej i bezładnej natury do działań (*pragmata*)” (tł. własne według edycji: Eurysus Pythagoreus, *De fortuna*, w: *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419). Scott przyjmuje podobną wersję aforyzmu czterdziestego siódmego co Festugière i Litwa jedynie przy pierwszym jego członie („Przypadek to ruch bezładny”), ma jednak wątpliwości w związku z resztą paragrafu, sugerując ewentualną lekcję (przycitam w oryginale): „Chance is a movement without order; <skill (*technē*) is a force (*energeia*) which works in good order (*eutaktos*)>” (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433, przyp. 3). Scott wychodzi w tym wypadku z założenia, że (1) ostatnie trzy słowa maksymy (*eidōlon doxa pseudēs*) są pozbawioną sensu pozostałością innego aforyzmu, w obecnym wybrakowanym stanie nie do zidentyfikowania, (2) należy brać pod uwagę korespondencję struktury maksy-

#### 48. Czym jest Bóg? Niezmiennym dobrem. Czym jest człowiek? Zmiennym złem<sup>84</sup>.

my czterdziestej siódmej z pozostałymi antytetycznie skonstruowanymi sentencjami, a (3) *tychē* oraz *technē* to często występujące ze sobą w kontrakcji substantiva – co łącznie nadaje treści maksymy czterdziestej siódmej dychotomię, która jest stałym zabiegiem retorycznym wszystkich aforyzmów w *SH XI*, a więc w przypadku punktu czterdziestego siódmego to: *tychē* vs. *technē*, *ataktos* vs. *eutaktos*, w zdaniu *tychē phora ataktos* vs. *technē energeia eutaktos*. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419.

<sup>84</sup> „Czym jest Bóg? Niezmiennym dobrem (*atrepton agathon*). Czym jest człowiek? Zmiennym złem (*trepton kakon*)”. Tak Festugière i Litwa (zob. *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73). Scott proponuje: „Czym jest Bóg? Czymś niezmiennym (i) dobrym (*atrepton, agathon*). Czym jest człowiek? Czymś zmiennym (i) złym (*trepton, kakon*)” (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432, 433). Ostatnia, czterdziesta ósma maksyma swą treścią przypomina paragraf dziewiętnasty, gdzie antynomia także odnosi się do definicji Boga i człowieka oraz *CH X 12 i 25*: „(człowiek) nie tylko nie jest dobry, ale jest i zły, jako że jest śmiertelny” i „człowiek żyjący na ziemi jest śmiertelnym bogiem (*theon thnēton*), bóg niebiański zaś – nieśmiertelnym człowiekiem (*athanaton anthrōpon*)” (tł. własne), *CH XII 1*: „I *Agathos Daimon* bowiem powiedział, że bogowie są nieśmiertelnymi <ludźmi> (*athanatous <anthrōpous>*), ludzie zaś – śmiertelnymi bogami (*theous thnētous*)” (tł. własne). Ale por. także i np. Lucianus, *Vitarum auctio 14*: „Agorastes: «A czym są ludzie?» | Herakleitos: «Śmiertelnymi bogami (*theoi thnētoi*)» | Agorastes: «A czym bogowie?» | Herekleitos: «Nieśmiertelnymi ludźmi (*anthrōpoi athanatoi*)»” (tł. własne). W *SH II A 11 i 15* natomiast ludzkość określona została jako element zmienny w opozycji do niezmiennego, wiecznego Boga. Zob. *SH IIA 11*: „– Ojcze, nawet człowiek nie jest prawdziwy? – Ponieważ (jako) człowiek, dziecko, nie jest prawdziwy. Prawdziwe bowiem jest to, co posiada spójność jedynie z samego siebie i pozostaje podług tego, jaki jest. Człowiek zaś składa się z wielu (elementów) i nie pozostaje w sobie, lecz obraca się i zmienia z jednego okresu życia w drugi, z jednej formy w drugą – i to (ma miejsce), gdy jest (on) jeszcze nadal w powłoce (*skēnei*). I wielu nie rozpoznało dzieci po upływie krótkiego czasu, i odwrotnie – dzieci tak samo (nie rozpoznały) rodziców [...]” (tł. własne); *SH IIA 15*: „– Czym więc, ojcze, może być Pierwotna (*prōtēn*) Prawda? – Jest jedna i jedyna, Tacie, nie z materii, nie z ciała, bez barwy, bez kształtu, jest nieodwracalna, nieulegająca zmianie, zawsze istniejąca” (tł. własne). Podobną retorykę w kwestii właściwości prawdy zobaczymy w *CH XIII 6*: „– Cóż więc jest prawdziwe, Trismegistosie? – To, co nie jest zmaczone, dziecko, nie jest ograniczone, (co) jest bezbarwne, bezkształtne, niezmienne, nagie, błyszczące, pojmwane przez siebie samego, jest niezmiennym dobrem, bezcieleśne” (tł. własne) i *SH VIII 2*: „Powiedziałem, Tacie, że są w nas trzy obszary (*eidē*) bezcieleśne. Jednym jest (obszar) inteligibilny (*noēton*) – jest on więc bezbarwny, bezkształtny, bezcieleśny, z tej samej pierwotnej i inteligibilnej substancji” (tł. własne). Niniejsze opisy przypominają także fragment *Fajdrosa* Platona (Plato, *Phaedrus*

(3) Pamiętając o tych punktach, łatwo przypomnisz sobie i te rzeczy, które tobie przedłożyłem szczegółowo w liczniejszych mowach: one bowiem są ich wyimkami<sup>85</sup>.

247C): „Miejsce to [które jest ponad niebem] zajmuje nieubrana w barwy ani kształty, ani w słowa istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może” (Platon, *Fajdros*, tł. Witwicki, s. 142). Wobec powyższych passusów hermetycznych (pomijając oczywiście w tym wypadku Lukiana i Platona) o tożsamej treści z maksymą czterdziestą ósmą trudno wywnioskować jednoznacznie i z całą pewnością, czy autorowi aforyzmu chodziło w ostatnim *dictum* o Boga najwyższego (suprakosmicznego), czy może jednak o „boga niebiańskiego”. Jednakowoż przyjmuję w przekładzie zapis wielką literą słowa „Bóg” (podobnie jak wszyscy trzej zagraniczni wydawcy/tłumacze), ponieważ przekonuje mnie teza o Bogu suprakosmicznym jako odpowiedniku dobra i niezmienności (Scott), tudzież niezmienności dobra (Festugière i Litwa), co w tekstach hermetycznych jest epitetem odnoszącym się właśnie do Boga najwyższego. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 28; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 32, przyp. 13, s. 33, przyp. 17, s. 73, przyp. 32; *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 419.

<sup>85</sup> „[...] przedłożyłem [...]” (*diexelthon*) – czasownik *diexerchomai* powraca stosunkowo często w tekstach hermetycznych (*CH V 1*; *CH IX 1*; *SH XI 1 i 3*; *SH XXV 4*), ma raczej walory techniczne. Por. Plato, *Leges X 892E-893A*: „I tak samo teraz ten wywód, który ma nastąpić, jest zbyt gwałtowny i być może nie do przejścia, jak na wasze siły. [...] powinienem [...] postąpić teraz w taki oto sposób: najpierw samego siebie pytać, podczas gdy wy bezpiecznie słuchacie, a potem znów sobie odpowiadać i tak przejść cały wywód (*kai ton logon hapanta houtō diexelthein*), aż wypowie się on do końca o duszy [...]” (Platon, *Prawa*, tł. Zygmuntowicz, s. 488); Plato, *Theaetetus 189E*: „Sokrates: «[...] A myśleniem nazywasz to samo, co i ja?». Teajtet: «A ty co tak nazywasz?». Sokrates: «Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi (*logon hon autē pros autēn hē psychē diexerchetai*) [...]»” (Platon, *Teajtet*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, tł. Witwicki, s. 399). Zob. A.-J. Festugière, *Le „logos” hermétique d’enseignement*, „Revue des Études Grecques” 55 (1942) s. 91-92, przyp. 8. „[...] w liczniejszych mowach [...]” – ew. „w dłuższym wywodzie/liczniejszych słowach” (*dia pleionōn logōn*). Por. Litwa: „at greater length” (*Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73); Scott: „in numerous discourses” (*Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 433); Festugière: „en plus de mots” (Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 57). „[...] one bowiem [...]” – tzn. te punkty. „[...] wyimkami [...]” (*periochai*) – por. np. Proclus, *In Timaeum I: syntomon periochēn* (w znaczeniu: ‘zwięzły zarys’) i Cicero, *Ad Atticum XIII 25: totas „periochas*” (ale tu w znaczeniu: ‘całe «ustępy/zdania»’); Dz 8,32: *periochē tēs graphēs* (w znaczeniu: ‘urywek Pisma’). Za: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 29 oraz *Nowy Testament grecki i polski*, s. 406.



(4) Wszelako unikaj rozmów z tłumem<sup>86</sup> – nie chcę oczywiście, żebyś zazdrościł<sup>87</sup> – a raczej (dlatego), ponieważ licznym wydasz się śmieszny<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> „[...] unikaj rozmów z tłumem [...]”. Por. *Asclepius* 32: „Wy zaś [...] ukryjcie w zakamarkach swych serc święte tajemnice i nie wyjawiajcie ich nikomu” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 211) oraz *CH XIII* 22: „Nauczysz się tego ode mnie, obiecaj milczenie o tej chwale [= doskonałości, nagrodzie, cnocie – *aretē*], nikomu, dziecko, nie wyjawiając nauki (*paradosis*) o odrodzeniu, abyśmy nie zostali zaliczeni do oszczerców (*diaboloī*)” (tł. własne); Porphyrius, *Ad Marcellam* 15: „«Nie dziel ani swego życia, ani rozmów o Bogu z człowiekiem, którego poglądów nie podzielasz». «Mówienie o Bogu do słuchaczy zepsutych fałszywymi opiniami nie jest bezpieczne. Wypowiadanie prawdy o Bogu w ich obecności to ryzyko». «Nie jest rzeczą stosowną dla człowieka nieoczyszczonego z aktów bezbożnych mówienie o Bogu», tym bardziej nie powinniśmy zakładać, że słowo o nim, jeśli już dotrze do uszu niegodziwych, nie zostanie zbezczeszczone. [...] «należy milczeć o Nim pośród tłumu». [...] Uważaj, że lepiej jest zachować milczenie, niż wypowiedzieć o Bogu przypadkowe słowa». «To, co sprawi, że stanieś się wart Boga, to powstrzymanie się od mówienia, czynienia i pożądania wiedzy o tym, co Jego niegodne» [...]” (Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tł. Ashwin-Siejkowski, s. 45-47); Zosimus Panoplitanus, *Primus Liber Perfectae Distantiae*: „Ty zatem nie wódz dokoła (*mē perielkou*) jak kobieta [...] i nie błąkaj się wokół (*mē perirrembou*), szukając (*dzētousa*) Boga, ale siedź (cicho) (*kathedzou*) w domu [...]” (tł. własne). Por. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 2014, s. 296. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 30 (tam też edycja fragmentu tekstu Zosimosa); *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 73, przyp. 33.

<sup>87</sup> Tzn. żałował ludziom (*phthonei* [...] *se ou boulomai*). Zbliżone frazy zauważamy także np. w *SH VI* 1: *oudeis phthonos* i *Asclepius* 1: *nulla invidia*. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 39, przyp. 3, s. 59, przyp. 31. Jeśli osoba posiadająca istotne dla danej społeczności informacje odmówi też ich przekazania, prawdopodobnie posądzona zostanie o *phthonos*, czyli w tym wypadku złośliwą niechęć do podzielenia się z otoczeniem wiedzą, która wpłynęłaby korzystnie na życie ludzi we wspólnocie. Jednakże w kontekście *SH XI* otrzymujący daną naukę przekaże ją dalej – najlepiej jednakże jedynie nielicznym, godnym jej poznania, gdy bowiem dotrze ona do uszu „tłumu”, znajdą się i tacy, którzy za sprawą pozyskanej wiedzy dokonają większego zła. Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 420.

<sup>88</sup> „[...] licznym wydasz się śmieszny”. Narażanie się na śmieszność jest pierwszym z dwóch przedstawionych w *SH XI* powodów (drugi to negatywny wpływ na odbiorców laików), by zachować w tajemnicy przekazaną przez Hermesa naukę. Innymi słowy, niegodne audytorium wyśmiewa osobę przekazującą mu wiedzę hermetyczną, co naraża ją na cierpienie, zwłaszcza z powodu osłabienia swych dotychczasowych przekonań, które zostają zdeprecjonowane przez wyśmiewające je społeczeństwo. Należy pamiętać, że religijny zapał jest intensyfikowany przez otoczenie podobnie myślących i zaangażowanych jednostek, toteż w momencie otrzymywania sarkastycznej reakcji zwrotnej od negatywnie nastawionych odbiorców dotychczasowa gorliwość głoszącego naukę zostaje obniżona, a w konsekwencji może zaniknąć.

Podobne bowiem przyjmuje podobne, niepodobne zaś nigdy nie będzie przyjacielem niepodobnego. Te zaś słowa niewątpliwie mają nielicznych słuchaczy – lub może nie będą miały ani (nawet tych) niewielu<sup>89</sup>. **(5)** Mają

Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421. Zob. np. też: Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 55: „Ponieważ nie ma jednego i powszechnego przekazu, powinien ten, kto już zrozumiał majestat Słowa, kryć «mądrość głoszoną w formie misteryjnej» (por. 1Kor 2,7), której nauczał Syn Boży. Już prorok Izajasz oczyszcza ogniem swój język, aby był zdolny wyrazić jego wizję (por. Iz 6,6). I nie tylko język, ale i uszy przystoi nam oczyścić, jeśli próbujemy być uczestnikami Prawdy. Względ na to właśnie przeszkadzał mi pisać i teraz jeszcze mam się na ostrożności, aby (jak to mówi Pismo) «nie rzucać pereł przed wieprze, by ich nie zdeptały racicami, a odwróciwszy się, was nie rozszarpały» (Mt 7,6). Jest bowiem rzeczą szczególnie uciążliwą przekazywać pouczenia istotne, kryształowej przejrzystości, o prawdziwym świetle, słuchaczom podobnym do świń i «nieoświeconym». «Bo nie ma chyba niczego, co by bardziej, jak mi się zdaje, niż te wykłady budziło śmiech wśród pospólstwa i wywoływało z drugiej strony więcej podziwu i entuzjazmu wśród wytworniejszych natur» [Plato, *Epistulae* II 313E-314A, za: Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 10]”. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 42. Językiem niezrozumiałym dla „profanów” mieli posługiwać się także np. pitagorejczycy, co mogło narażać ich na wspomnianą wyżej śmieszność, wywołując u osób postronnych wrażenie nonsensu. Zob. Iamblichus, *De vita Pythagorica liber XXXII*: „W związku z ich obyczajami pozostaje także to, że (pitagorejczycy) przestrzegali zawsze nakazu milczenia o głównych i najważniejszych dogmatach, by nie poznał ich nikt z zewnątrz, spoza (szkoły), przekazując je niespisane, zachowane tylko w pamięci, jakby były boskimi tajemnicami. Dlatego właśnie nie opublikowano z nich nic godnego uwagi, jakkolwiek przez długi czas nauczano i uczono się ich tylko w ścisłym kręgu. A jeśli zdarzyło się, że znalazł się (w tym gronie) ktoś z ludzi obcych, rzec by można, profanów, wówczas mówili zagadkami i symbolami, których przykładem są znane (sentencje), jak na przykład «nie gaś ognia mieczem» i inne tego rodzaju symbole, które same przez się wydają się być starczym marudzeniem” (Iamblich, *O życiu pitagorejskim*, tł. J. Gajda-Krynicka, w: *Żywoty Pitagorasa*, tł. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993, s. 105). Por. także fragment apokalipsy hermetycznej *Asclepius* 25: „Dusza zaś i wszystko to, co z nią związane [...] zostanie uznana nie tylko za śmiechu wartą, lecz wręcz za coś zupełnie bezwartościowego” (*Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 202). Zob. też *CH* IX 4 i XIII 22.

<sup>89</sup> „Te zaś słowa (*houtoi de hoi logoi*) niewątpliwie mają nielicznych słuchaczy – lub może nie będą miały ani (nawet tych) niewielu”. Scott proponuje orzeczenia w czasie przyszłym: „Te zaś słowa niewątpliwie będą miały (*hexousin*) nielicznych słuchaczy – lub może [nie będą miały] ani (nawet tych) niewielu” (zob. *Hermetica*, t. 1, ed. Scott, s. 432). Początkowe *houtoi hoi logoi* oznaczają mowy zawierające nauki przekazane Tatowi, który miałby ewentualnie w przeszłości powtórzyć je niewielkiemu audytorium. Z perspektywy odbiorcy słowa pisanego *houtoi hoi logoi* wskazują natomiast na zbiór pism Hermesa Trismegistosa adresowa-

w sobie zaś i coś charakterystycznego: złych mocniej pobudzają do występku<sup>90</sup>. Toteż trzeba strzec się tłumy – nieznającego doskonałości tych słów<sup>91</sup>.

nych do Tata, na których końcu (prawdopodobnie) pierwotnie osadzono SH XI jako apendyks będący streszczeniem owych *logoi*. Mała liczebność odbiorców (słuchaczy i czytelników) słów Hermesa może wskazywać czy to na brak ich zrozumienia przez społeczeństwo (z nielicznymi wyjątkami), czy na brak „godności” większości ich odbiorców. Por. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421.

<sup>90</sup> „Mają [...]” – tzn. „(Te słowa) mają [...]”. „Mają w sobie zaś i coś charakterystycznego: złych mocniej pobudzają do występku” – kolejnym powodem do zachowania danej nauki w tajemnicy jest wysokie prawdopodobieństwo jej negatywnego wpływu na odbiorców, czy to słuchających słów, czy czytających pisma hermetyczne, jeśli te trafią do szerokiego obiegu. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421.

<sup>91</sup> „[...] doskonałości [...]” (*aretēn*) – możemy tu mówić albo o „doskonałości” słów, albo o ich „sile [ew. mocy]”, zwłaszcza w znaczeniu niezwykłych, cudownych możliwości (mocy). Por. SH XXIII 17: „[...] trony wypełnione doskonałością (*aretēs*) [...]” (tł. własne; *aretē* tu – patrząc na kontekst akapitu – raczej w sensie magicznym) – ew. „[...] trony wypełnione chwałą”; por. IHen 108,12: „[...] i posadzę każdego na jego tronie chwały” (*Księga Henocha etiopska*, tł. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2016, s. 189); SH IIA 9: „Prawda jest bowiem absolutną doskonałością (*teleōtatē aretē*) [...]” (tł. własne); CH XI 3 i 22: „(3) [...] A mądrość Boga – czym jest? – Dobrem i pięknem oraz pomyślnością i całkowitą doskonałością (*hē pasa aretē*) [...] (22) [...] To jest dobro Boga i jego doskonałość [...]” (tł. własne). Wszelako w przypadku CH XI 22 (gdzie mowa o świecie widzialnym jako o emanacji Boga) *aretē* wydaje się wykazywać sens hellenistyczny – świat jest dla autora nieustannym, wiecznym cudem, co jednakowo może pociągać za sobą także jego doskonałość. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. Nock – Festugière, s. 166, przyp. 66; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 4, ed. Nock – Festugière, s. 29, przyp. 65; *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 111, przyp. 38. „Toteż trzeba strzec się tłumy – nieznającego doskonałości tych słów” – Scott kwestionuje pierwotne umiejscowienie tego elementu w tym konkretnym miejscu akapitu. Załamuje on bowiem kontekst wypowiedzi osadzony wokół wątku skłonności człowieka do nikczemnych czynów. Być może owa fraza jest jedynie swego rodzaju marginalną formą streszczenia akapitu czwartego, wstawioną do tekstu i opatrzoną adverbium *dio* celem pozyskania ciągłości wypowiedzi. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421. Jednakowoż *passus* ten – pomijając kwestię jego lokalizacji – można doskonale oddać komentarzem do słów Jezusa: „Nie dawajcie psom tego, co święte, i nie rzucajcie swych pereł przed świnię, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, nie poszarpały was [samyh]” (Mt 7,6), w którym czytamy, że „nie należy proponować drogiej i świętej nauki ludziom, którzy nie są zdolni jej pojąć, a mogliby nadużyć”. Słowa komentarza do Mt 7,6 odnieść można również do wstępnych fraz hermetycznego *Asklepiusza* zapowiadających udział w misterium – *Asclepius* 1: „Poza Ammonem nikogo innego jednak nie zapraszaj już na naszą rozmowę, by z powodu obecności i udziału zbyt wielu osób najświętsze słowo [...] nie doznało jakiegś zniewagi. Byłoby bowiem przejawem bezbożności rozpoznawanie wśród wielu ludzi spraw przesyconych całym majestatem boga” (*Asklepiusz*,

– Jakże powiedziałeś, ojczcze?

– Tak, dziecko. Wszelka ludzka istota<sup>92</sup> jest bardziej skłonna do występku i z nim wspólnie żyje, dlatego i raduje się nim. Owa istota zaś, jeśli pojmie, że świat (został) stworzony<sup>93</sup> i wszystkie rzeczy powstają zgodnie z opatrnością i koniecznością, podczas gdy nad wszystkim panuje przeznaczenie<sup>94</sup> – nie stanie się o wiele gorsza? Zlekceważywszy <bowiem>

czyli rozmowa z *Hermesem Trismegistosem*, tł. Pawłowski, s. 174). W przypadku Mt 7,6 treść (podobnie jak w tekście hermetycznym) nie precyzuje, o jaką dokładnie zbiorowość chodzi, w przeciwieństwie np. do Mt 15,26, gdzie Jezus odnosi się jednoznacznie do konkretnej grupy ludzi – do pogan („szczenięta”): „Niedobrze jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać szczeniętom”. Zob. *Nowy Testament grecki i polski*, s. 17 i 48. Tożsamy z Mt 15,26 – tak pod względem (1) utajnienia przekazanej nauki, jak i (2) ukrycia danych słów przed konkretną społecznością – jest CH XVI 2, gdzie mowa o nakazie zachowania dyskursu w języku egipskim, z dala od świadomości Greków i ich języka: „[...] zachowaj (tę) mowę nieprzetłumaczoną, aby owe tajemnice nie dotarły do Greków ani wyniosłe wysławianie się Greków, zniewieściale i jakby wystrojone, nie uczyniło znikomym tego, co święte i potężne [...]” (tł. własne).

<sup>92</sup> „[...] ludzka istota” (*to dzō,ōn <to> tōn anthrōpōn*). Pierwotnie prawdopodobnie autor mógł podać formę *to dzō,ōn to tōn anthrōpōn* w znaczeniu: *to dzō,ōn to anthrōpinon*. Por. Plato, *Epinomis* 976D: *dzō,ōn to tōn anthrōpōn* (w znaczeniu: ‘istota ludzka’). Por. także: Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 3: *tou anthrōpeiou to boulomenon* (w znaczeniu: ‘ludzka wola’). Zob. też: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59, przyp. 34 oraz *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 421-422.

<sup>93</sup> „[...] świat (został) stworzony [...]”. Por. wyżej, maksymy nr 5, 17, 31 oraz CH IV 1: „Skoro Demiurg stworzył cały świat, nie rękami, ale słowem [...]” (tł. własne). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422.

<sup>94</sup> „[...] i wszystkie rzeczy (*panta*) powstają zgodnie z opatrnością (*pronoian*) i koniecznością (*anagkēn*), podczas gdy nad wszystkim (*pantōn*) panuje przeznaczenie (*heimarmenēs*) [...]”. Scott uważa element *pronoian kai* w omawianej frazie za irrelevantny, osłabiający moc argumentacji. Miał on być zdaniem Scotta interpolacją dokonaną przez kogoś, kto (słusznie) chciał domknąć tezę dotyczącą podjętego wątku zgodnie z założeniami hermetyzmu, jednak ułożenie *pronoian kai* w tym konkretnym miejscu wydaje się mało logiczne. Innymi słowy, teza niekompletna według Scotta wydaje się bliższa kontekstowi niż ta opatrzona uzupełnieniem. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422. Biorąc pod uwagę sugestię Scotta, można wysunąć następujące wnioski: Początkowy element *panta* (‘wszystkie rzeczy’) musiałby odnosić się do rzeczy ziemskich (*panta ta epi gēs*), ponieważ – zgodnie z generalną doktryną filozofii hermetycznej – jedynie wszystko to, co ziemskie, podlega przeznaczeniu, a w związku z tym i konieczności. Człowiek natomiast, który posiadał wiedzę, a zatem nie będąc już dłużej tylko jedną z rzeczy ziemskich, staje się istotą wolną – poza zasięgiem przeznaczenia. Wszelkie jego działanie odbywa się zgodnie z opatrnością (i tym samym z wolą Boga), a nie z koniecznością, co jednakże nie jest pojmowalne przez wielu. Liczni bowiem biorą pod uwagę (czy też rozpoznają) jedynie rzeczy ziemskie. Gdy więc zostanie im przekazane do wiadomości, że te właśnie rzeczy podporządkowane są przeznaczeniu, wówczas mogą dojść do przeświadczenia, że wszystko – bez wyjątku (a więc i czyny człowieka) – są uwarunkowane koniecznością

wszechświat jako stworzony<sup>95</sup>, przenosząc zaś na przeznaczenie przyczyny

(związaną z przeznaczeniem). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422. Por. też wyżej, maksymy czterdziesta czwarta i czterdziesta szósta oraz *SH XII 1-2*: „(1) Wszystko zaś powstaje za sprawą natury oraz przeznaczenia i nie ma miejsca, gdzie nie byłoby opatrności. Opatrność natomiast jest ostatecznym zamysłem Boga niebiańskiego. Dwie są jego wrodzone moce: konieczność i przeznaczenie. A przeznaczenie jest w służbie opatrności i konieczności. (2) Przeznaczeniu podległe są natomiast gwiazdy. Nikt nie może ani uciec przed przeznaczeniem, ani ustrzec się przed ich [gwiazd] mocą” (tł. własne); *SH XIV 1-2*: „(1) Opatrność jest tym, co włada całym światem, konieczność jest tym, co trzyma (go) razem i obejmuje, przeznaczenie zaś siłą wszystko prowadzi i obraca (naturą jego bowiem jest przymuszanie), jest przyczyną narodzin i końcem życia. (2) Świat jako pierwszy doświadcza opatrności (jako pierwszy bowiem osiąga jej (wpływ)). Opatrność rozprzestrzenia się w niebie, ponieważ obracają się w nim także bogowie oraz poruszają nieustannym i niewyczerpanym ruchem, przeznaczenie zaś (także się rozprzestrzenia) dzięki konieczności. Opatrność przewiduje, przeznaczenie zaś jest przyczyną układu gwiazd. I to jest nieuchronne prawo, podług którego wszystko zostało uporządkowane” (tł. własne). Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 74, przyp. 36; Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 59-60, przyp. 35.

<sup>95</sup> „[...] nie stanie się o wiele gorsza? Zlekceważywszy <bowiem> wszechświat (*tou pantos*) jako stworzony (*hōs genētou*) [...]”. Autor *SH XI* nie precyzuje, dlaczego człowiek może zlekceważyć wszechświat (tu *to pan*), czy nawet gardzić nim (*kataphronein* – ‘gardzić, lekceważyć, pomiać’), gdy dowie się, że tenże wszechświat jest bytem stworzonym (*genēton*). W tekstach hermetycznych występują wprawdzie wzmianki o negatywnym stosunku do świata, o jego zlekceważeniu i odrzuceniu, jednakże są one wpisane w konkretny kontekst, jak np. w traktacie *Asclepius* we fragmencie o charakterze apokaliptycznym („apokalipsa hermetyczna”), czy też w wyjątkowo pesymistycznych fragmentach *CHVI*, gdzie czytamy, że *kosmos* przesiąknięty jest występkami – w opozycji do Boga, który wypełniony jest dobrem. Wątek „złego świata” podejmuje także maksyma osiemnasta z *SH XI*, która informuje, że „złe” jest to, co znajduje się w niższych, materialnych częściach wszechświata, podczas gdy niebo – a więc element położony wyżej – jest „dobry”. W jaki sposób więc rozumieć umieszczoną tu frazę nawiązującą do „lekceważenia (stworzonego) wszechświata” teoretycznie zaburzającą odbiór odpowiedzi udzielanej przez „ojca”? Można by starać się wytłumaczyć ów element, posiłkując się sugestią Scotta. Mianowicie wielu ludzi nie ma pojęcia o bezcielesnym, ponadświatowym Bogu i wykazywałoby najprawdopodobniej dalekie niezrozumienie wobec prób przekazania im wiedzy o tymże. Jedyną pojmowalną przez nich koncepcją istoty boskiej byłaby więc jej cielesna postać. Tym samym najwyższą formą religijności człowieka mógłby być np. kult Słońca, Księżyca, gwiazd, Ziemi (Matki Ziemi) oraz bóstw/demonów identyfikowanych z materialnymi ziemskimi rzeczami. Wobec niewiedzy o Bogu najwyższym tego typu „pommniejsza” wiara (bogobojność) spełniałaby funkcję alternatywną, ale równie efektywnie jak w przypadku wiary w Boga suprakosmicznego trzymającą człowieka z dala od niegodziwości. Ludzie tak pojmujący – w ich mniemaniu – najwyższy wymiar boskości są przekonani, że owi „niebiańscy bogowie” czy siły natury, którym oddają cześć (a więc najwyższe boskie byty, których istnienie potrafią sobie wyobrazić i zrozumieć), są wieczne, bez początku. A zatem jeśli takim jednostkom przekaze się naukę o momencie stworzenia

zła, nie powstrzyma się nigdy przed żadnym złym czynem<sup>96</sup>. Dlatego trze-

(narodzin) owych bogów, w których wierzyli i którym oddawali cześć jako bóstwom odwiecznym, wówczas mogą utracić dotychczasową wiarę, dzięki której *nota bene* wystrzegali się do tej pory znaczących występków. Dodając do powyższego niemożność przeniesienia kultu na inną istotę boską – Boga najwyższego, którego nie potrafią przecież objąć rozumem – można przypuszczać, że koniec końców taka sytuacja doprowadzi do pojawienia się w danej społeczności ateizmu (prawdopodobnie pozbawionego norm etycznych, biorąc w tym przypadku pod uwagę obawę człowieka przed dokonaniem czynu zabronionego właśnie dzięki wierze, a więc i bogobojności, którą traci). Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 422-423.

<sup>96</sup> „[...] przenosząc zaś na przeznaczenie przyczyny zła, nie powstrzyma się nigdy przed żadnym złym czynem”. Hermetyczna teoria dotycząca przeznaczenia – jeśli nie obwarować jej tezą o ludzkiej możliwości uniknięcia przeznaczenia, jak wskazuje np. *CH IV* – wydaje się anulować odpowiedzialność człowieka jako sprawcy danej czynności (zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 423). Por. także *CH XII 5-7*: „[...] Jeśli bowiem w zupełności przeznaczone jest komuś popełnić cudzołóstwo lub świętokradztwo czy też dopuścić się innego złego (czynu), (to) i podlega (on) karze, (nawet) dokonawszy (złego) czynu z przymusu (*ex anagkēs*) przeznaczenia? – Bo wszystko to czyni przeznaczenia, dziecko, bez niego nie istnieje nic pośród bytów cielesnych: nic ani dobrego, ani złego nie dzieje się przypadkiem. I przeznaczenie zrządziło, że ten, który dokonał szlachetnego czynu, (tegoż) doświadczył i dlatego tego dokonał, aby doświadczyć tego, czego doświadcza, ponieważ (tego) dokonał. (6) [...] wszyscy zaś ludzie podporządkowani są przeznaczeniu, a także narodzinom i przemianie [śmierci] – one są bowiem początkiem i końcem przeznaczenia. (7) To, co przeznaczone, dotyka wszystkich ludzi, ale ci obdarzeni rozumem, [...] którymi przewodzi umysł, nie są doświadczeni w taki sposób, jak inni, lecz uwolnieni od zła, nie będąc złymi, (tegoż) nie doświadcniają. [...] posiadający rozum [...] nie będzie doświadczony, popełniwszy cudzołóstwo, lecz jak gdyby popełnił cudzołóstwo, ani zabiwszy, lecz jak gdyby zabił. I nie jest możliwa ucieczka przed właściwością zmiany [śmierci], podobnie jak i narodzin. Dla tego natomiast, który posiada umysł, możliwe jest uniknięcie zła” (tł. własne) oraz Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum VII 23*: „[Zenon z Kition] Złapanego na kradzieży niewolnika wychłostał, a gdy ten powiedział: «Jest mi przeznaczone kraść», Zenon dodał: «I dostać baty» (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski, Warszawa 2006, s. 380). Jak wyjaśnia przytoczony, zabarwiony humorem, fragment dotyczący Zenona z Kition I. Krońska: „Dowcip staje się zrozumiały, jeśli pamiętamy o stoickiej wierze w absolutny determinizm: cokolwiek się stało lub stanie, musiało się stać. Przeznaczenie jest wszechobjęmuje i nie dopuszcza przypadku” (Diogenes Laertius, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. Krońska – Leśniak – Olszewski, s. 380, przyp. 2). Stoicki determinizm wydaje się tożsamy z determinizmem hermetycznym wybrzmiewającym chociażby z omawianych aforyzmów. Zob. też *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 74, przyp. 36. Festugière natomiast stwierdza, że w przypadku tego fragmentu autor *SH XI* być może miał na myśli jakąś sektę gnostycką, jako że właśnie u gnostyków spotykamy połączenie dwóch ścieżek: z jednej strony pogardę dla świata, z drugiej – przeniesienie odpowiedzialności moralnej na przeznaczenie. Zob. więcej: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 60, przyp. 37.

ba się ich wystrzegać, aby – trwając w (swej) niewiedzy – pozostali mniej podli z obawy przed niepewnym<sup>97</sup>.

Z języka greckiego przełożyła,  
wstępem i komentarzem opatrzyła  
Agata Sowińska<sup>98</sup>

<sup>97</sup> „[...] trzeba się ich wystrzegać [...]” (*phylakteon autous*). „[...] trwając [...]” – dosł. ‘będąc’. „[...] pozostali [...]” – dosł. ‘byli’. „[...] aby – trwając w (swej) niewiedzy – pozostali mniej podli [...]” – tę frazę można rozumieć dwojako: (1) aby ludzie mogli nadal być w niewiedzy i w związku z tym wykazywać się mniejszym okrucieństwem niż gdyby poznali prawdę; (2) aby – jako że ludzie nie posiadają prawdziwej wiedzy i bez względu na okoliczności nigdy tak naprawdę jej nie posiadą – mogli być mniej podli niż gdyby byli, jeśli by poznali prawdę, której by nie zrozumieli. Szala interpretacyjna przechyla się raczej na korzyść drugiego znaczenia frazy. Wielu bowiem jest w stanie niewiedzy i ten stan będzie się utrzymywać bez względu na to, czy przemawia się do nich czy nie. Jeśli więc przekaże się im ową prawdę, nie pojmą jej, a ona sama zamieni się w ich umysłach w zgubny fałsz, co zaowocuje zmnożeniem występków dokonywanych bez poczucia winy, zrzucając całą odpowiedzialność na przeznaczenie. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 423. Podobnie myśli Platon, stwierdzając, że jego nauka przekazana „tłumowi” („szerokiemu ogółowi”) może zostać przezeń niezrozumiana, wypaczona, co poniesie za sobą negatywne skutki. Zob. Platon, *Epistulae* VII 341D-E: „Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy? Ale także i dla ludzi nie sądzę, aby próba mająca jakoby zmierzać do tego była czymś dobrym, wyjąwszy chyba bardzo nieliczne jednostki, którym drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć. Co do innych, to wywołałoby to w jednych, całkiem niewłaściwie, niezastępowaną wzdrgę dla tych spraw, drugich wzbilioby w pychę i napełniło próżnością czczych wyobrażeń o sobie, że oto zdobyli już szczyty wiedzy” (Platon, *Listy*, tł. M. Maykowska, s. 51) i Platon, *Respublica* VI 494A: „–Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi? – Nie potrafi. – Więc i tych, którzy lgną do mądrości, tłum ganić musi? – Musi. – I muszą ich ganić ci niefachowcy, którzy będąc w kontakcie z tłumem, starają mu się przypodobać. – To jasne” (Platon, *Państwo*, tł. Witwicki, s. 260). Por. także *CH IX 4*: „Nasiona (*spermata*) bowiem Boga są nieliczne, ale wielkie i piękne oraz dobre: enota (*aretē*) i roztropność (*sōphrosynē*) oraz bogobojność (*eusebeia*). Bogobojność zaś jest wiedzą o Bogu – ten, który Go poznał, będąc wypełnionym wszelkimi dobrami, posiada boskie zdolności rozumowania, a nie (te) podobne licznym. Dlatego ci, którzy posiadają widzę, nie podobają się licznym ani liczni im – wydają się szaleni i są wyśmiewani, są nienawidzeni i lekceważeni, a być może i zabijani” (tł. własne). Zob. też tekst hermetyczny z tzw. biblioteki z Nag Hammadi *Dyskurs o Ogdoadzie i Enneadzie* 62, 22-28: „Zapisać więc przysięgę w księdze, aby ci, którzy będą ją czytać, nie dopuścili do nadużyć słów ani nie byli przeciwni dziełom przeznaczenia”

(*Dyskurs o Ogdoadzie i Enneadzie (NHC VI,6: 52,1-63,32)*), tł. A. Szczudłowska-Dembska – W. Myszor, w: *Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa 2016, s. 155 (tu tłumaczenie nieznacznie przeze mnie zmodyfikowane na podstawie *Discourse on the Eighth and Ninth, NHC VI,6 : 52,1-63,32*, ed. P.A. Dirkse – J. Brashler – D.M. Parrott, w: *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 3, ed. J. Robinson, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 371). Zob. także: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 74, przyp. 36. „[...] z obawy przed niepewnym” – zdaniem Scotta ostatnie słowa *SH XI (phobōi tou adēlou)* nie są treścią oryginalną, odautorską, a zostały prawdopodobnie dodane do tekstu przez jednego z czytelników, który w tym wypadku mógł mieć na myśli jakąś doktrynę związaną z cierpieniem jako elementem kary. Zob. *Hermetica*, t. 3, ed. Scott, s. 423. Jednakowoż Festugière proponuje nie kłaść interpretacyjnego nacisku na wskazaną frazę (a przez Scotta usuniętą podczas samego przekładu tekstu), ponieważ wyjaśnia ona jedynie – czy też doprecyzowuje – element ją poprzedzający: „trwając w (swej) niewiedzy”. Ci bowiem, którzy nie znają koniecznego porządku rzeczy, posiadają niepewną przyszłość, co naturalnie wiąże się z obawą. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. Festugière, s. 60, przyp. 38.

<sup>98</sup> Dr Agata Sowińska, doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca (filolog klasyczny), adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: agata.ewa.sowinska@gmail.com, agata.sowinska@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3399-3200.



# Recenzje



**Amalariusz z Metz, *Dzieła*, Tom 1: *Święte obrzędy Kościoła*, przekład zbiorowy z języka łacińskiego, redakcja ks. Tadeusz Gacia, wstęp ks. Janusz A. Ihnatowicz, przypisy i bibliografia Agnieszka Strycharczuk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, ss. 498**

Publikacja powstała w ramach badań statutowych prowadzonych w Instytucie Filologii Klasycznej KUL. Przekładu dokonał zespół translatorski przy Katedrze Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych Instytutu Filologii Klasycznej KUL:

ks. Jarosław Adamiak: *De ecclesiasticis officiis*, ks. III;

ks. Tadeusz Gacia, *De ecclesiasticis officiis* ks. I, IV, 1-3; 9-29; 41-47; *Epistulae*; Natalia Turkiewicz, *Epistula Amalarii ad Carolum imperatorem de scrutinio et baptismo*;

ks. Adam Wilczyński, *De ecclesiasticis officiis*, ks. II, IV 4-8; 30-40.

Całość przejrzał i dokonał poprawek, ujednolicenia terminologii oraz stylu ks. dr hab. Tadeusz Gacia.

Wielkim zaszczytem dla tłumaczy i wydawców był fakt, iż pracy nad przekładem dzieł Amalariusza i całemu Instytutowi Filologii Klasycznej pobłogosławił specjalnie papież senior Benedykt XVI. Wyraził swą radość z tego, że dedykowano mu całą pracę i prosił, by łacińska dedykacja została zamieszczona na pierwszej stronie wydania. Specjalne wydanie pierwszego tomu zostało wysłane do Watykanu, do klasztoru *Mater Ecclesiae*.

Książka została nagrodzona przez Kapitułę Wydawców Katolickich wyróżnieniem Feniks w kategorii „tłumacz” w 2017 roku oraz została uznana przez Jego Magnificencję Rektora KUL za wydarzenie roku akademickiego 2015/16 na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Zasadniczą część książki poprzedza dedykacja *Sanctissimo Domino Papae Benedicto XVI* oraz list napisany w nader serdecznym tonie *ex Aedibus Vaticanis*, X.V. MMXVI i przesłany w imieniu papieża seniora Benedykta XVI *Egregio Doctori Thaddaeo GACIA*, podpisany przez Paulus Borgia, *Assessor Secretariae Status*. Po dedykacji i liście papieża seniora do

ks. profesora Tadeusza Gaci autorzy dzieła umieszczają przedmowę (s. 9-11) i wstęp (s. 13-27). Po nich następuje translacja *De ecclesiasticis officiis vel Liber officialis* ('Święte obrzędy Kościoła' – s. 53-456). Po przełożeniu wielkopomnego dzieła autorzy podają „Objaśnienia niektórych terminów występujących w przekładzie” (s. 457-459), następnie bibliografię (s. 461-466), notki o autorach i tłumaczach (s. 467-468), skorowidz cytatów i referencji (s. 469-481), indeks osobowy (s. 483-488), wreszcie spis treści.

Autorzy przekładu stworzyli dzieło, którego nie można przecenić. Wreszcie Amalariusz z Metz, wielki teolog liturgii żyjący na przełomie VIII i IX wieku, przemówił po polsku. Praca lubelskich filologów jest drugim nowożytnym tłumaczeniem pism Amalariusza (w roku 2014 ukazał się przekład jego pism na język angielski). Szkoda, że autorzy nie podali obok przekładu tekstu w oryginale łacińskim, przypuszczalnie zdecydowała tu wielkość dzieła. Jak się zdaje, myśleli o tym autorzy, dlatego po przełożonym na język polski tekście podają krótki wykaz tych spośród określeń użytych w przekładzie, które prawie po dwunastu stuleciach mogłyby być niezrozumiałe dla dzisiejszego czytelnika. Dzieła Amalariusza z Metz są – jak pisze ks. Tadeusz Gacia – „świadectwem tego, jak rozumiano officium divinum w poprzednich epokach” i „mówią pośrednio o tym że liturgia kształtowała naszą kulturę, a jej bramą na cały świat był język łaciński” (s. 11). Piękne stwierdzenie. Ks. profesor pisze też, że Katedra Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych KUL włącza się w misję naszej *Alma Mater* przekazywania i obrony kultury chrześcijańskiej, bo pamięć jest nie tylko kultem przeszłości, ale może też być zaczynem przyszłości.

Wiele wnoszący i bardzo wprowadzający w problematykę dzieła Amalariusza z Metz jest wstęp autorstwa ks. Janusza A. Ichnatowicza. Autor wstępu ukazał eklezjalny i intelektualny kontekst działalności naszego autora ery karolińskiej, jego wkład w odnowę liturgii i kaznodziejstwa liturgicznego epoki karolińskiej oraz podstawową zasadę interpretacji liturgii. Odnowa karolińska, chociaż miała na celu *renovatio imperii*, to jednak najbardziej zależało jej na odrodzeniu moralnym społeczeństwa. Dla ewangelizacji potrzebne było wykształcenie. By je zdobyć, potrzebna była znajomość poprawnej łaciny. Pałacowa szkoła w Akwizgranie przekształcona w instytucję dawała wykształcenie w sztukach wyzwolonych *trivium* i *quadrivium* oraz wiedzę religijną. Oznaczało to studium Pisma Świętego i dzieł Ojców Kościoła. Amalariusz był zaangażowany w reformę liturgii gallikańskiej i jej wyjaśnienie. „Święte obrzędy Kościoła” Amalariusza z Metz stanowią jakby encyklopedie liturgiczną. Każdy czytelnik może w nich znaleźć nie tylko opis obrzędów liturgicznych sprawowanych w kró-

lestwie Franków, lecz także ich teologiczne wyjaśnienie. Oprócz tłumaczenia najważniejszego i najobszerniejszego spośród pism wielkiego teologa liturgii przełomu VIII i IX wieku autorzy zamieścili w tym tomie także kilka listów Amalariusza i do Amalariusza, wśród nich list Amalariusza do cesarza Karola o skrutynium i chrzcie. Amalariusz przemawia od niedawna dzięki naszym autorom przekładu także po polsku.

Dla ewentualnego pogłębieniu studium poświęconego Amalariuszowi autorzy podają najważniejszą bibliografię. Bardzo przydatny jest także indeks cytatów i referencji oraz indeks osobowy. Całość, jaką otrzymuje polski czytelnik, jest imponująca. Książka winna znaleźć się w rękach ludzi kultury, zwłaszcza nauczających liturgiki i sprawujących liturgię.

Ks. Augustyn Eckmann, Lublin – KUL

**Amalariusz z Metz, *Dzieła*, Tom 2: *Porządek antyfonarza, Inne pisma o świętych obrzędach, Reguły życia duchownych i mniszek*, przekład zbiorowy z języka łacińskiego, redakcja ks. Tadeusz Gacia, przypisy i bibliografia ks. Jarosław Adamiak i Natalia Turkiewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2017, ss. 465**

Dzieła Amalariusza przełożył zespół translatorski przy Katedrze Filologii Łacińskiej Instytutu Filologii Klasycznej KUL:

Ks. Tadeusz Gacia: *Porządek antyfonarza; Wyjaśnienie Mszy w dwóch księgach*, ks. I-II;

Bogusława Frontczk: *Objaśnienie kanonu mszalnego*;

Ks. Tadeusz Gacia: *List do Opata Hilduina o terminach święceń i o suchych dniach*;

Ks. Adam Wilczyński: *Reguła życia duchownych*;

Agnieszka Strycharczuk: *Reguła życia mniszek*.

Książka jest dziełem czterech osób: trojga filologów i jednego teologa. Nad całością czuwał ks. dr hab. Tadeusz Gacia, który przejrzał przekład, poprawił i ujednotocił terminologię oraz styl. Tom 2 jest kontynuacją tomu 1 dzieł Amalariusza z Metz.

Trzy części książki, na które dzieli się tom 2, poprzedzają trzy wstępy. W pierwszej części książki zostało umieszczone dzieło *Porządek antyfonarza (De ordine antiphonarii)*. Jest ono kolejnym po *Świętych obrzędach Kościoła* ważnym świadectwem liturgii VIII i IX wieku. Przekład ten jest pierwszym tłumaczeniem na świecie księgi *De ordine antiphonarii* będącej komentarzem zaginionego antyfonarza autorstwa Amalariusza z Metzu. W drugiej części książki zamieszczono przekład kilku mniejszych pism Amalariusza, w których autor omawia także kwestie ściśle liturgiczne: w dwóch księgach wyjaśnia Mszę Świętą, następnie daje objaśnienie kanonu rzymskiego. W tej części autorzy tomu 2 dzieł Amalariusza umieścili dwa listy Amalariusza do Hilduina opata: pierwszy na temat terminów święceń i suchych dni, drugi na temat terminów święceń. Trzecia część tomu 2 zawiera przekład dwóch dzieł, które zawierają odmienną tematykę od dotychczasowej, liturgicznej. Są to teksty, które zwyczajowo łączy się z osobą Amalariusza z Metzu. W tłumaczeniu polskim autorzy przekładu pismom tym dali wspólny tytuł *Reguły życia duchownych i mniszek*. Na tekstem pracowało troje filologów i jeden teolog. Nad całością czuwał, przejrzał przekład, dokonał poprawek, ujednotocił terminologię i styl ks. dr hab. Tadeusz Gacia.

Bibliografia umieszczona na stronach 431-436 może służyć pogłębieniu i poszerzeniu studium liturgiki i liturgii oraz życia duchownych i mniszek w IX wieku. Nader korzystny wydaje się skorowidz cytatów i referencji (s. 439-449) oraz indeks osobowy (s. 451-455).

Należy wyrazić radość z wielkiego przedsięwzięcia autorów przekładu całości dzieł Amalariusza z Metzu. Szczycimy się dziełami imponującymi mrówczą pracą tłumaczy. Będą one służyć polskiemu czytelnikowi. Amalariusz z Metzu przemawia teraz do nas po polsku. Czytelnik przypomni sobie źródła chrześcijańskiej wiary i europejskiej kultury. Może sięgnie do tekstu oryginalnego. Europa wciąż opiera się (a przynajmniej powinna się opierać) na grecko-rzymskich i chrześcijańskich fundamentach. Autorzy naszych przekładów obcuja z kulturą łacińską, są wybrańcami spośród wielu filologów w cieniu Amalariusza z Metzu, sięgają wprost do źródeł kultury łacińskiej, są pośrednikami w wymianie dóbr, stwarzając polskojęzyczną wersję Amalariusza z Metzu. Polski przekład będzie służył mniej znającym język łaciński. *Laus et gratia illis debentur*.

Książka podobnie jak poprzednie została nagrodzona wyróżnieniem Feniks w kategorii „tłumacz” w 2018 roku.

**Wenancjusz Fortunat, *Poezje*, wybór. Z języka łacińskiego przełożył, wstępem poprzedził i objaśnieniem opatrzył ks. Tadeusz Gacia, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018, ss. 289**

Autor ma na swoim koncie wiele przekładów, ten jednak różni się od poprzednich tym, że jest dwujęzyczny. Recenzowana książka zawiera 107 łacińskich wierszy Wenancjusza Fortunata wraz z ich polskimi przekładami. Całość lirycznej twórczości poety liczy 250 utworów. 107 wierszy poety jest to wybór znaczny. Ponadto trzeba zaznaczyć, że wiersze te mają swe źródło w jedenastu księgach *Carmina* Wenancjusza Fortunata, więc jest to wybór bardzo reprezentatywny dla twórczości naszego poety.

Na całość studium składają się przedmowa (s. 5-8) przedstawiająca przedmiot materialny i formalny pracy, wstęp (s. 9-32), w którym autor prezentuje życie i twórczość Wenancjusza Fortunata (s. 9-22), pisze o studiach nad Fortunatem i przekładach jego poezji (s. 22-27), daje wprowadzenie do własnego przekładu (s. 27-31), wreszcie unaocznia schematy prozodyczne metrów używanych przez poetę (s. 32). Największą częścią publikacji stanowi przekład: Venantii Fortunati *Carmina selecta* ('Wenancjusza Fortunata *Poezje wybrane*' – s. 33-233), po czym tłumacz umieszcza objaśnienia rzeczowe i filologiczne (s. 235-270), pod koniec zamieszcza cenną bibliografię (s. 271-279) zawierającą źródła i opracowania i tym samym zachętę do jeszcze dalszej pracy nad twórczością jedyne go łacińskiego poety, który żył na przełomie antyku i średniowiecza (530-540-po 600), poety niezwykle ważnego dla rzymskiej kultury i języka łacińskiego. Wenancjusz przedłużał trwanie języka łacińskiego i uczestniczył w kształtowaniu się nowej społeczności, średniowiecznej Christianitas.

Nader ważne są objaśnienia, w których autor przekładu wyjaśnia realia poruszane w poezji Wenancjusza Fortunata, daje wyjaśnienia filologiczne, powołuje się na przekłady w innych językach nowożytnych, dyskutuje z tymi autorami przekładów, polemizuje, koryguje, przedkłada własne.

Praca została zredagowana wedle dobrych zasad obowiązujących w piśmiennictwie naukowym, a odnosi się to zarówno do struktury wewnętrznej, do metody analizy, sposobu narracji, translacji jak i do dokumentacji źródłowej. W prezentowanym dziele jesteśmy pod silnym wpływem myśli Wenancjusza Fortunata, człowieka przełomu epok.

Autor kończy swoje wprowadzenie do dzieła przytoczeniem słów konsula rzymskiego, jakie wypowiedział przekazując swój urząd następcy: „Feci, quod potui, faciant meliora potentes” (‘zrobiłem, co mogłem, ci którzy potrafią, niech zrobią lepiej’). Wyrażam nadzieję, że póki co ks. Tadeusz Gacia nie będzie przekazywał pałeczki następcy. Jeszcze za wcześniej, chociaż warto i o tym pomyśleć oraz trzeba sobie dobrać ludzi, co zresztą czyni po mistrzowsku. Widzimy to na podstawie wcześniejszych publikacji pod jego redakcją, które ukazały się w Towarzystwie Naukowym KUL.

W podsumowaniu chciałbym podkreślić trafność wyboru tego właśnie autora przełomu, przekazanie go polskiemu czytelnikowi i opracowanie go z wielką akrybią filologa klasycznego. Praca ma charakter wręcz interdyscyplinarny. Będzie służyć nie tylko filologom klasycznym, ale także miłośnikom innych dyscyplin związanych z antykiem i średniowieczem. Spójrzmy jeszcze na okładkę i na *Carmen figuratum*, czyli wiersz figuralny Wenancjusza Fortunata (*Carm.* II 5a) na niej umieszczony. Jego układ graficzny opisuje znak krzyża. Centrum kompozycji stanowi litera C w wyrazie CRUX. Nie wnikając w szczegóły, odczytujemy: *CRUX MIHI CERTA SALUS, CRUX EST QUAM SEMPER ADORO CRUX DOMINI MECUM, CRUX MIHI REFUGIUM* (‘krzyż jest dla mnie pewnym zbawieniem, krzyż jest tym, co ja zawsze uwielbiam, krzyż Pana jest ze mną, krzyż jest mi ucieczką). Krzyż w przestrzeni publicznej. Temat aktualny. Przestrzeń publiczna nie jest wyłączona z prawa do uzewnętrznienia przekonań religijnych. Można, parafrazując Horacego (*Oda* III, 30), napisać: „exegit monumentum aere perennius” (‘wzniósł pomnik trwalszy od spiżu’). Wenancjusz Fortunat napisał dzieło nieśmiertelne, którego nie można usunąć z dziejów kultury Europy, wciąż aktualne pod względem artystycznym i merytorycznym, co ks. Tadeusz Gacia nam przypomina w swej najnowszej publikacji. Poezja Wenancjusza Fortunata zarówno w łacińskim oryginale, jak i w równie pięknym polskim przekładzie, naśladującym poetę z Duplavis, biskupa Poitiers, daje czytelnikowi wiele radości intelektualnej i duchowej.

Praca w całości jest bardzo oryginalna, oparta na solidnej bazie źródłowej, opracowaniach i osobistym wkładzie autora jako tłumacza filologa klasycznego oraz literaturoznawcy. Jest na wskroś nowatorska zarówno ze względu na dobry warsztat naukowy, jak i praktyczną przydatność rzetelnie zaprezentowanej poezji człowieka przełomu epok. Dobrze, że ukazała się w Towarzystwie Naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Sądzę, że znajdzie wiele czytelników kochających poezję,



która posiada moc kierowania człowieka ku Bogu, a w swym najwyższym stopniu jest modlitwą i kontemplacją.

Książka została nagrodzona wyróżnieniem Feniks w kategorii „tłumacz” w 2019 roku.

Ks. Augustyn Eckmann, Lublin – KUL

***Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, ed. A. Omissi – A.J. Ross, *Translated Texts for Historians, Contexts 3*, Liverpool University Press, Liverpool 2020, ss. 296 + XI**

Okres późnej starożytności to złoty wiek twórczości panegirycznej. Ten wywodzący się z czasów klasycznych, należący do literatury popisuwej, gatunek literacki cieszył się ogromną popularnością w epoce, gdzie wychwalanie panującego było nieodłącznym elementem rozbudowującego się ceremoniału dworskiego, a zręczny, pełen kunsztu panegiryk mógł szeroko otworzyć drzwi do kariery politycznej. Przykłady osiągnięć twórców pokroju Auzoniusza, Klaudiana czy Flawiusza Merobaudesa z pewnością działały na wyobraźnię im współczesnych, co powodowało, że panegiryki powstawały w ogromnej ilości (jesteśmy przekonani, że zachowane dzieła to tylko niewielka próbka ogromnej spuścizny), a sztuki ich komponowania uczono każdego, kto odbierał klasyczne wykształcenie<sup>1</sup>. Zachowane do czasów nowożytnych panegiryki późnoantyczne długo traktowane były przez badaczy z dużą rezerwą. Uznawano je za wytwór pompatycznego ceremoniału, puste pochlebstwo, którego wartość – zarówno literacka, jak i poznawcza – jest niewielka. W ostatnich dekadach podejście to uległo jednak zmianie. Rozwijające się studia nad okresem późnej starożytności odsłoniły nie tylko literackie walory tego typu twórczości, ale uznały również jej wytwory za wartościowe, choć wymagające dużej ostrożności w interpretacji, źródła historyczne. Najnowsze, wydane w 2020 roku nakładem Liverpool University Press, studium pt. *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, którego redaktorami są dwaj stosunkowo mło-

<sup>1</sup> Szeroko uzasadnia tę obecnie uznawaną już powszechnie opinię na temat ilości panegiryków w tym okresie: S. McCormack, *Latin Prose Panegyrics*, w: *Empire and Aftermath, Silver Latin* t. 2, ed. T.A. Dorey, London – Boston 1975, s. 151n.

dzi badacze, którzy jednak mogą pochwalić się zauważalnym dorobkiem naukowym związanym z omawianymi zagadnieniami – Adrastos Omissi z University of Glasgow oraz Alan J. Ross z Columbia University – zdecydowanie wpisuje się w ten nurt.

Publikacja zawiera dwanaście artykułów zgrupowanych w cztery ramy tematyczne. Poza nimi narrację otwiera artykuł wstępny redaktorów (napisali oni również osobne artykuły monograficzne), który przedstawia założenia publikacji oraz bardzo krótko charakteryzuje jej zawartość. Autorzy omawiają w nim również takie zagadnienia natury ogólnej, jak to czym był panegiryk cesarski, jak jest on postrzegany we współczesnej historiografii oraz dlaczego można uznać go za wartościowe źródło historyczne. Widać wyraźnie, że celem badaczy było pokazać, jak żywą dyskusję może wywołać gatunek, który bardzo długo uchodził za kostyczny, zamknięty w wąskiej ramy teoretycznych założeń, z których twórcy panegiryków nie potrafili i nie chcieli wychodzić. Materiału do rozważań dostarczają panegiryki szeroko rozumianego wieku IV zarówno pisane po łacinie, jak i po grecku. Widać, że autorom zależało na holistycznym ujęciu zagadnienia – proza i poezja idą tu w parze. Czynnikiem spajającym jest adresat, którym zawsze miał być władca. Szczególna rola panegiryków cesarskich jest tutaj eksponowana na tle rozwoju gatunku i tego, jak był on definiowany w podręcznikach retorycznych tego okresu<sup>2</sup>.

Pierwsza część, zatytułowana *Theory and Practice*, ma najbardziej filologiczny charakter. Znajdują się w niej bardzo ciekawe rozważania semantyczne na temat samego słowa „panegiryk”. Wychodząc od etymologii oraz rozważań Izokratesa, Laurent Pernot pokazuje ewolucję tego pojęcia, jej ślepe odgałęzienia oraz formułuje ciekawe i niebanalne spostrzeżenia na temat jego użycia w epoce późnej starożytności<sup>3</sup>. Innym podjętym tematem jest zjawisko prozopopei, które wnikliwie bada Roger Rees. Wychodząc od

---

<sup>2</sup> *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, ed. A. Omissi – A.J. Ross, Liverpool 2020, s. 16: „[...] panegyric addressed to an emperor had emerged not just as a distinct form of encomium requiring specific guidance but as the most important form of encomium that an orator might be expected to compose, and, we might well imagine, in the most high-stakes situation, before the emperor himself”.

<sup>3</sup> Bardzo trafnie całość rozważań podsumowuje jedno ze wstępnych spostrzeżeń artykułu L. Pernot (*What is a 'panegyric'?*, w: *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, ed. A. Omissi – A.J. Ross, Liverpool 2020, s. 25: „[...] the fourth-century BC Panegyric of Isocrates and the Panegyric of Pacatus, which is twelfth and chronologically latest piece of the collection of Latin Panegyrics (*Pan. Lat.* II [12]). These two orations bear the same title (πανηγυρικός in Greek, panegyricus in Latin) and are approximately the same length. But the goal and content in each oration is different”.

rozważań Kwintyliana oraz Menandra Retora, analizuje on wykorzystanie tej figury w panegirykach IV wieku, dochodząc do wniosku, że wbrew opiniom wymienionych teoretyków jej obecność wcale nie jest aż tak widoczna, a staje się nią dopiero w kolejnym stuleciu. Istotnie rozważania te stanowią jedynie wstęp do zakrojonych na szerszą skalę badań, jakie można przeprowadzić dla panegiryków V i VI wieku, w których prozopopeja staje się niemal obligatoryjnym elementem każdego tekstu z tego gatunku. W ostatnim artykule tej części Grammatiki Karla analizuje mowy Juliana oraz Libaniasza pod kątem ich zgodności z modelem proponowanym przez Menandra Retora oraz wskazuje zakres odwołań do literatury klasycznej. Otrzymujemy szerokie spektrum wykorzystanych motywów oraz ugruntowanych we wcześniejszych epokach toposów. Szczególnie ciekawe w kontekście dalszego rozwoju gatunku są tutaj rozważania na temat sposobu, w jaki poganin Libanisz, przemawiając wobec chrześcijańskiego władcy, unika nawiązań do religii.

Druga część, *The Imperial Image*, koncentruje się wokół osoby samego władcy. Belinda Washington i Shaun Tougher zdecydowali się w swoich artykułach podjąć tematy związane z twórczością oraz osobą cesarza Juliana. Jest on dla omawianego gatunku postacią wyjątkową, ponieważ nie tylko był odbiorcą panegiryków, ale także ich twórcą. Pozwala to spojrzeć na sposób prezentacji władcy oraz prowadzonej przez niego polityki w zależności od zmieniających się okoliczności. Szczególnie pierwszy z artykułów jest bardzo ciekawy. Jego materię stanowi utwór na cześć kobiety, żony Konstancjusza II, Euzebii. Jest to o tyle niezwykle, że chociaż kobiety pojawiały się na przedstawieniach figuratywnych, czy na monetach stosunkowo często, to w utworach literackich, takich jak panegiryki, niezwykle rzadko, nawet jeżeli te bezpośrednio ich dotyczyły. Za przykład niech posłuży tu panegiryk skomponowany na ślub Fausty i Konstantyna, w którym imię panny młodej nie pojawia się w ogóle. Kobiety zdają się być poza obszarem zainteresowania autorów panegiryku. Wśród zachowanych panegiryków przed IV wiekiem tylko jeden poświęcony jest kobiecie, i to mitologicznej. Mowa tutaj o panegiryku Izokratesa dla Heleny Trojańskiej. Traktaty teoretyczne nawet nie mówią, jak wychwalać kobietę. W efekcie kiedy kobiety pojawiają się w panegirykach, są one o tyle godne pochwały, o ile stanowią odpowiednie tło dla swojego męża.

Trzecia grupa artykułów została zebrana pod tytułem *The Orator and Oratorical Identity*. W otwierającym ją tekście James Corke-Webster przygląda się twórczości Euzebiusza z Cezarei, który jako pierwszy podjął się próby skomponowania pochwały dla chrześcijańskiego władcy. Widać tu

wyraźnie inne podejście niż wcześniejszych twórców i chociaż Euzebiusz stosuje się do klasycznych reguł komponowania panegiryku (przynajmniej tam, gdzie jest w stanie to zrobić), to cesarz jest tu wyraźnie narzędziem Boga, a co za tym idzie, jedynie sługa Boży, czyli biskup, może właściwie go ocenić i pochwalić. Cesarz jest oczywiście ważną postacią, ale jest stawiany na drugim miejscu. Euzebiusz koncentruje się na ziemskich cnotach władcy, ale podnosi je w kontekście perspektywy życia wiecznego. Prawdziwym władcą cesarstwa jest w *Laus Constantini* sam Bóg. Trzeba przyznać, że jak na tak „tradycyjny” gatunek literacki, zabiegi Euzebiusza mogą być odbierane jako wręcz rewolucyjne. Wykorzystuje on twórczość o charakterze panegirycznym jako medium do przekazania pewnych treści ideowych, co implikuje bardzo nowatorskie podejście do tego typu utworów. W kolejnym artykule tej części Diederik Burgersdijk stara się ułożyć panegiryki z końca III oraz IV wieku w kontekście filozoficznym i literackim tamtych czasów, ze szczególnym uwzględnieniem najważniejszego prądu filozoficznego epoki – neoplatonizmu. Rozważania te są moim zdaniem szczególnie ciekawe w zestawieniu z poprzednim artykułem, który koncentrował się na wpływie innego wielkiego prądu myślowego epoki, czyli chrześcijaństwa. Zaslugą autora jest osadzenie panegiryków w szerszym kontekście intelektualnym, czego próżno szukać we wcześniejszej literaturze. Podkreśla on rzadko dostrzeganą korelację pomiędzy datami wygłaszania poszczególnych panegiryków a okresami rozprzestrzeniania się wśród elit intelektualnych nowych prądów filozoficznych. W konkluzjach wyraźnie podkreślany jest fakt, że autorzy panegiryków niewątpliwie znali filozofię neoplatońską i czerpali z niej przy komponowaniu swoich utworów. Zamykający tę część artykuł Roberta R. Chenaulta pokazuje, w jaki sposób senator z Rzymu, Kwintus Aureliusz Symmach, pokazywał rzymską perspektywę w panegiryku z okresu swoistego odwrócenia biegunów, kiedy to Rzym ze stolicy zmienia się w peryferie cesarstwa, a ośrodki nadreńskie przejmują częściowo jego rolę. Autor ocenia, w jakim stopniu spojrzenie Symmacha różni się od właściwego retorum galijskim. Trzeba przyznać, że zadanie badacza było tutaj bardzo trudne, ponieważ Symmach nie tyle umieszcza w tekście bezpośrednie nawiązania, co w sposób zawołowany przemycza pewne idee: używanie słownictwa wyborów republikańskich w kontekście wyboru Walentyniana I, przedstawianie relacji władcy i jego nauczyciela w porównaniu z podobnymi przykładami okresu klasycznego oraz przedklasycznego, wykorzystywanie oryginalnych elementów krajobrazu miasta Rzym oraz przedstawianie go jako jedyne miejsce, gdzie można odbyć właściwy triumf. Wymienione elementy

z pewnością nie były dominujące, a sam panegiryk był zgodny z zasadami gatunku zarówno w formie, jak i treści, jednak wymienione subtelności pozwoliły autorowi artykułu na sformułowanie szeregu interesujących wniosków na temat motywacji panegirysty-rzymskiego senatora.

Czwarta, ostatnia część publikacji koncentruje się na osobach, który zajmowały miejsce poza główną relacją, jaką była ta między wygłaszającym panegiryk a jego odbiorcą, jednak były przez twórców wykorzystywane w prowadzonej narracji. Mowa tutaj o uzurpatorach, barbarzyńcach oraz świadkach wygłoszenia panegiryku. Adrastos Omissi przeanalizował panegiryki pod kątem odwołań do wojen domowych. Wydawać by się mogło, że tak delikatna materia nie powinna pojawiać się na kartach tych utworów zbyt często. Autor panegiryku powinien omijać kontrowersyjne tematy, które mogłyby położyć się jakimkolwiek cieniem na wychwalanej osobie. Problem jednak polegał na tym, że na przestrzeni lat 284-423 z 50 władców tytułujących się „augustem” prawie trzy czwarte zginęło z rąk Rzymian, a w ciągu 140 lat aż przez 48 trwały wojny domowe i trudno było całkowicie usunąć informacje na ten temat z kart panegiryków. Niestety nie zachował się do naszych czasów żaden panegiryk, który wychwalałby uzurpatora, a od zachowanych utworów nie możemy oczekiwać zbyt wiele uczciwych i rzetelnych informacji na temat przegranych. Nie zmienia to jednak faktu, że – na co zwraca uwagę badacz – panegiryki oferują nam wiele detali (często niepowtarzalnych) oraz spojrzenie współczesne wydarzeniom, nierzadko nawet od ich naocznego świadka. Słowem, choć podlane retorycznym sosem, przy właściwej krytyce źródła panegiryki stanowić mogą prawdziwą kopalnię informacji. W tym kontekście pojawia się również bardzo ciekawa kwestia wiarygodności panegiryku. Badacz ocenia ją, wykorzystując przykład oblężenia Marsylii i przekonująco udowadnia, że relacja panegiryku jest tu o wiele bardziej godna zaufania niż relacje innych źródeł<sup>4</sup>. W kolejnym artykule Robert Stone stara się zro-

<sup>4</sup> Podany przykład jest niezwykle barwny i dotyczy nieudanego oblężenia Marsylii, którego podjął się Konstantyn podczas walk z Maksymianem. Autor *Panegyrici Latini* (VI [7] 20, 1-2), wiedząc, że jego odbiorcy doskonale wiedzą o tym, co się wydarzyło i nie da się ukryć wydarzenia, które nie stawia władcy w najlepszym świetle jako wodza, wspomina o wycofaniu Konstantyna, uzasadniając to jego wrodzoną łagodnością (*clementia*), cechą tak pożądaną u cesarza. Chcąc uniknąć rzezi i dać możliwość poddania się oblężonemu, miał on odstąpić od miasta. Narracja ta została zestawiona przez badacza z fragmentem *De mortibus persecutorum* Laktancjusza, który opisując te same wydarzenia, po prostu zmyśla, mówiąc, że otworzono bramy, a żołnierze przyłączyli się na powrót do jego armii (Lactantius, *De mortibus persecutorum* 29: „[...] portae reserantur, milites recipiuntur”). Więcej na temat wiarygodności panegiryków, patrz: A. Szopa, *Elementy*

zumić techniki, jakich używa Temistiusz w swojej *Oratio* 16 w celu dekonstrukcji tradycyjnego przedstawienia barbarzyńców dla doraźnych celów politycznych. Są one przedstawione w opozycji do *Oratio* 14 oraz 15, w których ten sam autor prezentuje tradycyjny wizerunek barbarzyńcy jako antytezy cnót rzymskich. Dostrzegamy tu radykalną zmianę, która odzwierciedlała raczej aktualne zapotrzebowanie polityczne niż ewolucję poglądów Temistiusza. Badacz rozważa również, jak na tak zaskakującą woltę mogła zareagować publiczność. W końcu ten sam autor w stosunkowo krótkim okresie (*Oratio* 14 wygłoszona została w 379 roku; *Oratio* 15 – w 381 roku; *Oratio* 16 – w 382 roku) maluje barbarzyńców raz jako zdehumanizowany, niszczący żywioł, innym razem zaś jako łatwych do asymilacji, potencjalnych obywateli imperium. Reakcje publiczność oraz możliwość ich wykorzystania do potrzeb retorycznych podczas wygłaszania panegiryku analizuje w swoim tekście Alan J. Ross. Zasadniczą różnicą pomiędzy klasycznymi mowami politycznymi i sądowymi a późnoantycznymi panegirykami był niemal brak relacji pomiędzy autorem a publicznością (świadkiem wygłoszenia utworu), która byłaby uchwytna w samym tekście. Z pomocą przychodzi nam tu *Oratio* 1 Libaniasza, która zawiera elementy autobiograficzne w tym opis reakcji antiocheńczyków podczas wygłaszania panegiryku na cześć Juliana. To świadectwo jest nieporównywalne z żadnym innym, ponieważ posiadamy zarówno sam panegiryk, jak i mowę, która o nim mówi. Wizerunki publiczności w tych dwóch świadectwach różnią się drastycznie: od rozentuzjzmowanego tłumu w samym panegiryku do krnąbrnej i krytycznej publiczności w retrospekcji na jego temat. Konkluzja badacza jest taka, że reakcja słuchaczy stanowiła część składową ewentualnego sukcesu panegiryku i wcale nie było gwarancji, że będzie ona pozytywna – widać, że niektórzy autorzy tak prowadzili mowę, żeby nie dać odbiorcom możliwości reakcji. Temat przedstawiony w artykule jest bardzo ciekawy i w niewielkim tylko stopniu wcześniej podejmowany, a przecież nie należy nigdy zapominać, że panegiryk był wygłoszony w konkretnych okolicznościach, wobec określonych ludzi i w jakimś celu, którym wbrew pozorom było nie tylko wychwalanie adresata.

Omawiane studium, poza wyżej scharakteryzowanymi artykułami, zawiera jeszcze apendyks z wymienionymi edycjami, tłumaczeniami (na angielski, niemiecki, francuski, włoski, rosyjski i hiszpański) oraz komentarzami do cesarskich panegiryków z lat 284-423. Jest to cenne uzupełnie-

---

biograficzne w twórczości panegirycznej Flawiusza Merobaudesa, w: *Szkice o antyku*, t. 1: *Antyk odczytany na nowo*, red. A. Kucz – P. Matusiak, Katowice 2014, s. 101-111.

nie niezwykle wartościowej publikacji, która podnosi różnorakie aspekty twórczości przez lata niedocenianej, jednak odnajdującej swoje miejsce we współczesnej historiografii. Po lekturze można z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że cel, jaki przyświecał autorom tomu, został osiągnięty. Jest to niezwykle ciekawa i wartościowa pozycja, która pokazuje panegyryki cesarskie w różnorodnym świetle i udowadnia, że przy właściwej ich analizie mogą być znakomitym źródłem do poznania wielu aspektów rzeczywistości swojej epoki: od faktografii po filozofię. Autorzy artykułów prezentują różne postawy badawcze i na inne zagadnienia zwracają uwagę. Powoduje to, że w pracy wartościowe informacje znajdzie każdy, szeroko rozumiany badacz antyku. Poruszane są tu kwestie filologiczne, historyczne, socjologiczne, a nawet filozoficzne.

Podsumowując, uważam, że omawiana publikacja to pozycja godna uwagi. Byłoby niezwykle cenne, gdyby stała się impulsem do powstania podobnych prac o szerszym horyzoncie chronologicznym, ponieważ ewolucja panegyryków w kolejnych stuleciach była bardzo dynamiczna, a dokładniejsze badania mogą owocować kolejnymi cennymi spostrzeżeniami poszerzającymi naszą wiedzę o okresie późnego antyku.

Adrian Szopa, Kraków – Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN





# Table of contents

## Articles

1. “Uisibilis in homine et contrectabilis Deus” (*De Trinitate* IV 42).  
An Analysis of the Presence of Christ in the Old Testament in the Works  
of Hilary of Poitiers in the Light of 4th-Century Anti-Arian Polemic –  
Almudena Alba López..... 7
2. Traces of the Biblical, Sacred North and Ancient Hyperborea  
in Patristic and Medieval Literature – Piotr Kochanek..... 31
3. On Anthimus and his work – Maciej Kokoszko ..... 65
4. „Leporis vero si novellae...”, i.e. about Connections  
between Medicine and Culinary Art in Anthimus’  
*De observatione ciborum* – Zofia Rzeźnicka..... 91
5. The Pedagogy of the Church Fathers in the View of Sergei Awierintsev.  
On the Issues of the Reception of Christian Antiquity in Contemporary  
Russian Writing – Daniel Banasiak..... 111
6. New Horizons in the Study of Early African Christianity –  
Wendy Elgersma Helleman..... 127

## Translations

7. Iohannes Chrysostomus, *De Davide et Saule. Homilia tertia* ..... 159
  - a. Introduction and Commentary – Rev. Łukasz Libowski..... 159
  - b. Translation – Rev. Łukasz Libowski ..... 165

8.	Rabanus Maurus, <i>Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus, IX-XIII, XIX-XX, XXVII, XXXI, XLI</i> .....	193
	a. Introduction and Commentary – Rev. Michał Łukaszczyk .....	193
	b. Translation – Rev. Michał Łukaszczyk .....	206
9.	[Hermes Trismegistos] <i>Stobaei Hermetica XI</i> .....	233
	a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska .....	233
	b. Translation – Agata Sowińska .....	245

## Reviews

10.	Amalariusz z Metz, <i>Dziela</i> , Tom 1: <i>Święte obrzędy Kościoła</i> , przekład zbiorowy z języka łacińskiego, redakcja ks. Tadeusz Gacia, wstęp ks. Janusz A. Ichnatowicz, przypisy i bibliografia Agnieszka Strycharczuk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, ss. 498 – Rev. Augustyn Eckmann .....	283
11.	Amalariusz z Metz, <i>Dziela</i> , Tom 2: <i>Porządek antyfonarza, Inne pisma o świętych obrzędach, Reguły życia duchownych i mniszek</i> , przekład zbiorowy z języka łacińskiego, redakcja ks. Tadeusz Gacia, przypisy i bibliografia ks. Jarosław Adamiak i Natalia Turkiewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2017, ss. 465 – Rev. Augustyn Eckmann .....	285
12.	Wenancjusz Fortunat, <i>Poezje</i> , wybór. Z języka łacińskiego przełożył, wstępem poprzedził i objaśnieniem opatrzył ks. Tadeusz Gacia, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018, ss. 289 – Rev. Augustyn Eckmann.....	287
13.	<i>Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius</i> , ed. A. Omissi – A.J. Ross, <i>Translated Texts for Historians, Contexts 3</i> , Liverpool University Press, Liverpool 2020, ss. 296 + XI – Adrian Szopa .....	289

# Spis treści

## Artykuły

1. “Uisibilis in homine et contrectabilis Deus” (*De Trinitate* IV 42).  
Un análisis de la presencia de Cristo en el Antiguo Testamento en las obras de Hilario de Poitiers a la luz de la polémica antiarriana del s. IV –  
Almudena Alba López..... 7
2. Ślady biblijnej, świętej Północy i antycznej Hyperborei w literaturze  
patrystycznej i średniowiecznej – Piotr Kochanek ..... 31
3. O Antimusicie i jego dziele – Maciej Kokoszko ..... 65
4. „Leporis vero si novellae...”, czyli o powiązaniu medycyny i sztuki  
kulinarnej w *De observatione ciborum* Antimusa – Zofia Rzeźnicka ..... 91
5. Pedagogia Ojców Kościoła w ujęciu Siergieja Awierincewa.  
Z zagadnień recepcji chrześcijańskiego antyku we współczesnym  
pisarstwie rosyjskim – Daniel Banasiak ..... 111
6. New Horizons in the Study of Early African Christianity –  
Wendy Elgersma Helleman..... 127

## Tłumaczenia

7. Św. Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia trzecia* ..... 159
  - a. Wstęp i komentarz – Ks. Łukasz Libowski ..... 159
  - b. Tłumaczenie – Ks. Łukasz Libowski ..... 165

- 
8. Homilie Rabana Maura na niedzielę, dni nabożeństw błagalnych oraz o świętych (wybór)..... 193
- a. Wstęp i komentarz – Ks. Michał Łukaszczyk ..... 193
- b. Tłumaczenie – Ks. Michał Łukaszczyk..... 206
9. [Hermes Trismegistos] *Stobaei Hermetica* XI..... 233
- a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska ..... 233
- b. Tłumaczenie – Agata Sowińska..... 245

## Recenzje

10. Amalariusz z Metzu, *Dziela*, Tom 1: *Święte obrzędy Kościoła*, przekład zbiorowy z języka łacińskiego, redakcja ks. Tadeusz Gacia, wstęp ks. Janusz A. Ihnatowicz, przypisy i bibliografia Agnieszka Strycharczuk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016, ss. 498 – Ks. Augustyn Eckmann ..... 283
11. Amalariusz z Metzu, *Dziela*, Tom 2: *Porządek antyfonarza, Inne pisma o świętych obrzędach, Reguły życia duchownych i mniszek*, przekład zbiorowy z języka łacińskiego, redakcja ks. Tadeusz Gacia, przypisy i bibliografia ks. Jarosław Adamiak i Natalia Turkiewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2017, ss. 465 – Ks. Augustyn Eckmann ..... 285
12. Wenancjusz Fortunat, *Poezje*, wybór. Z języka łacińskiego przełożył, wstępem poprzedził i objaśnieniem opatrzył ks. Tadeusz Gacia, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018, ss. 289 – Ks. Augustyn Eckmann ..... 287
13. *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, ed. A. Omissi – A.J. Ross, Translated Texts for Historians, Contexts 3, Liverpool University Press, Liverpool 2020, ss. 296 + XI – Adrian Szopa ..... 289