

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitet Redakcyjny

- ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (KUL, Polska) - redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Bratysława, Słowacja) – zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Londyn, Wielka Brytania) – zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) - sekretarz
dr Adam Cooper (Catholic Theological College, Melbourne, Australia) – redaktor języka angielskiego

Redaktorzy tematyczni

- ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Polska) – teologia patrystyczna
prof. dr Carol Harrison (Uniwersytet Oksfordzki, Wielka Brytania) – patrologia
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (KUL, Polska) – bizantynistyka
ks. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów, Ukraina) – historia Kościoła
dr hab. Marta Przyszychowska (badacz niezależny, Hiszpania) – filozofia wczesnochrześcijańska
dr Anna Głowa (KUL, Polska) - historia sztuki wczesnochrześcijańskiej
dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (KUL, Polska) – przekłady
ks. mgr lic. Adam Pawlak (KUL, Polska) - bibliografie

Rada Naukowa

- ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Polska)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Nancy, Francja)
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu „Angelicum”, Rzym, Włochy)
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia)
prof. dr Alberto Ferreira (Seattle Pacific University, USA)
ks. prof. dr Giulio Maspero (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Polska)
prof. dr Rubén A. Peretó Rivas (National University of Cuyo, Argentyna)
prof. dr Ilaria Ramelli (Durham University, Wielka Brytania)
ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL, Polska)

Redakcja „Vox Patrum”

Aleje Raławickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpathrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

86
2023

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 2023

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki w ramach programu
„Rozwój czasopism naukowych” na podstawie umowy nr RCN/SN/0262/2021/11 z dnia 8 grudnia 2022 r.
Okres realizacji projektu: 1 grudnia 2022 r. - 30 listopada 2024 r.



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 454 56 78, e-mail: wydawnictwo@kul.pl

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

Artykuły



Alegoria a alegoreza – przyczynek do dyskusji o poprawności terminów stosowanych w badaniach nad alegorezą grecką, żydowską i wczesnochrześcijańską

Allegory and Allegoresis – a Contribution to the Discussion on the Correctness of the Terms Used in the Study of the Greek, Jewish and Early Christian Allegoresis

Jacek Zieliński¹

Abstract: The purpose of this article is to contrast the method of Greek allegoresis (Heraclitus the Allegorist) with Jewish allegoresis, as reconstructed from the works of Philo of Alexandria and early Christianity (Origen). This reconstruction allowed me, in the section entitled allegory and allegoresis, to make the following theses: firstly, the terms allegory and allegoresis, without good reasons, are used interchangeably in the literature. And yet, the procedure of allegorising (allegory) a text differs significantly from the method of explaining the text in an allegorical way. For this reason, I have proposed a further theses of (1) the need to distinguish between the above procedures unambiguously and (2) to introduce specific terms to capture the difference between the Greek, Jewish and early Christian allegoresis. For this purpose, I have introduced concepts used in hermeneutics, namely: allegoresis sacra and allegoresis prophana. In the following sections of the article, I discussed the specific features of each type of ancient allegoresis: Greek, Jewish and Christian. All three forms of allegoresis aim to present a commentary that meets the standards of rationality developed by ancient science (philosophy), i.e. to eliminate all illogicalities, anthropomorphisms or anthropopathisms (with reference to God) and to extract a universal message from the text e.g. of the 'Bible'. The difference that emerges between them, leads to the conclusion that, in contrast to the Greek allegoresis, Philo and Origenes recognize the validity of the literal sense (the letter of the text) in a different way; they make sure to preserve it. It can be claimed that with Origen the allegoretic method attained its fullest or mature form, (1) pointing to the three senses of the text: the literal (soma), moral (psyche), and mystical-philosophical (pneuma), and (2) combining the allegoresis sacra and prophana into a single method of reading and interpreting the text of the Scripture.

¹ Dr hab. Jacek Zieliński – kierownik, Zakład Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław; e-mail: jacek.zielinski@uwr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0132-5002.

Keywords: allegory; allegoresis; *allegoresis sacra*; *allegoresis prophana*; Heraclitus the Allegorist; Derveni Papyrus; Philo of Alexandria; Origen

Niniejszy artykuł, a już bez wątpienia jego autor, nie rości sobie prawa do rozstrzygnięć ostatecznych. Celem, jaki sobie stawia, jest zachęta o dbałość terminologiczną w odniesieniu do opisu i uchwycenia specyfiki metody interpretacji ponaddosłownej – interpretacji alegoretycznej.

Metoda ta, jakkolwiek w starożytności chrześcijańskiej identyfikowana jest z osobą Orygenesza z Aleksandrii i jego spuścizną pisarską, a wcześniej z Filonem Aleksandryjskim, żydowskim myślicielem okresu hellenistycznego, to przecież nie im zawdzięcza ona swą doniosłość i pierwszą swą postać. Źródeł należy dopatrywać się w greckiej tradycji objaśniania przekazów Homera, który właściwy dla niego sposób percepcji świata, jego obraz, zamknął w postaci mitów. U Greków, co warto podkreślić, potrzeba zmiany odczytywania jego dzieł będących swoistą „Biblią”, fundamentem kultury, religii i tożsamości helleńskiej, poprzez zawieszenie, a nawet odrzucenie ich sensu dosłownego, brała się z konieczności uwolnienia od niemoralnego i irracjonalnego, zamkniętego w antropomorficznych, antropopatycznych terminach, obrazu życia bogów. Przedstawiony w mitach obraz świata olimpijskiego wypełniony był walkami, kłótniami między bogami, których różni od ludzi jedynie to, że są nieśmiertelni i dysponują zdolnościami niedostępnymi nawet dla najdoskonalszego człowieka. Nie są oni jednak wolni od przywar i ludzkich słabości, choć ludzi traktują jako słabszych i sobie podległych. Ich życie przepełniają kłótnie, zdrady, oszustwa i czyny niemoralne. Zeus dopuszcza się czynu kazirodczego ze swoją córką Persefoną, Hera, Posejdon i Atena usiłują uwięzić Zeusa². Ten zsyła na Agamemnona sen zwodniczy. Pallas Atena w postaci ludzkiej kusi Pandara do złamania rozejmu zdradzieckim strzałem i ta sama Atena, ukazawszy się Odyseuszowi, z uśmiechem wysłuchuje jego zmyślonego opowiadania o sobie, dając mu poznać się jako wielkoduszna, przebacząca bogini, przyznając, że i ona sama używa niejednokrotnie forteli i oszustw dla realizacji swoich celów³.

² Homerus, *Ilias* 1, 399-400, tł. F.K. Dmochowski, Homer, *Iliada*, Warszawa 1990, s. 91. Jeśli nie wskazano polskiego przekładu, tłumaczenia dzieł przywoływanych dokonał autor.

³ Homerus, *Odyseja* 13, 291, tł. L. Siemiński, Homer, *Odyseja*, Warszawa 1990, s. 203.

Ta postać życia bogów, którą określamy za Markiem Terencjuszem Warronem teologią poetów (ludową), stała się bardzo szybko przedmiotem krytyki. Przeciwnikami i krytykami Homera oraz jego przedstawienia życia bogów byli chociażby Solon (VII-VI wiek przed Chrystusem), Ksenofanes (koniec V-IV wieku przed Chrystusem), Pindar (VI-V wiek przed Chrystusem), Eurypides czy Platon. Solon bowiem powie, że „wiele kłamstw opowiadają pieśniarze”, na przykład, że „bóstwo jest zazdrosne i zmienne”⁴. Ksenofanes krytykuje antropomorficzny sposób przedstawiania bogów, Pindar⁵ i Eurypides⁶ zaś odmawiają znaczenia mitom, twierdząc, że znieważają bogów, uwypuklając ich złe czyny⁷. Platon, nie odrzucając bogów państwowych, zaleca, by prawdziwy mędrzec prywatnie czcił innego boga, takiego, który jest absolutnym dobrem i pięknem, umysłem i zasadą porządku we wszechświecie⁸.

Obok krytyków niemałą grupę stanowili obrońcy Homera (tzw. alegoreci). To oni podjęli się zadania ocalenia tekstów przepelnionych opisami walk i kłótni bogów olimpijskimi, tak przecież fundamentalnych dla greckiej tożsamości, poprzez zmianę sposobu ich odczytania. Do tego grona można zaliczyć chociażby żyjącego w VI wieku przed Chrystusem Teagenesa z Region czy ucznia Anaksagorasa, Metrodora z Lampsakos, którzy nie tyle bronili bogów, ile raczej, za pomocą metody alegoretycznej, sensu i właściwego znaczenia przekazów mitologii, wykazując, że za imionami bóstw i ich czynami kryją się przejawy sił natury i porządku w świecie. Pełny rozkwit alegoretycznego sposobu objaśniania pism Homera należy wiązać z czasami Cesarstwa Rzymskiego i między innymi pismami Kornutusa⁹, Plutarcha¹⁰

⁴ Herodotus, *Historiae* I 32, 1; I 32, 4, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Wrocław 2005, s. 11.

⁵ Por. Pindarus, *Olympia* I 28-29 i *Nemea* VII 23-25, w: Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler – B. Snell, Berlin 2008, s. 3 i 123, tł. M. Brożek, Pindar, *Ody zwycięskie. Olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijjskie*, Kraków 1987, s. 51-52 i 77.

⁶ Por. Eurypides, *Phoenissae* 48, 1049, 1731, 1759 i *Supplices* 138, w: Euripidis, *Fabulae*, t. 1-3, ed. J. Diggle, Oxford 1984-1994, (*Phoenissae*) t. 3, s. 48, 140, 177, 179, (*Supplices*) t. 2, s. 138.

⁷ Szersze omówienie tego zjawiska znaleźć możemy w: A. Świderkówna, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.

⁸ Por. Plato, *Respublica* 500D, 364b-366d, 380a-d, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kęty 2003.

⁹ Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, red. C. Lang, Leipzig 1881.

¹⁰ Plutarch w *O Izydzie i Ozyrysie* (363d) stwierdza, że „Grecy alegoryzując przedstawiają Kronosa jako czas, Herę jako powietrze, narodziny Hefajstosa jako przemianę powietrza w ogień” (za wydaniem dwujęzycznym: Plutarchus, *De Iside et Osiride*,

czy Heraklita Alegorety¹¹. To właśnie oni, czytając i objaśniając poematy Homera, zastosowali metodę alegoretyczną. Bezsporny jest również fakt, który uznali alegoreci, iż „obraz bogów Iliady, a częściowo i Odysei, wynika przede wszystkim ze specyfiki poznania właściwej człowiekowi na tamtym etapie rozwoju myślenia, kiedy nie jest on jeszcze zdolny pojąć, iż w całości kształcie rzeczywistości może istnieć jakaś inna realność, która w niczym nie jest podobna do tego, co jest dostępne poznaniu bezpośredniemu”¹².

Za pośrednictwem alegorezy, począwszy od VI wieku przed Chrystusem, z mitycznej formy przekazu próbowano wydobyć ukryty, prawdziwy sens tego, co mówi ów przekaz, i przełożyć go na język ówczesnej filozofii oraz nauki. Mit rozumiano jako postać ujawniania się bóstw w naturze i życiu społecznym, alegoreza zaś pozwalała interpretować bóstwa jako personifikacje sił natury, społeczeństwa lub ludzkiej duszy albo jako cnoty moralne czy wartości. Hasłem stało się zawołanie „wytłumaczyć mit”, a podstawą właściwe dla alegoretów i filozofów greckich poglądy naukowe, przyrodnicze, polityczne czy psychologiczne. Tłumaczono, jak to czynił chociażby Heraklit Alegoreta, że ujęcie przekazu w postaci mitów było celowym zabiegiem Homera, by odbiorcy potrafili go przyjąć i przekazać innym. Chciał także, by je interpretowano, wydobywając z nich ukryte wskazania moralne i prawdy filozoficzne¹³.

1. Alegoria a *alegoresis*

Ze względu na fakt, że terminy „alegoria” i „alegoreza” bywają często w literaturze przedmiotu bardzo poważnej i cenionej, być może na skutek braku precyzji pojęciowej, stosowane zamiennie albo mieszane i że bardzo często badacze¹⁴, bardzo cenieni, mówią o metodzie alegorycznej zamiast

ed. i tł. J.G. Griffiths, Cardiff 1970, tł. A. Pawlaczyk, Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003, s. 44-45).

¹¹ *Heraceliti quaestiones Homericae*, ed. Fr. Oelmann, Lipsiae 1910.

¹² J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 17-18.

¹³ Heraclitus, *Quaestiones Homericae* 5, 15, w: *Heraceliti quaestiones Homericae*, ed. Fr. Oelmann, Lipsiae 1910, s. 5-6.

¹⁴ Ze względu na ogrom literatury przedmiotu pokuszę się jedynie o wskazania tych autorów i pozycji, które wydają się być najistotniejsze dla omawianej kwestii: H. Crouzel, *La distinction de la „typologie” et de l’„allégorie”*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65 (1964) s. 161-174; D. Dawson, *Allegorical Readers and Culture Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992; J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976; G.R. Osborne, *The herme-*

o alegoretycznej, dlatego na początku chciałbym odnieść się do znaczenia tych pojęć.

Procedury alegoryzowania (*alegoria*) i alegoretyzowania (*alegoresis*) były w odniesieniu do tekstów stosowane już w VI wieku przed Chrystusem. Niestety, ze względu na stan, a właściwie pozostałości spuścizny po filozofii i literaturze starożytnej konkretna definicja, do której będę się stosował, pochodzi dopiero z I wieku – taka zachowała się do naszych czasów – a sformułował ją Heraklit Alegoreta¹⁵, autor dzieła poświęconego analizie i interpretacji *Iliady i Odysei*. Brzmi ona tak: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπονύμως [...] ἀλληγορία καλεῖται¹⁶ ('sposób wypowiedzania czegoś innego, niż to, co wypowiedź dosłownie znaczy, jest nazywany alegorią').

Kwintyliian (rzymski teoretyk wymowy) określił alegorię jako ciągłą przenośnię, co oznaczało, że ta jest podstawowym składnikiem alegorii, lecz nie jedynym¹⁷. Drugim jej składnikiem jest symbolika, która nie odrzuca sensu dosłownego, lecz wskazuje na inny, równoległy do dosłownego bieg myśli autora tekstu. Alegoria bierze zatem z przenośni „moment wyłączości”, całkowicie odrzucając sens dosłowny, z symboliki zaś –

neutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation, Illinois 1991; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987; *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, red. J. Whitman, Leiden 2000; *Metaphor, Allegory and Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, red. G.R. Boys-Stones, Oxford 2003; *Oxford Readings in Classical Studies: Ancient Literary Criticism*, red. A. Laird, Oxford 2006; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001; K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy: metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.

¹⁵ Heraklit Alegoreta jakkolwiek pozostawał pod wpływem myśli stoickiej, to odnosząc się do współczesnych badań i ustaleń, nie sposób go wprost identyfikować jako przedstawiciela Stoi. Tym bowiem, co „odróżnia Heraklita od stoików – zauważa M. Domaradzki – jest przekonanie, iż Homer *intencjonalnie* alegoryzował swoje teksty, skrywając w nich pod postacią alegorii głębokie prawdy filozoficzne i naukowe. Tak więc, w przeciwieństwie do stoików, Alegoreta przypisuje Homerowi [...], że [...] pod płaszczkiem naiwnej mitologii *świadomie* ukrył określone koncepcje etyczne, fizyczne czy kosmologiczne” (M. Domaradzki, *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera*, „Ruch Filozoficzny” 68 (2013) s. 464).

¹⁶ Heraclitus, *Quaestiones Homericae* 4-5, ed. Fr. Oelmann, s. 4-5.

¹⁷ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* VIII, tł. S. Śnieżewski, Kwintyliian, *Kształcenie mówcy*, Kraków 2012, s. 45-47.

„moment ciągłości” pozwalający łączyć poszczególne obrazy w jeden ciąg myślowy.

Alegoria to zabieg, który stosuje pisarz czy poeta, chcąc do *a priori* przyjętej i założonej jakiejś głębszej myśli dobrać odpowiednie słowa, skrywając tym samym jej znaczenie, odmienne od tego, które pojawia się na płaszczyźnie werbalnej. W alegorezie jest odwrotnie: dane są słowa, tekst, z których dopiero wydobywa się myśl, przesłanie, które za ich pomocą miało być przekazane. Alegoreza jest zatem narzędziem rozszyfrowywania pierwotnego znaczenia przekazu, tego, co autor chciał nam w istocie powiedzieć. Pozwala odkryć pokłady tekstu, które *explicite* nie zostały wypowiedziane czy zapisane za pomocą znaków alfabetycznych i gramatycznej składni. Być może te definicje zostały sformułowane dużo wcześniej, ale do naszych czasów zachowała się i dotarła definicja alegorii Heraklita Alegorety, który w komentarzach do Homera tak nam właśnie ją zdefiniował.

Na podstawie zarówno zachowanych tekstów, jak i ich interpretacji oraz literatury doksograficznej możemy przyjąć, że od czasów najdawniejszych, a konkretnie od Teagenesa z Region (VI wiek przed Chrystusem)¹⁸ i Metrodora z Lampsakos (IV/III wiek przed Chrystusem)¹⁹ mogły funkcjonować dwie postaci alegorezy, czyli wydobywania z tekstu właściwego przesłania. Pozwolę sobie wprowadzić określenia przejęte z definiowania hermeneutyki w jej rozwoju historycznym, mianowicie *alegoresis sacra* i *alegoresis prophana*.

Alegoresis sacra ma na celu wydobywanie z tekstów przesłania pochodzącego czy to od boga, bogów, czy też od bytu transcendentnego, przesłania o charakterze teologiczno-religijnym, a w literaturze filozoficzno-

¹⁸ Próbował bronić bogów mitologii przedstawionych przez Homera za pomocą metody alegorezy. Według niego Apollo i Hefajstos to ogień, Posejdon – woda, Hera – powietrze, Artemis – księżyc, Hermes to rozum, Leto – zapomnienie, Atena – mądrość, Ares – szaleństwo. Teagenes twierdził, że Homerowi przedstawiającemu walczących ze sobą bogów chodziło o ukazanie walki żywiołów przyrody lub o zmagania namiętności i zasad moralnych w duszy człowieka (por. DK 8, 2).

¹⁹ O Metrodorze z Lampsakos wspomina Platon w *Ionie* (530C), gdy rozprawia nad istotą i potrzebą interpretowania poezji, a Diogenes Laertios (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II 11, 22-24, tł. I. Krońska, Warszawa 1988) stwierdza, że był uczniem Anaksagorasa. Za Tacjanem zaś możemy stwierdzić, iż Metrodor uważał, że bogowie to hipostazowane elementy natury czy żywioły. Zgodnie ze świadectwem Filodema będącego rozszerzeniem przekazu Hezychiusza alegoreta z Lampsakos miał twierdzić, że: „Agamemnon to eter, Achilles – słońce, Helena – ziemia, Aleksander – powietrze, Hektor – księżyc. Spośród bogów Demeter to wątroba, Dionizos – śledziona, Apollo – żółć” (DK 61, 4).

-teologicznej po Orygenesie – przesłania teologicznego *sensu stricto*. *Alegoresis prophana* ma na celu, szczególnie w odniesieniu do starożytności, wydobyć z tekstu przesłania, koncepcji, *sensu stricto* filozoficznej czy moralnej. *Alegoresis sacra* i *prophana* po raz pierwszy łączą się w metodę odczytywania i interpretacji tekstu Pisma Świętego w systemie filozoficzno-teologicznym Orygenes z Aleksandrii. Orygenes, co zostanie wykazane, w odróżnieniu od Filona Aleksandryjskiego metodę alegorezy wzbogacił o tzw. aspekt historyczny – sens dosłowny (somatyczny), którego nie ma u Filona. Filon zaś wskazywał przede wszystkim na dwa aspekty, dwa poziomy rozszyfrowywania tekstu ksiąg objawionych: moralizatorski i pneumatyczny. Nie oznacza to jednak, że całkowicie pomijał czy eliminował w swych komentarzach warstwę dosłowną, lecz że miała ona dla niego znaczenie drugorzędne w stosunku do sensu poszukiwanego – duchowego. Dopiero u Orygenes mamy do czynienia z połączeniem w obrębie jednej metody trzech sensów interpretowanego tekstu: dosłownego (*soma*), moralnego (*psyche*) i pneumatycznego (*pneuma*).

2. Alegoreza grecka

Dla uzasadnienia mojej tezy dotyczącej istnienia dwóch postaci alegorezy (*sacra* i *prophana*) odwołam się do szczęśliwego przypadku – znaleziska archeologicznego. W 1962 roku²⁰ w Derveni niedaleko Salonik w czasie prac wykopaliskowych w grobie żołnierza macedońskiego (datowanego na rok ok. 330 rok przed Chrystusem) odnaleziono pochodzący z około 430 roku przed Chrystusem papirus. Był on pierwszym,

²⁰ Prace krytyczne nad tekstem rozpoczęto jednak dopiero w 1982 roku. Zob. *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, red. P. Borgeaud, Geneva 1991; A.B. Pajares, *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: el mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesíodo y la del Papiro de Derveni*, „Aula Orientalis” 7 (1989) s. 159-179; M. Henry, *The Derveni Commentator as Literary Critic*, w: *Transactions of the American Philological Association*, ed. J.E.G. Zetzel, Atlanta 1986, s. 149-164; L. Brisson, *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*, „Revue de l'Histoire des Religions” 202/4 (1985) s. 89-120; J.S. Rusten, *Interim Notes on the papyrus from Derveni [Orphic theogony]*, „Harvard Studies in Classical Philology” 89 (1985) s. 121-140; G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, s. 56-73; T. Kouremenos – G.M. Panissoglou, *The Derveni Papyrus: edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006, s. 1-19; M. Nowak, *Papirus z Derveni – opis znaleziska*, w: *Poemat papirusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008, s. 13-23.

jaki odkryto na terenach macierzystej Grecji, i najstarszym, na jaki kiedykolwiek natrafiono. Jest on, rzec by można, „podręcznikiem” alegorezy, próbą ujawnienia właściwego sensu zawartego w poemacie orfickim, a ukrytego za „zasłoną litery”. Autor, którego nigdy nie poznamy, posługując się alegorezą, wers po wersie, fragment po fragmencie, podaje „przełożenie” teogonii orfickiej na koncepcję *sensu stricto* filozoficzną, którą zaliczyć można do tego nurtu, który Arystoteles określał mianem fizyki. Innymi słowy, jest to tłumaczenie teogonii orfickiej za pomocą aparatu kategorialnego filozofii greckiej okresu przedplatońskiego na koncepcję przyjmującą *arche* – zasadę, praszubstancję w jej funkcji światotwórczej i normatywnej. Według autora w piśmie i opowieściach, które nas pouczają o bogach i świecie, zawarta jest prawda, którą musimy wydobyć. Jednak litera, słowo (sens dosłowny) nie jest tym, na czym powinniśmy skupić naszą uwagę. One jedynie skrywają to, co adresat danej wypowiedzi chce nam oznajmić. Dowodem jest hymn orficki, „który mówi prawdę i potwierdza boskie prawo”, który jest „pobożny od słów pierwszych do ostatnich”, ale czyni to „za pomocą tajemnicy”²¹. „Orfeusz – jak stwierdza autor – chciał w nim przekazać rzeczy istotne [...] za pomocą tajemnicy”²².

Aby ukazać, jak według anonimowego autora wygląda owo odsłonięcie tajemnicy, swoiste „zerwanie zasłony” z opowieści w micie zawartym, posłużę się fragmentem tekstu z kolumny VII:

[...] Z pierwszego króla sławnego zrodzony. I z niego
 Nieśmiertelni wyrosli, boginie i bogowie szczęśliwi
 Rzeki, źródła czarowne i wszelkie inne rzeczy,
 Które się narodziły: ale on był sam.

Wyjaśniając rzeczywiste znaczenie powyższych zdań, alegoreta stwierdza: „W tych wersach autor wskazuje, że rzeczy, które są, zawsze były, i że rzeczy, które teraz istnieją, pochodzą od tych, które są. Zdanie: «ale on był sam», mówiąc tak, wskazuje jasno, że Rozum, będąc sam, równa się wszystkim pozostałym rzeczom, tak jakby żadna inna

²¹ Col. VII, za: A. Laks – G.W. Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, w: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, s. 12. Papyrus doczekał się także polskiego opracowania i przekładu (zob. *Poemat papirusu z Derveni*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008).

²² Col. VII, za: A. Laks – G.W. Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, w: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, s. 12.

rzecz nie istniała. Bo żadna z innych rzeczy nie może być bez Rozumu [...]”²³.

Zgodnie zatem z duchem starożytnej greckiej tradycji filozoficznej autor z Derveni, opierając swoje wyjaśnienie na jej ustaleniach, jednoznacznie stwierdza, że nic nie może pochodzić z niebytu²⁴, albowiem podłożem wszelkich zmian jest to, co bytuje od zawsze. I jakkolwiek nie do końca jesteśmy w stanie stwierdzić w oparciu o zachowane fragmenty, czym są owe pierwotnie istniejące elementy, dzięki którym powstają „wszelkie inne rzeczy, które się narodziły”, to jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa można, odwołując się do słów zawartych w kolumnie XIX, domniemywać, że owymi elementami są jednorodne cząsteczki, czyli *homoiomerie*²⁵: „Każda rzecz otrzymała swą nazwę od tego, co w niej dominuje”²⁶. Jednym z elementów dominującym w tej mieszaninie zaś jest ogień, który, „jeśli zostanie zmieszany z inną rzeczą, zaburza rzeczy, które są i z powodu gorąca przeszkadza im łączyć się ze sobą”²⁷. Drugą dominantą jest powietrze istniejące „zanim rzeczy, które teraz są, nie zostały połączone, i istnieć będą zawsze [...], a nazwane zostało Zeusem”²⁸. To właśnie ono, powietrze-rozum, jest siłą porządkującą i działającą w sposób celowy. Ono też jest zasadą ruchu, zbliżania rozsianych cząsteczek, ich grupowania. Efektem tego działania jest, iż rozsiane, lecz możliwe do zidentyfikowania byty odnajdują się, zależnie od swego pokrewieństwa²⁹.

Tekst z Derveni potwierdza zatem zasadność zarówno tezy o racjonalnych, filozoficznych treściach skrywających się pod szatą mitu czy przesłania o charakterze religijnym, niezależnie od tego, czy będzie to mit homerycki czy orficki, jak i odkrywania owych racjonalnych treści za pomocą metody alegoretycznej.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż świadomie i na szeroką skalę metodę alegoretyczną w odczytywaniu uważanych za podręcznik, „Biblię”, święte

²³ Col. VII, za: A. Laks – G.W. Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, w: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, s. 12.

²⁴ Por. DK: Anaxagoras B17, t. 2, s. 40.

²⁵ Por. Diogenes Laertius II 81; Aristoteles, *Metaphysica* I 988a, tł. K. Leśniak, Aristoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 632.

²⁶ DK: Anaxagoras B 5(12), t. 2, s. 35. „Żadna zaś rzecz inna nie jest z żadną jednaka, lecz każdą rzecz pojedynczą stanowią i stanowią jako najbardziej jawne te rzeczy, których jest w niej najwięcej” (DK: Anaxagoras B12, t. 2, s. 37).

²⁷ Col. XIX, za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 18.

²⁸ Col. XVII, za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 17.

²⁹ Col. XIV za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 15. Por. Col. XI, za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 14.

księgi Greków, poematów Homera i Hezjoda, jak i innych niezachowanych do naszych czasów poematów epickich, stosowali także stoicy. Ze względu jednak na skąpy stan spuścizny po filozofii i literaturze starożytnej, a zatem i po Starej Stoi, nie mamy możliwości odniesienia się do jasno wyartykułowanej przez nich definicji alegorezy. Świadectwa, które pozostały, zarówno biograficzne, jak i doksograficzne, świadczą jednak o tym, że np. Zenon z Kition, Chryzyp czy Diogenes z Babilonu oprócz posługiwania się metodą etymologiczną, odkrywając pierwotne znaczenie słów i ich pochodzenie, posługiwali się wprawdzie metodą alegoretyczną (*alegoresis*).

Nim jednak przejdę do alegorezy stoików, warto wspomnieć, że metodę tę stosowano w Starej Akademii platońskiej. A tym, który szczególnie się do tego przyczynił, był jej ostatni scholarcha, Ksenokrates z Chalcedonu (339-314), pierwszy egzegeta i komentator dzieł Platona. Niezwykle istotne dla poruszanego zagadnienia wydają się rozstrzygnięcia Ksenokratesa dotyczące kwestii, które dziś określamy teologicznymi. Przyjmując jako pierwszy w obrębie greckiej tradycji podział nauk filozoficznych na trzy dyscypliny: fizykę, etykę i logikę, w obszarze fizyki zlokalizował swoje rozważania na temat związków między strukturą świata a nauką o bogach greckiej teologii politycznej i teologii poetów (mitycznej) czy nauką o demonach. Wiążąc myślenie ontologiczne z teologicznym (platońską teologią), wskazywał na Zeusa i matkę bogów jako odpowiedniki bytowych principów (*archai*): Jednia (Hen) i Nieokreślona Diada (*aoristos Dyas*); Atropos (bogini losu, tego, co nieodwracalne) symbolizowała sferę intelligibilną (obszar ponadniebieski), Lachesis (bogini przeznaczenia przydzielająca los i strzegąca nici żywota) – sferę nieba i gwiazd (obszar niebiański), Kloto zaś (przedstawiana z wrzecionem, przędła nić ludzkiego żywota) – sferę nieba (obszar podniebiański)³⁰.

Największą szkołą filozoficzną w okresie hellenistycznym, a zarazem tą, której zawdzięczamy rozwój metody alegoretycznej, była Stoa. Albowiem to właśnie Stoicy przyczynili się do rozpropagowania i rozwinięcia alegorezy jako metody tłumaczenia mitów i legend greckiej religii ludowej według zasady *fysikos logos – ratio fysica*³¹. Dzięki zastosowaniu metody alegoretycznej mogli oni traktować mity i legendy jako odzwierciedlenie *fizyki*, jako symbole kosmicznych zjawisk, praw i sił działających w naturze, jako duchowe potęgi, doszukując się w nich głębszych nauk i prawd

³⁰ R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1982; M. Isnardi Parente, *Senocrate – Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982.

³¹ L. Joachimowicz, *Wstęp. Filon – filozof alegoryzujący*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 17.

filozoficznych, zarówno w obszarze fizyki, etyki, jak i logiki. Pierwszym, który wskazał tę drogę, był Zenon z Kition. Oprócz metody alegoretycznej posługiwał się również metodą etymologiczną, badając i odkrywając pierwotne znaczenia słów i ich pochodzenie³². Szukał on mądrości, która, jak wierzył, ukryta jest w tekstach dawnych poetów, przede wszystkim u Homera i Hezjoda. Twierdził na przykład, że Hera symbolizuje powietrze, Zeus – niebo, Posejdon – morze, a Hefajstos – ogień. Jego następcy zaś, jak na przykład Chryzyp, gorliwie go naśladowali. Chryzyp w swym dziele *O bogach* w drugiej księdze starał się dowieść, że Homer i Hezjod oraz starsi od nich legendarni pieśniarze Orfeusz i Muzajos mówili o bogach to samo, co on i inni stoicy³³. Stoik Diogenes napisał alegoretyczną rozprawę o Atenie. Na tych źródłach opierał się Heraklit Alegoreta, jak i rzymski stoik Cyceon w swoim dziele *O naturze bogów*. To jednak, co można wskazać jako zasadniczą różnicę między tą postacią alegorezy a właściwą dla myśli żydowskiej czy wczesnochrześcijańskiej, jest fakt, na który zwraca uwagę chociażby G. Reale, a mianowicie, że nie opierała się ona na żadnych mocnych założeniach czy systemie teologiczno-dogmatycznym³⁴. Drugą, o ile nie ważniejszą z naszej perspektywy, jest ta, że alegoreci greccy, jak chociażby Heraklit Alegoreta, nie wahali się negować wartość sensu dosłownego, litery tekstu, nadbudowując nad nim tekst *sensu stricto* filozoficzny czy etyczny. Sprawia to, że zasadnym wydaje się określanie tej postaci metody mianem *alegoresis prophana*.

3. Alegoreza żydowska

Pierwszym myślicielem wykorzystującym metodę *alegoresis sacra*, którą możemy poznać dokładniej, był żyjący najprawdopodobniej w pierwszej połowie II wieku przed Chrystusem Arystobul (*Aristobulos*) z Paneas. Pozostawał on pod wpływem platonizmu i stoicyzmu, choć źródła uznają go także za perypatetyka. Fragmenty jego dzieła zachowały się w pismach Klemensa z Aleksandrii i Euzebiusza z Cezarei³⁵. W swym filozoficznym

³² U jego następców zwłaszcza u Kleantesa i Chryzypa etymologia stała się już częścią metody alegoretycznej.

³³ Por. SVF II 1008-1105, t. 2, s. 299-321.

³⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. 1, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 48.

³⁵ *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, red. A.-M. Denis, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3, Leiden 1970, s. 217-228.

komentarzu do *Biblii* hebrajskiej w formie dialogu z królem Ptolemeuszem utrzymywał, że filozofowie greccy (Pitagoras, Sokrates i Platon) korzystali z *Biblii* hebrajskiej i pozostawali pod jej silnym wpływem. Samą *Biblię* poddawał interpretacji alegoretycznej celem zneutralizowania występujących w Piśmie antropomorficznych opisów Boga (np. „ręka” oznacza potęgę – *dynamis*; twierdził, że wyrażenie „ręce Boga” w Biblii wskazuje na siły boskie działające we wszechświecie). Arystobul dokonał też interpretacji biblijnego opisu stworzenia, analizując symboliczne znaczenie liczby siedem.

Również anonimowy autor *Listu do Filokratesa*, Pseudo-Arysteasz, swoje posłannictwo widział w prowadzeniu misji wśród Greków, której celem miał być „powrót” religii greckiej do stanu pierwotnego – monoteizmu (dostrzegął go w pismach Platona, Arystotelesa, stoików).

Pseudo-Arysteasz w swym piśmie przedłożył alegoretyczne objaśnienie przepisów praktycznych Tory. Należy jednak zaznaczyć, że nie była to jeszcze interpretacja alegoretyczna, jaką rozpoznajemy u Orygenesy, a więc w pełnym jej wymiarze. Na podobieństwo Arystobula nazwał swą metodę „fizyczną” (*fysikos logos*) i za jej pomocą starał się wykazać, iż przykazania zawarte w Torze są wyrazem zdrowego rozsądku (*orthos logos*)³⁶. I tak według niego

nieczyste są zwierzęta o pojedynczym kopycie, gdyż rozdzielone kopyto jest symbolem etycznego wartościowania, odróżniania dobra od zła. Drugim znamieniem czystości zwierząt jest według Biblii akt przeżuwania, który symbolizuje akt przypominania i analizowania obowiązków oraz przeznaczenia ludzkiego życia. Podobne jest również znaczenie przepisów odnoszących się do różnego rodzaju świąt czy ceremonii, które mają człowiekowi symbolicznie uprzytomnić potęgę i Boską opatrzność³⁷.

Tak więc w literaturze żydowsko-helleńskiej pogodzony został Zakon ze stoicką nauką o Logosie, z koncepcją *orthos logos*. A wniosek z tego wypływający dla Pseudo-Arysteasza jest następujący: przykazania biblijne wypływają z praw przyrody (praw naturalnych).

Najważniejszym przedstawicielem filozofii żydowskiej rozwijającym tradycję stosowania metody alegoretycznej był Filon Aleksandryjski

³⁶ *Orthos logos* to stoicki termin oznaczający rozumne kierowanie się prawem natury, który jest podłużeniem innego stoickiego terminu – *homologumenos te fysei dzen* (‘człowiek winien żyć wedle natury’).

³⁷ E. Stein, *Pierwsi alpolożeci hellenistyczno-żydowscy*, Lwów 1936, s. 15.

(ok. 20 rok przed Chrystusem-50 rok po Chrystusie), myśliciel, którego trudno określić jednoznacznie. Żyd aleksandryjski piszący po grecku i wykształcony na greckiej filozofii, myśliciel, którego pisma otwierają kanoniczne wydanie *Patrologiae cursus completus*, jakkolwiek chrześcijaninem nie był, filozof, bez którego pierwsze nurty filozofii chrześcijańskiej nie miałyby aparatury pojęciowej, narzędzi badawczych, jak i metody czytania, badania oraz analizowania zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Filon pozostawał przede wszystkim pod wpływem Platona i stoików. Jego pisane po grecku pisma to w większości filozoficzna egzegeza *Tory*, w których za pomocą kategorii filozofii greckiej starał się racjonalizować religię żydowską. Filon co prawda wskazywał na równoległe istnienie dosłownego i alegoretycznego znaczenia *Tory* (sens dosłowny porównywał do wierzchniej szaty, którą się odziewamy), jednak niejednokrotnie, zawieszając ten pierwszy, wskazywał na właściwy sens Pisma – moralny i pneumatyczny. Sens dosłowny bowiem ma dla niego znaczenie drugorzędne w stosunku do sensu właściwego, alegoretycznego, ukrytego za zasłoną litery. I choć tak jest, to przecież zdaje sobie też sprawę, że zanim osiągniemy zdolność czerpania ze skarbnicy duchowej boskiego Słowa, rodzimy się z duszą, „która jest brzemenna [...] w dobro i zło [...], ale gdy otrzyma część błogosławioną i szczęśliwą, wtedy siłą jednego jedynego przyciągania skłania się ku dobru, by już nigdy nie przechylić się na drugą stronę, ani nawet się nie wahać, tak, by się nie wydawało, że balansuje między nimi”³⁸. By ten stan osiągnąć, konieczne jest kształtowanie naszego rozumu i opartego na nim poznania spraw boskich i ludzkich³⁹. Tego zaś konsekwencją jest także osiągnięcie właściwej dzielności (*arete*). W chwili

³⁸ Philo, *De Praemiis et Poenis* 62, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 8, Cambridge 1989, s. 348-350.

³⁹ Philo, *De Praemiis et Poenis* 61: „W chwili, gdy ktoś jest nauczany czegokolwiek, porzuca ignorancję i przechodzi do wiedzy”. W innym zaś miejscu tych, którzy są zdolni do poznawania prawd wyższych, sensu duchowego Pisma, osoby „doskonałej mądrości” nazywa obywatelami świata, a niezdolnych do tego – „obywatelami małego miasta (państwa)”. Słowa te padają w nawiązaniu do fragmentu z Księgi Rodzaju, w którym mowa jest o czterech studniach, które wraz z Izaakiem oczyszczali i kopali jego słudzy. W swym dalszym komentarzu alegorycznym Filon doda, że w tej historii tak naprawdę nie o studnie idzie, ile o cztery elementy wszechświata: ziemię, wodę, powietrze i niebo oraz o to, że Bóg chce przez tę opowieść wskazać, iż to one powinny być właściwym przedmiotem zainteresowania „obywateli świata”, których charakteryzuje zdolność poznawania i ukierunkowanie na badanie – kontemplację spraw boskich i ludzkich (por. Philo, *De Somniis* I 39; Philo, *De Congressu* 79-80); (w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, Cambridge 1989, t. VIII, s. 348).

li, gdy ktoś jest nauczany czegokolwiek, porzuca ignorancję i przechodzi do wiedzy. Taki dopiero duchowy człowiek, rozwijający w sobie poznanie i na nim oparte działanie, może ujrzeć swą duszą dobro, prawdę i piękno, a przełamując wszelkie ograniczenia tego, co somatyczne, „unoszony na skrzydłach [cnoty i rozumu] pędzi ku nim, pozostawiając za sobą zło, które się z nim zrodziło, a od którego ucieka, podążając w innym kierunku, nie zawracając nigdy”⁴⁰.

Kiedy należy według Filona alegoretyzować? W dziele *O dekalogu* twierdzi, że wówczas, gdy litera zawiera jakąś nieścisłość lub gdy dążymy „do wiedzy opartej na głębszym rozumieniu treści”⁴¹. Metodę alegorezy stosuje więc wówczas, gdy tekst w sensie literalnym jest niejasny lub sprzeczny z filozoficznym sposobem rozumienia Boga i świata (stanem wiedzy naukowej), albo gdy opowiadanie biblijne jest niezrozumiałe lub zawiera wewnętrzną sprzeczność. Usuwanie antropomorfizmów czy antropopatycznych przedstawień Boga oraz posługiwanie się pojęciami i grecką, filozoficzną terminologią ma jeszcze jeden ważny walor – sprawia, że szczególnie wykształceni poganie będą mogli poznać Boga jedyne i prawdziwego. O tym walorze misyjnym nie należy zatem też zapominać, pochylając się nad pismami Filona z Aleksandrii.

Jednym z wielu przykładów, który w naturalny sposób wymaga wyjaśnienia, prócz tych, które zawierają rysy antropomorficzne Boga JHWH, jest chociażby fragment Księgi Rodzaju (4,17), gdzie czytamy, iż Kain „zbudował miasto”. Komentując ten urywek, Filon stwierdza: „Każdy widzi, że zbudowanie miasta przez jednego człowieka jest sprzeczne nie tylko z naszymi wyobrażeniami, ale i z naszym rozumem. Jak coś takiego jest możliwe? Nie mógłby on zbudować nawet najbardziej nieznaczącej części domu bez zatrudnienia innych”. A dalej: „Wydaje się więc, że skoro wszystko to jest sprzeczne z rzeczywistością, lepiej jest wziąć te słowa jako mówiące coś innego, jako oznaczające, że Kain postanowił założyć swoje własne miasto”⁴².

Nie wchodząc w szczegółowe omówienie przykładów zastosowania przez Filona alegorezy, pragnę w punktach, omówić różnicę między alegorezą Filona a alegorezą grecką.

⁴⁰ Philo, *De Praemiis et Poenis* 62.

⁴¹ Philo, *De Decalogo* 1, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 7, Cambridge 1984, s. 6, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 195.

⁴² Philo, *Posteritate Caini* 50, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 2, Cambridge 1994, s. 354.

(1) Żydowska alegoreza, nie niszcząc „ciała” Prawa Mojżeszowego, skupia się na jego duchowej sferze.

(2) Etyka jest traktowana przez żydowską alegorezę z religijnego punktu widzenia. Poezja Homera natomiast, dzięki zastosowaniu przez greckich filozofów metody alegoretycznej, stała się przede wszystkim podręcznikiem kosmologii. Biblia zaś interpretowana za pomocą metody alegorezy stała się dla Filona Torą wyższego rzędu, która zwraca się do każdego człowieka ze swoimi wymaganiami natury etyczno-religijnej.

(3) Poszczególne stany duchowe reprezentowane przez różnych bohaterów biblijnych dzięki zastosowanej przez Filona metodzie alegorezy pozostają ze sobą w ścisłym związku, to znaczy ukazują one drogę, jaką przechodzi człowiek, aby móc osiągnąć prawdziwe szczęście – upodobnić się do Boga. W dziele *De Abrahamo* Enosz jest symbolem nadziei, Henoch – pokuty, a Noe – sprawiedliwości⁴³. W tekstach Filona odnajdujemy zatem, dzięki metodzie alegoretycznej, wyznaczoną linię rozwoju moralnego od nadziei, stanu oczekiwania⁴⁴, do sprawiedliwości, stanu działania.

Widzimy więc, iż mimo zależności alegoretyki żydowskiej od wzorców greckich ustaliła ona na wyższym etapie rozwoju własną postać. Odmienne zaś sposoby myślenia egzegetów żydowskich oraz inny przedmiot zainteresowań (Prawo Mojżeszowe) przyczyniły się do tego, iż kosmologiczno-etyczna alegoreza grecka ustąpiła pierwszeństwa etyczno-religijnej alegorezie żydowskiej, która w pismach Filona przyjęła synkretyczną formę, scalającą w jedno kategorie greckiej filozofii z nauką Biblii. Filon zatem dostarczył pierwszym filozofom chrześcijańskim metodę, która swój najpełniejszy wyraz znalazła u Orygenesusa.

4. Alegoreza wczesnochrześcijańska

Metoda alegoretyczna swoją najpełniejszą postać uzyskała, ucząc nas, jak z każdego tekstu wydobyć trzy sensy: dosłowny (somaticzny), moralny (psychiczny) i filozoficzny (pneumatyczny), łącząc alegorezę *sacra* i *prophana* w jedną metodę odczytywania i interpretowania tekstu Pisma Świętego dopiero u Orygenesusa.

⁴³ Por. Philo, *De Abrahamo* 17, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 6, Cambridge 1994, s. 12.

⁴⁴ Por. Rdz 4,26: „[...] Enosz [Enosz]: ten począł wzywać imienia Pańskiego”. Cytat z tłumaczenia J. Wujka, ponieważ uważam, że lepiej oddaje sens Pisma Świętego. Wszystkie pozostałe fragmenty Biblii cytuję za Biblią Tysiąclecia (trzecie wydanie).

Podkreślenia wymaga fakt, że niezależnie od wpływu metody alegoretycznej Filona Aleksandryjskiego Orygenes, co poświadcza Euzebiusz z Cezarei, wracał do źródeł – do pism stoików i do podsumowującego alegorezę stoicką Heraklita Alegorety⁴⁵.

Warto jednak, nim przejdę do ukazania specyfiki i wartości alegorezy Orygenes, wspomnieć o św. Pawle, albowiem to za jego przyczyną w środowisku chrześcijańskim po raz pierwszy pojawia się słowo *allegoroumena*⁴⁶. Słowo to wystąpiło w Liście do Galatów, gdzie Apostoł, przywołując starotestamentalną postać niewolnicy Hagar i żony Abrahama Sary⁴⁷, stwierdza: „Przecież napisane jest, że Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej. Lecz ten z niewolnicy urodził się tylko według ciała, ten zaś z wolnej – na skutek obietnicy. Wydarzenia te mają sens alegoryczny (*allegoroumena*): niewiasty te wyobrazają dwa przymierza”⁴⁸. Pierwsze, zawarte pod górą Synaj, symbolizuje Hagar, a „jej odpowiednikiem jest obecne Jeruzalem”⁴⁹, czyli Żydzi. Typem drugiego jest Sara. Dziedzicem tego przymierza, jest nie tylko Izaak, ale każdy, którego „ku wolności wyswobodził Chrystus”⁵⁰. To przeciwstawienie Żydów chrześcijanom jest bardzo znamienne. Paweł Apostoł co prawda tylko jeden raz *expressis verbis* używa słowa *allegoroumena*, być może dlatego, że dostrzegał niebezpieczeństwo alegorezy pogan, gdzie następowało swoiste zawieszenie (unicestwienie) sensu dosłownego (literalnego) tekstu wyjaśnianego, a być może dlatego, że utożsamiał często stosowaną przez siebie typologię właśnie z tą formą ujawniania sensu ponaddosłownego⁵¹.

Już w początkowych fragmentach naszych powyższych rozważań wskazałem, że celem *alegoresis sacra* jest wydobycie z tekstu przesłania pochodzącego od Boga, bytu transcendentnego, przesłania o charakterze religijno-teologicznym, a po Orygenesie, można powiedzieć, przesłania teologicznego *sensu stricto*. A ponieważ, jak z daleko idącą ostrożnością

⁴⁵ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VI 19, 8, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Poznań 1925, s. 273.

⁴⁶ Ga 4,24.

⁴⁷ Por. Rdz 16,1-16 i 21,1-7.

⁴⁸ Ga 4,22-24.

⁴⁹ Ga 4,25.

⁵⁰ Ga 5,1.

⁵¹ Szerzej na ten temat, zob. A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, w: *Interpretacja Biblii w kościele. Dokument papieskiej komisji biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 225; Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy*, s. 70-71.

stwierdza Aleksandryczyk, jeśli chcemy mówić o Piśmie Świętym jako źródle prawdy i mądrości, trzeba w pierwszej kolejności udowodnić, że zawarte w nim słowa nie pochodzą od człowieka, lecz „od Boga, to znaczy, że zostały natchnione Duchem Bożym”⁵². By tego dokonać, wskazuje na owoce działalności Mojżesza, „prawodawcy narodu hebrajskiego”, i Jezusa Chrystusa, „Twórcy i Zwierzchnika religii i nauki chrześcijańskiej”⁵³. „Chociaż bowiem wśród Greków i barbarzyńców było bardzo wielu prawodawców oraz wielu uczonych i filozofów, to jednak – stwierdza Origenes – nie przypominam sobie, żeby jakiś prawodawca mógł wszczepić również w umysł obcych narodów jakieś pragnienie i skłonność powodującą, aby z chęcią przyjęto jego prawa albo z całą wolą ducha ich przestrzegano”⁵⁴. Tego był w stanie dokonać tylko Mojżesz, który działając pod natchnieniem i w mocy Boga, oznajmiał wszystkim narodom prawo i boską mądrość, prowadząc ich tym samym do poznania spraw boskich i ludzkich. A odnosząc się do Chrystusa, dodaje, że już sam fakt, iż tak wiele narodów pogańskich, dzięki jego słowu uwierzyło w Boga, dowodzi boskiego pochodzenia jego słów⁵⁵. Fakt ten też jest potwierdzeniem boskości Chrystusa i prawdziwości prorockich zapowiedzi jego przyjścia w ludzkiej postaci, a zatem tego, że jest on Zbawicielem, „odbiciem substancji i istoty Boga”⁵⁶. Dopełniając swą wypowiedź, Aleksandryczyk doda:

A jeśli ktoś z całą starannością i należyтым szacunkiem zastanowi się nad prorocत्वami, podczas samej lektury i dokładniejszego badania z pewnością, pobudzony w umyśle i rozsądku przez jakieś boskie natchnienie, zauważy, iż to, co czyta, nie zostało przedstawione ludzkim sposobem, lecz że są to słowa Boże; i sam z siebie zrozumie, że księgi te [Starego i Nowego Testamentu] nie zostały napisane ludzką sztuką ani ludzkim stylem, lecz boską, że się tak wyrażę, wzniosłością. A zatem blask przyjścia Chrystusa oświetlając błyskawicą prawdy Prawo Mojżeszowe usunął zasłonę, która leżała na jego literze, i wszystkim, którzy w Niego wierzą, odkrył wszelkie dobra, które pozostały zasłonięte⁵⁷.

⁵² Origenes, *De principiis* IV 1, 1, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 323.

⁵³ Origenes, *De principiis* IV 1, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 323.

⁵⁴ Origenes, *De principiis* IV 1, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 323.

⁵⁵ Por. Origenes, *De principiis* IV 1, 2-3, tł. S. Kalinkowski, s. 324-325.

⁵⁶ Origenes, *De principiis* I 2, 8, tł. S. Kalinkowski, s. 72.

⁵⁷ Origenes, *De principiis* IV 1, 6, tł. S. Kalinkowski, s. 328.

Orygenes, dowodząc natchnionego charakteru Pisma Świętego, jego boskiego pochodzenia, jest świadomy, że lektura i zrozumienie zawartych w nim treści dla wielu nie jest czynnością prostą, szczególnie że bazując na dosłownym ich przyjęciu, jawią się one im nie tylko jako niejasne, ale nieprawdopodobne czy niedorzeczne⁵⁸. A w badaniu poruszanych w nich zagadnień, jak chociażby dobro, sprawiedliwość, bóstwo czy pobożność, nie możemy opierać się na powszechnych pojęciach moralnych czy „oczywistości rzeczy widzialnych”⁵⁹. Stąd przystępując do rozumienia Słowa Bożego, należy nie tylko określić podstawy, na jakich ten proces będzie się opierał, ale i same zasady właściwego odkrywania prawd w nim zawartych⁶⁰. I tak w pierwszej kolejności Aleksandryczyk wskazuje na główny cel Ducha Świętego, który „za pośrednictwem Słowa [...] oświecał sługi prawdy, proroków i apostołów; tym celem było ukazanie niewypowiedzianych tajemnic, dotyczących ludzi [...], aby człowiek – zdolny przyjąć tę naukę, gdy zbada teksty Pisma i wniknie w głębie ich myśli – miał udział we wszystkich prawdach woli Bożej”⁶¹. Jako, że nie każdy jest jednak w takim stopniu jak Apostołowie i prorocy predystynowani do zgłębiania tych najbardziej boskich prawd i misterii, dlatego Duch, co jest przejawem boskiej pedagogii i miłości do człowieka, wiele z tych prawd skrył pod szatą historycznych opowiadań czy prawnych i etycznych nakazów⁶². „W słowach, które pozornie mówią o rzeczach widzialnych – o stworzeniu świata, o stworzeniu człowieka, o potomkach pierwszych rodziców [...] a także w opowiadaniach, których treścią są czyny sprawiedliwych, jak też ich grzechy”⁶³. Uczynił tak dlatego, że poznanie spraw boskich i ludzkich wymaga niemałego od człowieka wysiłku, zarówno moralnego, jak i intelektualnego.

Przechodząc do przedstawienia zasad właściwego rozumienia Pisma, odczytania za pomocą metody alegoretycznej wypracowanej przez Orygenes, wskazać należy, że według Aleksandryczyka „w Pismach Bożych zawiera się trojaki sens pojmowania: historyczny, moralny i mistyczny.

⁵⁸ Origenes, *Philocalia* I, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979, s. 1.

⁵⁹ Origenes, *Philocalia* I 1, tł. K. Augustyniak, s. 1.

⁶⁰ Origenes, *Philocalia* I 14, tł. K. Augustyniak, s. 15.

⁶¹ Origenes, *Philocalia* I 14, tł. K. Augustyniak, s. 15.

⁶² Warto jeszcze wspomnieć, choć to nie należy do istoty obecnych naszych rozważań, inny, a wskazany przez Orygenes, cel takiego zabiegu Ducha Świętego. Chodzi o to, by prawdy Boże chronić przed gnostykami czy ludźmi niegodziwymi. Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 337.

⁶³ Origenes, *Philocalia* I 15, tł. K. Augustyniak, s. 15-16.

Dlatego też wskazujemy, iż Pismo ma ciało (*soma*), duszę (*psyche*) i ducha (*pneuma*)⁶⁴. Te na trzy sposoby wpisane w treść Słowa Bożego sensory obrazują, odwołując się do budowy orzecha: łupiny, skorupy i właściwego do spożycia owocu. Zewnętrzną warstwę owocni stanowiącą mięsistą, zieloną skórzastą okrywę utożsamia z literą. Z natury jest ona gorzka, lecz niezbędną dla wzrostu owocu, choć po jego dojrzaniu pęka i odpada. Tak też jest i z literą – ciałem Pisma. Jej znajomość jest konieczna dla każdego, choć jej warstwa dosłowna zaspokaja tylko wymagania ludzi prostych. Wraz ze wzrostem wiary i wiedzy wzrasta konieczność zaspokojenia innych potrzeb. Skorupa orzecha symbolizuje naukę moralną lub sens wewnętrzny. „Ona jest niezbędna do osłony tego, co się znajduje wewnątrz, jednakże i ją należy kiedyś przełamać i skruszyć”⁶⁵. Jądrem sensu Pisma są prawdy skryte przez Ducha Świętego. Te zaś, jako ukryty sens tajemnic „mądrości i wiedzy Boga”, dostępne są tylko dla człowieka doskonałego. A tak o tym wprost w dziele *Peri archon (O zasadach)* pisze Orygenes:

W Księdze Przysłów Salomona znajdujemy taki nakaz odnoszący się do uważnego badania Pisma świętego: „I ty, powiada, zapisz sobie potrójne w pamięci i rozumie, abyś mógł prawdziwie odpowiadać tym, którzy cię pytać będą”⁶⁶. Potrójnie więc należy zapisywać w swej duszy wszelkie rozumienie pism Bożych: bo tak nazywamy pojmowanie zwyczajne i historyczne; jeśli zaś ktoś zaczął już czynić postępy i może patrzeć nieco szerzej, niech się buduje samą duszą Pisma; ci zaś, którzy są doskonali i podobni do tych, o których mówi Apostoł: „Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani mądrość władców tego świata, którzy giną, lecz głosimy mądrość Bożą ukrytą w tajemnicy, którą przed wiekami Bóg przeznaczył dla naszej chwały”⁶⁷, niechaj jakby z ducha czerpią zbudowanie z samego prawa duchowego, które „zawiera cień przyszłych dóbr”⁶⁸. Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodroliwość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi⁶⁹.

⁶⁴ Origenes, *Homilae in Leviticum* 5, 5, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, t. 2, Warszawa 1984, s. 60.

⁶⁵ Origenes, *Homiliae in Numeros* 9, 7, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, t. 1, Warszawa 1986, s. 88.

⁶⁶ Por. Prz 22,20-21.

⁶⁷ 1Kor 2,6-7.

⁶⁸ Por. Hbr 10,1.

⁶⁹ Origenes, *De principiis* IV 2, 4 (11), tł. S. Kalinkowski, s. 339-340.

Oddając istotę powyższych słów, wskazany potrójny sens Pisma i dopełniające ów obraz objaśnienie antropologiczne, posłużyć się dla lepszego zilustrowania metody alegoretycznej Orygenesu tabelką⁷⁰:

człowiek	sens Pisma Świętego	prawda	stopień doskonałości chrześcijańskiej
ciało	dosłowny (somatyczny)	historyczna	początkujący
duśa	psychiczny	moralna	zaawansowany
	alegoretyczny		
duch	pneumatyczny	mistyczna (filozoficzna)	doskonały

Orygenes, jak możemy zauważyć, utożsamiał ujawnianie się kolejnych sensów Pisma Świętego z hierarchią stopni chrześcijańskiej doskonałości. Sens dosłowny (somatyczny) odczytuje początkujący chrześcijanin. Sens moralny – zaawansowany, a sens pneumatyczny – doskonały, dla którego wzorem mogła być stoicka koncepcja mędrca.

Dziś, co warto podkreślić, dość często możemy spotkać się z zarzutem kierowanym w stronę Orygenesu, że odrzucał sens dosłowny (somatyczny) świętych ksiąg⁷¹. Autorzy tych zarzutów powołują się na rozdział II księgi IV *O zasadach*, gdzie czytamy, iż wielu, a są wśród nich m.in. Żydzi⁷², heretycy (np. Marcjon)⁷³ i prości chrześcijanie⁷⁴, uległo rozlicznym błędom na skutek niewłaściwego odczytywania przesłania Pisma Świętego.

⁷⁰ Por. P. Böner – E. Gilson, *Historia Filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomm, Warszawa 1962, s. 60.

⁷¹ Więcej na ten temat w: R. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002; F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997; H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, „Recherches de science religieuse” 34 (1947) s. 180-226; H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008; H. Crouzel, *La distinction de la typologie et de l'allégorie*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65 (1964) s. 161-174; H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 99-128.

⁷² Żydzi, bo przez zatwardziałość serca uważają, że proroctwa na temat Mesjasza należy rozumieć w sensie literalnym, „to znaczy [...], iż Zbawiciel powinien był w sposób zmysłowy i dostrzegalny głosić wyzwolenie jeńcom i że powinien najpierw zbudować państwo [...]. Sądziłi też, że wedle zapowiedzi proroków w chwili przyjścia Mesjasza wilk [...] powinien paść się wspólnie z owcami, pantera powinna leżeć razem z koziołkami” (Orygenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 336-337).

⁷³ Według Orygenesu, m.in. Marcjon i jego zwolennicy mieli utrzymywać, że co prawda księgi Starego Testamentu pochodzą od Boga, jednak nie są one „dziełem Boga-Stworzyciela, którego czcili Żydzi, gdyż jest On tylko sprawiedliwy i nie należy uważać Go również za dobrego” (Orygenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 337).

⁷⁴ Utrzymują, stwierdza Orygenes, iż „nie ma nikogo większego od Boga Stworzyciela, i w tym względzie zachowują słuszną i zdrową opinię, jednakże takie mają o Nim

Odpowiadając, po pierwsze, należy stwierdzić, że w przeciwieństwie do Aleksandryjczyka co innego rozumiemy dziś przez dosłowny, cielesny:

O ile my w ten sposób określamy to, co autor sakralnego tekstu zamierzał wyrazić, o tyle Orygenes rozumiał przez to surową materię tego, co się mówi, a co – o ile możliwości – uprzedza wszelką próbę interpretacji. Różnicę widać zwłaszcza w tych momentach, gdzie Biblia, a tak jest często, przemawia językiem figuratywnym i parabolicznym: dla współczesnego egzegety „dosłownym” będzie to, co autor sakralnego tekstu zamierzał przez tę figurę bądź parabolę wyrazić; to samo zaś dla Orygenesusa byłoby znaczeniem *duchowym*⁷⁵.

Przykładem może być przypowieść o synu marnotrawnym, tak jak ją przedstawia Orygenes.

Opowiadanie w swym materialnym ukształtowaniu będzie miało – według niego – sens dosłowny, natomiast potwierdzający boskie miłosierdzie dramat Niewiernych (syna marnotrawnego) i Żydów (starszy syn), który w słowach Jezusa znajduje swój wyraz, będzie miał dla Orygenesusa sens duchowy, podczas gdy dla współczesnych – dosłowny⁷⁶.

Po drugie, co podkreśla Orygenes, aby prawidłowo określić zasady właściwego rozumienia Pisma Św., należy przede wszystkim wskazać na ów główny cel Ducha Świętego, o którym już powyżej wspomniałem, a który „zgodnie z wolą i opatrnością Boga, za pośrednictwem mocy jednorodzonego Jego Słowa [Logosu], które na początku było Bogiem u Boga (J 1,1), oświecał sługi prawdy, proroków i apostołów”⁷⁷.

Tym celem było ukazanie za pomocą Słowa Logosu „niewypowiedzianych tajemnic” odnoszących się do człowieka (duszy złączonej z ciałem), który przez ich rozszyfrowanie (poznanie) może mieć udział „we wszystkich prawdach woli Bożej”, a tym samym może osiągnąć doskonałość.

Z powyższych, choć nader skrótowo przedstawionych, istotnych ustaleń i dyrektyw Orygenesusa odnoszących się do rozwoju człowieka i związanego z nim procesu odsłaniania rzeczywistego przesłania Pisma Świętego, a nade wszystko stosowania alegorezy jako narzędzia interpretowania tek-

wyobrażenie, jakiego nie należy mieć nawet o jakimś bardzo niesprawiedliwym i okrutnym człowieku” (Origenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 337).

⁷⁵ Crouzel, *Orygenes*, s. 101.

⁷⁶ Crouzel, *Orygenes*, s. 101.

⁷⁷ Origenes, *De principiis* IV 2, 7 (14), tł. S. Kalinkowski, s. 343.

stu przez Boga natchnionego, w sposób jasny wynika, że to właśnie Orygenesowi zawdzięczamy powstanie pierwszego „podręcznika” alegorezy chrześcijańskiej (*alegoresis sacra*). A główne zawarte w nim wskazania można przedstawić w następujący sposób.

(1) Konieczność alegoretycznej interpretacji Pisma Świętego, Starego i Nowego Testamentu, gdzie kluczem dla właściwego zrozumienia przesłania tego pierwszego jest dobra nowina proklamowana w przyjściu w postaci ludzkiej, w nauczaniu i zmartwychwstaniu Chrystusa, Syna Bożego (*Logosu*).

(2) Trójstopniowa interpretacja alegoretyczna tekstów świętych. Tę metodę można stosować, jednak nie tylko do czytania Pisma Świętego, jakkolwiek ta jej postać jest dla niego najważniejsza. Lektura *de facto* każdego tekstu ujawnić bowiem może trzy sensy: historyczny (wiedza o faktach i odpowiednią ich interpretację), etyczno-moralny (wzory osobowe), duchowy (pneumatyczny). Dla Orygenesusa najważniejszy jest sens duchowy, choć dwa wcześniejsze są równie istotne, szczególnie w kontekście rozumienia rozwoju duchowego człowieka.

(3) Metoda zdefiniowana i wykorzystana przez Orygenesusa, metoda alegoretyczna, wiąże się ściśle z etapami duchowego rozwoju człowieka (stopniami doskonałości). Od adepta, który musi poznać fakty i historię, przez człowieka, który szuka modeli i wzorów postępowania, do prawdziwego teologa i filozofa, który zdolny jest rozszyfrować boskie przesłanie w każdym tekście.

Podsumowując, zarówno dla Filona, jak i Orygenesusa alegoreza jest nie tylko narzędziem, metodą, dzięki której jesteśmy w stanie poznać Boże tajemnice, lecz także pomostem łączącym świat ziemski z królestwem Bożym. Widać to szczególnie wówczas, gdy idąc drogą utartą przez obydwu Aleksandryjczyków, dostrzeżemy w alegorezie metodę scalającą dwa porządki, które umownie możemy nazwać „drogą wstępującą” i „drogą zstępującą”.

Droga wstępująca swój początek widzi w perspektywie szczegółu – poszczególnych bytów i zjawisk, które postrzegamy w świecie. Od tego rozpoczyna się poznawanie. Celem, do którego zmierza, jest osiągnięcie przez człowieka posługującego się syntezą obiektywnej i całościowej prawdy o Bogu i świecie. Można ją porównać do metody indukcyjnej. To droga, którą kroczyli bez wątpienia filozofowie greccy pragnący w oparciu o narzędzie, jakim jest rozum, dotrzeć do kresu i celu poznania. To właśnie z tych powodów nie należy odrzucać sensu dosłownego tekstu. Według Aleksandryjczyków, choć bardziej jest to uwypuklone przez Ory-

genesis, sens dosłowny Pisma jest istotny i konieczny, choć może być, a nawet przeważnie jest, niemożliwy do pojęcia bez odniesienia do całości, to znaczy szczegóły historyczne, literackie nie są w pełni zrozumiałe bez odniesienia do Chrystusa, który jest zarówno przedmiotem, jak i podmiotem całego Objawienia. Droga wstępująca jest więc drogą, na której alegoreta wyjaśnia, interpretuje szczegóły Biblii w świetle jej całości.

Droga zstępująca jest odwrotnością porządku drogi wstępującej. Punktem wyjścia nie jest szczegół, konkretne wydarzenie, lecz całość. Całością zawierającą w sobie prawdę jest Logos z filozoficznego punktu widzenia traktowany jako aksjomat. Wychodząc od niego jako od nadrzędnej idei Objawienia, wyjaśniamy każdy, nawet najmniej znaczący fragment Pisma Świętego. Droga ta, jak można mniemać, jest według Orygenesusa właściwsza, gdyż daje większą pewność, iż wyjaśniamy zgodnie z zamysłem i wolą Ducha Świętego, który ten tekst „włożył” w serce redaktorów ksiąg świętych. Nie znaczy to jednak, że droga wstępująca jest dla Orygenesusa bezwartościowa.

Aleksandryczyk egzegezę każdego fragmentu Biblii rozpoczyna od odszukania paralelnych dla niego miejsc, które potwierdzałyby czy to historyczność opisanych wydarzeń, czy wyjaśniałyby znaczenia użytych słów i pojęć, lub, co też nie było rzadkością, jak stwierdza H. Crouzel, „interpretując znaczenie dosłowne Orygenes wykorzystuje wszelkie dziedziny ówczesnej wiedzy [...]: historii, geografii, filozofii. Medycyny, gramatyki czy nawet do faktów historii naturalnej”⁷⁸. Dokonaną na drodze wstępującej syntezę filozof poddaje bardzo wnikliwej interpretacji w świetle całości Objawienia. Tylko wówczas, gdy pierwszy porządek nie przeczy prawdzie uzyskanej na drodze zstępującej, można przyjąć dosłowny sens tekstu. Zdarza się jednak i tak, choć jak zaznacza Orygenes nie aż tak często, że sens dosłowny jakby poprzez celowe działanie Ducha Świętego jest niemożliwy do przyjęcia. Dzieje się tak jednak tylko wówczas, gdy dawca natchnienia chce nas uchronić przed popadnięciem w błąd, abyśmy swej ufności nie pokładali w cielesnym, lecz w duchowym znaczeniu Pisma, gdzie w sposób pełny „przebywa” Bóg, czyli nie opierali siły przekonywania tylko na wiedzy własnego rozumu, lecz abyśmy zasłuchali się w Bożą Mądrość.

Reasumując, według Orygenesusa, alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna wykazuje nie tylko współzależność Starego i Nowego Testamentu, ich jedność, lecz także jedność i jedyność Boga, którego przedstawiają. Jedność tę zaś rozpatruje na trzech poziomach: Stwórcy, treści

⁷⁸ Crouzel, *Orygenes*, s. 100.

i alegorety. Zadaniem alegorety jest rozróżnienie warstw sensów Pisma: dosłownego (cielesnego), alegoryczno-psychicznego i alegoryczno-pneumatycznego, będących „szczeblami drabiny”, po której może wkroczyć w obszar pełnego poznania Boga, świata i siebie. Droga ta jednak nie jest łatwa i bez ciągłego odnoszenia się do idei najwyższej sam człowiek zbyt wiele nie osiągnie. Umiejętności alegoretyczne zyskują w filozofii Orygenes status „logiczny” – są przejawem owej mądrości najwyższej, dowodem na to, że człowiek uczestniczy w Logosie na dwa sposoby: może odczytać i zrozumieć trzy sensy Objawienia oraz wyrazić je „prawdziwie” w logosie słowie.

Powyższe rozważanie dotyczące alegorezy jako metody interpretacji tekstu, prowadzą, co, mam nadzieję, udało się wykazać, do następujących wniosków. Po pierwsze, alegorezę grecką (pogańską)⁷⁹ (*alegoresis prophana*) znamionuje daleko idące ufilozoficznienie, swoisty scjentyzm, który w *alegoresis sacra* nie był komponentem dominującym. Po drugie, mamy do czynienia z odmiennym podejściem do wartości tekstu wyjaśnianego, do jego sensu dosłownego. Dla alegorezy greckiej sens dosłowny jest tylko bazą powstającego nad nim tekstu właściwego, alegoretycznej wykładni zjawisk i prawd natury, koncepcji filozoficznej czy etycznej. Wreszcie Filon czy Orygenes, nie tracąc z oczu prawdy dla nich podstawowej, czyli świętości, boskiego natchnienia tekstu Pisma Świętego, skupiają się nade

⁷⁹ Użycie terminu „pogański”, i to na końcu niniejszego tekstu, jest zabiegiem w pełni świadomym. Po pierwsze, stosuję go w znaczeniu „niechrześcijański”, nie nadając temu przymiotnikowi w żaden sposób negatywnego znaczenia. Warto wspomnieć, że takiego samego zabiegu w swych pracach dokonują m.in. Maria Dzielska, Anna Świderkówna, Juliusz Domański (M. Dzielska, *Boscy Mężowie*, „Znak” 515 (1998) s. 41-55; A. Świderkówna, *Poganin jako człowiek pobożny*, „Znak” 515 (1998) s. 4-14; *Sokrates i inni święci. Z prof. J. Domańskim rozmawia D. Karłowicz*, „Znak” 515 (1998) s. 29-40). Po drugie, nie sposób, mimo że Filon z urodzenia był Żydem, a Orygenes przyszedł na świat w rodzinie chrześcijańskiej, nie nazwać ich greckimi myślicielami czy myślącymi po grecku. Dlatego termin „grecki myśliciel” może być zasadnie i do nich odnoszony. Wreszcie po trzecie, a powód ten jest najistotniejszy, użycie słowa „pogański”, pozwala mi od tego momentu, wraz z wprowadzeniem podziału metody alegoretycznej w jej historycznym rozwoju, na w pełni uzasadnione odróżnianie *alegoresis prophana* i *sacra*. Ta pierwsza, właściwa dla myślicieli pogańskich, odrzucających sens dosłowny, zmierzała do wydobycia z tekstów swych wieszczów (Homera czy Hezjoda) przesłania, koncepcji, *sensu stricto* filozoficznej czy moralnej. W *Alegoresis sacra*, nie tylko, że nie odrzuca się sensu dosłownego, gdyż „literę” Biblii traktuje się jako przez Boga natchnioną i świętą, a zatem pochodzącą od bytu transcendentnego, jednego i jedyne Boga, lecz zmierza się do odkrycia przesłania Bożego, sensu teologiczno-filozoficznego, za jej pomocą zapisanego.

wszystko na wydobywaniu z niego przesłania o charakterze teologiczno-filozoficznym czy wprost teologicznego.

Bibliografia

Źródła

- Arnim J., *Stoicorum verterum fragmenta*, t. 1-4, Lipsiae 1921-1924.
- Aristoteles, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1924, tł. K. Leśniak, Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 615-857.
- Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, ed. C. Lang, Leipzig 1881 (reprint: I. Ramelli, *Compendio di teologia greca*, Milano 2003).
- Diels H. – Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1-3, Berlin 1951-1952.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford 1964, tł. I. Krońska, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.
- Euripidis, *Fabulae*, t. 1-3, ed. J. Diggle, Oxford 1984-1994.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, SCh 31, 41, 55, Paris 1953-1958, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Poznań 1925, Kraków 1993.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3, ed. A.-M. Denis, Leiden 1970.
- Heraclitus, *Quaestiones Homericae*, ed. Fr. Oelmann, Leipzig 1910.
- Herodotus, *Historie*, ed. Ph.-E. Legrand, Paris 1932-1954, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Wrocław 2005.
- Homerus, *Ilias*, ed. T.W. Allen, Oxford 1931, tł. F.K. Dmochowski, Homer, *Iliada*, Warszawa 1990.
- Homerus, *Odyssea*, ed. P. von der Muehll, Stuttgart 1962, tł. L. Siemiński, Homer, *Odyseja*, Warszawa 1990.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, 268, Paris 1978-1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, SCh 286-287, Paris 1981, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, t. 1-2, Warszawa 1984.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. L. Doutreleau, SCh 415, Paris 1996, SCh 442, Paris 1999, ed. W.A. Baehrens, GCS 7, s. 3-285, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, t. 1-2, Warszawa 1986.

- Origenis Opera omnia quae Graece vel Latine Tantum Exstant et Ejus Nomine Circumferuntur*, Beroline 1845-1847.
- Origenes, *Philocalia*, ed. M. Harl, SCh 302, Paris 1983, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979.
- Philo, *De Abrahamo De Congressu, De Decalogo, Posteritate Caini, De Praemiis et Poenis, De Somniis*, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 1-9 + suplement, Cambridge 1984-1994.
- Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler – B. Snell, Berlin 2008.
- Plato, *Phaedrus*, w: *Platonis opera*, t. 1, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 67-118, tł. L. Regner, Platon, *Fajdros*, Warszawa 1993.
- Plato, *Io*, w: *Platonis opera*, t. 3, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 530-542, tł. W. Witwicki, Platon, *Ion*, Warszawa 1958.
- Plato, *Politicus*, w: *Platonis opera*, t. 1, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 257-311, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kęty 2003.
- Plato, *Protagoras*, w: *Platonis opera*, t. 3, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 309-362, tł. L. Regner, Platon, *Protagoras*, Warszawa 1995.
- Plato, *Timaeus*, w: *Platonis opera*, t. 4, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 17-105, tł. P. Siwek, Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, Warszawa 1960, s. 19-128.
- Plutarchus, *De Iside et Osiride*, ed. W. Sieveking, Leipzig 1935, tł. A. Pawlaczyk, Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003.
- Quintilianus Marcus Fabius, *Institutio oratoria*, vol. 1-2, ed. L. Radermacher, Leipzig 1907, tł. S. Śnieżewski, Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, Kraków 2012.

Opracowania

- Bardski K., *Słowo oczyma Gołębiczy: metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007.
- Betegh G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy J. Frankowski, Warszawa 1999.
- Brisson L., *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*, „Revue de l’Histoire des Religions” 202/4 (1985) s. 389-420.
- Böner P. – Gilson E., *Historia Filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomm, Warszawa 1962.
- Crouzel H., *La distinction de la „typologie” et de l’ „allégorie”*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65 (1964) s. 161-174.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Dawson D., *Allegorical Readers and Culture Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992.

- Domaradzki M., *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegety Homera*, „Ruch Filozoficzny” 68/3 (2011) s. 463-483.
- Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
- Hanson R., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002.
- Henry M., *The Derveni Commentator as literary critic*, „Transactions of the American Philological Association” 116 (1986) s. 149-164.
- Heinze R., *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1982.
- Interpretacja Biblii w kościele. Dokument papieskiej komisji biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, red. J. Whitman, Leiden 2000.
- Isnardi Parente M., *Senocrate – Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982.
- Joachimowicz L., *Wstęp. Filon – filozof alegoryzujący*, w: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 5-30.
- Kouremenos T. – Panissoglou G.M., *The Derveni Papyrus: edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
- Laks A. – Most G.W., *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997.
- Metaphor, Allegory and Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, red. G.R. Boys-Stones, Oxford 2003.
- Lubac H. de, *Typologie et allégorisme*, „Recherches de science religieuse” 34 (1947) s. 180-226.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, red. P. Borgeaud, Geneva 1991.
- Osborne G.R., *The hermeneutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation*, Illinois 1991.
- Oxford Readings in Classical Studies: Ancient Literary Criticism*, red. A. Laird, Oxford 2006.
- Pajares A.B., *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: el mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesiodo y la del Papiro de Derveni*, „Aula Orientalis” 7 (1989) s. 159-179.
- Pépin J., *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
- Poemat papirusu z Derveni. Wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. 1, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Rusten J.S., *Interim Notes on the papyrus from Derveni [Orphic theogony]*, „Harvard Studies in Classical Philology” 89 (1985) s. 121-140.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stein E., *Pierwsi apologeci hellenistyczno-żydowscy*, Lwów 1936.

Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Świderkówna A., *Bogowie zesli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.

Whitman J., *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987.

Young F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.



John the Baptist and Fasting

Gianluca Olcese¹

Abstract: The Gospels passages describe John the Baptist's ascetic behaviour in the Judean desert, eating locusts and wild honey, wearing garments made of camel hair. The food choices of St. John are analysed in comparison with the practice of nazirite, and also on the light of Eastern tradition, mostly spread in Syriac Christianity, which interpretation differs, underlining a particular form of ascetism completely characterised by vegetables. Commentaries, mostly dating back to the 4th and 5th centuries, explain the word 'akrides' as a particular vegetable. Furthermore, the celebration of St. John's Eve, as a result of medieval western development, is nowadays characterized by abundance of food, in contrast, with the Gospel description of the life of the Baptist, are compared with the tradition of charivari, known since the Middle Ages.

Keywords: Apocrypha; Baptist; locust; fasting; solstice; charivari

The most commonly accepted tradition for reconstructing the biography of John the Baptist and the historical panorama of his preaching are the Gospels and the references in the works of Josephus Flavius; apocryphal texts and legends complete our knowledge, providing a picture of how the figure of the saint developed in the cultural landscape through the ages. John acts as a link between the Old and New Testaments, in this interpretation of the Christian faith he is the last of the Old Testament prophets². John is the most venerated saint in the Christian tradition and, after Jesus and Mary, the most important sacred figure in Christianity. For the Catholic Church, John represents the last prophet before Jesus, as he witnessed

¹ Gianluca Olcese, Lecturer, at the Institute of Classical, Mediterranean and Oriental Studies, Faculty of Philology of the University of Wrocław; e-mail: gianluca.olcese@uwr.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7479-0282.

² Cf. Benedict XVI, *Angelus* of 24 June 2012, "Giovanni Battista figura centrale del Vangelo", transcribed in *Avvenire* June 25th 2012, in: <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/angelus-del-24-giugno-2012> (accessed: 04.05.2023).

the arrival of the Christ and was an active preacher, furthermore, for the Orthodox tradition he represents the perfect form of asceticism, because of his experience with hermitage and fasting. John the Baptist therefore is one of the most present figures among the main religious canon and in popular tradition for which he represents a symbol of passage.

1. Apocrypha and other tradition

No reference is found in the Gospels to John's place of birth. The only information handed down is that it was a town in the mountainous region of Judea (Lk 1:39-45; 1:56-67). The tradition referring to the account of the *Pilgrimage to the Holy Land* by the Russian abbot Daniel (written between 1106 and 1108) identifies the mountain town of Ain Karim³, about 8 km from the old city of Jerusalem, where today stands a church dedicated to the Baptist, which shows a chapel built between the 5th and 6th centuries on the site of the residence of the family of Zechariah and Elisabeth. This place is also identified as the hiding place in the mountains of Elizabeth with John on her lap, an episode recorded in the *Protoevangelium of James*, to escape the 'Slaughter of the Innocents', while Zechariah was killed for not revealing the hiding place to Herod's guards (James 23:3)⁴. In a Byzantine legend, for five months, following the period spent in hiding, his mother Elizabeth made him accustomed to eating locusts and wild honey⁵. Like Jesus, therefore, John also escaped the slaughter of the innocents wanted by Herod: they would have met after fleeing to Egypt⁶. With Jacobus de Voragine, in the legend on the nativity⁷, the information from the gospels is retraced, adding some details. The episode in which Mary goes to Elizabeth (Lk 1:36) to pay her homage and help her in her pregnancy, in the narration

³ D. Palomnik, *Itinerario in Terra Santa*, ed. M. Garzaniti, Rome 1991, p. 129.

⁴ *Apocrifi del Nuovo Testamento*, v. 1, ed. L. Moraldi, Turin 1975, p. 85-86; the scene is also described in Arundel Codex 404. See *Apocrifi del Nuovo Testamento*, v. 1, p. 149-150. Cf. *New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*, v. 1, ed. W. Schneemelcher – R. McLachlan Wilson, Louisville – London 1991, p. 436-437.

⁵ S.S. Averincev, *Sofija-Logos. Slovar*, Kiev 2006, p. 215.

⁶ Serapion, *Vita Iohannis Baptistae*: cf. *New Testament Apocrypha*, v. 1, p. 467-469; the author of the Life of John probably was not Serapion of Thmuis, cf. K. Fitschen, *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*, Berlin – New York 1992, p. 105.

⁷ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. G.P. Maggioni, Florence 2007, p. 604-615.

the author cites the *Historia scholastica*⁸ as a source, according to Jacobus, Mary stays with her relative for three months and after the birth of John in her own hands, she takes care of him as a nanny⁹.

The Gospels testify that Jesus came to John to be baptised in the River Jordan, and much to his surprise the Baptist is shown to be unworthy of the task required of him. In the *Gospel of the Ebionites* made known by Epiphanius, we find further news of the encounter between John and Jesus, referring to the moment of the baptism in the river (Epiphanius Salaminis, *Panarion* 30, 13, 6-8)¹⁰. In the *Gospel of the Hebrews*, reported by Jerome, Jesus' mother and brothers want to participate together in the rite of the Baptist, for the absolution of sins, and Jesus himself asks what sin he has committed so that he should be baptised (Hieronymus, *Dialogus Adversus Pelagianos* 3, 2)¹¹.

In the *Gospel of Nicodemus* II, Greek (B.2) and Latin (A.3) recension, John appears in Hades, in the place where all the prophets and patriarchs are found. He is presented to them as the last of the prophets, forerunner of Christ as he was to the living. Therefore, he foretells the arrival of Jesus so that the prophets and patriarchs will do penance and believe in the Christ, in order to enter Paradise¹².

John the Baptist is also celebrated in the Islamic religion, under the name Yahya, as one of the prophets mentioned in the *Qu'ran*. We find references to the story of John and his family in Surah 3:37-41, and in particular Surah 19 dedicated to Mary, the *Qu'ran* shares insight with the Gospels, most specifically with the *Gospel of Luke*, the only one that reports the account of the supernatural birth of John the Baptist and of the kinship ties between the Baptist and Jesus. The detail that Mary was placed in the care of Zechariah (Surah 3:37) is not present in the canonical gospels, but only in the *Protoevangelium of James* 8:1-3, where it is reported that Mary was in the Temple raised like a dove and that she received food from the hand

⁸ Cf. Petrus Comestor, *De ortu Praecursoris, Historia Libri Evangelorum*, v. 3: *Historia scholastica*, PL 198, 1537-1539.

⁹ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, p. 606-607.

¹⁰ Moraldi, *Apocriphi del Nuovo Testamento*, p. 372; cf. Epiphanius Salaminis, *Panarion*, ed. K. Holl, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, Berlin – Boston 2013, tr. A.F.J. Klijn, in: A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel tradition*, Leiden 1992, p. 142.

¹¹ Moraldi, *Apocriphi del Nuovo Testamento*, p. 378; cf. *New Testament Apocrypha*, v. 1, p. 158-165.

¹² Moraldi, *Apocriphi del Nuovo Testamento*, p. 618, 626; cf. *New Testament Apocrypha*, v. 1, p. 522, 529.

of an angel. When she became twelve, Mary couldn't stay there any longer, therefore Zechariah was given charge over her, at least for a short moment when he was serving in the Temple as high priest. Zechariah, following the order received from the angel of the Lord, was instructed to find Mary a husband¹³. In a short reference Surah 6:85 presents Yahya (the Baptist) together with Zakariya (Zechariah), 'Iesa (Jesus) and Iliyas (Elias), among the righteous. Surah 21:89-90 remembers once again when Zechariah, prays to God to bless him and his wife with a son.

2. John the wild man

And the same John had his raiment of camel's hair, and a leathern girdle about his loins; and his meat was locusts and wild honey (Mt 3:4; Mk 1:6): there could be no better description of this figure's association with wild life. According to Philippe Walter, the passage to Christianity of the customs related to the two solstice periods was effected by means of biblical figures presenting certain emblematic characteristics of the same nature of creatures and deities that manifest themselves in the tales related to the solstice cycle. John the Baptist corresponds, in fact, to the medieval image of the wild man that Christianity would exploit to hide that this custom was inherited from the archaic pagan rites: a powerful deity of the Hereafter who governs life and death and drives the cycles of time¹⁴.

John preached in the desert of Judea (Mt 3:1; Mr 1:4; Lk 3:3), John had his raiment of camel's hair, and a leathern girdle about his loins; and his meat was locusts and wild honey (Mt 3:4; Mr 1:6). Furthermore, at the time of the annunciation to Zechariah, the archangel Gabriel added that John, the son who would be born, would not drink wine or fermented drinks (Lk 1:15).

3. The celebration

The customs of St John's Eve do not reveal specific references to the figure of the saint, during the course of the feast, they concern excesses –

¹³ Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, p. 75-76; cf. *New Testament Apocrypha*, v. 1, p. 429.

¹⁴ P. Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris 2003, p. 146-149.

not only related to food – which is a medieval western development. Nevertheless, there has been no lack of attempts to explain it from a Christian perspective, from St Augustine to the present day. The calendar period of the summer solstice contains archaic cultural elements: its name comes from the Latin term *solstitium*, which indicates the suspension of the sun, is characterised in the festive development by *iustitium*. The latter, in Roman law, symbolises the general suspension of activity relating to the administration of justice occurring on the occasion of festivals, calamities and national mourning. The festivity, therefore, regardless of references to archaic agrarian rites, implies the suspension of the norm. It develops into a parodic form of legalised anarchy, that is, towards an area in which the utmost subjection of life to law is reversed into freedom and licence and the most unrestrained anomie shows its connection to *nomos*¹⁵:

Charivari is one of the many names (which vary from country to country and region to region) for an ancient and widely diffused act of popular justice, which occurred everywhere in similar, if not identical forms. Such forms are also used as ritual punishments in the cyclical masked feasts and their extreme offshoots, the traditional children's begging rituals; one may therefore immediately draw upon these for an interpretation of charivari-like phenomena. A closer analysis shows that what at first sight seemed simply to be rough and wild acts of harassment are in truth well-defined traditional customs and legal forms, by means of which, from time immemorial, the ban and proscription were carried out¹⁶.

4. Locusts and wild honey: between apocryphal Gospels and official tradition

With regard to John's particular diet, not all critics and exegetes agree on attributing an ascetic lifestyle to the Baptist, nor on the ingredients that made up his diet. Already in ancient times, a different interpretation of the term *'ἀκρίς'* found in the two passages of Matthew 3:4 and Mark 1:6 was widespread, aimed at identifying a plant and thus testifying to a completely vegetarian diet. In Jerome's Latin version, on the other hand, the meaning of

¹⁵ G. Agamben, *Stato di eccezione*, Turin 2003, p. 92-93.

¹⁶ K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, v. 2 Basel – Stuttgart 1975, p. 473.

‘locust’ is clearly expressed¹⁷. This interpretation persisted in different contexts in medieval times and beyond. Nonetheless, a passage in the *Historia Orientalis*, written between 1216 et 1224 by James of Vitry, the then bishop of Acre, gave rise to several misinterpretations: “Quedam herba [...] quam languste id est locustam nominabant”, in the absence of a comma, the translation of ‘*id est*’ with ‘or’ fostered a misunderstanding absent in the Latin original¹⁸. Du Cange’s successors had allowed themselves to be misunderstood: from the edition of the *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, edited by Louis Henschel (1840-1850), where reference is made to this statement to identify ‘langusta’ with a type of plant widespread in Syria and consumed by John the Baptist¹⁹. Pseudo-Athanasius in 4th century reports: “*Cibus autem ejus erant acrides et mel silvestre. Quod herbae genus quoddam sit acris dictum, id nos Salomon edocet his verbis: Florebit amygdalum, et coagulabitur acris. Sed mel illud silvestre, non herba, sed mel revera silvestre, acerbissimum ac gustui ingrattissimum est*”²⁰ and that is: “That there is a plant called *acris*, Solomon teaches us by saying: The almond tree will blossom, the *acris* will fatten; but neither is wild honey just any herb, but it is indeed wild honey, which is bitter and unpleasant to any taste”.

The different interpretations that arose in ancient times have long survived in the tradition of Eastern Christianity, especially in the Syriac tradition²¹. Similar dietary variants, according to which the diet was exclusively

¹⁷ The *Vulgate* makes explicit reference to locusts and wild honey: “*Esca autem ejus erat locustae, et mel silvestre*” (Mt 3:4); “*Et locustas et mel silvestre edebat*” (Mk 1:6).

¹⁸ J. Delmulle, *Sur une acception médiévale du lat. locusta désignant une herbe sauvage comestible*, “Archivum latinitatis Medii Aevi” 74 (2016) p. 72.

¹⁹ *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, v. 4, ed. G.A.L. Henschel, Paris 1845, p. 26, in: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/LANGUSTA> (accessed: 04.05.2023); on the interpretation of the term ‘locust’ with a plant-like meaning, see also the following dictionaries: *Lexicon latinitatis nederlandicae Medii Aevi – Woordenboek van het middeleeuws latijn van de noordelijke Nederlanden*, v. 5, ed. O. Weijers – M. Gumbert-Hepp, Leiden 1994, col. L 238: “quaedam herba”; *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, v. 5, Oxford 1997, cf. p. 1634: ‘edible twigs or sim’.

²⁰ Pseudo-Athanasius Alexandrinus, *Fragmenta in Matthaeum*, PG 27, 1365-1366D.

²¹ S. Bochart, *Hierozoicon, sive de animalibus sacrae scripturae*, t. 3, Leipzig 1796, p. 326-33; S. Brock, *The Baptist’s diet in Syriac Sources*, “Oriens Christianus” 54 (1970) p. 113-124; J.A. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist: “Locusts and Wild Honey” in Synoptic and Patristic Interpretation*, Tübingen 2005, p. 134-193; Z. Djurović, *Le ἀκρίδες di Mt. 3,4: ‘locuste’ o ‘vegetali’?*, “Sabornost” 2 (2008) p. 43-59; H. Šedinová, “*Esca eius erant locustae*”: *The origin and meaning of the imaginary quadruped locusta*, “Listy filologické” 138/3-4 (2015) p. 231-268.

based on herbs and cereals, are still found in recent times in the Georgian²² and in the Serbian tradition²³. Among the more recent translations, only in the Bulgarian Bible version of 1992 the term ‘ἄκρίδες’ was not translated, but only transliterated into the Cyrillic alphabet²⁴: John a vegetarian?

The most ancient sources known, which propose a different diet for John the Baptist date back from the 2nd to the 5th century, they are the *Diatessaron*, the *Gospel of the Ebionites*, Isidore of Pelusium and Pseudo-Chrysostom.

The *Diatessaron*, composed by Tatian, a Syrian theologian, around year 172, represents the most widespread Gospel version in Syria until the 5th century: it is a unified version of the four canonical Gospels, Διὰ τεσσάρων in fact meaning ‘through the four’. The text, however, has only come down to us through translations and fragments of later commentaries by Christian authors. It is not possible to establish with certainty whether the language in which it was originally composed was Syriac or Greek, although on the basis of linguistic reasoning, the most likely hypothesis is Greek²⁵. Some medieval commentaries by Eastern bishops active in Syria report that the Baptist’s diet in the *Diatessaron* was pointing to the mythical ideal of ‘milk and honey’ which was mentioned in the Bible to describe the Promised Land. The writers were: Ishodad of Merv, active in the 9th century; Dionysus Bar Salibi, who lived in the 11th century; Gregory Bar Hebraeus, primate of the East in the 13th century; Ibn at-Tayyib, an 11th-century Nestorian Arab writer, who was probably the author of the Arabic translation of the text in his commentary, in which, however, the diet is presented as being based on locusts and honey²⁶. We therefore do not have an unambiguous version of the *Diatessaron*, but we do find that the text contributed to the discussion on the type of diet of the Forerunner.

The etymology of ‘ἄκρίς’, according to Reinhold Strömberg, is connected to the verb ‘κρίζω’ which means to ‘creak’, alluding to the sound emitted

²² M. Barnaveli, *The Meaning of the Words mkali (locusts) and veluri tapli (wild honey) Mentioned in the Gospel*, “The kartvelologist. Journal of Georgian studies” 27/12 (2018) p. 96-121.

²³ Djurović, *Le ἀκρίδες di Mt. 3,4: ‘locuste’ o ‘vegetali’?*, p. 43-59.

²⁴ Djurović, *Le ἀκρίδες di Mt. 3,4: ‘locuste’ o ‘vegetali’?*, p. 45; J.A. Kelhoffer, ‘Locusts and wild honey’ (Mk 1.6c and Mt 3.4c): the status quaestionis concerning the diet of John the Baptist, “Currents in Biblical Research” 2/1 (2003) p. 104-127.

²⁵ I.N. Mills, *Zacchaeus and the Unripe Figs: A New Argument for the Original Language of Tatian’s Diatessaron*, “New Testament Studies” 66 (2020) p. 208-227.

²⁶ Tatianus Assyrius, *Diatessaron*, ed. H.W. Hogg, ANF 9, Peabody 1995, p. 49, n. 318.

by the insect²⁷; the initial ‘α-’, however, causes some difficulty in determining a sure interpretation²⁸. The vowel in initial position would then result either from a prosthesis or from an incorrect association with ‘ἄκρος’²⁹, term which means ‘extremely, uppermost, highest, at the top’. Through the element ‘ἀκ-’, in many cases linked with ‘r-’, which is present *inter alia* in ἄκρος, ἄκρις and in many nouns and verbs, the general idea of ‘extremity’³⁰, gave birth to the pseudo-etymology of ‘ἀκρίδες’, as a ‘tip’ of a plant. From the 4th-5th centuries, with the rise of monasticism of ascetic kind, probably this interpretation of the Baptist’s diet had spread, having its model in 2 Maccabees 5:27 where Judas who was part of a group of ten, withdrew into the wilderness, living in the mountains in the manner of the wild animals together with those who were with him; and they lived by feeding on plants.

The bishop Epiphanius of Salamis (4th-5th century), in the *Panarion* (Latin title from the 16th-century translations: *Adversus Haereses*) comments on the *Gospel of the Ebionites*³¹ in several parts and in his commentary on it (*Panarion* 30, 13, 4-5): “And his food was, it said [the *Gospel according to the Ebionites*], wild honey, of which the taste was that of manna, like cakes in olive oil. They say this to turn the word of truth into a lie and they say honey-cakes (ἐγκρίδα ἐν μέλιτι) instead of locusts”³².

Isidore of Pelusium (4th-5th century) further polemicizes the traditional interpretation of Matthew 3:4 by explaining that the ἀκρίδες are in fact twigs of vegetables or plants (*Letter* I, 132, 269C). Isidore, in this case, clearly states that the ἀκρίδες should not be interpreted as insects: “The locusts which John the Prophet was feeding, were not animals but ends of botans or plants (ἀκρέμονες βοτανῶν ἢ φυτῶν). And the wild honey was not any grass or herb, but mountain honey, made by wild bees, which was most bitter and hostile to every taste”³³. Isidore’s interpretation can mainly be explained in two ways: since Isidore himself followed an ascetic life on

²⁷ R. Strömberg, *Griechische Wortstudien. Untersuchungen zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen und Krankheiten*, Gothenburg 1944, p. 15-19.

²⁸ *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 1, ed. H. Frisk, Heidelberg 1960, p. 59.

²⁹ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, ed. P. Chantraine, Paris 1968, p. 51.

³⁰ *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 1, p. 59-60.

³¹ Judeo-Christian sect, who based their tradition on an interpretation of the *Gospel of Matthew*, with implementations from Mark and Luke, composed around the beginning of the 2nd century. The Ebionites were vegetarians and regarded Jesus as the son of God from the moment of union with the Holy Spirit through the rite of baptism.

³² Klijn, *Jewish-Christian Gospel tradition*, p. 67.

³³ Isidorus Pelusiota, *Epistolae*, PG 78, 269-270, tr. C. Fouskas, in: C. Fouskas, *St. Isidore of Pelusium and New Testament*, “Θεολογία” 37/2 (1966) p. 289-290.

the edge of the desert, it can be assumed either that a literal interpretation of this passage could have made an emulation of the Forerunner's ascetic path untenable, or that it is deliberately a totally vegetarian explanation.

We find in Pseudo-Chrysostom, which are texts written in the 4th-5th century, once attributed to John Chrysostom, references to 'ἀκρίδας βοτανῶν', thus 'acrids' or 'locusts' of plants, interpreting the term 'ἀκρίδες', which can only refer to the insect, win association with a botanical specification, presented as John's nourishment³⁴, whereas John Chrysostom, used the term 'ἀκρίς' exclusively with its proper meaning of locust.

Two authors in the 12th-century Byzantine empire, Theophylact of Ocrida (11th-12th century) and Euthymius Zigabenus (11th-12th century), propose a different interpretation in the Gospel passages in which the term ἀκρίδες is present in relation to John's diet; Theophylact in the *Enarratio in evangelium Matthaei* 3:4, explains that interpretations vary between those who believe it to be plants (sorrel), or fruits such as nuts (Τινὲς λέγουσι βοτάνας εἶναι τὰς ἀκρίδας)³⁵; Euthymius in *Commentarii in Matthaëum* 3:4, reports that according to different opinions ἀκρίδες are either sprouts of plants, or the name of a herb or, finally, an animal (Ἀκρίδας δὲ τινὲς μὲν ἀκρέμονας βοτανῶν εἶναι εἶπον, τινὲς δὲ, βοτάνην ἀκρίδα καλουμένην, ἄλλοι δὲ, τὸ ζῶον αὐτό)³⁶. Whether this is a copyist's error or a mistranslation from a hypothetical Aramaic source, this is absolutely undocumentable, as none of the evidence that has come down to us supersedes the term ἀκρίδες, about whose meaning there is no doubt. There are trees whose popular names in English are 'black locust' (*Robinia pseudoacacia*) and 'honey locust' (*Gleditsia triacanthos*), of the genus *Leguminosae*, but these are plants which are native of the American continent; the locust bean, fruit of the carob tree (*Ceratonia siliqua*) is also called 'St John's bread' in German-speaking and Anglo-Saxon countries; the *Parkia biglobosa*, is a tree known in English as 'African locust bean'. However, these names refer neither to St John nor to locusts in Greek and Hebrew.

So did John the Baptist really feed on locusts? Hartmut Stegemann, a theologian who directed the Centre for Research on the Qumran Manuscripts at the University of Göttingen from 1980 to 1997, claims that "locusts

³⁴ Pseudo-Johannes Chrysostomus, *In oraculum Zachariae redditum et in conceptionem Elisabet*, PG 50, 786-787, for other related passages with the transcriptions of the quotations of Pseudo-John Chrysostom, v. Djurović, *Le ἀκρίδες di Mt. 3,4: 'locuste' o 'vegetali'?*, p. 53-54.

³⁵ Theophylactus, *Enarratio in evangelium Matthaei*, PG 123, 173-174C.

³⁶ Euthymius Zigabenus, *Commentarii in Matthaëum*, PG 129, 159-160BC.

fried in olive oil tasted like chips” and adds “like wild honey, they are a real delicacy”³⁷. Taking into account that Stegemann also adds remarks on the clothing of the Baptist, whose camel hair cloak was no less fine than the linen or woollen clothes of the cities of Israel, and “the leather belt had nothing to envy the cloth scarves of others”³⁸, should we harbour any doubts about the author’s dietary and aesthetic habits? The FAO, through its website, offers some modern recipes with locusts (especially indicated in case of famine)³⁹: In southern Africa they are prepared in the following way: among the Tswana they are first boiled and then sautéed, to be eaten as a side dish along with maize; among the Swazi they are eaten barbecued, while among the Sotho, after cooking, they are made into a powder to be stored and used during journeys; dried, they are kept aside for the winter months. In Uganda, in east-central Africa, they are fried with onion and curry. In Cambodia they are cooked in a wok, stuffed with a hazelnut. In the Philippines they are cooked in soy sauce, vinegar, minced garlic, bay leaves and black pepper, and often browned in the oven or in a frying pan. In Mexico they are eaten in *tacos*.

In fact, however, we find references to locust-eaters much earlier than the story in which John the Baptist is the protagonist. It is mentioned in Leviticus 11:20-23, which relates to events from 538 B.C. onwards, and is also evidenced by a depiction in a bas-relief found in the royal palace of Nineveh in which locusts are brought by one of the servants to a banquet in the Assyrian kingdom of Ashurbanipal (ca. 669-627 B.C.)⁴⁰. Kelhoffer points out that locusts were a popular dish in different contexts: not only indicated to feed the population in times of famine, but also specifically requested for the tables of the wealthy classes⁴¹.

Testifying to the fact that locusts were still a foodstuff in the period contemporary with the Baptist, we find among the Qumran manuscripts the rules of the Essenes community, a Jewish sect that lived in Palestine between the 2nd century B.C. and the 1st century A.D. The so-called Temple Scroll (11Q19 8:3-5) mentions locusts, indicating which winged insects

³⁷ H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg im Breisgau 1993, p. 320.

³⁸ Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, p. 320.

³⁹ <http://www.fao.org/ag/locusts/en/info/info/faq/index.html> (accessed: 04.05.2023).

⁴⁰ This bas-relief appears in: J.A. Kelhoffer, *Did John the Baptist Eat like a Former Essene? Locust-Eating in the Ancient Near East and at Qumran*, “Dead Sea Discoveries” 11/3 (2004) p. 301.

⁴¹ Kelhoffer, *Did John the Baptist Eat like a Former Essene?*, p. 301-302.

were allowed to be eaten, roughly following the text of Leviticus 11:20-23; the Damascus Document, one of the main documents of the ancient Qumran community, indicates as well which animals could be eaten and what the rules for purification were, including locusts, which were to be put into fire or water while still alive (CD 12:14-15)⁴².

For some authors of commentaries, therefore, the Gospel references to locusts and wild honey are not sufficient to indicate an ascetic lifestyle for John the Baptist.

It still remains to be clarified what is meant by wild honey: ‘μέλι’ can either mean honey produced by bees or a sweet substance derived from fruit, yet there is no reason to believe that the Baptist discarded the fruit in order to collect only the juice; in this sense the Gospel passages quoted would rather indicate the harvesting of the fruit, as well as the process of processing it to obtain the juice, all the more so as the term ‘ἄγριον’ confirms this, indicating wild in the sense that it is not cultivated, i.e. not the fruit of human labour.

A comparison with the collection of wild bee honey in modern times, where it is still present, can clear up any doubts; testimony collected in the monsoon territories of southern India shows that from the tribes living in the Nilgiri mountains we can learn that it is a practice that requires very restrictive ritual preparations; the gatherer in search of honey does not eat meat for a week prior, he does not sleep with his wife and does not participate in village life, furthermore, at harvest time he intones a chant with a prayer for the bees so that they do not leave the place of production, in this way, without taking the entire honeycomb away, it will be possible to return, saving the gatherer the trouble of searching for a new nest⁴³.

Finally, unlike the Byzantine commentators of the above-mentioned passages, who report an unpleasant taste for wild honey, no unpleasant types of honey are found in nature.

5. Ritual asceticism

Fasting has two aspects, the biological and the social: as a therapy, it has purifying effects on a biological level. Pliny already reported that

⁴² *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, ed. F. García Martínez – E.J. Tigchelaar, Leiden 1998, p. 570-571; cf. J.A. Kelhoffer, *John the Baptist's 'Wild Honey' and 'Honey' in Antiquity*, “Greek, Roman, and Byzantine Studies” 45/1 (2005) p. 63.

⁴³ S. Gie, *Cacciatori di miele*, “Slowfood” 54 (2012) p. 42-44.

some doctors prescribed diets such as to make one almost die of hunger⁴⁴, but also according to recent medical analyses⁴⁵ this practice of abstinence from food and drink with the exception of water, protracted even for several days or weeks, would allow the various bodily organs to rest and to unleash different potentialities in order to regain greater balance. The second aspect concerns the social level, in which religious rituality is also included for its symbolic value, whereby fasting implied in the past, as much as in the contemporary world, detachment both from the materiality of food and from the social practice of eating meals in a group: a time of sharing, of discussion, one need only think of the business dinner or the invitation to dine or have a drink with friends or as an approach to a romantic relationship. On the religious level, fasting – be it during Lent for Christians, as in the month of *Ramadan* for Muslims – is indeed aimed at inner, ritualised recollection, but its purpose is prayer towards the divinity. The religious, ritual aspects are the continuation of those archaic practices that were originally carried out by communities for a purpose useful for survival and whose significance is then modified while preserving the practice, which is then codified only in more recent times.

Biology and religion converge in a third further aspect of fasting, as a technique of ecstasy: the metabolic alterations that result from it also lead to psychic and emotional alterations, even to hallucinatory states that can still be seen today in many modern non-Western societies and that by analogy help to understand the forms of asceticism described in the Bible; fasting is one of the physiological tools for altering consciousness and, in a ritual context determined in this sense, establishing a dialogue with the deity: in other words, the initiate learns to symbolise the god with whom he communicates in a state of *trance*⁴⁶ brought about by fasting – exclusively through it or in addition to other ecstatic techniques.

⁴⁴ I. Herzfeld Cappelli, *Digiuno, Alcool, droghe e addestramento quali componenti principali delle cure mediante la trance e la possessione in alcune società tradizionali*, in: *Il cibo culturale: dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*, ed. A. Guerci, Genoa 1999, p. 207.

⁴⁵ F. Matteini, *La non alimentazione: digiuno terapeutico e altre forme di rifiuto del cibo*, in: *Il cibo e il corpo: dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*, ed. A. Guerci, Genoa 1999, p. 398-400.

⁴⁶ Herzfeld Cappelli, *Digiuno, Alcool, droghe e addestramento quali componenti principali delle cure mediante la trance e la possessione in alcune società tradizionali*, p. 211.

6. Conclusion

The reconstruction of a particular aspect of Saint John's life is determined both by literary factors, for which he continues to intrigue scholars of philology, and by popular knowledge, present in legends and rituals that fascinate anthropologists and researchers of religions and occupy a privileged place in the customs of the population. The Apocrypha and related episodes depicted in commentaries by later authors contribute with further information about moments of the Prophet's life to build the modern image of the Saint. The Baptist's cult represents an example of continuity with ancient customs for well-being, fasting and vegetarianism, and propitiatory rites, such as charivari, demonstrating the particular attention to a further reading – a 're-reading', in Latin '*re-legere*' – of the relations with the divine, characteristic which is strictly connected with the etymology of 'religion'.

Bibliography

Sources

- Epiphanius Salaminis, *Panarion*, in: *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, ed. K. Holl, Berlin – Boston 2013.
- Euthymius Zigabenus, *Commentarii in Matthaem*, PG 129, 107-766.
- Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos*, ed. C. Moreschini, Turnhout 1990.
- Jacobus de Vitriaco, *Historia Orientalis*, in: *La traduction de l'Historia orientalis de Jacques de Vitry*, ed. C. Buridant, Paris 1986.
- Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. G.P. Maggioni, Florence 2007.
- Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1049-1722.
- Pseudo-Athanasius Alexandrinus, *Fragmenta in Matthaem*, PG 27, 1363-1390.
- Pseudo-Johannes Chrysostomus, *In oraculum Zachariae redditum et in conceptionem Elisabet*, PG 50, 785-788.
- Serapion, *Vita Iohannis Baptistae*, in: *A New Life of John the Baptist*, ed. A. Mingana, Bulletin of the John Rylands Library 11, Manchester 1927, p. 234-287.
- Tatianus Assyrius, *Diatessaron*, ed. H.W. Hogg, ANF 9, Peabody 1995.
- Theophylactus, *Enarratio in evangelium Matthaei*, PG 123, 143-488.

Studies

- Agamben G., *Stato di eccezione*, Turin 2003.
- Averincev S.S., *Sofija-Logos. Slovar*, Kiev 2006, p. 215.

- Barnaveli M., *The Meaning of the Words mkali (locusts) and veluri tapli (wild honey) Mentioned in the Gospel*, "The kartvelologist. Journal of Georgian studies" 27/12 (2018) p. 96-121.
- Benedict XVI, *Giovanni Battista figura centrale del Vangelo. Angelus del 24 giugno*, "Avvenire" June 25th (2012), in: <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/angelus-del-24-giugno-2012> (accessed: 04.05.2023).
- Bochart S., *Hieroicoicon, sive de animalibus sacrae scripturae*, Leipzig 1796.
- Brock S., *The Baptist's diet in Syriac Sources*, "Oriens Christianus" 54 (1970) p. 113-124.
- Delmulle J., *Sur une acception médiévale du lat. locusta désignant une herbe sauvage comestible*, "Archivum latinitatis Medii Aevi" 74 (2016) p. 67-88.
- Djurović Z., *Le ἀκρίδες di Mt. 3,4: 'locuste' o 'vegetali'?*, "Sabornost" 2 (2008) p. 43-59.
- Fitschen K., *Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer*, Berlin – New York 1992.
- The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, ed. F. García Martínez – E.J.C. Tigchelaar, Leiden 1998.
- Gie S., *Cacciatori di miele*, "Slowfood" 54 (2012) p. 42-44.
- Herzfeld Cappelli I., *Digiuno, Alcool, droghe e addestramento quali componenti principali delle cure mediante la trance e la possessione in alcune società tradizionali*, in: *Il cibo culturale: dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*, ed. A. Guerci, Genoa 1999, p. 207-215.
- Kelhoffer J.A., *John the Baptist's 'Wild Honey' and 'Honey' in Antiquity*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies" 45/1 (2005) p. 59-63.
- Kelhoffer J.A., *'Locusts and wild honey' (Mk 1.6c and Mt 3.4c): the status quaestionis concerning the diet of John the Baptist*, "Currents in Biblical Research" 2/1 (2003) p. 104-127.
- Kelhoffer J.A., *Did John the Baptist Eat like a Former Essene? Locust-Eating in the Ancient Near East and at Qumran*, "Dead Sea Discoveries" 11/3 (2004) p. 293-314.
- Kelhoffer J.A., *The Diet of John the Baptist: "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*, Tübingen 2005.
- Jewish-Christian Gospel tradition*, ed. A.F.J. Klijn, Leiden 1992.
- Matteini F., *La non alimentazione: digiuno terapeutico e altre forme di rifiuto del cibo*, in: *Il cibo e il corpo: dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*, ed. A. Guerci, Genoa 1999, p. 397-405.
- Meuli K., *Gesammelte Schriften*, v. 1-2, Basel – Stuttgart 1975.
- Mills I.N., *Zacchaeus and the Unripe Figs: A New Argument for the Original Language of Tatian's Diatessaron*, "New Testament Studies" 66 (2020) p. 208-227.
- Apocrifi del Nuovo Testamento*, v. 1, ed. L. Moraldi, Turin 1975.
- Palomnik D., *Itinerario in Terra Santa*, ed. M. Garzaniti, Rome 1991.
- New Testament Apocrypha: Gospels and Related Writings*, v. 1, ed. W. Schneemelcher – R. McLachlan Wilson, Louisville – London 1991.

-
- Šedinová H., *'Esca eius erant locustae': The origin and meaning of the imaginary quadruped 'locusta'*, "Listy filologické" 138/3-4 (2015) p. 231-268.
- Stegemann H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg im Breisgau 1993.
- Strömberg R., *Griechische Wortstudien. Untersuchungen zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen und Krankheiten*, Gothenburg 1944.
- Walter P., *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris 2003.



The Condemnation of Priscillian's Use of non-Canonical Books and his Defense in *Tractatus III: Liber de Fide et de Apocryphis*

Alberto Ferreiro¹

Abstract: One of the accusations against Priscillian and his followers was their use of non-canonical books in their writings and teachings. This was proof positive for Priscillian's opponents that he and his followers were a sect worthy of condemnation and that their writings were tainted with heresy. These accusations are found in several of the Suevic-Visigothic councils of Hispania. It is fortuitous that we have Priscillian's response to this accusation in his *Tractatus III: Priscilliani Liber de Fide et de Apocryphis*. This study makes generous use of the testimony of the councils, Priscillian's own *Tractatus III* and writers directly involved in the controversy. The use of apocryphal writings was widespread, they appear in many settings and diverse literary genres and art. The example in this study is but one additional example. In this work Priscillian wrote a spirited and convincing defence against his adversaries.

Keywords: Priscillian; Visigothic Councils; I Enoch; Epistle of Jude; Old Testament Apocrypha; *Tractatus III*; *Liber de fide et de Apocryphis*; New Testament Apocrypha

1. Introduction

Marco Conti in his exemplary book on Priscillian divides current Priscillian scholars into two camps: absolutory and accusatory². The former

¹ Prof. Dr. Alberto Ferreiro, Emeritus Professor of European History, Department of History, Seattle Pacific University, Seattle, USA; e-mail: beto@spu.edu, betomicielo@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5452-8474. I thank the anonymous reader for very useful suggestions. All conclusions are mine, however. I also dedicate this article to my dear colleague and good friend Prof. Dr. Phillip Gerald Wynn, who will be greatly missed, RIP!

² *Priscillian of Avila: The Complete Works*, ed. and tr. M. Conti, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2010, p. 7-9.

absolving Priscillian of any outright heresy or the latter convinced that he was heterodox to the core. Conti does acknowledge there has been a softening of these two rigid divisions. I fall into the camp of the absolutory, my published work on Priscillian demonstrates that he was on the edges of orthodoxy at times but for the most part was just as orthodox as any mainstream Catholic of the day. I have maintained that many of the charges were the result of personal vendettas, character assassination, jealousy, and outright hatred towards the man. My late good friend and colleague Dr. Msgr. Eugenio Romero Pose, commented to me, "I think you are on a mission to rehabilitate Priscillian, I responded, I did not intend to, but I guess I am". Maybe one day Priscillian will join Jan Hus and others who have been posthumously rehabilitated. For now, I delve into the question of Priscillian's alleged use and promotion of dangerous heretical books. His views fortunately are on display in his *Tractatus* III. The words of Henry Chadwick on this tractate are illuminating, Priscillian "skilfully and elegantly defends the right of instructed Christians to read apocryphal texts with discretion"³. I would add to this that of all the tractates this one is among a few that is not written in tortuous and ambiguous language. A magisterial treatment still to this day on Priscillian's teaching is by Chadwick in his seminal book⁴. What follows is a consideration of the main points that Priscillian put forth to defend his use of apocrypha to refute the charge that he used them irresponsibly to undermine sound orthodox doctrine. Above all, is to let him speak for himself through *Tractatus* III and not just from the voice of his accusers, the latter usually get too much attention.

Some clarification is called for on which extra-canonical books Priscillian was using and allegedly promoting them to be on par with the accepted Canon. The fact is that varieties of genres circulated in what came to be considered Apocrypha with accompanying negative connotations. There is the Greek Septuagint that was rejected by Pharisees and the Sadducees and specifically some books within. Later Protestants will also reject this Greek version of the Old Testament. Then there is the collection of texts associated with Gnostic groups and ideas. Another is the considerable collection of Old Testament apocrypha of books most of which never entered anyone's Jewish Canon. Altogether different is the collection identified as Christian Apocrypha is voluminous and can be broken down into literary genres: gospels, letters, apocalyptic, acts of apostles – purportedly written

³ H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early Church*, Oxford 1976, p. 64.

⁴ Chadwick, *Priscillian*, p. 57-110.

by men and women. All allegedly written by apostles or people close to them. One thing to be noted is that in varying degrees, even though not accepted into the canon of both testaments, were considerably influential in shaping Jewish and Christian doctrine. An answer to pursue related to Priscillianists is whether we know which apocryphal books they read, incorporated into their own writings, and promoted as equal to the those in the official Canon.

2. Conciliar evidence

This survey begins with the conciliar accusatory evidence against Priscillian and his followers who were denounced for using dangerous forbidden books that led to the corruption of sound apostolic doctrine. Also included is *Letter 15* of Pope Leo I who became involved in the condemnation as a result of some epistolary exchanges with Turibius of Astorga. We include him in this section on councils because the pontiff's condemnation was appended to the acts First Council of Toledo (400).

Much has been made by some about the assumed condemnation of Priscillian at the Council of Zaragoza (380). Priscillianists were never mentioned in its canons, contrary to the view of some contemporaries and modern scholars. Priscillian denied outright that he was the object of censure at the council. Relevant to this essay, use of apocryphal books was nowhere remarked on⁵. In this first phase it is essential to note that Sulpicius Severus did not in his earliest account of events surrounding the Priscillianist controversy mention the use of any objectionable books among them. Only that Priscillian was erudite through much reading – *multa lectione eruditus*. Later Jerome did not mention them in *Letter 133* to Ctesiphon but Vicent of Lérins in the *Commonitorium* did so, echoing what had become by then a standard accusation against Priscillianism⁶.

⁵ Consult *I Concilio Caesaraugustano MDC Aniversario, Zaragoza, 25-27 Septiembre de 1980*, ed. G. Fatás Cabeza, Zaragoza 1981; J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986; A. Ferreiro, *Epistolae Plenae: The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome: Third through Seventh Centuries*, Medieval and Early Modern Iberia Series 74, Leiden 2020.

⁶ Sulpicius Severus, *Chronicorum* II 46, 32-33, ed. K. Halm, CSEL 1, Vienna 1866, p. 99; Hieronymus, *Epistula* 133, 4, ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vienna 1918, p. 247-248, analysis in A. Ferreiro, *Jerome's Polemic Against Priscillian in his Letter to Ctesiphon*

We only have to wait another twenty years after Zaragoza to hear a great deal about Priscillianism at the First Council of Toledo (400). Before condemning the errors one by one, all of the bishops recited the Nicæan Creed – the text has an interpolated reference to the *Filioque* – *sed a Patre Filioque procedens*⁷. The proceedings record a long statement against the Priscillianists from a repentant Bishop Dictinius. He retracted all things related to Priscillian and all that he himself had written earlier. The bishops seemed to have had a compilation of alleged errors mainly from Dictinius that were imputed on Priscillian but not any actual books [tractates] of Priscillian⁸. Not even one was identified by name. The errors condemned for certain do not come directly from the tractates of the Priscillianists. Not one of them is cited as the source of any erroneous doctrine allegedly taught by these heretics. One of these is the heresy that the Son of God could be born. This error is in the list of 18 errors as canon 6, “If anyone says or believes that Christ could not have been born, let them be anathema”⁹. In *Tractatus II* Priscillian defended Jesus’ birth from the Virgin Mary through the Holy Spirit¹⁰. Telling is that Symphosius admitted that he did not know in which book this error was found¹¹. They remained suspiciously ambiguous as to where one could find such a teaching written down. This false teaching, however, imputed on Priscillian is also not found in Leo I’s *Letter to Turibius of Astorga*¹². Dictinius rhetorically de-

(133,4), REAu 39/2 (1993) p. 309-332 = *Simon Magus in Patristic, Medieval, and Early Modern Traditions*, Studies in the History of Christian Traditions 125, Leiden 2005, p. 83-110, Reprinted in: *Doctrinal Diversity. Varieties of Early Christianity*, ed. E. Ferguson, Garland Series 4, New York 1999; Vincentius Lerinensis, *Commonitorium. Excerpta* 25, 3, 9-12, ed. R. Demeulenaere, CCSL 64, Turnhout 1985, p. 182 (Originally published as A. Ferreiro, *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, VigCh 49/2 (1995) p. 180-188 = A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval, and Early Modern Traditions*, p. 123-132 at p. 128-129).

⁷ See Chadwick for a discussion of the two recensions of this text, *Priscillian*, p. 176-177.

⁸ Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 105-107.

⁹ Concilium Toletanum I 6, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives – T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, España Cristiana. Textos 1, Barcelona – Madrid 1963 (= hereafter Vives), p. 27: “Si quis dixerit vel crediderit Christum innascibilem esse, anathema”.

¹⁰ *Tractatus II* 49-50, Conti, *Priscillian*, p. 70-71.

¹¹ Concilium Toletanum I, Vives, p. 29: “Symphosius episcopus dixit: Iuxta id quod paullo ante lectum est in membrana, nescio qua, in qua dicebatur Filius innascibilis, hanc ego doctrinam, quae aut duo principia dicit aut Filium innascibilem cum ipso auctore damno, qui scripsit”.

¹² Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 103-105 for all the errors enumerated in Toledo that are not in Leo’s *Letter XV*.

mandated that a book of Priscillian be given to him so he could condemn him with his own words. This error is alien to the tractates, even if it seems to be extracted from *Tractatus VI*¹³. Chadwick's exposition on the expression *innascibilis nascitur* is most informative, "To Priscillian, or at least the author of the sixth tractate, 'innascibilis' is simply God who is without beginning by definition. [...] The sixth tractate emphasizes that Christ is without either beginning or end. [...] In the 'innascibilis' of the sixth tractate only a hostile inquisitor would seriously find fault with the thought being expressed"¹⁴. The last observation about a 'a hostile inquisitor' is of immense importance to my mind. All of the evidence and statements against anything Priscillianist is heavily prejudiced from the very start by compromised witnesses. Add to this that the ex-Priscillianists in Toledo were under enormous duress, one wonders to what extent their testimony was extracted through threats. We do know that they had fresh in their minds the execution of Priscillian and companions in Trier in 385. At the council there are unmistakable references to anonymous questionable books. Canon 12 warned that "If anyone says or believes that other scriptures ought to have authority or be venerated other than those received by the Catholic Church, be anathemized". Of significance is that the name of a single Priscillianist or apocryphal book is absent¹⁵.

The book that Dictinius asked for to reject his errors was called a *chartulam*¹⁶. This *chartulam* was not from an actual individual book of the heretics. It was a broad compilation of heresies of Priscillianism not from actual tractates as a point of reference. Anything written by any Priscillianist was assumed to reflect the teaching of their founder¹⁷. We must seriously entertain is that the teachings circulated by followers of Priscillian may not reflect the actual teachings of the founder. Priscillian was dead, he could

¹³ See Chadwick, *Priscillian*, p. 69 and p. 88-89.

¹⁴ Chadwick, *Priscillian*, p. 88-89; Conti, *Priscillian*, p. 116-131 for *Tractatus VI*.

¹⁵ Concilium Toletanum I 12, Vives, p. 27: "Si quis dixerit vel crediderit alias scripturas, praeter quas ecclesia catholca recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas, anathema sit", Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 93, note 103.

¹⁶ Concilium Toletanum I, Vives, p. 29: "Item dixit: Date mihi chartulam, ipsis verbis condemno. Et cum accepisset chartulam, de scripto recitavit: Omnes libros haeticos, et maxime Priscilliani doctrinam, iuxta quod hodie lectum est, ubi innascibilem Filium scripsisse dicitur, cum ipso auctore damno".

¹⁷ Concilium Toletanum I, Vives, p. 28-29: "Sed et omnem praesumptionem meam de scriptis arguo atque condemno. Item dixit: Sic sensi, testis est Deus; si erravit, corrigit. Item dixit: Et paulo ante dixi et nunc iterum repeto; in priori comprehensione mea et in principiis conversionis meae quaecumque conscripsi omnia me toto corde respuere", Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 94-97.

not be at Toledo to defend himself face to face with Dictinius. Is it that hard to imagine that disciples would teach things foreign to that initially taught by the founder? We need look no further than Christ and how things unfolded in the first centuries after his death as heresies proliferated all claiming to be the true message. Priscillianism lasted almost three centuries if we count from the late fourth century up to 561 when the teachings of Priscillianist were still being condemned in the First Council of Braga. The teachings evolved as one would expect, some remaining the same while new ones were introduced by later followers. I have articulated this development elsewhere¹⁸. Our focus is the alleged use of apocryphal books that is a consistent charge at each stage. Related to this issue at Toledo no specific accusation was voiced that Priscillian wanted to add his own writings or other Christian Apocrypha *in toto* to the received Canon.

At the end of the proceedings ex-Priscillianists bishops Symphosius of Astorga, his son Dictinius, and the presbyter Comasius made their final abjuration of all teachings of Priscillianism and its founder. This was before what is called the ‘Definitive Sentence’ – *Exemplar definitivae sententiae translatae de gestis*¹⁹. Symphosius was the first to denounce author and books written by Priscillian or anyone else²⁰. Dictinius followed by saying he was in full agreement but added that he too condemned all the things that Priscillian taught perversely or wrote badly²¹. The last comment about ‘badly written’ – *male scripsit* – could it be not just a reference to errors that he wrote but maybe a reference also to the sometimes tortured, complex, ambiguous expression and style of Priscillian’s writings that made them difficult to understand and lent themselves to be easily misunderstood. In the final words of the bishops prohibited books – apocryphal and Priscillianist – were censured one last time. Towards the end Symphosius confessed that he was no longer associated with apocryphal books or the new doctrines of Priscillian²². Dictinius who almost fell into error because of some letters – *epistolis* – was in full accord with Symphosius’ condemna-

¹⁸ Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 73-116.

¹⁹ Concilium Toletanum I, Vives, p. 30 and 31. Analysis in Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 105-108.

²⁰ Concilium Toletanum I, Vives, p. 30: “Symphosius episcopus dixit: Si quos male condidit libros cum ipso auctore condemno”.

²¹ Concilium Toletanum I, Vives, p. 30: “Et iccirco omnia quae Priscillianus aut male docuit aut male scripsit cum ipso auctore condemno”.

²² Concilium Toletanum I, Vives, p. 30-31: “Nullis libris apocryphis aut novis scientiis, quas Priscillianus composuerat involutum”.

tion. This is the first we have heard of some letters. The works of Ambrose of Milan were given credit for helping them escape the errors of Priscillian. Paternus of Braga was said to be the first bishop in Gallaecia to confess that he was a Priscillianist, but through a reading of Ambrose's books he separated himself from the sect²³. Which books of the bishop of Milan were read was not detailed.

The second most important conciliar evidence is found in the canons of the First Council of Braga (561) where Martin of Braga attended as bishop only. In the opening remarks they accuse Priscillian of deception through some apocryphal scriptures – *scribaturin deceptus apocryfis*. Apocryphal books are mentioned in this late phase of Priscillianism in two separate canons 17 and 12 found in two distinct lists²⁴. Canon 17 is part of seventeen canons decreed to censure Priscillian and Dictinius and their books once again. The bishops spoke of anonymous works of Priscillian, those of Dictinius before his conversion, and other books of the heretics that are defended under the name of the patriarchs, prophets, and apostles, all were declared anathema. The last statement signals Old Testament and Christian apocryphal works. Priscillian admitted and it is evident in *Tractatus* III that he made use of such works and encouraged their reading by those of mature faith. There is nothing heretical to see here, this approach was quite normative among the Church Fathers who did the same. Priscillian, moreover, at no time advocated adding them to the established Canon. The bishops chastised them for reading and giving them validity²⁵.

We do know the name of one of Dictinius' books called *Libra* that was not mentioned at the councils. It appears that the bishops did not have a copy in hand to refer to directly in Toledo or Braga. This book written by Bishop Dictinius represented the latter stages of Priscillianism. We only know of it through Augustine who gives us its name, *Libra*. Of greater

²³ Concilium Toletanum I, Vives, p. 31: "Ex quibus ordinatus est Paternus Baracensis ecclesiae episcopus. In hanc vocem confessionis primus erupit, et sectam Priscilliani se scisse, sed, factum episcopum, liberatum se ab ea, lectione librorum sancti Ambrosii esse iuraret".

²⁴ Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 108-113. Concilium Bracarense I, Vives p. 66 and for canon 17, Concilium Bracarense I 17, Vives, p. 69; Orlandis and Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 143 and p. 148-149, especially note 52.

²⁵ Concilium Bracarense I 17, Vives, p. 69: "Si quis scribaturas, quas Priscillianus secundum suum depravarit errorem vel tractatos Dictinii quos ipse Dictinius antequam converteretur [scripsit vel quaequumque haeticum] scribita sub nomine patriarcharum; profetarum vel apostolorum suo errori consona confixerunt, leget et inopia eorum figmenta sequitur aut defendet, anathema sit".

significance is that Augustine did not have an actual copy to scrutinize first-hand. He relied entirely on what others told him. Chadwick cautioned us that, “Our knowledge of Dictinius’ book is derived entirely from the hostile account of its arguments given by Augustine in his *Contra mendacium*” and that “There is no evidence that Augustine had before him a copy of Dictinius’ *Libra*”²⁶. I have been arguing for a long time that most of the major opponents outside Hispania relied on information given to them second-hand by hostile clerics. They had no direct encounter with Priscillianists or their works. It casts serious doubts on their assessment of Priscillianism. Augustine, as Chadwick revealed was a compromised actor who relied heavily on skewed information. The bishop of Hippo did not have any tractates in from of him, especially *Tractatus III*. Jacobs in his otherwise fine study gives Augustine too much credibility²⁷. Rather amazing in this interesting study is that the issue is engaged completely divorced from its peninsular context, the rich evidence from the councils of Hispania are absent. There hardly any recourse to *Tractatus III*. The evidence against Priscillian is shabby at best, in an honest court of law the case would be dismissed as hearsay. Did Dictinius advocate their inclusion in the NT, was any fundamental teaching of the Church changed by Dictinius? None of these charges were levelled at him. It is important to remember that was a disciple of Priscillianism. Did Dictinius represent what Priscillian originally taught? The norm is that disciples oftentimes go their own way and stray from the teachings of the founder.

Canon 12 is found in the second list of canons within the Braga council. This canon was dedicated what type of songs were permitted for the liturgy. While this canon was not intended to single out Priscillianists, it highlights that the received canonical Old and New Testament was the only acceptable source for any hymns. The Psalms above all were to be the only source for hymns²⁸. In the censures against Priscillianism the provenance

²⁶ Chadwick, *Priscillian*, p. 154-155; Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 94-97.

²⁷ Chadwick, *Priscillian*, p. 155-157; A.S. Jacobs, *The Disordered Books: Priscillian’s Canonical Defense of Apocrypha*, HTR 93 (2000) p. 154-158.

²⁸ There were canons prohibiting profane songs in the liturgy: Concilium Bracaraensis I 12, Vives, p. 73: “De canonicis scripturis. [Quod] extra auctoritatem veteris et novi testamenti nihil poeticum sit in ecclesia decantandum. Item placuit, ut extra psalmos vel canonicarum scribaturarum novi et veteris Testamenti nihil poetice compositum in ecclesia psallatur, sicut et sancti praecipunt canones”. Other canons attended to the same issue, Concilium Toletanum III 22, Vives, p. 132-133; Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 148-149.

of hymns permitted to sing in the liturgy never surfaced. Canon 40 in Priscillian's *Canons on the Letters of the Apostle Paul Revised by the Bishop Peregrinus* gives a hint on his view, "Why we must take part in psalms, hymns, and songs, both for us mutually and kings and all men" followed by eight references from Paul's letters. This echoes what the council in Braga ordered, in the end it is a solid Priscillianist orthodox statement²⁹.

In the Second Council of Braga (572) canon 67 took up the same issue of hymns and apocryphal books but not within a list of alleged Priscillianist deviancies or any other sect³⁰. It seems many priests were also pressing the boundaries as concerns books; it was not just by those labeled heretics. The bishops at this council did not devote any time to Priscillianists. The canon is brief and in two parts. In the first, any songs – calls them psalms – composed by anyone that are used in vulgar settings were prohibited for use in the liturgy. The second banned the reading of any books outside the Canon of the New and Old Testaments³¹. One might ask: Were these residual Priscillianists or were they priests that were influenced by the movement but not identified as members of a surviving cell? The canon does not help us with any possible answer. One thing for sure, it indicates that more than formal Priscillianists were testing the limits in many areas of doctrine and liturgy. I see this legislation as identifying residual Priscillianist practices after the sect was formally gone carried on by individuals that fell under its influence³². Although plausible, it is pure speculation on my part. Still later at the Third Council of Toledo (589) in canon 22 the bishops forbade at funerals any songs other than the Psalms and sung by official cantors³³.

²⁹ Priscillianus Abulensis, *Priscilliani in Pauli Apostoli Epistulas Canones a Peregrino Episcopo Emendati*: "Quia psalmis hymnis et canticis spiritalibus atque orationibus insisteri debeat, tam pro inuicem quam pro regibus atque omnibus hominibus", Conti, *Priscillian*, p. 184-185.

³⁰ Concilium Bracarense II 67, Vives, p. 102.

³¹ Concilium Bracarense II 67, Vives, p. 102: "De eo quod non liceat psalmos poeticos in ecclesia dicere vel libros apocryfos legere. Non oportet psalmos compositos et vulgares in ecclesia dicere neque libros qui sunt extra canonem legere nisi solos canonicos novi et veteris Testamenti".

³² See the excellent treatment of residual Priscillianism in Pablo C. Díaz Martínez, *El Reino Suevo (411-585)*, Akal Universitaria. Serie Reinos y dominios en la Historia de España, Madrid 2011, p. 207-215.

³³ Concilium Toletanum III 22, Vives, p. 132-133: "Ut religiosorum corpora saliendo tantum deducantur. Religiosorum omnium corpora qui divina vocatione ab hac vita recedunt cum psalmis tantummodo et sallentium vocibus debere ad sepulchra deferri; nam funebre carmen, quod vulgo defunctis cantare solet". Consult for mourning the dead,

There is the singular case found in canon 17 of the Fourth Council of Toledo (633)³⁴. It has no direct relevance to Priscillian but it does show that questions about the canonicity and authorship of the book of Revelation and its use in the liturgy were challenged.

Pope Leo I's *Letter 15* was a response to an earlier letter to the pontiff by Turibius of Astorga who a great opponent of Priscillianism he was. Turibius wanted the pontiff to pass judgement on what Turibius passed off as the teachings of the heretics. Yet again, Pope Leo I did not have actual copy of Priscillianist works of any kind. He, moreover, never met in person any Priscillianist, he relied entirely on an antagonistic witness. That is why his sixteen condemnations do not contain a single reference to a Priscillianist book or tractate. A word on chronology is called for in view that the letter was written on 21 July 447. Any reference to Pope Leo I at the First Council of Toledo (400) is obviously an interpolation. There are two sections in *Letter 15* that are germane to our topic of Priscillianism, Scriptural Canon, and apocryphal books³⁵. It is in sections 15 and 16 that the anathemas of the pontiff are found.

In section 15 the pope singled out apocryphal scriptures that circulated under the name of Apostles that spread all manner of falsehood. At the outset the pope said that the books that Priscillianists used have been found to be very corrupt, even though they [heretics] consider them canonical – “Et multos corruptissimos eorum codices, qui canonici titularentur, invenimus”. This was referring to the apocryphal books. The books should be taken away and burned – “Apocryphae autem scripturae, quae sub nominibus apostolorum multarum habent seminarium falsitatum, non solum interdicendae, sed etiam penitus auferendae sunt, atque ingibus concremandae”. Any bishop in possession of apocryphal works who read them in church and have been corrupted by Priscillian was pronounced a heretic – “Unde si quis episcoporum, vel apocrypha haberi per domos non

A. Ferreiro, *St. Braulio of Zaragoza's Letters on Mourning*, “Augustinianum” 59 (2019) p. 157-192, at 186-187 and A. Ferreiro, *Sufficit septem diebus: Seven Days Mourning the Dead in the Letters of St. Braulio of Zaragoza*, SP 23/97 (2017) p. 255-264.

³⁴ Concilium Toletanum IV 17, Vives, p. 198: “De Apocalypsis libro omnibus recipiendo”.

³⁵ For a discussion of these lists at the councils and *Letter 15* of alleged Priscillianist teachings see, Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 87-116. On the interpolations see, Chadwick, *Priscillian*, p. 176-181 and V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995, p. 211, note 7. For the passages in Leo's *Letter* and concerns over apocryphal books see, Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 95-97. The *Letter* is at PL 54, 688-699; Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 97-100.

prohibuerit, vel sub canonicorum nomine eos codices in Ecclesia permiserit legi, qui Priscilliani adulterina sunt emendatione vitiate, haereticum se noverit iudicandum: quoniam Qui Alios ab errore non revocat, seipsum errare demonstrat”³⁶. These are of the Acts genre that Turibius had brought to Leo’s attention. Within the corpus of Christian apocrypha these are the least threatening to orthodoxy. Section 16 reaffirmed the familiar controversy concerning the books of Dictinius that were still held in reverence by some – “Postremo autem capitulo hoc prodidit iusta querimonia, quod Dictinii tractatus quos secundum Priscilliani dogma conscripsit, a multis cum veneratione legerentur, cum, si aliquid memoriae Dictinii tribuendum putant”³⁷. The completely groundless charge of the alleged Manichaeism of the Priscillianists was voiced again – “Faciunt hoc Priscillianistae, faciunt Manichaei, quorum cum istis tam foederati sunt corda, ut solis nominibus discreti, sacrilegiis autem suis inveninatur uniti: quia etsi vetus Testamentum, quod isti se suscipere simulant, Manichaei refutant, ad unum tamen finem utrorumque tendit intentio, cum quod illi abdicando impugnant, isti recipiendo corrumpunt”³⁸. The accusation of sexual immorality was levelled at them as it was by other opponents, all of it without any foundation – “Quod autem de Manichaeorum foedissimo scelere, hoc etiam de Priscillianistarum incestissima consuetudine olim compertum multumque vulgatum est. Qui enim per omnia sunt impietate sensum pares, non possunt in sacris suis esse disimiles”³⁹. Pope Leo I similar to Augustine relied

³⁶ Leo I Magnus, *Ep. 15, ad Turribium Asturicensem episcopum*, PL 54, 688. Consult also B. Neil, *Leo the Great*, The Early Church Fathers Series, London – New York 2009, p. 9; Concilium Bracarense I 17, Vives, p. 69 and the insights of S.J.G. Sánchez, *Priscillien, Un Chrétien non Conformiste*, Théologie Historique 120, Paris 2009, p. 265-307; Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 143.

³⁷ Leo I Magnus, *Ep. 15, ad Turribium Asturicensem episcopum*, PL 54, 688. Consult Neil, *Leo the Great*, p. 91; Sánchez, *Priscillien*, p. 265-307; Concilium Bracarense I 17, Vives, p. 69.

³⁸ Leo I Magnus, *Ep. 15, ad Turribium Asturicensem episcopum*, PL 54, 689; Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 96, 108-113.

³⁹ Leo I Magnus, *Ep. 15, ad Turribium Asturicensem episcopum*, PL 54, 689. On the topic of sexual depravity, see my refutation of such charges, A. Ferreiro, *Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad*, ChH 72/1 (2003) p. 53-70; A. Ferreiro, *Priscillian and Nicolaitism*, VigCh 52/4 (1998) p. 382-392; Ferreiro, *Jerome’s Polemic Against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133,4)*, p. 309-332; A. Ferreiro, *Sexual depravity, doctrinal error, and character assassination in the fourth century: Jerome against the Priscillianists*, SP 28 (1993) p. 29-38. All but the last one is reproduced in my book, A. Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval, and Early Modern Traditions*.

entirely on compromised information from opponents similar to Turibius. If that were not enough, he was not acquainted directly with writings of the Priscillianists, and he never met one. This evidence against Priscillianists is thin at best. In the end Turibius was remembered by Bishop Montanus of Toledo at the Second Council of Toledo (527) as the formidable opponent of Priscillianism who dismantled the sect. He asked if Turibius gave thought to the great reward that awaited him for having uprooted the error of idolatry and the disappearance of the detestable and shameful sect of the Priscillianists. This was an ambitious exaggerated accolade, Priscillianism was hardly gone yet⁴⁰.

3. Church Fathers

The Epistle of Jude because of the quote from Enoch became the object of much discussion among the Church Fathers before and after Priscillian. The earliest source on questions of the Canon surrounding Jude is Eusebius. He said, “Those that are disputed, yet familiar to most, include the epistles known as James, Jude, and 2 Peter”⁴¹. The canonicity of the Epistle of Jude canonicity was contested, it had uneven reception in the early Church before eventually getting full acceptance into the Canon of the Latin and Greek churches. Eusebius offered a full list of books that were contested with own opinions. This is the earliest full account about questions of canonicity regarding certain books. In the end, there was not full agreement concerning some books in the Church, East or West. Some Church Fathers who also weighed in on the question about Jude and other non-canonical books that were not clearly Gnostic⁴². The Venerable Bede in his commentary on Jude admitted he did not know the source for the fight between Michael and the devil over Moses’s body. The quote of Enoch in Jude was

⁴⁰ Concilium Toletanum II, Vives, p. 50: “Putasne quanta tibi apud Deum maneat merces, cuius sollertia vel instantia et idolatriae error abscessit et Priscillianistarum detestabilis ac pudibunda secta contabuit”.

⁴¹ Eusebius Pamphilius, *Ecclesiasticae Historiae* III 25; VI 13, PG 20, 270, 547, tr. G.A. Williamson, *The History of the Church from Christ to Constantine*, Minneapolis 1965, p. 134-135, 253.

⁴² *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, ed. G. Bray, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament 11, Downers Grove 2000, p. 254-255 for the view of various Fathers on this challenging epistle. See also, Hultin, *Jude’s Citation of I Enoch*, p. 113-128, on Priscillian’s appeal to I Enoch, p. 118-119.

easy to identify it was from I Enoch that was known by Jewish and Christian theologians. For Bede the question was whether Enoch was an apocryphal book. Bede believed it was because Enoch did not actually write the book; yet it still had value. Its questionable reference to giants who had angels as fathers undermined sound doctrine. Jude, nevertheless, should be in the Canon because of its author, antiquity, and the quote from Enoch is not apocryphal or dubious⁴³. There are also examples of Church Fathers who availed themselves of apocrypha. Ambrosiaster, for example, promoted views about apocrypha similar to that of Priscillian, "he emphasizes that claims to revelation are not to be rejected without scrutiny, and like Priscillian believes in the principle of reserve in the teaching of advanced truths"⁴⁴. In other words, Priscillian's approach and use of apocrypha was no different than those who were deemed orthodox. In the end, Priscillian was in good company in his approach to Enoch and Jude. He was no different than those who were considered mainstream orthodox.

4. Old Testament evidence

Priscillian dedicated much of his defense by citing examples of Old Testament prophets. There was Tobit who pronounced that they were the children of the prophets Noah, Abraham, Isaac, and Jacob. Priscillian asked: where are the books of these prophets that Tobit read? Who read or taught them that would give them canonical status? Yet these prophecies never made it into the final canon, but most important they were useful to shape the faith⁴⁵. It is here where Priscillian warned that heretics had corrupted certain portions of these texts⁴⁶. Rather than outright reject them as false, he said discernment and maturity was called for when reading them. He compared the

⁴³ Bray, *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, p. 252, 255.

⁴⁴ Chadwick, *Priscillian*, p. 25.

⁴⁵ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 34-39: "Nos filii prophetarum sumus; Noe profeta fuit et Abraham et Isac et Iacob et omnes patres nostri qui ab initio saeculi profetauerunt. Quando in canone Noe liber lectus est? Quis inter profetas dispositi canonis Abrahae librum legit? Quis quod aliquando Isac profetasset edocuit? Quis profetiam Iacob quod in canone poneretur audiuit?", Conti, *Priscillian*, p. 84-85.

⁴⁶ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 52-54: "In quibus tamen omnibus libris non est metus, si qua ab infelicibus hereticis sunt inserta, delere et quae profetis uel euangeliis non inueniuntur consentire respuere", Conti, *Priscillian*, p. 84-85.

process to removing the darnel [tares] from the wheat; it is far better to sift them than throwing away the wheat that is present⁴⁷. Priscillian offered the extended Daniel – Susanna section – from the Septuagint who made a statement as coming from God that is not to be found in any book of the Canon. Daniel noted that God professed, “that wickedness would have come out of Babylon from the elders who seem to rule the people (Dan. 13:5)⁴⁸. This is a weak example, however. The Church always accepted the Septuagint that includes this extended Daniel, it was never incorporated into the Jewish canon of scripture. Priscillian is on solid ground when he listed a succession of prophets mentioned in the Old Testament whose prophetic utterances or books did not enter into the Canon. Among them are: prophecies of Nathan, prophecies Achia the Selonite, visions of Ledam, words of Zeu son of Anani, words of Iosaphat, discourses of Roboam, prophet Samea, book of the seer Edom, speeches of Adia, speeches of Amessia, and the speeches of Manasse⁴⁹. This impressive list is not a complete inventory of examples he could have provided. Priscillian already made a persuasive case to justify the reading and value of extant extra-canonical books. One thing not emphasized enough is that Priscillian was not advocating their inclusion into the official Canon of scripture. Even so, he was not done.

There is the notable case of the non-canonical IV Ezra, a work that fills in essential details not found in the Canon. In *Tractatus* III he argues that Ezra was responsible for rewriting the Old Testament that had been burned. The rewriting of it is only found in IV Ezra 14, a book widely known to the Church Fathers⁵⁰. Priscillian’s point was that all agreed that the scriptures were burned, and that Ezra rewrote the entire Old Testament⁵¹. The latter development is not in the Canon of scripture. It is preserved in 4 Ezra IV, an apocryphal book. It was a solid argument that proposed that sometimes

⁴⁷ Priscillianus Abulensis, *Tractatus* III: *Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 54-60, Conti, *Priscillian*, p. 84-87.

⁴⁸ Priscillianus Abulensis, *Tractatus* III: *Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 115-117: “Et Daniel deum locutum fuisse testatur dicens: quoniam exiit iniquitas de Babylone ex presbyteris qui uidebantur regere plebem”, Conti, *Priscillian*, p. 88-89.

⁴⁹ Priscillianus Abulensis, *Tractatus* III: *Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 130-146, Conti, *Priscillian*, p. 90-91.

⁵⁰ Priscillianus Abulensis, *Tractatus* III: *Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 173-182, Conti, *Priscillian*, p. 92-93.

⁵¹ Priscillianus Abulensis, *Tractatus* III: *Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 173-175: “Quae si uere incense et uere credimus fuisse rescripta, quamuis incensum testamentum legatur in canone, rescriptum ab Hesdra in canone non legitur”, Conti, *Priscillian*, p. 92-93.

apocryphal books fill in what the canonical books lack. Priscillian, moreover, was not making a case for 4 Ezra to be added to the Canon. Chadwick noted the “irony in Ambrose’s dependence on an apocryphon for an attack on Priscillianism”⁵². Ambrose was using 4 Ezra to defend his position. Priscillian ended this section on Ezra by asking how can they be guilty of reading few passages on this literature while at the same time their opponents do not read all that God prophesied? He added that they who love to slander instead of faith say “Look for nothing further! It is sufficient that you read what is written in the canon”⁵³. He also celebrated that over the centuries all had prophesied about Christ⁵⁴. He added that the devil was jealous that Christ was proclaimed by Adam, Sed, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, and all of the rest of the prophets that he listed earlier⁵⁵. I think his point here is that in the non-canonical books that influenced those that were added to the Canon were all pointing to the coming of Christ.

5. New Testament evidence

Priscillian offered some examples from the New Testament to defend his method of reading extra canonical texts⁵⁶. One is from Luke 11:50-51 about the blood shed from Abel to the blood of Zachariah. Priscillian asked: Who is the prophet Abel and all of the ones in between up until Zachariah?⁵⁷

⁵² Chadwick, *Priscillian*, p. 183, note 2.

⁵³ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 184-188: “Qualiter, rogo, pauca ex his legentes culpabiles sumus, cum magi sob hoc rei sumus, quod omnia quae de deo sunt profetara non legimus? Non dubito autem quemquam ex his qui calumnias potius quam fidem diligunt esse dicturum: ultra nihil quaeras? sufficit te legere quod in canone scribtum est”, Conti, *Priscillian*, p. 92-95.

⁵⁴ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 202-203: “Quis enim non delectetur Christum ante saecula non a paucis, sed ab omnibus profetatum?”, Conti, *Priscillian*, p. 94-95.

⁵⁵ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 229-233: “Cesset inuidia diaboli ab omnibus adnuntiatus est dominus, ab omnibus profetatus est Christus, ab Adam Sed Noe Abrahan Isac Iacob et a ceteris qui ab initio saeculi profetauerunt, et intrepidus dico quod inuidet diabolus: uenturum in carne deum omnibus homo sciuit”, Conti, *Priscillian*, p. 96-97.

⁵⁶ Chadwick, *Priscillian of Avila*, p. 24.

⁵⁷ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 65-66: “Quis est iste Abel profeta, ex quo sanguinis profetarum sunpsit exordium, cuius principium in Zachariam finit?”, Conti, *Priscillian*, p. 86-87.

Who were all of the prophets in the middle that were killed? None are named in the accepted Canon, not even the sawing in two of Isaiah⁵⁸. Yet they are reported as fact. Priscillian incorrectly identified as anonymous apocrypha the prophecy that Matthew quoted, “Out of Egypt I have called my Son”, we know it is from Hosea 11:1⁵⁹. Then there is a letter that Paul wrote to the Laodiceans that is not in the canon. It is mentioned by Paul in his *Letter to the Colossians*, “And when this letter has been read among you, have it read also in the Church of Laodiceans; and see that you read also the letter from Laodicea” (4:16). This letter that Priscillian referred to is as benign as it gets in apocryphal literature, as J. K. Elliot informs us, “As a document it is a harmless theological forgery”⁶⁰. More evidence was offered by Priscillian, written and oral, that circulated in the apostolic Church that was used but did not make the cut into the Canon. There is a quote that Paul said was from Jesus, “It is more blessed to give than to receive” (Acts 20:35), it is not in any Gospel. Priscillian erroneously cited Peter as the author of Colossians rather than Paul⁶¹. The problem Priscillian warned that heretics used these books and corrupted them with false doctrines. Priscillian cautioned as much about not leaving this material to unskilled ears or the spiritually immature who could not discern the heretical falsehoods⁶². The non-canonical writings are not the problem, the heretical interpretations must be rejected. Priscillian was expressing differently what he stated earlier that the prudent approach was to separate the wheat from the darnel [tares], it is foolish to throw away both. The weakness of the opposition at every turn is that most had no direct ac-

⁵⁸ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 66-67, 71-72: “Qui sunt illi medii qui uidentur occisi? [...]. Fortasse enim aliquis exsiliat et dicat Eseciam fuisse dissectum”, Conti, *Priscillian*, p. 86-87. See “they were sawn in two” (Hebrews 11:37).

⁵⁹ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 83, Conti, *Priscillian*, p. 86-87.

⁶⁰ J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, Oxford 1993, p. 543; Chadwick, *Priscillian*, p. 24; Conti, *Priscillian*, p. 96-97.

⁶¹ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 113-114, 238-242, Conti, *Priscillian*, p. 88-89, 96-97.

⁶² Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 252-256: “In quod illud tamen non recuso nec respuo inperitis haec non committenda auribus, ne, quia ab hereticis pleraque falsata sunt, dum praetitulato nomine prophetarum in uerbis sanctorum diuinum opus quaerunt, haereticae falsitatis inruant foueam, dum apostolici sermonis non ad plenum retinent disciplinam”, Conti, *Priscillian*, p. 96-99.

quaintance with Priscillianism, this is especially so of those outside Hispania who received only compromised testimony⁶³.

6. Jude and the Book of I Enoch

Before engaging what apocryphal books the Priscillianists were said to have used, there is another important New Testament text to consider, the Epistle of Jude and his use of the apocryphal I Enoch. Priscillian initiated his apologetic by asking whether any of the Apostles ever read anything outside of the Canon⁶⁴. In Paul's time it would be the Old Testament, of which there were several collections available. That of the Essenes, Pharisees, Sadducees, and the Greek Septuagint. None of these in the end accepted I Enoch as fully canonical. That was not why Priscillian singled out the apostle Jude who availed himself of the book of I Enoch and quoted him (v. 14-15). He also cited Paul for an extra dose of authority who considered Enoch a prophet (Hebrews 11:5) – Pauline authorship of Hebrews was the norm until the eighteenth centuries when it was questioned. The point here is that Paul recognized Enoch as a legitimate prophet, without citing the book named after him. Furthermore, he says that Tertullian in his *On the Dress of Women*⁶⁵, reasoned that Enoch was rejected by the Jews for the same reason they rejected prophecies about Jesus in the Old Testament. Jude's quote of Enoch gave the book legitimacy, however. Augustine in *The City of God* delved into the question whether Enoch was a prophet. Jude openly called Enoch a legitimate one. Augustine noted that his writings were never accepted as authoritative by Jews or Christians; therefore, it could be a forgery⁶⁶. Taken together

⁶³ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 69-77, Conti, *Priscillian*, p. 86-87; Ferreiro, *Sexual depravity, doctrinal error, and character assassination in the fourth century*, p. 29-38; Ferreiro, *Jerome's Polemic Against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133,4)*, p. 309-332.

⁶⁴ Priscillianus Abulensis, *Tractatus III: Priscilliani Liber de fide et de Apocryphis* 6-8: "Uideamus ergo, si apostoli Christi Iesu magistri nostrae conuersationis et uitae extra canonem nil legerunt", Conti, *Priscillian*, p. 82-83.

⁶⁵ Tertullianus, *De cultu feminarum, Libri dvo. Liber I 3*, ed. E. Kroymann, CSEL 70, Vienna – Leipzig 1942, p. 63-64, tr. G. Bray, *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament 11, Downers Grove 2000, p. 254.

⁶⁶ Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 38, in: Sancti Avrelii Avgvstini, *De Civitate Dei, Libri XI-XXII*, Avrelii Avgvstini Opera 14/2, CCSL 48, Turnhout 1955, p. 633,

Priscillian opened up with a solid salvo against his opponents who were aghast that he read extra-canonical books.

A crucial point to be made here is that Priscillian was not advocating adding I Enoch *in toto* to the received Canon as some modern scholars have contended. José Freire Camaniel after summarizing Priscillian's defense in *Tractatus* III of reading extra-canonical books, our author dismisses Priscillian's apologetic as, "Este es su débil razonamiento – this is his weak rationale"⁶⁷. Still others hardly consider it weak or superficial, Priscillian made a credible argument. It is difficult to see how Freire Camaniel thought that Priscillian was advocating for an open Canon, "El canon de las Sagradas Escrituras no está cerrado – The canon of the Sacred Scriptures is not closed"⁶⁸. In *Tractatus* III nor anywhere else is their advocacy that any 'apocryphal books should be added to the received Canon including Priscillian's own books. Priscillian was of the view that these books, if read with mature discernment, could be salutary for the faith. Most of his opponents believed the same. Only the most misinformed opponent could accuse Priscillian of advocating for any extra books for the received Canon. Elsewhere in eastern Africa the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and Eritrean Orthodox Tewahedo Church were open to its canonicity that led to its inclusion into their Canon, the only main branches in Christendom to do so⁶⁹.

A body of books that Priscillian was said to have used are those identified as apocryphal Acts allegedly about the Apostles. The use of apocryphal Acts was less problematic for many of the Church Fathers, even though some heretics were attracted to them. In the main they are least dangerous doctrinal; they are not books of theology; most are allegedly the further adventures of the Apostles in their missionary work. Conti seems to think we can identify which apocryphal Acts texts were used by Priscillianists⁷⁰. I am not so sure, not one is identified by name or quoted anywhere in *Tractatus* III. The only mention of any by name is in the *Letter of Turibius to Hydatius and Ceponius*. It is significant that all of them are of the *Acts* genre. Their use by Priscillian was hardly as anomalous as his opponents would have anyone

tr. G. Bray, *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, ed. G. Bray, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament 11, Downers Grove 2000, p. 254-255.

⁶⁷ J. Freire Camaniel, *Gallaecia. Antigüedad, intensidad y organización de su cristianismo (siglos I-VII)*, Colección Galicia Histórica. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento. A Coruña 2013, p. 365-374 at p. 365.

⁶⁸ Freire Camaniel, *Gallaecia*, p. 367.

⁶⁹ Bray, *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, p. 254-255.

⁷⁰ Conti, *Priscillian*, p. 275-276.

believe. The research of Hernán Martín Giudice is of importance here on this point. The offensive texts were, *Acts of Thomas*, *Acts of Andrew*, *Acts of John*, and the *Memories of the Apostles*. Martín Giudice notes that these refer frequently to the New Testament for background. Fundamentally these are not Manichaean or Gnostic texts as Martín Giudice has demonstrated. The use of apocryphal texts can be found in Zeno of Verona, Ambrosiaster, Ambrose, and Potamius of Lisbon⁷¹. There are many others that could be added. Priscillian did not hold to any Manichaean / Gnostic views which explains why he never used their works⁷². In *Tractatus I* Priscillian already noted the differences of the Canon and apocrypha. He did not confer on them equal status, unlike the heretics who did⁷³.

Some apocryphal Acts, more than others, were used to create hybrid accounts from apocryphal and canonical material. The best example of all is the *Actus Petri cum Simone (Acts of Peter)* that record alleged further confrontations between Simon Peter and Simon Magus (the canonical one in Acts 8) culminating in a final fight in the presence of Nero in Rome. This episode known as the 'Flight of Simon Magus' proliferated in the ensuing centuries in all genres of literatures, art, liturgy, and sermons. The canonical and apocryphal stories of Simon Peter and Simon Magus were woven into a seamless story. The Pseudo-Clementines and later versions such as the, *Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pavli* contributed to its popularity⁷⁴. J.K. Elliott gives some guidance here on the five major apocryphal Acts, they "were intended to supplement stories and details about the apostles. To this extent therefore they belong to the apocryphal traditions based on the New Testament. They are part of the literature of

⁷¹ H. Martín Giudice, *Prisciliano y la Biblia*, Roma 2008, p. 70-72.

⁷² A. Ferreiro, *De prohibitione carnis: Meat Abstinence and the Priscillianists*, ZACH 11/3 (2007) p. 464-478.

⁷³ Priscillianus Abulensis, *Tractatus I: Priscilliani Liber Apologeticus 371-372*: "Uel ex canonicis scripturis uel ex apocryphis fabricarunt supra e aquae scripta sunt", Conti, *Priscillian*, p. 54-55. My discussion of Turibius's *Letter to Hydatius and Ceponius* touches on these and other points, see *Epistolae Plenae*, p. 77-87.

⁷⁴ The authoritative edition is in *Acta Apostolorum Apocrypha*, v. 1-3, ed. R.A. Lipsius – M. Bonnet, Darmstadt 1959; Ferreiro, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, 'Typological Portraits of Simon Magus in Anti-Gnostic Sources', p. 35-54; Ferreiro, *Simon Peter and Simon Magus in the 'Acts of Peter' and the 'Passion of the Holy Apostles Peter and Paul'*, p. 55-81. A full collection of the texts on the martyrdom of Peter and Paul with facing translations to English from the original languages is in D.L. Eastman, *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, Society of Biblical Literature, Writings from the Greco-Roman World 39, Atlanta 2015.

popular piety tinged from time to time with Gnostic ideas and teaching, but which as pieces of literature belong to early orthodox Christianity as practiced in various places in the second century”⁷⁵. The Church made no attempt to inform the flock what was canonical or apocryphal even well into the late Middle Ages. Priscillian’s recourse to this literature in the end became mainstream, contrary to what his opponents said. There is no evidence of overreliance over the canonical scriptures. There is nothing to see here, their opponents made much ado about nothing to discredit them. The Latin Fathers more than the Greek Fathers immersed themselves deeply in these texts, above all the various about Peter and Simon Magus that were effectively used to promote the Petrine Primacy of the bishops of Rome.

Another question has been raised: What the attraction was of the apocryphal Acts to Priscillian and his followers? Chadwick and Conti voiced the view that maybe their emphasis on continence, itinerant missionary work, detachment from material things, and celibacy as promoted in the various Acts held an attraction. It needs to be added that the same was true of Church Fathers who read them. They caught the attention not just of the ‘heretics’⁷⁶. The reality is that there is not a single outright quote or even a paraphrase from apocryphal Acts to support Priscillianist asceticism. The broader context, moreover, was the rapidly emerging ascetical movement – monasticism – in which Priscillianism had a place. It was not just Priscillianists or other groups pressing the edges of an emergent orthodoxy. There was still much to be sorted out in Christianity as orthodox and heterodox groups forged their identities, doctrine, sacraments, liturgy, morals, marriage, celibacy or married clergy, and more. Priscillianism was part of larger trends, it was hardly an isolated alternative.

7. Conclusion

Priscillian was not making an argument to add books to the existing received canon such as it was in the fourth century, notwithstanding that some books were still being disputed here and there. Surprisingly this major point is absent in many modern studies, it casts Priscillian’s reading of apocrypha in a very different light. He also did not think it wise to put them in the hands of novices in the faith. He as hardly heretical in any of this, as

⁷⁵ Elliott, *The Apocryphal New Testament*, p. 229-230.

⁷⁶ Chadwick, *Priscillian*, p. 77-78 and Conti, *Priscillian*, p. 275-276.

it has been shown. In the rich conciliar legislation of Zaragoza (380), Toledo I (400), Braga I (561) and Braga II (572) not a single tractate was named nor the works of any later Priscillianists, they just condemned 'books' generically. Even Pope Leo I in his famous *Letter* in section 15 condemned unidentified books. The tractates of Dictinius got some attention but in broad censures⁷⁷. Much of what they are accused of as regards non-canonical books was also widely practiced by the opposition. Priscillian never put apocrypha on par with canonical texts, nor did he ever advocate expanding the Canon, that is a gross misinterpretation. They were for him, as for many Fathers, useful at times. Most of the apocryphal texts faded into oblivion such as the Gnostic ones, the alleged gospels, and letters. Some of the Acts genre endured for a long time, as we saw above all with those related to Peter to promote the Petrine Primacy. For this reason the Acts related to Peter went mainstream for the entire Middle Ages with no objections whatsoever. Priscillian adopted a judicious approach to the reading of apocryphal texts, there was hardly anything radical about his approach. His enemies were motivated to condemn him by imputing on him all manner suspect activity, in this case the promotion and reading of 'dangerous' books. From beginning to end these were baseless accusations. As regards Priscillianism from the late 570s forward it quickly faded across Gallaecia. How much longer devotion to Priscillian as martyr persisted under the radar of the watchful eye of the hostile bishops, we are unable to ascertain.

Bibliography

Sources

- Acta Apostolorum Apocrypha*, v. 1-3, ed. R.A. Lipsius – M. Bonnet, Darmstadt 1959, tr. D.L. Eastman, *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, Society of Biblical Literature. Writings from the Greco-Roman World 39, Atlanta 2015.
- Augustinus, *De civitate Dei*, in: Sancti Avrelii Avgvstini, *De Civitate Dei, Libri XI-XXII*, Avrelii Avgvstini Opera 14/2, CCSL 48, Turnhout 1955, tr. G. Bray, *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, ed. G. Bray, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, New Testament 11, Downers Grove 2000, p. 254-255.
- Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives – T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, España Cristiana. Textos 1, Barcelona – Madrid 1963.

⁷⁷ Ferreiro, *Epistolae Plenae*, p. 95-97.

- Eusebius Pamphilus, *Ecclesiasticae Historiae*, PG 20, tr. G.A. Williamson, *The History of the Church from Christ to Constantine*, Minneapolis 1965.
- Hieronymus, *Epistula* 133, ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vienna 1918, p. 247-248.
- I Concilio Caesaraugustano MDC Aniversario, Zaragoza, 25-27 Septiembre de 1980*, ed. G. Fatás Cabeza, Zaragoza 1981.
- Leo I Magnus, *Epistula XV ad Turribium Asturicensem episcopum*, PL 54, 688-690.
- Priscillianus Abulensis, *Tractates*, tr. M. Conti, *Priscillian of Avila: The Complete Works*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2010.
- Priscillianus Abulensis, *Priscilliani in Pauli Apostoli Epistulas Canones a Peregrino Episcopo Emendati*, tr. M. Conti, Priscillian of Avila, *The Complete Works*, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2010.
- Sulpicius Severus, *Chronicorum*, ed. K. Halm. CSEL 1, Vienna 1866.
- Tertullianus, *De cultu feminarum, Libri dvo. Liber I* 3, ed. E. Kroymann, CSEL 70, Vienna – Leipzig 1942, p. 63-64, tr. G. Bray, *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, ed. G. Bray, *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament 11*, Downers Grove 2000, p. 254.
- Turribius Asturicensis, *Epistula ad Idacio et Ceponio episcopis*, PL 54, 693-695.
- Vincentius Lerinensis, *Commonitorium. Excerpta*, ed. R. Demeulenaere, CCSL 64, Turnhout 1985.

Studies

- Burrus V., *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.
- Chadwick H., *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early Church*, Oxford 1976.
- Díaz Martínez P.C., *El Reino Suevo (411-585)*, Akal Universitaria. Serie Reinos y dominios en la Historia de España, Madrid 2011.
- Doctrinal Diversity. Varieties of Early Christianity*, ed. E. Ferguson, Garland Series 4, New York 1999.
- Elliott J.K., *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, Oxford 1993.
- Ferreiro A., *De prohibitione carnis: Meat Abstention and the Priscillianists*, “Zeitschrift für Antikes Christentum” 11/3 (2007) p. 464-478.
- Ferreiro A., *Epistolae Plenae: The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome: Third through Seventh Centuries*, Medieval and Early Modern Iberia Series 74, Leiden 2020.
- Ferreiro A., *Jerome's Polemic Against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133,4)*, “Revue des Études Augustiniennes” 39/2 (1993) p. 309-332.
- Ferreiro A., *Priscillian and Nicolaitism*, “Vigiliae Christianae” 52/4 (1998) p. 382-392.
- Ferreiro A., *Simon Magus and Priscillian in the Commonitorium of Vincent of Lérins*, “Vigiliae Christianae” 49/2 (1995) p. 180-188.

- Ferreiro A., *Sexual depravity, doctrinal error, and character assassination in the fourth century: Jerome against the Priscillianists*, "Studia Patristica" 28 (1993) p. 29-38.
- Ferreiro A., *Simon Magus in Patristic, Medieval, and Early Modern Traditions*, Studies in the History of Christian Traditions 125, Leiden 2005.
- Ferreiro A., *Simon Magus, Nicolas of Antioch, and Muhammad*, "Church History" 72/1 (2003) p. 53-70.
- Ferreiro A., *St. Braulio of Zaragoza's Letters on Mourning*, "Augustinianum" 59 (2019) p. 157-192.
- Ferreiro A., *Sufficit septem diebus: Seven Days Mourning the Dead in the Letters of St. Braulio of Zaragoza*, "Studia Patristica" 23/97 (2017) p. 255-264.
- Freire Camaniel J., *Gallaecia. Antigüedad, intensidad y organización de su cristianismo (siglos I-VII)*, Colección Galicia Histórica. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, Coruña 2013.
- Hultin, J., *Jude's Citation of I Enoch*, in: *Jewish and Christian Scriptures. The Function of 'Canonical' and 'Non-Canonical' Religious Texts*, ed. J.H. Charlesworth – L.M. McDonald, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series. T&T Clark, London 2010.
- Jacobs A.S., *The Disordered Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha*, "Harvard Theological Review" 93 (2000) p. 135-159.
- Martín Giudice H., *Prisciliano y la Biblia*, Roma 2008.
- Neil B., *Leo the Great*. The Early Church Fathers Series, London – New York 2009.
- Orlandis J. – Ramos-Lissón D., *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986.
- Sánchez S.J.G., *Priscillien, Un Chrétien non Conformiste*, Théologie Historique 120, Paris 2009.



Notizie di frammenti liturgico-agiografici contenuti nell'Archivio Comunale di Gemona del Friuli (UD)¹

Ecclesiastical fragments preserved in the Gemona del Friuli Archives

Federico Guariglia²

Abstract: The contribution examines the *membra disiecta* of the Municipal Archive of Gemona del Friuli (UD). In order to comply with the topic of the conference, three parchment fragments (1654.26; 1654.32; 1654.33) from the religious field have been analyzed. These are three texts used for the Mass, which combine sung parts with hagiographic texts, such as the *Life of Saint Cecilia*, and Biblical texts (e.g. the *Gospel of Luke*). A description and edition of the text is provided for each fragment. The study of the three unpublished codices makes it possible to continue the discussion on the Friulian Middle Ages, which is often lacunar, and to reconstruct the religious and cultural life in the community of Gemona del Friuli.

Keywords: Bible; Gemona del Friuli; Saint Cecilia; Fragments; Hymns; Breviary

La ricerca e catalogazione dei *membra disiecta* nelle Biblioteche friulane non può prescindere dal monumentale lavoro di Cesare Scalon³, sull'Archivio di Stato di Udine. All'interno delle pergamene di recupero è stato possibile ritrovare, infatti, testi, latini e volgari, di grande importan-

¹ Per la presente nota si ringrazia l'instancabile dott.ssa Loredana Bortolotti, dell'Archivio di Gemona del Friuli, per la sua disponibilità e competenza riguardo gli archivi di Gemona. Vorrei poi ringraziare Sebastiano Blancato per l'aiuto con i camerari di Gemona del Friuli e Sonia Maura Barillari per l'aiuto con i testi. Un ringraziamento anche a Gianluca Olcese per la sua disponibilità. E grazie, infine, ai revisori per i consigli circa la stesura della nota.

² Dr. Federico Guariglia, Università di Verona, Università di Genova, Università di Padova; email: federico.guariglia@univr.it; ORCID: 0000-0002-2377-3386.

³ C. Scalon, *Libri, scuole e cultura nel Friuli medioevale. "Membra disiecta" dell'Archivio di Stato di Udine*, Padova 1987.

za per la ricostruzione del panorama culturale friulano del Medioevo, che, soprattutto per la sezione volgare, risulta piuttosto lacunoso dal punto di vista testimoniale⁴.

La presente raccolta di atti del convegno è l'occasione per riflettere su tre frammenti inediti all'interno della busta 1654 dell'Archivio Comunale di Gemona del Friuli, contenente frammenti provenienti da restauro, di varia natura.

Vale la pena spendere alcune parole su questo Archivio che, negli anni, relativamente alla dimensione esigua, si è rivelato foriero di nuove scoperte in ambito storico, soprattutto, ma anche letterario. Questa fertilità si lega indissolubilmente alla storia recente, in particolare all'*Orcolat*, il terremoto che colpì Gemona nel 1976 e portò all'affidamento dell'Archivio *glemo-nensis* agli archivisti di Trieste, fino alla restituzione al Comune, Palazzo Elti, nel 2004⁵. Questa "giovane età" dell'Archivio Comunale, unita al progressivo e incessante lavoro di catalogazione e sistemazione dei fondi, ha permesso la scoperta di alcune testimonianze importanti per la ricostruzione del panorama culturale friulano, da una pergamena dell'*Histoire Ancienne jusqu'à César*⁶ a una copertina di quaderno contenente una serie di poemi⁷, probabilmente legati alle città di Pisa e Milano.

Le pergamene contenute nella busta 1654 sono in prevalenza latine, anche se non manca una testimonianza in ebraico, che potrebbe essere utile per riflettere sulle comunità ebraiche in Regione, nel corso del Medioevo, altro tema di cui sappiamo poco a livello testimoniale⁸. Le pergamene sono

⁴ Si rimanda qui a *Libri dei Patriarchi*, ed. C. Scalon, Udine 2018, in particolare alla sezione volgare (§11).

⁵ Sulla storia degli Archivi, cfr. *Archivi Gemonesi*, ed. F. Vicario, Udine 2001.

⁶ F. Guariglia, *Un frammento dell'Histoire Ancienne in Friuli: la storia di Giuseppe nel frammento di Gemona*, "Medioevo Romanzo" 45/2 (2021) p. 407-420.

⁷ S. Rosset, *Un frammento di canzoniere italiano nell'archivio comunale di Gemona del Friuli*, Università degli Studi di Udine 2019 (relatrice prof.ssa Laura Pani). È in pubblicazione un contributo sui poemi, per la rivista SteFi: F. Guariglia, "O Santo Carlo quarto inperadore". *Le rime anonime del ms. Gemona, ACG 1475*, «Stefi», in corso di revisione.

⁸ Cfr. il lavoro di R. Segre, *Preludio al ghetto al Ghetto di Venezia. Gli ebrei sotto i dogi (1250-1516)*, Venezia 2021, in particolare le sezioni sulle comunità in Friuli. Cfr. anche gli studi di M. Davide, *La comunità ebraica nella Venzona del Quattrocento*, "Ce fastu?" 80/2 (2004) p. 167-186; M. Davide, *Il ruolo economico delle donne nelle comunità ebraiche dell'Italia Nord-Orientale (Padova, Treviso, Trieste e Friuli)*, in: *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento, Atti del Convegno di studi, Verona, 14 novembre 2003*, ed. G.M. Varanini – R.C. Mueller, Firenze 2005, p. 31-43.

in prevalenza di natura religiosa, come vediamo nei tre esempi presentati in seguito. La loro presenza a Gemona permette, poi, di specificare meglio anche la ricezione di questi testi e il loro passaggio da testimonianze documentali a materiali di riuso.

1. Gemona, ACG, 1654.26

Il reperto 26 (300 x 200 mm) è costituito da un unico foglio di pergamena, databile al XIV secolo, stando alla gotica bastarda in cui sono redatti i testi ivi presenti. Il foglio proviene, come i successivi, dal restauro operato da Paolo Ferraris, nel luglio del 1993, in cui, purtroppo, non è stato indicato il quaderno di provenienza del reperto.

Ciononostante, sulla carta 1v è presente una nota che riporta il nome di Giacomo Capello de Cavazzo, riferimento alla località limitrofa di Cavazzo Carnico (UD). Sulla carta 1r è invece presente la data 1619, tracciata presumibilmente dalla stessa mano che ha annotato il nome di Giacomo. La data indica probabilmente l'annata del quaderno di cui la pergamena era copertina.

Il foglio pergameneo si presenta in buono stato di conservazione, nonostante un foro, sanato in fase di restauro, sulla parte destra e qualche macchia di umidità che coinvolge soprattutto la carta 1r. Questo dato, insieme alla diffusa perdita di inchiostro di 1ra, potrebbe far presumere che fosse proprio questo il lato a contatto con l'esterno.

La pergamena presenta rubriche (1r) e iniziali intarsiate a penna, tracciate con inchiostro rosso e blu e decorate con l'inchiostro di colore diverso (o blu o rosso). Dalle lettere capitali intarsiate si sviluppano motivi semplici che si dipanano verticalmente per più di metà dell'altezza della pergamena, in particolare quando le lettere decorate hanno uno sviluppo verticale (es. *F*, *I*). Alla c. 1v si registrano un numero consistente di lettere maiuscole redatte, alternativamente, in inchiostro blu e rosso. Alla c. 1rb, infine, è presente una B miniata con inchiostro verde e oro, riquadrata con inchiostro verde chiaro.

La scrittura (*below top line*) è una gotica bastarda italiana (come dimostra il *titulus per et* senza tratto orizzontale) ed è organizzata in due colonne. La grafia cambia sensibilmente al cambiare dei testi, tanto che si può affermare con buona certezza che la pergamena superstite sia opera di almeno due mani. Il confronto puntuale, soprattutto tra le scritture di formato minore, è inficiato dalla perdita d'inchiostro di cui si è parlato in precedenza.

Il manoscritto di provenienza è, senza dubbio, configurabile come un Breviario, che raccoglie al suo interno una serie di testi sacri⁹.

Se ne riporta, di seguito, l'edizione. Le note a fine testo forniscono il commento e il riferimento ai testi presenti. Si segnalano in grassetto le rubriche. Il corsivo indica lo scioglimento delle abbreviazioni. Le parentesi quadre con i numeri romani [I] fanno riferimento ai testi contenuti nei frammenti. Le parentesi quadre con i tre punti indicano, come da consuetudine, la mancanza di una sezione testuale, a causa delle lacune materiali del codice. In alcuni casi, dove la lettura era incerta, ma è stato possibile reintegrare servendosi della lezione di altri codici, si è utilizzato la forma delle parentesi quadre con l'integrazione all'interno: es. integ[rum]. Nel caso dei canti, si è scelto di non riportare le indicazioni per il canto, perché non facenti parte del dettato del testo. Le linee verticali (|) indicano l'a capo del codice, mentre le doppie linee (||), seguite dall'indicazione tra parentesi quadre, delimitano il passaggio da *recto* a *verso* o da colonna *a* e colonna *b*.

[Ira] [I] [...] incepta fimatur per [...] | Dominus vobiscum [...] | [...] Deo gratias. **Sancte alia oratio.** | [II] Fidélium, Deus, ómniū | cónditor et redémptor | animábus omni fidelium de|functórum remissiónem | cunctórum tribue peccatórum; | ut indulgéntiam, quam | semper optavérunt, piis supplicatióibus consequántur. | Fidélium anime per dei misericórdiam | requiéscent in sancta pace. Amen. | [III] **Deinde flexis genibus ante | altare dicit.** [IV] I[...] | [...] | confirmet et conservet nos in | [...] s amen. | [...] Deus nos [...] | [...] ad vitam eternam perdu|cat [...] | [V] **Incipit officium de Sancta | Trinitate.** | [Irb] [VI] Benedicta sit sancta | Trinitas, atque in|divisa Unitas: | confitebimur ei, quia fecit nobiscum misericórdiam su|am § Benedicamus Patrem et Filium | cum Sancto Spiritu. **Oratio** | [VII] **Omnípotens sempitérne Deus,** | qui dedísti nobis fámulis | tuis in confessiõe vere fidei, | etérne Trinitátis glóriam agnóscere, et in poténtia maies|tátis adoráre unitátem: quesumus; | ut eiúsdem fidei firmitáte, | ab ómnibus semper muniámur | advérsis. [VIII] **Ad Romanos** | Patres. O altitudo divi|tiarum sapientie, et scientie | iudicia eius et investigabi|les via eius! Quis enim | cognovit sensum Domini? aut | quis consiliarius eius fuit? | aut quis prior dedit illi, et re|tribuetur ei? Quoniam ex ipso, et | per ipsum, et in [...] sunt omnia: | ipsi honor et gloria in secu|la seculorum. Amen. [...] || [Iva] [IX] **Benedíctus es, Dómine, qui intuérís abyssos,** et sedes super Chérubim. | **Benedíctus es in throno regiu|m et laudábilis in**

⁹ Sulla provenienza e fruizione si vedano le avvertenze in *Conclusione*.

sécula. **Prosa** | [X] *Benedicta semper sancta sit t'ini|tas deitas scilicet unitas | coequalis gloria. Pater filius | sanctus spiritus tria sunt nomina | omnia eadem substantia . Deus | genitor deus genitus in utroque | sacer spiritus deitate socius. | Non tres tamen dii sunt Deus | verus unus est Sic pater dominus filius spiritusque sanctus. Proprietas | in personis unitas est et in essentia. | Majestas par et potestas decus | honor eque per omnia. Sydera | maria continens arva simul | et universa condita. Quem tremunt impia tartara poli quoque quem | et abyssus infima. Nunc omnis | vox atque lingua fateatur hunc | laude debita. Quem laudat | sol atque luna dignitas adorat | angelica. Et nos voce prece|sa omnes modulemur organica || [1vb] cantica dulci melodia. Eya | et eya nunc simul iubilemus al|tithrono domino laudes in excelsis. | O adoranda trinitas! O ve|neranda unitas. Per te sumus | redempti summa tu caritas. Per | te sumus creati vera eternitas. | Populum cunctum tu protege | salva libera eripe et emunda. Te | adoramus omnipotens tibi canimus | tibi laus et gloria. Per infini|ta secula seculorum. [XI] **Johannes** | In illus testis dixit I.d.s Cum | venerit Paraclitus, quem ego | mittam vobis a Patre, Spiritum | veritatis, qui a Patre procedit, | ille testimonium perhibebit | de me. Et vos testimonium | perhibebitis, quia ab initio | mecum estis. Haec locutus | sum ut non scandalizemini | Absque synagogis facient | vos: sed venit hora, ut omnis | qui interficit vos arbitre|tur se obsequium praestare Deo. Et haec facient vobis, | quia non noverunt Pa|trem, neque me. Sed haec locu|*

I. Il testo è praticamente illeggibile. Sopravvivono solamente le formule di congedo. II. Eterno riposo (*Fidélium Deus*). L'*oratio* si inserisce nella *commemoratio ómnium Fidélium Defunctorum*, con alcune variazioni rispetto al rito romano contemporaneo. III. La rubrica dà indicazione sulle modalità di recitazione. IV. Il testo è praticamente illeggibile, ma rimanda al *Misereatur* in risposta al *Confiteor*. V. La sezione relativa al *De sancta Trinitate*, alla c. 1ra, è illeggibile. VI. Il testo rappresenta un canto per la domenica della Santissima Trinità. Il *Benedicta sit Santa Trinitas* è tratto da Tobia 12,6 per l'antifona, e dal cantico *Benedicite* per il versetto, non presente nel manoscritto. VII. Si prosegue con la messa per la Santa Trinità della prima Domenica di Pentecoste, con l'orazione *Omnipotens sempiterne Deus*. VIII. Il terzo momento della celebrazione per la Santa Trinità è rappresentato dalla lettera di San Paolo *ad Romanos*, 11, 33-36. IX. Segue il graduale, tratto da Daniele 3, 55-56, *Benedictus es domine qui intueris abyssos*. X. Il manoscritto contiene poi un altro inno, *Benedicta semper sancta sit*, per la Santa Trinità. XI. L'ultimo testo è tratto dal vangelo di Giovanni 15, 26-27; 16, 1-4.

2. Gemona, ACG 1654.32

Il reperto 32 (385 x 265 mm) è costituito da un unico foglio pergameneo anch'esso probabilmente databile al XIV secolo, stando alla scrittura gotica in cui è redatto.

Anche nel caso del foglio 32 si legge un'indicazione seriore. Sul margine sinistro di 1v, con difficoltà, è presente la scritta "Rotolo della Chiesa del Duomo de Gemona | sotto il camerariato del sign. Nic[o]lo M[a]e[tano". Il nome di Nicolò Ma[i]etano si legge con difficoltà, ma sembra essere plausibile riportarlo al camerario Nicolò Maietano, camerario della Pieve nel 1617, figlio del Maietano Orfeo che si ritrova come camerario nel 1577¹⁰. L'indicazione del Rotolo specifica invece il materiale di cui la pergamena doveva essere copertina prima del restauro.

Il foglio pergameneo si presenta in modeste condizioni di conservazione. I tagli che interessano i vertici della pergamena non inficiano la lettura del frammento. D'altra parte, la pagina mostra numerosi fori, sanati in fase di restauro, che impediscono la normale comprensione del testo. Il foro di maggiori dimensioni interessa la parte centrale della carta. Il colore della pergamena è più scuro su 1v. Anche in questo caso, lo stato di conservazione impedisce la lettura ottimale del lacerto. L'inchiostro è ben conservato su 1r; mentre risente dello stato di conservazione della pergamena su 1v, dove ai fori e allo scurimento della pergamena, si aggiunge una diffusa perdita di inchiostro. Il verso della pergamena si basa, in assenza di una corretta lettura dei margini della stessa, sulla struttura della *Leggenda di Santa Cecilia*.

Il lacerto conserva le iniziali di paragrafo in inchiostro rosso e blu alternato e in dimensione maggiore del corpo del testo. Il codice ci trasmette altresì la notazione musicale degli Inni presenti. La scrittura è una gotica bastarda italiana (si segnala la presenza del *titulus* per *et* senza tratto orizzontale). I testi contenuti sono inni ed estratti della *Lectio I* e dalla *Lectio II* della *In festo sancte Cecilie virginis et martyris*. Il testo è conservato, con varianti sostanziali rispetto a quelle presenti in *BHL*¹¹.

¹⁰ G. Cruciatti, *Fondi gemonesi tra Archivio di Stato e Biblioteca civica di Udine*, in: F. Vicario, *Archivi Gemonesi*, Gemona del Friuli 2001, p. 144.

¹¹ *BHL: Index analytique des Catalogues de manuscrits hagiographiques latins*. Base de données hébergée sur le serveur de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain (UCL), avec le soutien du Département des Études grecques, latines et orientales (GLOR) 1998, in: <http://bhllms.fltr.ucl.ac.be/>. Cfr., per la trascrizione, S.L. Reames, *A recent discovery concerning the sources of Chaucer's "Second*

[I] Volo dicere angelum dei habeo a|matorem qui nimio zelo custodit corpus meum | Et *nomine* diebus. [II] Domine Iesu Cri|ste, seminator casti consilii, suscipe | *seminum* fructus quos in Cecilia | seminasti. [III] Beata Cecilia dixit ad Tyburtium hodi|e [...] esse meum cognatum qui|a amor dei te fecit esse *contempto|rem ydolorum*. [IV] Fi|at [...] domine cor meum et corpus | *immaculatum* ut non confundar. || [1ra] Domine Deo nostrum. [V] Diffúsa est grátia in labiis tuis: | [VI] Sed dum hec agerentur venit nox | in qua suscepit una cum sponso | suo membre[...] secreta silen|cia et ita aucqu[...] eum dio[...]. O | dulcissime atque amantissime | iuvenis est misterium quod tibi con|fitear, si modo iurando promi|seris te illud nulla omnino proderere ra|tione. Jurat Valerianus sponsus | non manifestare nulla-que neces|sitate detergere. | [VII] Cilicio Cecilia menbra doma|bat Deum gemitibus exo|rabat. Almachium | exuperabat Tyburcium et Valerianum ad coronas vocabat. | Non diebus neque noctibus | vacabat a colloquiis divinis || [Iva] | [VIII] Tunc illa [...] Angelum Dei habe|o amat[...]elo | [...] si vel leviter sensit[...] qu[...] me| *conves*[...] pollute amore contin|gas statim circa te suum exagi|tat furorem et amittes florem tu|e iuventutis. Si autem cogno|verit quod t[...] me sincere et in|maculato amore diligas | et meam virginitatem integram | *illibatamque* custodias ita quo|que te diligit sicut et me di|ligat et suam grat[...] ostendet. | Ceciliam intra cubiculum | orante invenit et iuxta | eam stantem [...] | terrore cor[...]p[...] | Angelus domin[...]s[...] | [1vb]

Nella trascrizione del codice non si forniscono le indicazioni per il canto. I. Il canto I è il *Est secretum Valeriane* (007902a). II. Il riferimento è a R.J. Hesbert, *Corpus antiphonarium Officii*, Friburgo, Herder, 1970, nr. 6498. Si legge *Celcilia*, con la prima *l* espunta. III. Il canto III è dedicato alla Beata Cecilia (001562). IV. Si tratta del celeberrimo canto (001562) che loda la beata Cecilia e la sua richiesta a Dio di mantenere il suo corpo immacolato. V. Si legge un estratto del Salmo 44, 5. VI. Il testo riprende alcune sezioni del *De Sancta Caecilia martyre*, con variazioni. VII. Con *Cilicio* inizia il canto 006284 (a). VIII. Cfr. testo VI.

Nun's Tale", *Modern Philology* 87/4 (1990) p. 357. Il riferimento di Reames è alla *Passio Santa Cecilia* del codice succitato. Il testo del frammento gemonese mostra sensibili differenze rispetto a questo manoscritto, indicate poi nelle conclusioni.

3. Gemona, ACG, 1654.33

Il reperto 33 (375 x 270) è costituito da un unico foglio pergameneo anch'esso probabilmente databile al XIV secolo, stando alla scrittura gotica in cui è redatto.

Anche nel caso del foglio 33 abbiamo un'indicazione seriore, completa di datazione e riferimento storico: a 1v, in basso a destra, dopo la seconda colonna di scrittura, è riportata la dicitura: "D.O.M. 1632 (poi riscritto a penna in inchiostro blu). Rottolo dell'Intrata della | Chiesa Parochiale di Gemona | sotto la cameraria de mi, Emilio | Montegnacco". La figura di Emilio Montegnacco, camerario di Gemona negli anni 30 del XVII secolo, non è foriera di particolari dubbi interpretativi. Pur non avendo il *signum* tipico di alcune camerarie gemonesi, il nome di Emilio si ritrova nei Libri spese dell'amministrazione, conservati nell'Archivio di Gemona del Friuli. L'indicazione del Rotolo specifica invece il materiale di cui la pergamena doveva essere copertina prima del restauro.

Il foglio pergameneo si presenta in uno stato di conservazione non ottimale. Sul lato sinistro di 1r è presente, in alto, un foro circolare che interessa le prime due righe di scrittura (1ra). Pur sanato in fase di restauro, impedisce la perfetta lettura di alcune parole. Il foglio è stato poi oggetto di tagli che coinvolgono, in misura diversa, tutti gli spigoli. I più consistenti si trovano sul lato destro della pergamena, dove il taglio superiore coinvolge alcune parole delle prime due righe (1rb). Seguono poi numerosi fori di lieve entità sparsi sull'intera area del foglio. Il più consistente si trova nella parte inferiore della colonna 1rb (e 1va) e non permette la lettura di varie righe di testo. Anche il colore della pergamena, soprattutto in 1v, ha sofferto l'utilizzo seriore come coperta. In 1v, infatti, il colore è scuro e permette di notare con sicurezza i limiti del rotolo attorno al quale era posizionato. Per contro, l'inchiostro è quasi ovunque ben conservato.

La pergamena mostra le iniziali di paragrafo tracciate alternativamente in inchiostro rosso e blu, di dimensione maggiore rispetto alle parti in inchiostro nero. Le iniziali di capitolo sono in rosso, di corpo doppio rispetto al resto del testo. Sono, poi, presenti rubriche. In 1v, le lettere iniziali di capitolo, due *I*, una rossa e una blu, si allungano per diverse righe di testo – in particolare la *I* a 1vb. Una nota in rosso accompagna, fuori dal corpo del testo, nel margine sinistro, un paragrafo di 1va. Questa tipologia di decorazione può farci comprendere come il manoscritto di provenienza fosse un codice di pregio.

La scrittura (*below top line*), una gotica bastarda francese (si segnala la presenza del *titulus* per *et* con tratto orizzontale, ma anche la forma grafica *ewangeliste*), è probabilmente opera di due mani.

Il manoscritto di provenienza è, senza dubbio, configurabile come un Messale. Alcuni testi sono legati al culto degli Apostoli. Segue una sezione tratta da Ezechiele I e una dal Vangelo di Luca.

[I] [...] *memores erunt nominis* | [...] *omni progenie et generatione* | in omnes [...] *exivi sonus* | *eorum et in fines orbis terre verba* | *eórum*. **Secreta**. [II] *Beati apostoli tui* | *sancti* [...] *solemnis recensen|tes quesumus* ut eius auxilio be|neficia capiamus pro quo ti|bi hostias |audis offerimus. | P. [III] **Prefatio**. *Te domine suppliciter* | *Amen dico vobis: quod **communio*** | vos, qui reliquistis omnia, et secuti es|tis me, centuplum accipietis, et vitam | eternam possidebitis. [...] **comunio** | [IV] *Ego vos elegi de mundo ut ea|tis et fructum aferatis et fructus* | *vester maneat*. **Communio**. [V] *Vos qui* | secuti estis tue sedebitis super sedes | iudicantes duodecim tribus Is[...] di|cit Deus. **Complem**. [VI] *Perceptis*, | *Domine, sacramentis, suppliciter exo|ramus*, ut intercedente beatis | *Sancti Apostolo tuo, qui pro illius ve|neranda gerimus solemnita|te, nobis proficiant ad mede|lam*. *Per Dominum*. **De evange|listis**. [VII] *Os iusti meditabitur* | [1rb] *sapientiam et lingua eius lo[...]* | *cium*. *Lex Dei eius in corde ipsius* | *Noli emulari in malignantibus neque* | *zelav[er]is facientes iniquitatem*. **Oratio**. | *Exaudi nos, Deus, salutaris* | *noster, et ewangeliste tu[...]* nos | tuere *presidiis, quorum fide[le]s do|nasti esse doctrinis*. [VIII] **Libro** | **Ezechielis**. *Similitudo* | *vultus eorum, filii[...]* | *facies hominis et facies [le]onis* | *a dextris ipsorum quatuor, faci|es autem bovis a sinistris ipsorum* | *quatuor, et facies aquile* | *desuper ipsorum quatuor [...]* et penne eorum extente | *desuper: due penne singulorum* | *iungebantur, et due tegebant* | *corpora [...]*. [IX] *Et [...]* | *coram facie sua ambulabat*. | *Ubi erat impetus spiritus, illuc* | *gradiebantur, nec revertaban|tur cum [...]* Et *similitudo* [...] eorum | quasi [...] *ardent|ium, et quasi aspectus lampada|rum*. *Hec erat visio discu [...]* [1va] [...] *medio animalium, splend[...]* ignis, et de igne fulgur | *egrediens*. Et *animalia ibant* | *et rev[...]* bantur, *in similitudinem* | *fulguris coruscantis*. **Item alia** | **gratia**. *Au[...]* *sque vestrum*. *Os* | *iusti meditabitur sapientiam, et lingua* | *eius [...]* tur *judicium*. *Lex Dei eius* | *in corde ipsius, et non supplantabuntur* | *gressus eius*. **Allam**. [X] *Dorsa eorum* | *plena sunt oculis et scintille ac lam|pades in medio discurrentes*. **Sequitur**. Pl[...] chorus letabundo. [...] | **Graduale**. **Liturgia**. [XI] *In illo testis designavit Deus* | *et alios septuaginta d[...]* os | *discipulos et misit illos bi|nos ante faciem suam in omnem* | *civi[...]* et locum, [...] ipse | *venturus*. Et dicebat illis : *Mess|is*

quidem mu[...], operarii [...] pauci. Rogate [...]sis ut [...] | messem [...] | mitto [...] |ter lupos. | [...] saccul[...] ca||[*lvb*]lciamenta, et neminem per [...] | salutaveritis. In qua[...] | domum intraver[...], primum dicite: | Pax huic domui. Et si | ibi fuerit filius pacis, requies|cet super illum pax vestra : sin *autem*, | ad vos revertetur. In eadem | *autem* domo manete, edentes | et bibentes *que* apud illos sunt: | dignus est enim merrenfiru[...] | mercede sua. **Sua marrum** | [XII] In illo *testis dixit* I. d. s: Facilius | est enim camelum *per* foramen a[...]sire quam divitem intrare in reg|num Dei. Omni magis et dixebant dicentes f[...]seraetipons. | Et *ipsius potest* salvu[...] fieri [...] | tues illos ilis ait. Apud ho|

I testi riguardano la *Divisione sanctorum Apostolorum*. I. Si tratta dell'*Antiphona ad offertorium*, tratta dal Salmo 18,5 (007163)¹². II. Il secondo testo si configura, da rubrica, come *Secreta*, ovvero l'orazione della Messa che si recita sulle offerte prima del Prefazio. Il testo in esame si lega al culto di san Bartolomeo. III. Segue la *Prefatio* (g01358), legato al Comune degli Apostoli. IV. Il *Responsorium* (g00225) è tratto da Giovanni 15, 16. V. Il testo è tratto da Matteo 19, 28 (005502). VI. Il testo è la post-communio, legato al culto degli apostoli (H769)¹³. VII. Il canto gregoriano si configura come *Commune Doctorum* (601725), e come introito I e graduale II del *Commune Confessoris non Pontificis*. VIII. Il testo è tratto da Ezechiele, 1, 10-13. IX. Il testo è tratto dal Salmo 36, 30-31. A lato si legge "In vigilia ascensionis". X. Il canto (007484za) è tratto dalla settima omelia delle *Homiliae in Ezechielem*, 1, di Gregorio Magno. XI. Un passo da Luca, 10,1-7. XII. Il passo è tratto da Luca, 18, 25-27¹⁴. I versetti 26-27 non corrispondono alla lezione della Vulgata.

4. Conclusioni

A conclusione della nota ci troviamo di fronte a due ordini di riflessioni. Da un lato, i frammenti, di qualsiasi natura, qualità ed estensione, permettono di gettare nuova luce sulla tradizione di un'opera. Nel caso dei frammenti liturgici, abbiamo a che fare con un testo d'utilizzo, un testo

¹² Il codice identificativo dei canti fa riferimento all'Index, di *Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant – Inventories of Chant Sources*, in: <https://cantus.uwaterloo.ca/> (accesso: 15.11.2022).

¹³ Il presente riferimento è tratto da G. Baroffio, *Iter liturgicum italicum*, Padova 1999.

¹⁴ I passi biblici si leggono nella versione della Vulgata Cei.

vivo. Anche i frammenti di Gemona del Friuli non sfuggono a tali considerazioni e mostrano, infatti, una lezione sensibilmente differente rispetto ai testi della tradizione (si è fatto l'esempio, con rimando, al *Santa Cecilia*)¹⁵.

I frammenti servono poi – ed è il secondo ordine di considerazioni – a delineare il panorama storico-culturale del territorio in cui essi sono conservati¹⁶. È il caso dell'area di Gemona del Friuli, il cui ricco archivio testimonia un'attività socio-economica di primo piano, a partire dal XIII secolo, dove Gemona era territorio di passaggio per i mercanti diretti al Nord e per coloro che dal Nord si dirigevano verso la Penisola¹⁷. Si dirà qualcosa in più, in un contenuto apposito, riguardo il contesto storico in cui poteva situarsi lo *scriptorium* da cui provengono i due codici italiani e quello francese, e quello di fruizione. A tale ricchezza economica era associato uno sviluppo culturale, testimoniato da alcuni reperti ritrovati nell'Archivio o dalla campana di Dante, prima testimonianza, dal punto di vista cronologico, della diffusione della *Commedia* in Friuli.

Si fornirà qui, in assenza di elementi probanti, un quadro generale delle presenze religiose a Gemona nel Trecento e Quattrocento, secoli coinvolti nel confezionamento e dall'utilizzo delle pergamene in esame. A metà Trecento, il comune di Gemona era interessato dalla presenza della Pieve di borgo Porte, di due monasteri femminili, un convento di clarisse e uno di francescani. A questo quadro già complesso, si uniscono “tre ospedali, cinque confraternite, nove chiese e tre campisanti”¹⁸. Le possibilità di composizione e soprattutto fruizione dei manoscritti sono dunque molteplici. In futuro sarà dunque opportuno indagare sulla presenza di *scriptoria* compatibili con la produzione presentata in questa sede. Si potrebbe forse

¹⁵ Non ci si è soffermati sulla questione per limiti di tempo e per questioni metodologiche: il confronto tra la lezione dei frammenti gemonesi è forse meno importante della loro presentazione e del loro inquadramento storico.

¹⁶ Sul territorio di Gemona del Friuli, si segnalano numerosi contributi. Tra la varia e densa bibliografia, cfr. in particolare il volume di P. Cammarosano, *Gemona nella Patria del Friuli: una società cittadina nel Trecento*, Udine 2009; si legga in particolare il contributo di C. Scalon, Chiese e laicato nella formazione scolastico e culturale del Trecento, in *Gemona nella Patria del Friuli: una società cittadina nel Trecento*; sulla storia ecclesiastica cfr. F. De Vitt, *Una pieve da vicino: Gemona del Friuli tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV*, in F. De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli Medioevale*, Venezia 1990, p. 121-182.

¹⁷ Cfr., ad esempio, M. Davide, *Lombardi in Friuli. Per la storia delle migrazioni interne nell'Italia del Trecento*, Trieste 2008, p. 24; De Vitt, *Una pieve da vicino*, p. 121.

¹⁸ De Vitt, *Una pieve da vicino*, p. 126-127. Si vedano, in De Vitt, *Una pieve da vicino*, p. 121-151, sulla situazione religiosa della Gemona tardomedievale.

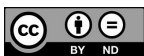
avanzare l'ipotesi, incerta, che il *focus* del secondo frammento sulla figura di S. Cecilia possa spiegarsi con un contesto di fruizione femminile, quindi uno tra i monasteri femminili e il convento di clarisse. Sull'argomento si tornerà in futuro.

Il frammento, per sua stessa natura, evolve e non si limita al ruolo di sopravvivenza di un manoscritto ormai perduto. Il suo riutilizzo nel corso dei secoli successivi permette di ricostruire altresì le vite dei camerari e delle parrocchie del territorio, dal Medioevo al Seicento, che hanno riutilizzato, in maniera per noi incomprensibile, le antiche pergamene medievali e così facendo, pur smembrando i codici di provenienza, ci hanno forse permesso di venire a conoscenza di una piccola luce sul Medioevo friulano.

Bibliography

- Archivi Gemonesi*, ed. F. Vicario, Gemona del Friuli 2001.
- Baroffio G., *Iter liturgicum italicum*, Padova 1999.
- BHL: Index analytique des Catalogues de manuscrits hagiographiques latins*. Base de données hébergée sur le serveur de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain (UCL), avec le soutien du Département des Études grecques, latines et orientales (GLOR) 1998, in: <http://bhlms.fltr.ucl.ac.be/> (accesso 15.03.2023).
- Cammarosano P., *Gemona nella Patria del Friuli: una società cittadina nel Trecento*, Udine 2009.
- Cantus: A Database for Latin Ecclesiastical Chant – Inventories of Chant Sources*, in: <https://cantus.uwaterloo.ca/> (accesso: 15.11.2022).
- Cruciatti G., *Fondi gemonesi tra Archivio di Stato e Biblioteca civica di Udine*, in: F. Vicario, *Archivi Gemonesi*, Gemona del Friuli 2001, p. 116-164.
- Davide M., *Il ruolo economico delle donne nelle comunità ebraiche dell'Italia Nord-Orientale (Padova, Treviso, Trieste e Friuli)*, in: *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento, Atti del Convegno di studi, Verona, 14 novembre 2003*, ed. G.M. Varanini – R.C. Mueller, Firenze 2005, p. 31-43.
- Davide M., *La comunità ebraica nella Venzona del Quattrocento*, "Ce fastu?" 80/2 (2004) p. 167-186.
- Davide M., *Lombardi in Friuli. Per la storia delle migrazioni interne nell'Italia del Trecento*, Trieste 2008.
- De Vitt F., *Una pieve da vicino: Gemona del Friuli tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV*, in: F. De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli Medioevale*, Venezia 1990, p. 121-182.

- Guariglia F., *Un frammento dell'Histoire Ancienne in Friuli: la storia di Giuseppe nel frammento di Gemona*, "Medioevo Romano" 45/2 (2021) p. 407-420.
- Libri dei Patriarchi*, ed. C. Scalon, Udine 2018.
- Reames S.L., *A recent discovery concerning the sources of Chaucer's "Second Nun's Tale"*, "Modern Philology" 87/4 (1990) p. 337-361.
- Rosset S., *Un frammento di canzoniere italiano nell'archivio comunale di Gemona del Friuli*, Università degli Studi di Udine 2019 (relatrice prof.ssa Laura Pani).
- Scalon C., *Chiese e laicato nella formazione scolastico e culturale del Trecento*, in: P. Cammarosano, *Gemona nella Patria del Friuli: una società cittadina nel Trecento*, Udine 2009, p. 135-153.
- Scalon C., *Libri, scuole e cultura nel Friuli medioevale. "Membra disiecta" dell'Archivio di Stato di Udine*, Padova 1987.
- Segre R., *Preludio al ghetto al Ghetto di Venezia. Gli ebrei sotto i dogi (1250-1516)*, Venezia 2021.



“Lo Credo en romant”: una versione provenzale del *Credo* dal ms. Firenze, BML, Ashburnham 105. Edizione, traduzione, commento¹

**“Lo Credo en romant”: A Provençal Version of the *Credo* from the ms.
Florence, BML, Ashburnham 105. Edition, Translation, Commentary**

Sonia Maura Barillari²

Abstract: The article proposes the edition of the transposition of the Creed in Provençal verse handed down from the manuscript ms. Firenze, BML, Ashburnham 105. The manuscript is a miscellany of texts in the Provençal language datable to the 14th century and exemplified for personal use by Peyre de Serras, an apothecary who lived in or near Avignon in the mid-14th century. Many of the works contained therein are of a hagiographic or devotional nature: among the latter, the Provençal versions of three ‘customary’ prayers – the Our Father, the Hail Mary and the Creed – are of particular interest, due to the tenacious resistance of the ecclesiastical hierarchies of the Romance-speaking countries to the possibility of allowing lay people to recite these prayers in their vernacular. The importance of this edition lies in the fact that in the current state of knowledge, the proposed text is the only version of the Creed in Provençal that has come down to us. Of equal interest are the relations it may have had with the Cathar heresy in a territory and at a chronological height – Provence in the first half of the 14th century – in which many forms of religiosity condemned as heretical were still deeply rooted in the hearts and consciences of many of the faithful.

Keywords: Creed; ms. Ashburnham 105; Peyre de Serras; Cathar heresy; vernacular prayers

¹ Lo stimolo ad affrontare questo studio mi è stato offerto dal collega Federico Guariglia che qui ringrazio anche per gli utili suggerimenti prodigati.

² Sonia Maura Barillari, Professore Associato di Filologia romanza presso il Dipartimento di Lingue e Culture moderne dell’Università di Genova, Italia; email: maurasonia.barillari@unige.it; ORCID: 0000-0002-1514-7844.

1. Introduzione

Il ms. Ashburnham 105, conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e composto di due volumi (105a e 105b)³, è una miscellanea di testi in lingua provenzale⁴ databile al XIV secolo esemplata per uso personale da un Peyre de Serras che, da quanto si evince dal *livre de raisons* da lui redatto alle cc. 1-9r di 105b, fu uno speciale vissuto ad Avignone o nelle sue immediate vicinanze⁵ attorno alla metà del Trecento⁶.

Il codice, cartaceo, costituisce quella che potrebbe essere definita la „biblioteca” di Peyre, una biblioteca che egli stesso si era allestito trascrivendo con pazienza testi di natura, impianto, ispirazione differenti⁷. Molti degli scritti che la compongono sono espressamente riconducibili alla sua attività: così le tavole di concordanze e le liste di differenti tipi di torce o ceri di cui si indicano peso e lunghezza, un *Receptari* corredato dall'indice degli 83 paragrafi presenti in esso, un *Antidotari*⁸, un elenco di sinonimi dei termini botanici noto come *Alphita*, un *conte de l'especiarie* in cui è riportata la tabella dei valori dei pesi utilizzati nelle prescrizioni medicinali, ma soprattutto un gran numero di ricette farmaceutiche. Altre opere sono invece di carattere precipuamente agiografico o devozionale: fra queste ultime assumono un particolare interesse le versioni provenzali di tre

³ In origine, come ha dimostrato Paul Meyer, i due volumi erano assemblati in maniera differente, ovvero 105a cc. 1-93 + 105b cc. 51-61, e 105b cc. 1-50 + 105a cc. 94-101. A confermarlo concorrono tanto la numerazione in lettere romane apposta dall'estensore che, presente sulle cc. 9-50 di 105b, continua a partire dalla c. 94 di 105a, quanto l'esposizione in prosa del *Pater noster* che si interrompe alla c. 93v di 105a per riprendere alla c. 51r di 105b. Che si tratti di due codici separati in tempi remoti lo dimostrano le cattive condizioni delle carte iniziali di entrambi. Ciononostante è difficile stabilire se essi siano stati divisi in seguito oppure fossero indipendenti già in origine, ipotesi per cui propende Meyer. Cf. P. Meyer, *Notice de quelques mss. de la collection Libri, à Florence*, “Romania” 14 (1885) p. 486-487.

⁴ Fanno eccezione soltanto i brevissimi testi latini trascritti alla c. 47v.

⁵ È quanto deduce Paul Meyer sulle basi dei luoghi citati nel testo e degli spostamenti effettuati dal suo autore: Meyer, *Notice*, p. 536-541.

⁶ Nel *livre de raisons* si trovano infatti citati gli anni 1347, 1353, 1354, 1355.

⁷ L'elenco completo è riportato in *La strega e il confessore. Senher que prodom mi semblas. Testo provenzale del XIII secolo*, ed. S.M. Barillari, Aicurzio 2017, p. 59-66.

⁸ Si tratta forse del primo *Codex* in volgare, ovvero un ‘protocollo’ a cui gli speciali dovevano attenersi per la confezione delle preparazioni medicinali. C. Brunel, *Recettes pharmaceutiques d'Avignon en ancien provençal*, “Romania” 87 (1966) p. 507 e J. Barbaud, *Les formulaires médicaux du Moyen-âge: médecines savants et médecines populaires*, “Revue d'histoire de la pharmacie” 277 (1988) p. 149.

preghiere ‘usuali’ – il *Pater*⁹, l’*Ave*¹⁰ e il *Credo* – in ragione della tenace resistenza opposta dalle gerarchie ecclesiastiche dei paesi di lingua romanza¹¹ rispetto alla possibilità di consentire ai laici di recitare tali preghiere in volgare¹².

2. Commento

Delle tre versioni del *Symbolum* contemplate dalla liturgia cristiana (apostolico, niceno-costantinopolitano¹³, attanasiano¹⁴) fu la prima, la più antica e la più semplice, a godere di maggior fortuna nel corso del medioevo¹⁵, la sola fra esse ad essere investita di un ruolo catechetico oltre che liturgico¹⁶. In origine era utilizzata come formula battesimale dal catecumeno, ma dal momento in cui si passò progressivamente dal battesimo degli adulti al battesimo dei bambini (IX-XI sec.) l’obbligo di conoscerla, e di pronunciarla, fu trasferito ai padrini e alle madrine. A partire dai sec. XII e XIII entrò a far parte, con il *Pater noster* e la salutatione angelica, fra le orazioni che dovevano essere recitate, ovviamente in latino, dai laici

⁹ Il *Pater noster* è presente in due versioni, una in *couplets d’octosyllabes* (105a, cc. 4ra-4vb), l’altra – una vera e propria parafrasi – in quartine, sempre di *octosyllabes* (105a, cc. 66r-66v).

¹⁰ Essa compare alle cc. 4vb-5ra di 105a.

¹¹ Diversamente da quanto avveniva nei territori di lingua tedesca: J.-C. Schmitt, *Du bon usage du Credo*, in: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, ed. A. Vauchez, Rome 1981, p. 348.

¹² Schmitt, *Du bon usage du Credo*, p. 349.

¹³ Redatto sulle basi di quello apostolico integrandovi i dettami cristologici e pneumatologici stabiliti dai concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (381) intesi a contrastare le dottrine ariane.

¹⁴ Attribuito ad Attanasio ma in realtà redatto nel V secolo.

¹⁵ La sua redazione nella forma a noi nota è datata al V secolo e plausibilmente fu elaborata nel sud della Francia a partire da una più antica formula battesimale, il *Simbolo romano*. La sua diffusione si deve soprattutto a Carlo Magno che la impose a tutto il suo impero come unica professione di fede. E ciò a dispetto del dissenso manifestato dalla Chiesa che soltanto fra X e XI secolo lo accetterà, a seguito di più pressanti imposizioni imperiali, come unica professione di fede. Cfr. B. Degórski, *Il mistero dell’incarnazione nel commento di san Niceta di Remesiana al Simbolo apostolico*, “*Angelicum*” 87/2 (2010) p. 232-233. Ma si veda anche J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, tr. B. Maresca, Bologna 2009, p. 99-163 e 363-392.

¹⁶ Cfr. Schmitt, *Du bon usage du Credo*, p. 343-344.

a partire dal settimo anno d'età quale opera di devozione individuale, affiancando alla sua tradizionale funzione di professione di fede lo statuto di semplice preghiera¹⁷.

Ciò spiega, stante la dignità di lingua 'letteraria' ormai acquisita dai volgari romanzi, la risoluzione di elevarla anche al rango di tramite della prassi devozionale, sia pure privata. Di tale volontà, o, se vogliamo necessità, sono testimoni le numerose redazioni oitaniche, in prosa e in versi, del *Pater noster*, dell'*Ave Maria*, del *Gloria* e del *Credo* presenti in codici, soprattutto salteri, databili fra il XII e il XV secolo¹⁸. In questo filone si collocano a pieno diritto i quattro testi presenti nel manoscritto stilato da Peyre de Serras dei quali il *Credo* è senz'altro il più problematico. Come la maggioranza delle parafrasi vernacolari¹⁹ è improntato sul *Credo apostolorum*, "fonte" peraltro espressamente dichiarata ai vv. 3-4: "feyron li sans apostols dieu / credo in deum e-l nom seu".

In verità, tuttavia, esso non può essere considerato un volgarizzamento e neppure propriamente una parafrasi, dal momento che per un verso i suoi contenuti non coincidono esattamente con quelli del 'modello' (dato incontrovertibile in ragione della canonica invarianza di quest'ultimo), per l'altro le integrazioni esulano dalla mera *amplificatio*, fornendo piuttosto dati complementari.

Iniziamo col dire che il componimento nel suo complesso non si esaurisce nell'orazione in quanto tale che è per così dire 'incassata' fra un preambolo introduttivo e una chiusa probabilmente non attribuibili all'autore della versificazione del *Credo*²⁰ e incorporati ad essa successivamente.

¹⁷ Schmitt, *Du bon usage du Credo*, p. 346.

¹⁸ In merito si vedano P. Meyer, *Prières et poésies religieuses tirées d'un manuscrit lorrain (Arsenal 570)*, "Bulletin de la Société des anciens textes français" 27 (1901) p. 43-83; É. Brayer – A.-M. Bouly de Lesdain, *Les prières usuelles annexées aux anciennes traductions du psautier*, "Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes" 15 (1967-1968) p. 69-120; J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève 1956; K.V. Sinclair, *Prières en ancien français: nouvelles références, renseignements complémentaires, indications bibliographiques, corrections et tables des articles du Répertoire de Sonet*, Hamden 1978; P. Rézeau, *Répertoire d'incipit des prières françaises à la fin du Moyen Âge: addenda et corrigenda aux répertoires de Sonet et Sinclair; nouveaux incipit*, Genève 1986.

¹⁹ In merito si veda Brayer, Bouly de Lesdain, *Les prières usuelles*, p. 71.

²⁰ Per quel che concerne l'autore del componimento, sia nel suo complesso che in una delle sue parti, mi sento di poter escludere che possa essere identificato con l'estensore del codice, Peyre de Serras, come invece dà per scontato Jean-Claude Schmitt. Cf. Schmitt, *Du bon usage du Credo*, p. 350.

L'uno e l'altra mostrano una sintassi meno controllata, forse da ascrivere alla mancanza di un referente testuale da cui desumere l'impianto frastico e grammaticale. Ciò vale soprattutto per il primo (vv. 1-10), caratterizzato da un periodare fratto, fondato esclusivamente sulla coordinazione, talora zoppicante: in esso è esplicitato il soggetto dell'"espozion" per il tramite della sua denominazione (tradizionalmente coincidente con l'*incipit*) espressa in latino ("credo in deum", v. 4) e in provenzale ("creanza", v. 8), nonché la finalità, invero eterodossa, dell'opera, ossia consentire a "sel que non enten latin" (chi non conosce il latino, v. 9) di recitare comunque il *Credo* in volgare.

Si rilevano imperfezioni nella rima ai vv. 1-2 (*crestians : creants*) e 5-6 (*premieyrament : gen*); l'anomalia rimica dei vv. 9-10 (*latin : ayçi*), difficilmente sanabile, farebbe presumere che l'estensore, a fronte della difficoltà a trovare un termine che rimasse con *latin* e nel contempo soddisfacesse le esigenze semantiche, grammaticali, metriche del *couplet*, abbia ripiegato sull'assonanza, comunque abbastanza soddisfacente se si emenda *latin* in *lati* (forma che del resto tende a corrispondere alla pronuncia effettiva).

Più contraddittoria è l'analisi della chiusa che ci è tramandata composta di 5 vv., contravvenendo alla scansione in distici della composizione: essa infatti da un lato presenta una struttura sintattica sufficientemente fluida che compone un enunciato coerente in apparenza privo di lacune sotto il profilo del senso, dall'altro palesa evidenti irregolarità sia nella metrica (il v. 40 è ipermetro) sia nella rima: se pure possiamo emendare quella imperfetta dei vv. 41-42 (*romans : talant*) in forza dell'*usus scribendi* (l'intitolazione reca la forma *romant*), tre versi successivi rimano fra loro (vv. 38-40). Un'incongruenza che può essere risolta con supporre la mancata trascrizione del primo emistichio di un *octosyllabe* la cui parte finale coinciderebbe con l'eccedente "et eysament" inserito in apertura del v. 40: così facendo quest'ultimo sarebbe restituito a una corretta misura ottosillabica e *entent* troverebbe un rimante in *eysament*. Il guasto deve essersi prodotto nel passaggio dalla scrittura continua dei versi a quella in colonna, anche se è difficile stabilire se esso sia stato effettuato da Peyre (ipotesi per la quale propenderei) oppure l'incolonnamento fosse già presente nell'antigrafo da cui andava copiando. A ogni buon conto di tale precedente "fase" sono testimoni sia il punto mediano conservato alla fine del v. 30 sia gli ultimi due *octosyllabes* del componimento, scritti l'uno di seguito all'altro e separati dal segno interpuntivo, nonostante a fondo pagina (105b c. 24r) vi fosse ancora ampio spazio al di sotto dello specchio di scrittura, spazio peraltro utilizzato in un caso analogo alla c. 23r. Permane comunque l'anomalia

della presenza di due *couplets* successivi con identità di rima che andrebbe addebitata a un innesto maldestro della sezione conclusiva saldata alla precedente (e, si è detto, preesistente) traendone la teminazione. In considerazione del fatto che la chiusa, così come ci è giunta, esorta quanti non comprendono il *Pater* nella lingua della Chiesa a recitarlo in volgare ma non fa apertamente riferimento al *Credo*, oggetto dell'*espozion*, è legittimo inferire che esso fosse citato nell'emistichio mancante (*ayci lo credo?*)

Quanto alla trasposizione versificata della professione di fede si rileva una criticità ai vv. 19-20: il primo è ipermetro e non rima con quello susseguente, circostanza che ha persuaso Luisa Piazza a postulare la caduta di due versi, uno prima e uno dopo il v. 20, correggendo l'ipermetria con l'espunzione di *gran*. Per contro ritengo che la soluzione più economica sia pervenire alla giustezza dell'*octosyllabe* espungendo *obs* ed emendando *gran* in *grats*: in questo modo si ripristina la rima (*grats* : *Pillats*) e non è necessario congetturare la perdita di due versi, anche in quanto la sintassi e il significato del distico non abbisognano di ulteriori *addenda*.

È interessante notare, lo si è già anticipato, come non sussista un'esatta coincidenza con i dodici articoli – per l'appunto tanti quanti erano stati gli apostoli – enunciati nel *Symbolum Apostolicum*²¹. Sono particolarmente significative soprattutto le omissioni²², specie se si guarda a esse attraverso il filtro rappresentato dalla dottrina albigea in un territorio e a un'altezza cronologica – la Provenza della prima metà del XIV secolo – in cui, a dispetto della feroce offensiva anti-catarà, molte forme di religiosità condannate come eretiche erano ancora profondamente radicate nei cuori e nelle coscienze dei più²³: viene infatti sottaciuto il ruolo di Dio quale *creatorem caeli et terrae*²⁴, Cristo non è detto né *unicum* né *Dominum nostrum*²⁵, non si fa alcun cenno alla sua crocifissione²⁶ né è espressamente menzionata la

²¹ Una sintesi delle differenze sussistenti con il *Credo apostolico* già in Piazza, *Una parafrasi in versi del Credo*, p. 66.

²² Si tenga presente che tutte le versioni romanze del *Credo* a noi pervenute riportano i dodici articoli senza alcuna omissione. Cfr. Brayer – Bouly de Lesdain, *Les prières usuelles*, p. 100-115.

²³ Si rammenta che l'indagine svolta a Montailou da Jacques Fournier per scoprire ed estirpare l'eresia albigea data fra 1318 e 1325.

²⁴ Il credo albigeo, di impianto dualista, attribuisce infatti la creazione del mondo al Dio malvagio. J. Duvernoy, *La religione dei catari. Fede – dottrine – riti*, tr. A. Lanza, Roma 2000, p. 51-53.

²⁵ Sulla cristologia catarà si veda Duvernoy, *La religione dei catari*, p. 72-80.

²⁶ Pur non negando la passione, gli albigei credevano che un ladrone fosse stato sostituito a Cristo sulla croce: Duvernoy, *La religione dei catari*, p. 80. Si rammenti anche

sua morte fisica, sostituendo l’espressione propria (*morit, es mort*) con la circonlocuzione “s’en partit l’esperit” (v. 21)²⁷, infine non vi compaiono gli ultimi due articoli, riguardanti la resurrezione della carne e la vita eterna²⁸.

In compenso contiene dettagli assolutamente inediti: è nominato Giuseppe in qualità di sposo di Maria (vv. 16-17: “la santa vergena qu’avìa / Josep son parent *per* espos”, si mette in relazione il *descensus ad inferos* con liberazione dei giusti che lo motiverebbe (vv. 23-24: “deysendet sece ses duptar / en *enfer* sos leals deylieyrar”), è affermato il dogma trinitario (v. 32: “cre .iiij. personas en .j. Dieu”)²⁹, viene amplificato l’articolo concernente la remissione dei peccati elencando gli ‘strumenti’ atti a favorirla, individuati nel sacramento eucaristico e nelle pratiche devote (vv. 35-38: “penedensa, cominions, / et almornas et orazons / cre que menon al iuia-men / mays pecador a salvament”)³⁰.

A prescindere dal tipo di rapporti che questo testo, nello specifico la sua porzione centrale e portante, intrattenga con i dettami della dottrina albigea, se qualche seguace di quest’ultima sia intervenuto su di esso oppure se la sua elaborazione abbia in qualche modo a che fare con un tentativo di arginare e ricondurre entro l’alveo del paradigma cristiano principi residuali ma pertinaci di una religiosità estranea all’ortodossia – indagine che intendo effettuare alla luce degli altri scritti di carattere paraliturgico presenti nel codice – esso rappresenta un *unicum* nell’area linguistica provenzale, e uno dei pochi testimoni³¹ di una dimensione culturale che, in spregio alle reiterate interdizioni³², si esprimeva anche in volgare.

che essi consideravano la venerazione del crocifisso una forma di idolatria: Duvernoy, *La religione dei catari*, p. 197-198.

²⁷ La dottrina albigea non ammette la morte di Cristo in quanto non ammette la sua incarnazione. In merito alle teorie docetiche accolte dalla dottrina albigea cfr. Duvernoy, *La religione dei catari*, p. 78.

²⁸ Va da sé che l’escatologia albigea, ritenendo il mondo materiale – corpo compreso – frutto della creazione del dio malvagio, non contemplasse né la resurrezione dei corpi né una ‘vita’ eterna: Duvernoy, *La religione dei catari*, p. 89-90.

²⁹ Tale asserto aggiuntivo potrebbe essere messo in relazione con l’accusa di triteismo che gli albigei imputavano al *Credo*: Duvernoy, *La religione dei catari*, p. 45.

³⁰ Ritengo si debba valutare la possibilità che anche questi due distici siano strati aggiunti in seguito all’originaria trasposizione del *Credo* in versi provenzali.

³¹ Abbiamo in effetti notizia di molte redazioni in volgare di preghiere, testi sacri (in particolare il *Vangelo*) e teologici che tuttavia non sono sopravvissuti alla bibliocastia che animava la pratica inquisitoria.

³² L’uso del volgare da parte dei laici a fini religiosi era infatti considerato appannaggio dell’eresia: Schmitt, *Du bon usage du Credo*, p. 355.

3. Criteri di edizione

Si propone qui l'edizione del *Credo* in *couplets d'octosyllabes* quale compare nel ms. Ashburnham 105b alle cc. 23r- 24r.

Il testo, a trasmissione monotestimoniale, intende essere quanto più possibile vicino alla versione tradita dal codice che lo contiene: gli interventi apportati cercano essenzialmente di sanare quelle che palesemente paiono sviste del copista o di ripristinare la rima.

È stata inserita la punteggiatura e separate le poche parole che il manoscritto riporta unite; l'uso di maiuscole e minuscole, apostrofo, segni diacritici seguono l'uso moderno, così come la distinzione fra *u* e *v*. Le capitali che segnano l'inizio delle parti in cui è suddiviso il testo sono riprodotte in grassetto.

Sono stati impiegati il corsivo per la soluzione delle abbreviature, le parentesi quadre [] per segnalare le espunzioni, le parentesi uncinate < > per le integrazioni, i punti di sospensione a segnalare le lacune. Un asterisco indica i termini che si discostano dalla lezione del manoscritto qualora l'intervento esuli dalle semplici integrazione e/o espunzione (e dunque non sia immediatamente perspicuo).

L'apparato comprende una sintesi degli interventi operati dai precedenti editori. La lezione messa a testo è seguita, nel caso in cui non coincida con quella del manoscritto (in grassetto e riportata nella grafia originale), dalla sigla di chi l'ha proposta per primo. Dopo il segno] si registrano la lezione originale e le proposte di emendazione rifiutate, in ordine cronologico e nella veste grafica in cui sono state formulate³³. *Legenda*: M: Paul Meyer³⁴; P: Luisa Piazza³⁵.

³³ Si rinvia l'analisi linguistica all'edizione delle quattro le preghiere in volgare contenute nel codice, in corso di allestimento.

³⁴ Meyer, *Notice*, p. 535-536: trascrive solo l'intitolazione e i primi 12 versi.

³⁵ L. Piazza, *Una parafrasi in versi del Credo*, "Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari" 19/1 (1980) p. 65-69.

4. Testo

*Lo credo en romant*³⁶

[105b 23r]	Aysi commensa lo credo en romant De ³⁷ la fe don nos em crestians devem eser ferm e creants: feyron li sans apostols Dieu credo in deum e·l ³⁸ nom ³⁹ seu	4
[105b 23v]	que devam dir premieyramen[t] ⁴⁰ e puey orar ⁴¹ suau e gen quan aurem fayta preazon de la creansa l'orazon; mas sel que non enten latin lo deurie dire ⁴² en ayci. Eu cre en Dieu lo glorios, el payre trastot poderos, et en Ihesu Crist fil de luy que fon consenput ses autrui de Sant Esperrit et Maria, la santa vergena qu'avia Josep son parent <i>per</i> espos: da quella nasquet per nos. Pueys a sufert per nostres gra[n]⟨ts⟩ ⁴³ [obs] ⁴⁴ passion ⁴⁵ sos Ponso Pillats et com s'en partit l'esperit e·l cor en .j. vas cebelit deysendet secre ⁴⁶ ses duptar	8 12 16 20

³⁶ L'intitolazione è per intero attraversata da una riga in rosso. Tutte le lettere iniziali dei versi sono maiuscole e toccate in rosso.

³⁷ Nell'occhiello dell'iniziale *D* è tracciata una croce in rosso.

³⁸ e·l] el MP.

³⁹ nom] mon MP.

⁴⁰ premieyramen] premieyrament MP.

⁴¹ Segue *premi* (parte iniziale di *premieyrament* presente al rigo superiore) cassato.

⁴² dire: soprascritto fra *deurie* e *en*.

⁴³ nostres grats] nostres gran obs; nostre obs P.

⁴⁴ P ipotizza la caduta di due versi prima e dopo il v. 19

⁴⁵ passion: scritto *PueysAssion* con *ueys* cassato: il copista ha erroneamente trascritto la parola con cui inizia il verso precedente (*Pueys*) e si è subito corretto.

⁴⁶ secre] P secsec.

[105b 24r]	en enfer ⁴⁷ sos ⁴⁸ leals deylieyrrar.	24
	Cre qu'al ter iorn resucitet e cre que puey el sel puget ou ses a la destra del payre, d'aqui venra·l iuiamen fayre	28
	lo iorn que·l derier plag sera ⁴⁹ . Cre que·ls vius e·ls mors iuiara ⁵⁰ . Et el ⁵¹ sant esperit cre ieu, cre .iij. personas en .j. Dieu.	32
	Tot so et santa Gleyra cre e del<s> ⁵² sans la cominal fe. Penedensa, cominio<n>s ⁵³ , et almornas et orazons	36
	cre que menon al iuiamen mays pecador a salvament. ... et eysament ⁵⁴	
	qui pater noster non entent deu l'atresci dir en romant ⁵⁵ per so que melhur son talant et am bona devocion	40
	dis ⁵⁶ aysi l'espozion ⁵⁷ .	44

⁴⁷ enfer scritto *enfert* con *t* finale espunta.

⁴⁸ sos P] sol.

⁴⁹ sera: seguito da una lettera cassata.

⁵⁰ iuiara: seguito da un punto mediano.

⁵¹ el: scritto *al* con *a* cassata ed *e* soprascritta.

⁵² dels] dels P.

⁵³ *cominions*] *cominios*: in tutta evidenza il copista non ha trascritto l'abbreviatura.

⁵⁴ et eysament: il ms. riporta queste due parole all'inizio del v. 40 che appare così di misura dodecasillabica. L'ipermetria è sanata restituendo l'emistichio a un verso precedente lacunoso dell'inizio. La lacuna potrebbe essere emendata *ope ingenii* congetturando la mancata trascrizione di *ayci lo credo*.

⁵⁵ romant] romans P.

⁵⁶ dis: con D iniziale maiuscola toccata in rosso.

⁵⁷ I due versi sono scritti di seguito sullo stesso rigo separati dal segno interpuntivo, a indicare l'a capo.

5. Traduzione

Qui comincia il *Credo* in volgare⁵⁸.
 Della fede di cui siamo cristiani
 dobbiamo essere fermi e credenti:
 i santi apostoli di Dio fecero
Credo in Deum e nel suo nome 4
 che dobbiamo dire prima di ogni cosa
 e poi pregare in modo soave e gentile
 quando avremo fatto la preghiera
 dell’orazione del Credo; 8
 ma chi non conosce il latino
 lo dovrebbe dire così.
 Io credo in Dio il glorioso,
 il padre onnipotente, 12
 e in Gesù Cristo suo figlio
 che fu concepito senza altri
 che lo Spirito Santo e Maria,
 la santa vergine che aveva 16
 Giuseppe, suo parente⁵⁹, come sposo:
 da lei nacque per noi.
 Poi ha sofferto per le nostre riconoscenze
 la passione sotto Ponzio Pilato 20
 e come l’anima se ne partì,
 e seppellì il corpo in una tomba,
 discese in segreto senza esitare
 all’inferno per liberare i suoi leali. 24
 Credo che il terzo giorno resuscitò,
 e credo che poi salì al cielo
 dove siede alla destra del Padre,
 da là verrà giudicare 28
 il giorno che vi sarà l’ultimo giudizio.
 Credo che giudicherà i vivi e i morti.
 E io credo nello Spirito Santo,
 credo in tre persone in un Dio. 32
 In tutto ciò credo e nella santa Chiesa,

⁵⁸ Sul termine *romanz* si veda Au. Roncaglia, *Romanzo: scheda anamnestica di un termine chiave* (1980), in: M.L. Meneghetti, *Il romanzo*, Bologna 1988, p. 209-227.

⁵⁹ L’una e l’altro discenderebbero infatti da re Davide.

e nella comunione dei santi ⁶⁰ .	
Penitenza, comunione, e elemosina e preghiere	36
credo che al momento del giudizio portino più peccatori alla salvezza. ... e ugualmente	
chi non comprende il <i>Pater noster</i>	40
lo deve parimenti recitare in volgare per migliorare la propria volontà e con buona devozione	
così dice l'esposizione.	44

Bibliography

- Barbaud J., *Les formulaires médicaux du Moyen-âge: médecines savants et médecines populaires*, "Revue d'histoire de la pharmacie" 277 (1988) p. 138-153.
- La strega e il confessore. Senher que prodom mi semblas. Testo provenzale del XIII secolo*, ed. S.M. Barillari, Aicurzio 2017.
- Brayer É. – Bouly de Lesdain A.-M., *Les prières usuelles annexées aux anciennes traductions du psautier*, "Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes" 15 (1967-1968) p. 69-120.
- Brunel C., *Recettes pharmaceutiques d'Avignon en ancien provençal*, "Romania" 87 (1966) p. 505-542.
- Degórski B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento di san Niceta di Remesiana al Simbolo apostolico*, "Angelicum" 87/2 (2010) p. 231-237.
- Duvernoy J., *La religione dei catari. Fede – dottrine – riti*, tr. A. Lanza, Roma 2000.
- Kelly J.N.D., *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, tr. B. Maresca, Bologna 2009.
- Meyer P., *Notice de quelques mss. de la collection Libri, à Florence*, "Romania" 14 (1885) p. 485-548.
- Meyer P., *Prières et poésies religieuses tirées d'un manuscrit lorrain (Arsenal 570)*, "Bulletin de la Société des anciens textes français" 27 (1901) p. 43-83.
- Piazza L., *Una parafrasi in versi del Credo*, "Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari" 19/1 (1980) p. 65-69.
- Rézeau P., *Répertoire d'incipit des prières françaises à la fin du Moyen Âge: addenda et corrigenda aux répertoires de Sonet et Sinclair; nouveaux incipit*, Genève 1986.
- Roncaglia Au., *Romanzo: scheda anamnesticca di un termine chiave (1980)*, in: *Il romanzo*, ed. M.L. Meneghetti, Bologna 1988, p. 209-227.

⁶⁰ Lett.: nella comune fede dei santi.

Schmitt J.-C., *Du bon usage du Credo*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, ed. A. Vauchez, Rome 1981, p. 337-361.

Sinclair K.V., *Prières en ancien français: nouvelles références, renseignements complémentaires, indications bibliographiques, corrections et tables des articles du Répertoire de Sonet*, Hamden 1978.

Sonet J., *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève 1956.

Tłumaczenia



Anonim

Hermetica Vindobonensia I-IV

(Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828r)

Agata Sowińska (tłumaczenie i komentarz)¹

1. Wstęp

1.1. Papyri Vindobonenses Graecae 29456 et 29828 – zawartość

Na wiedeńskie fragmenty hermetyczne składają się łącznie cztery urywki (*HV* I-IV)² – zidentyfikowane jako fragmenty tekstów proveniencji hermetycznej – znajdujące się na *recto* dwóch papirusów (nr 29456 i nr 29828) pochodzących z jednego zwoju (opistografu), datowanego (według występującego na nim pisma) na koniec drugiego lub początek trzeciego wieku naszej ery. Na *verso* papirusów fragmentarycznie zachował się natomiast apokryf starotestamentowy – *Apokryf Jannesa i Jambresa* – nawiązujący do dwóch magów egipskich, oponentów Mojżesza³. Zarów-

¹ Dr Agata Sowińska, adiunkt, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach; e-mail: agata.ewa.sowinska@gmail.com, agata.sowinska@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

² W literaturze przedmiotu oznaczenie fragmentów wiedeńskich podawane jest w różnych wersjach (literami alfabetu łacińskiego: A-D, cyframi arabskimi: 1-4). Dla ujednolicenia i jednoznaczności treści artykułu przyjmuję zapis cyframi rzymskimi.

³ Informuje o nich imiennie Drugi List do Tymoteusza (3,8-9): „Jak Jannes i Jambres wystąpili przeciw Mojżeszowi, tak też i ci przeciwstawiają się prawdzie, ludzie o spaczonym umyśle, którzy nie zdali egzaminu z wiary. Ale dalszego postępu nie osiągną: bo ich bezmyślność będzie jawna dla wszystkich, jak i tamtych jawna się stała” – ale także (aczkolwiek bez jednoznacznych personaliów) Księga Wyjścia (7,11): „Wtedy faraon wezwał swoich mędrców i czarowników. Egipcjycy czarodzieje przy pomocy swoich

no apokryf, jak i fragmenty hermetyczne mogą reprezentować dwie różne fazy użycia zwoju papiirusu. Jak sugeruje Litwa, *Hermetica* wiedeńskie mogły być pierwszymi tekstami, jakie umieszczono na zwoju (ponieważ zazwyczaj podczas robienia zapisków najpierw wykorzystywano *recto* papiirusów), a dopiero niedługo później – na *verso* – pojawił się apokryf⁴. Właścicielem zwoju była osoba ewidentnie zainteresowana tekstami dotyczącymi egipskiej mądrości oraz tymi o charakterze biblijnym. Nie można jednoznacznie stwierdzić, czy posiadacz (czytelnik, autor?) zapisków był wyznawcą judaizmu czy chrześcijaństwa. Jednakże na przykład wykorzystana abreviatura (*nomen sacrum*) przy imieniu Boga na *recto* zwoju może ewentualnie sugerować przynależność jego właściciela do grona chrześcijan⁵. Przykładem zestawienia tekstów hermetycznych z tymi o charakterze

zaklęć zrobili to samo”, gdzie owymi „egipskimi czarodziejami” według tradycji mają być właśnie Jannes i Jambres. Mag o imieniu Jannes znany był już w pierwszym wieku naszej ery Pliniuszowi Starszemu, co poświadcza *Historia naturalna* (30, 2, 11): „Jest i inna gałąź sztuki magicznej pochodząca od Mojżesza, Jannesa i Lotapesa, a nadto Żydów, lecz (istniejąca) wiele tysięcy lat po Zoroastrze”. Wiek później wspomina o Jannesie także Apulejusz z Madaury w swej *Apologii* (c. 90): „[...] byłbym ja owym Karmendasem lub Damigeronem albo tym [?] Mojżeszem lub Jannesem albo Apollobeksem lub samym Dardanusem albo jakimkolwiek innym znanym pośród magów po Zoroastrze i Ostaniesie” oraz Numenius z Apamei, którego przytacza Euzebiusz z Cezarei w *Praeparatio evangelica* (9, 8): „Następnymi byli Jannes i Jambres, egipcyscy znawcy świętego pisma, mężowie ocenieni jako nieustępujący nikomu w dziedzinie magii, w czasach gdy Żydów wypędzono z Egiptu. Oni to uważani byli przez Egipcjan za równorzędnych Mojżeszowi [tu dosł. Muzajosowi – gr. *Mousaios*], który wyprowadził Żydów, mężowi o wielkiej mocy w wysławianiu Boga. A spośród nieszczęść, które Mojżesz [Muzajos] sprowadził do Egiptu, okazali się zdolni uwolnić (kraj nawet od) tych najsilniejszych”. Źródła powyższych przekładów: 2 Tm 3,8-9, tłumaczenie za: *Nowy Testament grecki i polski*, ed. Nestle-Aland, Poznań 2017, s. 649; Wj 7,11, tłumaczenie za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2011, s. 145; Plin. *HN* 30, 2, 11 i Apul. *Apol.* 90 oraz Euseb. *Praep. evang.*, tłumaczenie własne na podstawie adekwatnych fragmentów tekstów oryginalnych zawartych w: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. P. Chester Beatty XVI (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87)*, ed., tł., kom. A. Pietersma, Leiden – New York – Köln 1994, s. 3 i 24. Zob. także: *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. 171, przyp. 3.

⁴ *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 171.

⁵ *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 171-172. Zob. także kwestię pochodzenia, obiegu manuskryptu w podrozdziale: *Hermetica Vindobonensia (HV)* – manuskrypt i problematyka utworów.

chrześcijańskim jest chociażby papirus berliński z trzeciego wieku naszej ery (nr 9794), na którym modlitwa hermetyczna (a dokładniej hymn dziękczynny) z *Corpus Hermeticum* I (CH I 31-32) występuje obok chrześcijańskich modlitw. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku kodeksu VI z tzw. biblioteki z Nag Hammadi, do którego wplecione zostały – obok tekstów gnostyckich (oraz fragmentu *Państwa* Platona) – teksty hermetyczne⁶. Ponadto biorąc pod uwagę wykorzystywanie tekstów hermetycznych, ich cytowanie przez autorów z początków naszej ery, można wysunąć tezę, iż to chrześcijanie byli najbardziej gorliwymi czytelnikami treści hermetycznych, począwszy od trzeciego wieku naszej ery⁷.

Czy treści występujące na *recto* (*Hermetica*) i *verso* (apokryf) zwoju w jakimś stopniu wspólnie odzwierciedlają zainteresowania jego posiadacza/czytelnika? Jeśli tak, wówczas Hermes Trismegistos mógł uchodzić w jego oczach za egipskiego maga czy cudotwórcę jak Jannes i Jambres⁸. Niemniej jednak przekaz zachowanych fragmentów *Hermetica Vindobonensia* nie wskazuje na treści magiczne. Trismegistos jawi się w nich raczej jako filozof poruszający dwa tematy: człowieka jako jedynej istoty rozumnej oraz Boga – zbytnie wielkiego, by nosić jakiegokolwiek imię⁹.

12. *Hermetica Vindobonensia* (HV) – manuskrypt i problematyka utworów

Chociaż zachowane do naszych czasów pojedyncze słowa (czy jedynie litery) lub wybrakowane zdania wiedeńskich fragmentów hermetycznych nie wzbogacają w istotny sposób dotychczasowej wiedzy o hermetyzmie, stanowią one jednak cenny, dodatkowy materiał do badań historii tekstów hermetycznych, w tym ich obiegu¹⁰. Po pierwsze, treść HV II poświadcza występowanie między drugim a trzecim wiekiem naszej ery zbioru przynaj-

⁶ *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 172. Zob. także: J.-P. Mahé, *Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828r*, w: *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi – H.D. Saffrey, Geneva 1984, s. 61.

⁷ *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 172.

⁸ *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 172. Zob. także: J.-P. Mahé, *Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828r*, s. 60.

⁹ *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 172.

¹⁰ 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. 309.

mniej dziesięciu *logoi*, a więc w tym przypadku dialogów między Herme-
sem a Tatem, z których dziewiąty miał dotyczyć mocy ([...] *peri energeiōn*
[...])¹¹. Co więcej, sam Hermes wspomina w tym zachowanym fragmencie
także o istnieniu jeszcze innej grupy utworów hermetycznych: *Genikoi lo-*
goi – a zatem „Głównych mów/pouczeń”, które również dedykowane były
Tatowi¹². Po drugie, jakkolwiek strony frontalna i tylna zapisanego zwoju
zapewne nie zostały wykorzystane w tym samym czasie, jednak sąsiedz-
two treści hermetycznych obok apokryfu starotestamentowego w greckim
manuskrypcie z Fajum¹³ może wskazywać na żydowskie lub chrześcijań-
skie środowisko jego powstania i obiegu, z naciskiem na to ostatnie, jeżeli
brać pod uwagę słuszność tezy o zaniku ludności żydowskiej na tym obsza-
rze do około 300 roku (po rewolcie 115-117 roku)¹⁴.

1.2.1. *Hermetica Vindobonensia I (HV I)*

Opis fizyczny fragmentu manuskryptu¹⁵. To jeden z dwóch więk-
szych zachowanych fragmentów z grupy *HV* o wysokości 10,5 cm, a sze-
rokości 4-10 cm. Wersy 5-7 są najmniej wybrakowane, składają się na nie
kolejno: 28, 25 i 23 litery (średnio na jeden wers powinno więc pierwotnie
przypadać 25-30 znaków). Począwszy od 6 linijki końcówki wersów wy-
dają się w większości nienaruszone (na pewno w całości zachowana jest

¹¹ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 309.
Zob. także: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 171.

¹² Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 309.

¹³ Owe fragmenty papirusu mogą pochodzić z terenów Arsinoite lub Herakleopo-
lis – jak podaje Mahé za sugestią konserwatorki dr Heleny Loebenstein – a więc obszaru
zamieszkałego przez społeczność żydowską od czasu panowania Ptolemeusza II. Zob.
Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 310, przyp. 7.

¹⁴ Oczywiście należy brać pod uwagę kwestię pozostania na pobliskich obszarach
jednostek (odizolowanych) pochodzenia żydowskiego, czego przykładem (i dowodem)
jest korpus judeo-greckich papirusów z Egiptu. Posiadamy ponadto informacje, że ma-
gowie żydowscy cieszyli się znaczną renomą wśród ludności Egiptu rzymskiego. Zob.
Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 309-310 oraz
s. 310, przyp. 8.

¹⁵ Wszystkie deskrypcje zachowanych fragmentów podaję w większym stopniu za:
Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 311, 314 i 315 –
tam też każdorazowo umieszczone zostało *facsimile* każdej opisywanej części, dzięki cze-
mu można dokonać konsultacji badanego materiału źródłowego, czego w tym przypadku
dodatkowo podjęłam się na tyle, na ile pozwalają zamieszczone w edycji fotografie.

dolna prawa część, a więc końcówka wersu 18). Widoczny jest brak górnej części manuskryptu – najprawdopodobniej w liczbie 4-6 wersów (wziąwszy pod uwagę nienaruszony górny i dolny fragment papirusu z treścią *HV* II, która obejmuje łącznie 23 linijki).

Tekst. Fragment *HV* I oscyluje wokół jednego z głównych wątków treści hermetycznych: człowieka jako stworzenia uprzywilejowanego, po pierwsze, ze względu na posiadanie rozumu (w. 8-10) w przeciwieństwie do innych stworzeń będących *ta zōa*¹⁶ *aloga* (w. 1), po wtóre, poprzez możliwość poznania Boga i jednocześnie bycia poznany przez Istotę Najwyższą (w. 10-11), po trzecie, z racji kierowania się ku wieczności (w. 11-18) – w odróżnieniu od skazanych na ignorancję pozostałych, bezrozumnych istot żywych¹⁷.

Cechą odróżniającą człowieka od zwierzęcia jest posiadanie przez tego pierwszego *nous*, a więc umysłu, rozsądku, intelektu czy rozumu. Zbieżną tezę przedstawia fragment *CH* XII 12, w którym czytamy, że: „Bóg – spośród wszystkich śmiertelnych stworzeń – człowiekowi ofiarował dwie rzeczy: *nous* i *logos*”¹⁸. Tymczasem według *CH* IV 4-5, gdzie jedynie *nous* doprowadza do boskiego poznania (boskiej wiedzy, boskiej mądrości), liczni ludzie są tej charakterystycznej cząstki pozbawieni¹⁹. Posiadają oni jedynie *logos*, a zmysły/doznania (*aisthēseis*) owych *logikoi* są zbliżone do *zōa aloga*²⁰. Podobną teorię zaobserwujemy w *CH* I 22-23²¹ czy też *DH*

¹⁶ Uwaga dotyczy zapisu wyrazów greckich. W artykule posługuję się transliteracją. Niemniej przez wzgląd na elementy leksemów nietożsame pod względem ich zapisu i odczytu (typu *iota subscriptum* czy spółgłoska g występującą przed kappą) zachowałam dla jasności przekazu w takich przypadkach zasadę obowiązującą przy transkrypcji (nie stosując zatem znaku graficznego sygnalizującego występowanie w danym słowie *iota subscriptum*, tu np. *zōa* oraz – przy zbiegu g z kappą – podając zapis *-nk-*, np. *anankaion*).

¹⁷ Por. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 318.

¹⁸ Por. *Asclepius* 6: „Ze wszystkich zwierząt jedynie ludzką świadomość [ew. ludzkie zmysły – *humanos sensus*] [duch] wyróżnia, pobudza i wynosi ku górze celem zrozumienia boskiego działania”; *Asclepius* 22: „[...] dlaczego boski majestat zechciał samym [jedynie] ludziom udzielić zdolności rozumowania (*intellegentia*) oraz swej nauki (*disciplina*)”; Papirus Mimaut: „[...] ofiarowawszy nam umysł (*nous*), rozumowanie (*logos*), poznanie (*gnōsis*)”. Por. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 318-319. Jeśli w artykule nie podano inaczej, każdy przekład jest mego autorstwa.

¹⁹ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 318.

²⁰ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 318.

²¹ *CH* I 22-23: „Czyż nie wszyscy ludzie korzystają z rozumu?» «[...] Ja, rozum (*Nous*), jestem blisko świętych, dobrych, czystych, miłosiernych, pobożnych [...]. Daleko natomiast jestem od nierozumnych, złych, niegodziwych, zazdrosnych, chciwych, zabój-

IV 2²². Kładąc ponadto nacisk na duchową sferę/powołanie człowieka jako takiego (a nie przykładowo jakiejś elitarnej grupy gnostyków w porównaniu z innymi współwyznawcami), przekreślamy znak równości między nim, obdarzonym *logos*, a *zōa aloga* (które opatrzone takim określeniem także ze względu na brak umiejętności posługiwania się mową²³)²⁴, o czym świadczą wersy *HV I*. Jedynie dla człowieka, a nie dla zwierzęcia, zarezerwowana jest boska dobroczynność²⁵ wspomniana w *HV I*. Bóg – w swej łasce – ofiarowuje ją, komu zechce, choć *de facto* nikt nie jest wykluczony z kręgu Jego dobroci²⁶. Polega ona na poznaniu czy też wiedzy udzielonej

ców, bezbożnych [...]» (tł. za: W. Myszor, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 15/1 (1977), s. 213).

²² *DH IV 2*: „<I> pośród stworzeń jedne są nieśmiertelne i ożywione (*empsycha*), drugie mają rozum (*nous*) i duszę (*psychē*) oraz tchnienie (*pneuma*), <są i [mające] jedynie tchnienie, i [takie, które mają] duszę i tchnienie>, oraz [takie, które posiadają] tylko życie. Życie bowiem bez tchnienia i rozumu oraz [bez] duszy i nieśmiertelności może być podtrzymywane, lecz wszystkie inne [elementy] bez życia nie mogą funkcjonować [dosł. być – *einai*]”.

²³ Gr. *alogos* = ‘niemy, niemówiący, nierozumny, niemający rozumu’. Zob. np. *SH IV 1*: „[...] teraz mówisz, że bezrozumne stworzenia [ew. nieme stworzenia – *aloga zōa*] przez wzgląd na brak rozumu (*logikon*) są bezrozumne [ew. nieme – *aloga*] i [tak też] zostały nazwane [...]”, *SH III 8*: „[...] Toteż owe stworzenia nazwane zostały bezrozumnymi (*aloga*) poprzez duszę pozbawioną rozumu (*logos*)”, *SH XXIII 39*: „[...] Jeśli będziecie zdolni do tworzenia jakichś gorszych błędów [...], spędzicie pozostałe [życie] jako błądzące bezrozumne (*aloga*) stworzenia”, *CH I 11*: „[...] Ich obrót [...] wyprowadził z ciężących w dół elementów stworzenia bezrozumne (ew. nieme – *aloga*) – nie posiadały bowiem Słowa (*Logos*) [...]”, *CH X 22*: „[...] Istnieje związek dusz: dusze bogów związane są z duszami ludzi, dusze ludzi z duszami [istot] bezrozumnych (*aloga*). A istoty potężniejsze nadzorują słabsze: bogowie ludzi, a ludzie stworzenia bezrozumne (*aloga*), Bóg zaś wszystko. [...] Tak więc świat (*kosmos*) podlega Bogu, człowiek światu, [stworzenia] bezrozumne (*aloga*) człowiekowi [...]”, *CH XII 1, 4, 6*: „1. [...] w stworzeniach zaś bezrozumnych (*aloga*) znajduje się natura (*physis*). [...] 4. Te dusze ludzkie, które nie doświadczyły *nous* jako [swego] sternika, odczuwają to samo, co stworzenia bezrozumne (*aloga*) [...]. 6. Teraz zaś rozmawiamy o *nous*: co może zrobić i jakie wykazuje różnice; u ludzi jest jednego rodzaju, u stworzeń bezrozumnych – odmiennego [...]”, *CH XIV 8*: „Jeśli temu samemu malarzowi dane jest stworzyć i niebo, i bogów, i ziemię, i morze, i ludzi, i wszelkie [byty] bezrozumne (*aloga*) oraz bezduszne [ew. nieożywione – *apsycha*], [to] Bóg nie jest w stanie stworzyć tego wszystkiego? [...]”.

²⁴ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 319.

²⁵ Por. *CH XII 6*: „[...] w innych stworzeniach [*nous*] nie jest dobroczynny [...]”.

²⁶ Zob. np. *Asclepius 41*: „[...] to właśnie ty [Boże] raczyłeś obdarować wszystkich wiarą naszych ojców, pobożnością i miłością, i w ogóle wszystkim, co najśłodsze [...]. Wielbiąc całą tą modlitwą dobro twojej dobroci [...]” (tł. za: Pseudo-Apulejusz,

duszy za pośrednictwem *nous*²⁷ (według *CHI* 30 *nous* = *Poimandrēs*)²⁸. *CH* VIII 5 wyraźnie odnotowuje – podobnie jak *HV* I – że *nous* pozwalający człowiekowi pojąć i świat (tzw. drugiego boga), i Boga Stwórcę jest zgodny z wolą Ojca: „[...] [człowiek jest tym, który] posiada *nous* zgodnie z życzeniem Ojca w porównaniu z innymi stworzeniami żyjącymi na ziemi, nie tylko złączony jest pokrewieństwem z drugim bogiem, lecz ma też pojęcie o Pierwszym”²⁹. Podczas gdy bezrozumne i nieposiadające umiejętności mówienia stworzenia zamieszkujące ziemię nie mają wiedzy na temat swego Stwórcy, człowiek powstał celem Jego poznania, na co także wskazuje zarówno treść *CH* III 3 („[...] pokolenia ludzi celem poznania boskich dzieł [...]”), jak i *Asclepius* 8 („[...] [Bóg] zapragnął, by był [jeszcze ktoś] inny, kto na tamtego, którego z siebie stworzył, mógł spoglądać – i także [...] stworzył człowieka [...]”)³⁰. Bóg zatem zna człowieka i jednocześnie pragnie być przez niego poznany, jak podaje *CH* X 15: „Bóg nie posiada bowiem niewiedzy o człowieku, lecz i całkowicie [go] zna, i chce być [przez niego] poznany”. Podobnie i w *CH* VII 2 autor nazywa Boga „tym, który chce być oglądany”. Analogiczny sens wybrzmiewa również z *CH* I 31, gdzie Bóg: „chce być poznany i jest poznawany przez swoich”, jak i – o wymowie politeistycznej – z *NHC* VI 68 (6-12): „[...] człowiek stał się podobny bogom. Przeto znają oni z pewnością sprawy tak jednych, jak i drugich: bogowie – sprawy dotyczące ludzi, a ludzie – sprawy bogów”³¹.

Wspomniane tezy wskazują na właściwości poznawcze występujące i po stronie Istoty Najwyższej, i po stronie stworzenia (człowieka): boski majestat zna swoje dzieło i chce być przez nie poznany³². Inne traktaty hermetyczne kładą nacisk na pewien wysiłek, jaki człowiek powinien włożyć, by poznać boski majestat, stawiając pytanie: „Kim więc On jest i jak Go poznamy?” (*CH* XIV 4). *SH* IIa 14 wskazuje na poznanie dwóch bogów: „zaraz po Jednym i Pierwszym – tego [słońce] rozpoznają jako demiurga”. *Definicje Hermetyczne* (armeńskie) wychodzą natomiast od poznania Boga

Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 219).

²⁷ Por. *CH* XII 2: „[...] *Nous* jest bowiem dobroczyńcą dusz ludzkich [...]”.

²⁸ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 320.

²⁹ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 320.

³⁰ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 321.

³¹ Tł. *NHC* VI 68 (6-12) za: *Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. W. Stawiszyński – A. Sowińska, Warszawa 2016, s. 169. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 321-322.

³² Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 322.

przez człowieka: „Každy człowiek szanuje Boga; <jeśli bowiem jest człowiekiem, także zna Boga [...]” (*DH IX 1*) po wskazanie wzajemnych relacji między Stwórcą a stworzeniem: „[...] Bóg nie ukazuje się nikomu poza człowiekiem [...]. Bóg jest przyjacielem człowieka i człowiek – przyjacielem Boga. Istnieje pokrewieństwo między człowiekiem i Bogiem. Bóg słucha jedynie człowieka i człowiek – Boga [...]. Bóg nie ukazuje się bez człowieka; człowiek jest pożądany przez Boga i Bóg przez człowieka [...]” (*DH IX 6*)³³. Właśnie owo wzajemne poznanie Boga i człowieka stanowi prawdziwą podwalinę pod samoświadomość (poznanie samego siebie): „Zanurz się – mówi herold do ludzkich serc w *CH IV 4* – w tym mieszalniku, [o serce] mogące to [uczynić], wierzące w możliwość ponownego wzniesienia się ku Temu, który zesłał mieszalnik, znające przyczynę swego istnienia”. Odrodzić się w Bogu, a więc w tym, który doskonale zna swoje dzieło, to w rzeczywistości – jak suponuje Mahé³⁴ – zdobyć prawdziwą wiedzę o sobie, co zdaje się potwierdzać *CH XIII 10*: „ktokolwiek doznał [...] narodzin według Boga [...] zna samego siebie [...]” i odwrotnie: znając siebie, podąża się w kierunku Majestatu – *CHI 21*: „[...] ten, kto poznał samego siebie, udaje się do Niego [Boga] [...]”.

Końcowe partie *HV I* wykazują znaczne wybrakowanie i ich interpretacja opiera się w dużej mierze na przypuszczeniach. Niemniej jednak na podstawie samych zachowanych (i najbardziej czytelnych) elementów można dostrzec wyłaniający się z nich sens wskazujący na rozwój uprzywilejowanej pozycji człowieka – obdarzonego rozumem, znającego boski majestat i dominującego nad innymi bytami, nadto rozmiłowanego w Bycie nadnaturalnym. Podobny nurt pobożności poświadczony jest chociażby w traktacie *Asclepius*³⁵.

1.2.2. *Hermetica Vindobonensia II (HV II)*

Opis fizyczny fragmentu manuskryptu. To drugi fragment o wyrażeniu mniejszym stopniu wybrakowania niż pozostałe: wysokość – 14 cm, szerokość – 3-6 cm; zachowane góra i dół manuskryptu. Widać wyraźne

³³ Tł. *DH IX 6* za przekładem francuskim: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 268. Zob. też: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 322.

³⁴ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 322-323.

³⁵ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 325.

ubytki materiału bocznego (tak z prawej, jak i lewej strony). Zachowany fragment zawiera koniec jednego utworu – *logos 9* – i być może cały *logos 10* (który wybrakowany jest znacznie na obrzeżach wszystkich wersów). Całość zapisu liczy łącznie 23 wersy, z czego najlepiej zachowane (bez lakun) są linijki 1-5 stanowiące koniec dziewiątego utworu oraz zwroty: *logos 9, logos 10*. Najdłuższy – trzeci wers – liczy 21 widocznych liter.

Tekst. Na *HV II* składają się fragmenty dwóch utworów: *logos 9* oraz *logos 10*. Można przypuszczać, że i jeden, i drugi tekst był adresowany do Tata (treść *logos 10* wskazuje wyraźnie na niego jako odbiorcę tego traktatu). Zachowane fragmentarycznie wersy 1-4 *HV II* stanowią końcowe frazy *logos 9* (łącznie z informacją w wersie 4: „logos 9”). Linijka 5 rozpoczyna *logos 10*. Wers 6 z *HV II* podaje natomiast informację o adresacie słów Hermesa Trismegistosa, a więc o Tacie – podobny zwrot jednoznacznie sygnalizujący Tata jako odbiorcę słów nadawcy znajduje się w wersie 7 *HV I*. Wstępnie można więc przypuszczać, że tak *HV I*, jak i *HV II* pochodzą ze zbioru mów (*logoi*) skierowanych do Tata, a precyzyjniej rzecz ujmując: mów Hermesa do Tata. Bezpośredni zwrot do tego właśnie odbiorcy jest w rzeczywistości jedynym łącznikiem między *HV I* i *HV II*, dzięki któremu można ewentualnie te dwa teksty uznać za części składowe jednego korpusu tekstów, a więc tych skierowanych do Tata³⁶. Co prawda tak w *HVI* (wers 3), jak i w *HV II* (wersy 2, 3 i 18) przewija się słowo *energeia* (w różnych przypadkach gramatycznych), wydaje się ono jednak zbyt wątpliwym tropem, by mogło służyć za wskazówkę do powiązania któregośkolwiek tekstu *HV II* bezpośrednio z treścią *HV I*³⁷. Tematem *logos 9* jest kwestia „mocy” (*energeiai*) – jak wskazują zachowane końcowe partie utworu w formie charakterystycznej dla tekstów hermetycznych, czyli (w tym wypadku): „o mocach niechaj to zostanie powiedziane” (to, co przed chwilą powiedziano o mocach, niechaj wystarczy)³⁸. Z podobną problematyką mocy spotykamy się także w *Stobaei Hermetica III* i *IV* – w przypadku *SH IV* adresatem słów Hermesa jest również Tat. Przy czym ekscerpt *SH IV* może być kontynuacją *SH III* – jeśli nie w tym samym utworze³⁹, to przynajmniej

³⁶ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 326. Bar Habraeus (XIII wiek) w swej *Chronografii* poświadcza istnienie wersji syryjskiej zbioru „Mów do Tata”. Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 68 i 326, przyp. 42.

³⁷ Zob. także: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 326.

³⁸ Zbliżona retoryka zastosowana została w *CH II 17* czy *CH IX 10*.

³⁹ Gdyby potraktować *SH III* i *SH IV* jako dwa fragmenty tego samego tekstu.

w tej samej grupie utworów⁴⁰, do której to można by ewentualnie zaliczyć także i końcowe wersy *logos 9*, a więc wersy 1-3 z *HV II*⁴¹.

Linijka 5 rozpoczyna *logos 10*. Treść właściwa tego utworu zaczyna się natomiast od wersetu 6, na który składa się informacja o adresacie tekstu wkomponowana w dosyć powszechną w literaturze hermetycznej formułę początkową: „W *Głównych (pouczeniach/mowach)*, Tacie, o [...] często mawiałem w licznych mowach. Teraz zaś za konieczne uważam [...]”. Odniesienie do wspomnianych *Głównych pouczeń/mów (Genikoi logoi)* Hermesa do Tata jest elementem powtarzającym się w tekstach hermetycznych⁴². Widzimy je zazwyczaj na początku traktatu⁴³, w tym także jako swego rodzaju argument do szczegółowego rozwinięcia myśli zawartej jedynie w skrótowej formie we wcześniejszych, bliżej nieokreślonych, *Genikoi logoi*⁴⁴. Przytoczona wyżej formuła inicjująca *logos 10* („W *Głównych (pouczeniach)*, Tacie, o [...] często mawiałem w licznych mowach. Teraz zaś za konieczne uważam [...]”) wykazuje strukturę zbieżną z początkowymi wersami innych hermetycznych utworów, jak *CH IX 1*⁴⁵, *CH XIII 1*⁴⁶ czy *CH XVI 1*⁴⁷, a jej zwroty odnoszące się do niejednokrotnego omawiania danego tematu (typu: „często mawiałem w licznych mowach”) mogą być związane – jak przypuszcza Festugière – ze szkolnymi ramami nauczania:

⁴⁰ W przypadku przyjęcia *SH III* i *SH IV* jako dwóch utworów czy fragmentów dwóch utworów następujących bezpośrednio po sobie.

⁴¹ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 326-327. Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007, s. xxiii-xxv.

⁴² Zob. niżej: *SH III 1*, *SH VI 1* oraz *CH X 1*, *CH X 7*, *CH XIII 1*.

⁴³ Zob. np. *SH III 1*: „Powiedzieliśmy bowiem w *Głównych (pouczeniach)*, że poruszenia (pochodzą) albo od mocy, albo od ciał”.

⁴⁴ Zob. np. *SH VI 1*: „Jako że we wcześniejszych *Głównych pouczeniach* obiecałeś mi przedstawić trzydzieści sześć dekanów, opowiedz mi teraz o nich oraz o ich mocach”.

⁴⁵ *CH IX 1*: „[...] Teraz zaś (*nyn de*) za konieczne (*anankaion*) uważam (*hēgoumai*) [...]” = *HV II 8*: „[...] Teraz zaś (*nyn de*) za konieczne (*anankaion*) uważam (*hēgoumai*) [...]”.

⁴⁶ *CH XIII 1*: „W *Głównych (pouczeniach)*, ojczyce [...]” (informacja o *Genikoi logoi* + vocativus) = *HV II 6*: „W *Głównych (pouczeniach)*, Tacie [...]” (informacja o *Genikoi logoi* + vocativus).

⁴⁷ *CH XVI 1*: „Hermes bowiem [...] często (*pollakis*) rozmawiając(y) ze mną [...]” (adverbium *pollakis* + czasownik oznaczający akt rozmowy + fraza wskazująca na Hermesa jako autora częstych rozmów) = *HV II 7*: „[...] często (*pollakis*) mawiałem [...]” (adverbium *pollakis* + czasownik oznaczający akt rozmowy + fraza wskazująca na Hermesa jako autora częstych rozmów).

nauczyciel powtarza materiał, dopóki uczeń go nie zrozumie⁴⁸. Zachowane fragmenty formuły początkowej *logos 10* nie pozwalają niestety poznać ani tematu wcześniejszych mów, o których wspomina sam ich autor, ani faktycznej problematyki *logos 10* – wersy następujące po formule wstępnej są bowiem zbyt wybrakowane na obrzeżach⁴⁹.

1.2.3. *Hermetica Vindobonensia* III (*HV* III)

Opis fizyczny fragmentu manuskryptu⁵⁰. To jeden z dwóch najbardziej wybrakowanych, niewielkich zachowanych fragmentów. Jego wysokość liczy 5 cm, szerokość – 2 cm. Widocznych jest 8-9 niepełnych wersów, od 1-7 znaków w poszczególnych liniijkach.

Tekst. Zachowany niewielki fragment *HV* III jest na tyle wybrakowany, że odtworzenie jego treści wydaje się niemożliwe. Rozpoznać można jedynie kilka wyrazów.

1.2.4. *Hermetica Vindobonensia* IV (*HV* IV)

Opis fizyczny fragmentu manuskryptu. To drugi bardzo wybrakowany, niewielki zachowany fragment o wysokości 4,5 cm, szerokości 1,8 cm. Widocznych jest 6-7 niepełnych wersów, od 4-5 znaków w poszczególnych liniijkach. Być może fragment *HV* IV jest elementem końcowym pierwotnie umieszczonego w tym miejscu bliżej nieokreślonego utworu, jako że pod widocznymi kilkoma zachowanymi literami ostatniego wersu *HV* IV papirus nie jest już zapisany.

Tekst. Zachowany niewielki fragment *HV* IV jest na tyle wybrakowany, że odtworzenie jego treści wydaje się niemożliwe. Żaden wyraz nie jest w pełni rozpoznawalny.

⁴⁸ Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 327. Zob. także: A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2: *Le Dieu cosmique*, Paris 2014, s. 508-512; J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du «Discours Parfait» et les «Définitions» hermétiques arméniennes*, Québec 1982, s. 422-424.

⁴⁹ Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 327.

⁵⁰ Opisy fizyczne zachowanych fragmentów *HV* III i *HV* IV podane za Mahé zostały w tym wypadku powiększone o własne spostrzeżenia na podstawie zdjęć manuskryptów zamieszczonych przez francuskiego edytora w jego wydaniu *HV* – zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 314.

2. Wydania tekstów

Francuskie

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. 307-330.

Mahé J.-P., *Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828r*, w: *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi – H.D. Saffrey, Geneva 1984, s. 51-64.

Niemieckie

Oellacher H., *Papyrus- und Pergamentfragmente aus Wiener und Münchner Beständen*, *Miscellanea Giovanni Galbiati* 2, *Fontes Ambrosiani* 26, Milan 1951, s. 182-188.

Włoskie

La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto, t. 2, ed. P. Scarpi, Borgaro Torinese 2011, s. 55-61.

3. Przekłady współczesne

Angielskie

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. 171-174.

Francuskie

Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, t. 5, tł. J.-P. Mahé, Paris 2019, s. 307-330.

Mahé J.-P., *Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456r et 29828r*, w: *Mémorial André-Jean Festugière: Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi – H.D. Saffrey, Geneva 1984, s. 51-64.

Holenderskie

Hermes Trismegistus, *Inleiding, Teksten, Commentaren*, tł. R. van den Broek, Amsterdam 2006, s. 176-177, 293-294.

Niemieckie

Das Corpus Hermeticum Deutsch, t. 2, tł. J. Holzhausen, Stuttgart – Bad Cannstatt 1997, s. 487-489.

Włoskie

La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto, t. 2, tł. P. Scarpi, Borgaro Torinese 2011, s. 55-61.

4. Bibliografia

- Apuleius, *Apologia*, w: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*, ed., tł. i kom. A. Pietersma, Leiden – New York – Köln 1994, s. 24.
- Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Eusebius, *Praeparatio evangelica*, w: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*, ed., tł., kom. A. Pietersma, Leiden – New York – Köln 1994, s. 3.
- Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2: *Le Dieu cosmique*, Paris 2014.
- Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007.
- Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2: *Le fragment du „Discours Parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes*, Québec 1982.
- Myszor W., *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15/1 (1977) s. 205-216.
- Plinius, *Naturalis historia*, w: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*, ed., tł., kom. A. Pietersma, Leiden – New York – Köln 1994, s. 24.
- Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Tajemnice gnozy. VI kodeks biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*, red. W. Stawiszyński – A. Sowińska, Warszawa 2016.
- The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. P. Chester Beatty XVI (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87)*, ed., tł., kom. A. Pietersma, Leiden – New York – Köln 1994.

5. Przekład

Uwagi do przekładu: (1) przekład *HV* dokonano w oparciu o wydanie: 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. 307-330; (2) układ tłumaczonych tekstów z grupy *HV* uzgodniono z układem wersów w wydaniu Mahé, a tym samym i z ich układem na zachowanych fragmentach papirusu – dlatego też *HV* oddano tu w języku polskim stosunkowo literalnie względem greckiej podstawy przekładu; (3) ze względu na znikomy stan zachowania treści *HV* III i IV translacja tych fragmentów jest znacznie utrudniona (zwłaszcza w przypadku *HV* IV) – w komentarzu do *HV* III i IV zastosowano więc dodatkowo transliterację zachowanych fragmentów greckiego tekstu; (4) cyfra arabska w nawiasie okrągłym na początku linijki oznacza każdorazowo numer wersu.

5.1. *Hermetica Vindobonensia* I (*HV* I)

brak 4-6 początkowych wersów

- (1) (Hermes:) „. . . wszystkie bowiem] zwierzęta bezr[ozumne
- (2) zostało naka]zane, a [ludz-
- (3) kich dusz] moce wydaj[ą się powsta-
- (4) wać poprzez e]pifanie Boga”.
- (5) (Tat:) „Słusznie mówisz, ojcze, i Jego(?) uk[a-
- (6) za]łeś”. (Hermes:) „Możesz znaleźć Boga nader licznymi (dobrami),
- (7) Tacie – podług każdego z nas, którego będzie
- (8) chcia]ał – obdarowującego”. (Tat:) „Dlatego też
- (9) lu]dzki tylko rodzaj
- (10) jest rozumny⁵¹, oj]cze, jest i (tym, który) poznaje Boga
- (11) i jest poznawany⁵². Wszystkie zaś inne stworzenia
- (12) (zbyt) ciężk]ie są⁵³, aby Boga rozu-

⁵¹ Por. *CH* XII 12: „[...] pośród wszystkich istot śmiertelnych Bóg ofiarował człowiekowi te dwie [rzeczy]: *nous* i *logos* [...]” oraz *Asclepius* 6 i 22 (zob. wyżej, przyp. 18). Zob. więcej w podrozdziale: *Hermetica Vindobonensia* I (*HV* I) oraz w przypisach tamże.

⁵² Por. *CH* I 31: „, [Bóg] chce być poznany i jest poznawany przez swoich”; *CH* X 15: „Bóg nie posiada bowiem niewiedzy o człowieku, lecz i całkowicie [go] zna, i chce być [przez niego] poznany”. Zob. więcej w podrozdziale: *Hermetica Vindobonensia* I (*HV* I).

⁵³ Ew. „(zbyt) ciężką ku ziemi”.

- (13) mieć, te] zaś poznane śpie-
 (14) są z konieczn]ości wszystkie ku Wiecznie
 (15) Istniejącemu . . .] dla(?) Boga⁵⁴ to ponad nau-
 (16) czanie . . .] tutaj nie ma ani jednego
 (17) każd]emu stworze-
 (18) niu towarzyszącego czł]owieka ku Bogu⁵⁵”.

5.2. *Hermetica Vindobonensia II (HV II)*

- (1)] będąc dobrym [
 (2) m]oc, tak wielki, te (rzeczy) [
 (3) o] mocach⁵⁶ to niechaj zostanie pow[iedziane.
 (4) *logos 9*
 (5) *logos 10*

⁵⁴ Wers 15 według Litwy: „Istniejącemu ...] ku Bogu. To (nauczanie) jest ponad naukę”. Po pierwsze, Litwa kończy zdanie na słowach „ku Bogu”. Uwzględnia jednocześnie w komentarzu treści pokrewne z powyższym tekstem, np. CH IV 5: „ci, którzy uczestniczą w darze pochodzącym od Boga [...] śpieszą w kierunku Jednego Jedyne”. Problematyczna wydaje się tu jednakże kwestia zapisu – tekst grecki wydaje się składniowo nie współgrać z proponowanym przekładem Litwy. Po drugie, w proponowanej wersji fragmentu: „To (nauczanie) jest ponad naukę” Litwa wskazuje na specyfikę pobierania nauk hermetycznych, swoistej inicjacji, która polega raczej na zapamiętywaniu i doświadczeniu, a nie na typowym przyswajaniu wiedzy. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 173.

⁵⁵ Wersy 17 i 18 stosunkowo mało zrozumiałe. Litwa proponuje: „<pośród wszelkiej> zrodzonej istoty, ludzkość ma zdolność zjednoczenia się z Bogiem”. Argumentacja treściowa może wspomóc wersję Litwy – to *nous* pozwala człowiekowi zjednoczyć się z boskością – por. np. CH XII 19: „Wszelkie żywe stworzenie jest nieśmiertelne dzięki niemu [dzięki *nous*]; zaś spośród wszystkich najbardziej człowiek, który i jest zdolny do przyjęcia Boga, i z Bogiem obcuje”. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 173.

⁵⁶ Kwestia mocy (*energeiai*) przewija się przez liczne teksty hermetyczne. Najdłuższy wywód na ten temat reprezentuje SH IV 6-16, gdzie czytamy, że moce wypełniają świat. Są one wprawdzie bezcielesne i nieśmiertelne, lecz działają jedynie w ciałach i także je tworzą. W świecie występują różne rodzaje mocy: te wyższe są aktywne w duszy, niższe – w ciałach, a najczystsze działają w ciałach wiecznych. Istnieją również moce dedykowane wszystkim rodzajom ciał, włączając w to drewno i kamień oraz ciało martwe (aby je rozłożyć). Moce podstawowe/główne związane są z podstawowymi funkcjami życia, jak ruch czy doznanie, moce specjalne natomiast z wyższą sferą – rozumowaniem. Zob. *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 42. Zob. także wyżej, komentarz do tekstu: *Hermetica Vindobonensia II (HV II)*.

- (6) W] *Głównych (pouczeniach)*⁵⁷, Tacie, o [
 (7) . . . cz]ęsto mawiałem w lic[nych
 (8) mowach. Teraz zaś za koni]eczne uważam [
 (9) mój] drogi będzie dla ciebie. Bowiem o [
 (10) . . .]. do(?) [
 (11) . . .] bytów potrzebu[je
 (12) . . .] jeden jest lub znaki c[udow-
 (13) ne]. Jeden Bóg imienia nie
 (14) potrzebuje, jed]en bowiem jest ten, który jest⁵⁸ [bez-
 (15) imienny] Bóg⁵⁹. A z Bo[ga

⁵⁷ Na temat *Głównych pouczeń* zob. wyżej, komentarz do tekstu: *Hermetica Vindobonensia II (HV II)* oraz przypisy tamże.

⁵⁸ Zdaniem Mahé linijki 13-14 w swej częściowo zachowanej postaci wykazują korelację z fragmentem hermetycznym *FH IIIa*. Mamy bowiem w *HV II* 13-14 treść następującą: „[...] Bóg jeden imi[...] bowiem jest ten, który jest [...]” – tymczasem *FH IIIa* podaje: „Bóg zaś jest jeden. Ten natomiast, który jest jeden, nie potrzebuje imienia: bezimienny jest bowiem ten, który jest”. Biorąc pod uwagę tożsamość tematyczną oraz strukturalną wyimków *HV II* 13-14 i *FH IIIa*, a nadto wielkość lakun występujących w manuskrypcie, można odtworzyć treść linijek 13 i 14 z *HV II* w sposób następujący: „Jeden Bóg imienia nie potrzebuje, jeden bowiem jest ten, który jest bezimienny”. Zob. Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 328.

⁵⁹ Por. *CH V* 10: „Oto Bóg potężniejszy nad imię [...]”; *SH I* 2: „[...] ten, którego nie można wyrazić – to [właśnie] jest Bóg”; *FH IIIa* (zob. przyp. 58); *FH IIIb*: „Hermes także utrzymuje, że Bóg nie posiada imienia, ponieważ nie potrzebuje właściwego określenia, jako że jest niepowtarzalny”; *FH XIb*: „Hermes twierdził, że jego [Boga?] imię nie może być wyrażone ustami śmiertelnika” (tł. *Fragmenta Hermetica* – poza *FH IIIa* – podają tu za: *Hermetica II*, tł. Litwa, s. 174, przyp. 4); *Asclepius* 20: „[...] Bóg mianowicie, czyli ojciec czy pan wszechrzeczy, czy jakim jeszcze innym imieniem nazywają go ludzie (imię to powinno być wśród nas uświęcone [...]); zresztą gdy będziemy kontemplować Boga, żadnym z tych imion nie będziemy w stanie określić Go w sposób ścisły; [...] całe imię Boga to zarazem i wrażenie zmysłowe, i oddech, i powietrze, i to wszystko, co zachodzi w tych elementach, poprzez nie i za ich sprawą; nie sądzę bowiem, by można było stwórcę tak wielkiego majestatu świata, ojca i pana wszystkich rzeczy określić jednym imieniem, nawet złożonym z wielu wyrazów; raczej należałoby go uznać za bezimiennego czy może jeszcze lepiej – za wszechimiennego [...]; wypadaloby więc albo wszystkie rzeczy nazwać jego imieniem, albo jego nazwać wszystkimi imionami [...]” (tł. za: Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 194-195). Zob. także: Apulejusz, *O bogu Sokratesa* 124: „[...] gdy Platon [...] jakże często orzekał, że on jeden [Bóg najwyższy], z racji niewiarygodnej i wprost niewysławialnej wielkości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony choćby w najmniejszym stopniu jakimikolwiek słowami”; Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*

- (16) nazewnictwem] się zgadzam – to, co ozn[acza
 (17) . . .] przedstawić chc[ąc
 (18) . . .] moc [
 (19) . . . na]tura pragnienia
 (20) . . .] wszędzie .[
 (21) . . .] i powstał .[
 (22) . . .] to, co bowiem mało warte [
 (23) . . .] nikogo. [

5.3. *Hermetica Vindobonensia III (HV III)*⁶⁰

- (1) [...]⁶¹
 (2) [...] bowiem [...] ⁶²
 (3) [...] ⁶³
 (4) [...] [w]szyst[...] ⁶⁴
 (5) [...] Herm[es] [...] ⁶⁵
 (6) [...] ⁶⁶
 (7) [...] ⁶⁷
 (8) [...] ⁶⁸
 (9) [...] ⁶⁹

ks. 1, V 190: „Nazywa go [Boga] [...] niewysławialnym i nienazywalnym [...]” (tł. za: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 12-13; Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 51).

⁶⁰ Transliteracja HV III w komentarzu poniżej podana za edycją: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 314.

⁶¹]..thę[

⁶²] gar pro[

⁶³]ēsē aut[

⁶⁴ p]anteiō[

⁶⁵ log]ois ho Herm[ēs (z własną modyfikacją)

⁶⁶]pant.[

⁶⁷].ireiș.[

⁶⁸].t..[

⁶⁹].[

5.4. *Hermetica Vindobonensia* IV (*HV* IV)⁷⁰

(1) [...] ⁷¹

(2) [...] ⁷²

(3) [...] ⁷³

(4) [...] ⁷⁴

(5) [...] ⁷⁵

(6) [...] ⁷⁶

(7) [...] ⁷⁷

⁷⁰ Transliteracja *HV* IV w komentarzu poniżej podana za edycją: Hermès Trismégiste, *Paralipomènes grec, copte, arménien*, ed. Mahé, s. 314.

⁷¹]...[

⁷²]*pant*[

⁷³]*en gn*[

⁷⁴]*on dia.*[

⁷⁵].*an og.*[

⁷⁶].*ikist.*[

⁷⁷].*seltho*[



Galen z Pergamonu *O moich własnych księgach*¹ (*De libris propriis liber* – *Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων*)

Łukasz Karczewski², Judyta Krajewska³ (tłumaczenie i komentarz)

1. Wprowadzenie

De libris propriis liber jest drugą częścią autobiograficznego dyptyku Galena z Pergamonu. Pierwsza zatytułowana *De ordine librorum suorum ad Eugenianum*, tłumaczenie wraz z obszernym *Wstępem* odnoszącym się do obydwu części została opublikowana w „Vox Patrum” 82 (2022) s. 265-294. W *Bibliografii* dotyczącej *De libris propriis liber* nie wykazano literatury wymienionej już w części pierwszej.

Zastanawiające jest, co skłoniło Galena do napisania bibliografii własnych pism, mimo że większość jego zachowanych dzieł zawiera elementy autobiograficzne. Czy wystarczającym wyjaśnieniem może być tekst będący wprowadzeniem do katalogu jego dzieł w *De libris propriis liber*? Wykazał w nim pobudki, które doprowadziły do utworzenia katalogu i opisał wydarzenia, które miały ostateczny wpływ na jego decyzję:

¹ W tytule dzieła Galena wykorzystano adaptację znaczeniową greckich terminów „księga” oraz „rozdział” za słownikiem O. Jurewicza, gdzie: τὸ βιβλίον = księga (rodzaj nijaki – *neutrum*), a ἡ βιβλίος = rozdział książki (rodzaj żeński – *femininum*). Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2000, s. 149.

² Mgr Łukasz Karczewski, doktorant, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: karczewski-lukasz@wp.pl; ORCID: 0000-0001-5654-040X.

³ Dr Judyta Krajewska, nauczyciel akademicki, Wydział Nauk Historycznych, Wydział Medyczny Collegium Medicum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: j.iwanska@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3070-1663.

Z tego więc powodu, jak również dlatego, że moje księgi są przedmiotem wszelkiego rodzaju haniebnych postępków, w wyniku czego różni ludzie, w różnych prowincjach, czytają⁴ (moje księgi) pod różnymi imionami, z wszelkimi rodzajami cięć, uzupełnień i przeróbek. [Z tego powodu] zdecydowałem, że najlepiej będzie najpierw wyjaśnić przyczynę tych zniekształceń, a następnie opisać zawartość każdego z moich własnych dzieł⁵.

Poruszył również istotny problem, jakim było rozpowszechnianie jego dzieł, które – przyjmując kryteria współczesne – uzasadniało zarzuty postawione przez Galena. Dotyczyło to zarówno skopiowania jego utworu wraz z przypisaniem sobie prawa do jego autorstwa, jak również rozpowszechniania dzieła podpisanego *Galen medyk*, któremu autorstwu Galen zaprzeczał.

Innym problemem był sposób dystrybucji dzieł. Według Petera Singera w starożytnych dyskusjach na temat książek i ich docelowych odbiorców wyraźnie widać różnicę między ich prywatną dystrybucją między przyjaciółmi, wśród grona studentów czy słuchaczy, a bardziej formalnym rodzajem dystrybucji lub „publikacji” tekstu. W jednym z fragmentów *De libris propriis liber* Galen opisuje przypadki, kiedy utwory przeznaczone do czytania tylko w niewielkim kręgu, czasami tylko w gronie studentów – zazwyczaj napisane na konkretne prośby – zostały skopiowane i rozpowszechnione bez zgody autora i tym samym zyskały szerszą dystrybucję. Takie utwory są wyraźnie lub pośrednio określano jako niekompletne w porównaniu z dziełem, które ma być zaprezentowane szerszemu gronu odbiorców. Czasami dzieło niekompletne czy z błędami wracało do autora celem poprawy przed dalszym rozpowszechnianiem. Ważnym elementem tego procesu było zdeponowanie kopii swojej pracy w bibliotece publicznej, co umożliwiało – w procesie opisanym również przez Galena – zainteresowanym czytelnikom nie tylko zapoznanie się z dziełem *in situ*, ale także wykonanie kolejnych kopii na ich prywatny użytek. Należy również pokreślić, że ἔκδοσις⁶ w czasach Galena ma niewiele wspólnego w pro-

⁴ ἀναγιγνώσκοντες / ἀναγιγνώσκω – dosł. ‘czytać, studiować’. W tym kontekście ‘mówić na piśmie’. Przez analogię do wcześniejszej wzmianki Galena o podpisaniu się kogoś imieniem „Galen” pod własnym tekstem jest to najlepiej ująć w języku polskim jako „wydają”.

⁵ Zob. poniżej (początek tekstu Galena).

⁶ Termin ten według słowników posiada ogólne znaczenie ‘wydawać’ lub ‘edytować dzieło (traktat)’. Zob. H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 504; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 270. Jednakże

cesem wydawniczym w czasach nowożytnych, kiedy to, jak stwierdził Singer, autor ani „wydawca” nie przygotowywali wielu egzemplarzy przeznaczonych do obiegu. Udostępnienie utworu przyjacielowi, jak i szerszej publiczności z punktu widzenia autora polegało na przekazaniu lub udostępnieniu tylko jednego egzemplarza, z którego mogły być sporządzone kolejne kopie. W przeciwieństwie do nowożytności w starożytności nie było wyznaczonej dokładnej liczby osób mających dostęp do egzemplarza celem sporządzenia kopii, jak również nie ograniczono ilości sporządzanych odpisów⁷. Jak wynika z tekstu *De libris propriis liber*, taki rodzaj upowszechniania stwarzał możliwości do nadużyć.

Główny tekst *De libris propriis liber* podzielony jest na osiemnaście rozdziałów zatytułowanych następująco:

- *[O dziełach], które powstały w czasie pierwszego [mojego] pobytu w Rzymie];*
- *Księgi, zestawione przez mnie, które zostały mi przekazane przez pewne grupy w trakcie podróży do domu;*
- *Dzieła na temat anatomii;*
- *O różnicach między chorobami oraz o różnicach między objawami;*
- *Terapeutyka;*
- *Charakter prac na temat prognozowania [chorób];*
- *Komentarze na temat [prac] Hippokratesa;*
- *O różnicach w poglądach z Erisistratusem (z Keos);*
- *Dzieła odnoszące się do Asklepiadesa;*
- *O różnicach pomiędzy lekarzami empirykami;*
- *O różnicach pomiędzy metodykami;*
- *O księgach użytkowanych jako argument dowodowy;*
- *Księgi na temat filozofii moralnej;*
- *Prace na temat filozofii Platona;*
- *Prace dotyczące filozofii Arystotelesa;*
- *Prace dotyczące dzieł filozofów stoickich;*
- *Prace na temat filozofii Epikura;*
- *Prace na temat zainteresowań językowych i retorycznych.*

w omawianych przez Galena przypadkach nie zawsze było to dzieło przeznaczone dla szerszej grupy odbiorców, a jedynie pisemko sporządzone na własne potrzeby (jako szkolny traktat lub rodzaj skryptu dla studentów).

⁷ P. Singer, *New Light and Old Texts: Galen on His Own Books*, w: *Galen's Treatise Περὶ Ἀλπιᾶς (De indolentia) in Context*, Leiden 2018, s. 91-94.

Galen omówił krótko treść każdej wymienionej książki i w wielu przypadkach opisał historyczne tło oraz okoliczności jej powstania, określił jej rodzaj i odbiorcę. *De libris propriis liber* zawiera unikalne informacje na temat dzieciństwa Galena, dwóch okresów jego życia w Rzymie, pożaru, który miał miejsce w Świątyni Pokoju w stolicy imperium w 192 roku oraz zarazy podczas panowania Antoninusa Piusa nazywanej „plagą Antoninusa”. Galen podał tytuły, a nawet streszczenia wielu zaginionych dzieł nie tylko własnych, a także swoich poprzedników i współczesnych (filozofów i lekarzy).

W późniejszych wiekach, idąc za przykładem Galena, uczeni tworzyli swoje autobibliografie. Przykładem może być Girolamo Cardano, który w 1543 roku, jeszcze przed osiągnięciem szczytu kariery i napisaniem swoich najbardziej znanych oraz charakterystycznych dla swojej twórczości dzieł (np. *De sapientia*), napisał *De libris propriis* i przedstawił chronologicznie oraz w formie narracyjnej swoje dzieła.

2. Wydania tekstu

Galeni librorum pars tertia, catalogum eorum proximè sequens pagina monstrabit, ed.

A. Cratander, Basileae 1538.

Galeni librorum pars tertia, t. 3, ed. A. Manutius, Venise 1525.

Claudii Galeni opera omnia, t. 19, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1821, s. 8-48.

Claudii Galeni scripta minora, ed. G. Helmreich, Leipzig 1891, s. 80-124.

Hayes E. – Nimis S.A., *Galen: three treatises: on my own books, on the order of my own books, & that the best physician is also a philosopher: an intermediate Greek reader: Greek text with running vocabulary and commentary*, Oxford 2014.

Boudon-Millot V., *Galien: Introduction générale; Sur l'ordre de ses propres livres; Sur ses propres livres; Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris 2007.

3. Przekłady nowożytne

Niemieckie

Brodersen K. – Hiersemann A. – Steger F., *Galenos: Arzt und Philosoph. Fünf autobiographische Schriften*, Stuttgart 2021.

Angielskie

Singer P., *Galen: Selected works*, Oxford 2001.

Hayes E. – Nimis S.A., *Galen: three treatises: on my own books, on the order of my own books, & that the best physician is also a philosopher: an intermediate Greek reader: Greek text with running vocabulary and commentary*, Oxford 2014.

Francuskie

Boudon-Millot V., *Galien: Introduction générale; Sur l'ordre de ses propres livres; Sur ses propres livres; Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris 2007.

Włoskie

Vegetii M., *Claudius Galenus: Nuovi scritti autobiografici*, Roma 2013.

Hiszpańskie

Martínez Manzano T., *Claudi Galè: Tratados filosóficos y autobiográficos*, Madrid 2002.

Rosyjskie

Гален, *О собственных книгах*, пер. и примеч. И.В. Пролюгина, „Философское антиковедение и классическая традиция” 11/2 (2017) s. 1-42.

Гален, *О моих воззрениях*, пер. Е.В. Афонасина, „Философское антиковедение и классическая традиция” 10/1 (2016) s. 190-215.

4. Bibliografia

Degen R., *Galen im Syrischen: Eine Überschrift über die sirische Überlieferung der Werke Galen*, w: *Galen: Problems and Prospects*, red. V. Nutton, London 1981, s. 131-166.

Fichtner G., *Corpus Galenicum: Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften*, Tübingen 2004.

Mani V., *Die griechische Editio „princeps” des Galenos (1525), ihre Entstehung und ihre Wirkung*, „Gesnerus” 13 (1956) s. 29-52.

Mohadi M., *The House of Wisdom (Bayt al-Hikmah) and Its Civilizational Impact on Islamic libraries: A Historical Perspective*, „Mediterranean Journal of Social Sciences” 8/5 (2017) s. 186.

Nutton V., *The Chronology of Galen's Early Career*, „The Classical Quarterly” 23/1 (1973) s. 158-171.

Singer P.N., *Galen, Selected works, The Worlds Classic*, Oxford – New York 2001.

Ullmann M., *Die Medizin im Islam*, „Journal of the American Oriental Society” 95/3 (1975).

5. Przekład

Galen z Pergamonu, *O moich własnych księgach*⁸

[s. 8] Ważność twojej porady dotyczącej katalogowania moich zachowanych ksiąg, Bassusie, została wykazana przez wydarzenia. Niedawno byłem w Sandalarium, na [terenie] Rzymu, w którym jest największe skupisko księgarń, gdzie byłem świadkiem sporu o to, czy pewna księga [wystawiona] na sprzedaż była moja czy kogoś innego. [Księga ta] była podpisana: *Lekarz Galen*. Ktoś ją kupił jako moją, a ktoś inny – [był to] człowiek miłujący literaturę – poruszony podpisem, [s. 9] zechciał poznać jej tematykę. Po przeczytaniu pierwszych dwóch wierszy natychmiast usunął podpis [Galen medyk]⁹, mówiąc wprost: „To nie jest język Galena – księga jest podpisana fałszywie”. [Człowiek] ten, o którym mowa, posiadał podstawy edukacji, jaką otrzymywały greckie dzieci w zakresie gramatyki i retoryki. Wielu spośród współczesnych lekarzy i filozofów nie potrafi poprawnie (ze zrozumieniem) czytać, a jednak często nauczają tej największej i najwspanialszej nauki – spośród wszystkich sztuk – którą jest filozofia lub medycyna. Tego rodzaju zaniedbania [w wykształceniu] miały swój początek wiele lat temu, kiedy byłem jeszcze młodzieńcem, jednak nie osiągnęło [wówczas] jeszcze takiej skrajności, jak ma to miejsce w czasach obecnych.

Z tego więc powodu, jak również dlatego, że moje księgi są przedmiotem wszelkiego rodzaju haniebnych postępków, w wyniku czego różni ludzie, w różnych prowincjach, czytają (moje księgi) pod różnymi imionami, z wszelkimi rodzajami cięć, uzupełnień i przeróbek. [Z tego powodu] zdecydowałem, że najlepiej będzie najpierw wyjaśnić przyczynę tych zniekształceń, [s. 10], a następnie opisać zawartość każdego z moich

⁸ Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego opracowanego przez: C.G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, t. 19, Leipzig 1821, s. 8-48. Uzupełniono również tłumaczeniem: *Hunān ibn Ishāq on His Galen Translation*, ed. J.C. Lamoreaux, Provo-Utah 2016 oraz *Hunān ibn Ishāq, über die syrischen und arabischen Galen-übersetzungen*, ed. G. Bergsträsser, Leipzig 1925.

⁹ To znaczy stronę, na której znajdowało się imię Galena.

własnych dzieł. Cóż, jeśli chodzi o fakt, że moje księgi są wydawane przez ludzi pod ich nazwiskami, mój najdroższy Bassusie, sam znasz powód¹⁰: [jakim jest] przekazane [ich] bez podpisu, przyjaciółom lub uczniom, ponieważ nie zostały napisane z myślą o publikacji, ale na prośbę tych osób, które pragnęły otrzymać zapis wykładu, w którym uczestniczyły. Kiedy z czasem niektóre z tych osób zmarły, ich następcy weszli w posiadanie pism, [które] spodobały się im i zaczęli wydawać je jako własne [*lac.*]¹¹. Przejmując je od właścicieli, wrócili do swoich krajów i po krótkim czasie zaczęli je rozpowszechniać, każdy w inny sposób. Ostatecznie wszyscy spośród nich zostali wykryci, a wielu z tych, którzy odzyskali dzieła, opatrzyło je moim imieniem. [Następnie] odkryli rozbieżności między nimi a kopiami będącymi w posiadaniu innych osób i przesłali je do mnie, abym je skorygował.

Jak już wspomniałem, nie zostały one napisane w celu upowszechnienia, ale aby trafiły do rąk i [na] potrzeby tych, którzy o nie prosili, naturalne jest, że niektóre z nich zostały rozszerzone, a inne – streszczone. Interpretacja zawartej w nich wiedzy teoretycznej wykazuje różnice [s. 11] pod względem kompletności¹². Te wyżej wymienione dzieła, napisane dla wspomnianych ludzi, nie mogły być ani dobre, ani całkowicie dokładne w celu ich nauczania. Takie osoby nie byłyby w stanie dokładnie nauczyć się całego zagadnienia, jeśli uprzednio nie posiadałyby jakiegś [wiedzy], która byłaby im niezbędna¹³. Niektóre z tych wymienionych ksiąg mi przypisywanych, mają takie tytuły, jak *Wytyczne*, inne [opisane jako] *Szkice* albo *Konspekty*, lub też [jako] *Przewodniki*. Ja po prostu dawałem je moim uczniom bez takiego tytułu i właśnie z tego powodu, kiedy dostały się w obce ręce, otrzymywały jakieś różne tytuły, od tych którzy je otrzymali. Te, które zostały odesłane do mnie w celu korekty, zdecydowałem się opatrzyć tytułem „dla początkujących”. I właśnie od tych dzieł rozpocznę.

¹⁰ Tekst grecki: αὐτὸς οἶσθα.

¹¹ Tekst grecki: αὐτοῖς ἀνεγίνωσκον ὡς ἴδια***.

¹² Galen uważa, że te skrótowe dzieła nie były kompletne i nie zawierały pogłębionych rozważań teoretycznych, w jego przypadku popartych przykładami konkretnych badań.

¹³ Podstawowej wiedzy dla danego zagadnienia.

[O dziełach], które powstały w czasie pierwszego [mojego] pobytu w Rzymie]¹⁴

1. Ja sam nie posiadałem wszystkich tych kopii, które podyktowałem młodzieńcom na początku [ich] studiów, lub w niektórych przypadkach dałem przyjacielom na ich prośbę. Ale kiedy przybyłem drugi raz do Rzymu, zostały mi one przesłane [s. 12] w celu korekty i w tym miejscu umieściłem na wstępie tytuł [*lac.*]¹⁵ „Dla początkujących” – na tych, które powinny być poznawane jako pierwsze przez studentów medycyny. Są w nich bowiem różnice według rodzaju trzech systemów myślowych¹⁶. Powiedziałem „według rodzaju”, ponieważ istnieją pewne różnice, których początkujący może nauczyć się później. Nazwy tych trzech systemów myślowych są powszechnie znane [dogmatyczny określany również jako logiczny, drugi to system empiryczny, trzeci zaś metodyczny]¹⁷. Poszczególne własności i różnice każdej z nich są opisane w owej książce. Podyktowałem również [książki] dla początkujących *O kościach*¹⁸ oraz *O pulsie*¹⁹; a podczas tego pobytu zostały ofiarowane przyjacielowi i platończykowi dwie książki, pierwsza opisująca ana-

¹⁴ W latach 162-166. Chronologia, zob. P.N. Singer, *Galen, Selected works, The Worlds Classic*, Oxford – New York 2001, s. L. Na temat wczesnej kariery Galena, zob. V. Nutton, *The Chronology of Galen's Early Career*, „The Classical Quarterly” 23/1 (1973) s. 158-171.

¹⁵ τὴν ἐπιγραφὴν *** – tekst uszkodzony.

¹⁶ τῶν τριῶν αἰρέσεων. Termin ἡ αἰρέσεις jest problematyczny w tym kontekście do prawidłowego oddania go języku polskim. Jego podstawowe znaczenia, w jakim może być użyty przez Galena to: ‘studium, studiowanie (czegoś), szkoła filozoficzna, stronnicstwo’. Por. Jurewicz, *Słownik*, t. 1, s. 17.

¹⁷ W nawiasie kwadratowym jest tekst, który wydawca – w taki właśnie sposób – oznaczył fragment dodany przez siebie, wykorzystując inne wersje rękopisów niż rękopis edytowany przez wydawcę (niestety, wydawca nie napisał, z jakiej wersji jest to dodatek).

¹⁸ Na temat dzieła *O kościach* (τὸ περὶ τῶν ὀστέων), jako o piśmie, które Galen dedykował dla uczących się, wspomina Hunaīn ibn Ishāq, jako: *Księga o kościach* (arab. *Kitāba fī al-‘izām*). Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, ed. i tł. J.C. Lamoreaux, Provo-Utah 2016, § 9. Tekst grecki: Galen, *De ossibus ad tirones*, t. 2, Kühn, s. 732-778.

¹⁹ τὸ περὶ τῶν σφυγμῶν [...]. ὁ σφυγμός – ‘bicie serca’, ogólnie ‘pulsacja (żył lub tętnic)’. Por. Liddell-Scott, s. 1742. Hunaīn ibn Ishāq wspomina dwa dzieła *O pulsie*: krótsze i dłuższe. Krótsze dzieło *Księga o pulsie dla początkujących* (arab. *K. ilā Ṭūṭaran fī an-nabaḍ*) jest skierowane do uczących się (adeptów sztuki medycznej). Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation* § 7. Tekst grecki: Galen, *De pulsibus libellus ad tirones*, t. 8, Kühn, s. 453-492.

tomie żył i tętnic²⁰, druga – nerwów²¹, oraz *Zarys empiryzmu*²². Żadne z tych dzieł nie było w moim [s. 13] posiadaniu, dopóki nie przybyłem do Rzymu po raz drugi. Były też inne prace napisane dla przyjaciół, których kopie zachowałem, ponieważ zostały one właściwie wykonane. Wśród nich są dwie księgi *O przyczynach oddychania* oraz trzy *O głosie*²³, które zostały zaadresowane do pewnego człowieka w randze konsularnej imieniem Boethos, praktykującego filozofię Arystotelesa. Do niego również zostały zaadresowane [pisma] *O anatomii Hippokrate-*

²⁰ τὸ μὲν φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν. Hunaīn ibn Ishāq mówi o tej książce, że Galen opisuje w niej żyły wraz z arteriami: „*Księga o żyłach i arteriach*, (*K. fī tašrīh al-'urūq wa-l-aurād*). Jest ona zawarta jest w jednym *maqāla*. Również jest przeznaczona dla początkujących”, Galen, *De pulsibus libellus ad tirones*, t. 2, Kühn, s. 831-856. Hunaīn ibn Ishāq również relacjonuje o tym dziele. Według jego przekazu *Księga o żyłach i arteriach* składa się z jednego *maqāla*. Mówi o tym dziele w następujący sposób: „Napisał ją dla uczniów i zatytułował *anṭšāns*. Jeśli chodzi o Aleksandryjczyków (اهل الاسكندرية), [to] podzielili ją i uczynili [z] niej dwa eseje jeden, jeden esej dotyczący żył i jeden dotyczący arterii. Jest ona zawarta jest w jednym *maqāla*. Również jest przeznaczona dla początkujących”. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation* § 12. Tekst grecki: Galen, *De venarum arteriarumque dissectione*, t. 2, Kühn, s. 831-856.

²¹ Περὶ νεύρων ἀνατομῆς – Hunaīn ibn Ishāq wspomina *Księgę o nerwach* (arab. *K. fī tašrīh al-'adal*) jako zawartą w jednym tomie i przeznaczoną dla uczących się (początkujących). Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation* § 11. Tekst grecki: Galen, *De nervorum dissectione*, t. 2, Kühn, s. 831-856.

²² τῆς ἐμπειρικῆς ἀγωγῆς ὑποτύπωσις – Galen wspomina tutaj dzieło *De sectis, ad eos qui introducuntur*. Por. Galen, *De pulsibus libellus ad tirones*, t. 2, Kühn, s. 64-105. Hunaīn ibn Ishāq pisze o tym dziele – *Księga o sektach* (*K. fī faraq*), że jest to utwór przeznaczony dla początkujących. Galen sporządził go podczas swojej pierwszej wizyty w Rzymie. Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation* § 5, s. 8-11.

²³ τὰ περὶ φωνῆς τέτταρα – Hunaīn ibn Ishāq pisze o dziele na temat głosu dwukrotnie. Na temat pierwszego utworu *Księga na temat anatomii organu głosu* mówi, że składa się on z jednego tomu i jest niesłusznie przypisywane Galenowi. Hunaīn uważa, że księga ta nie pochodzi ani od Galena, ani od żadnego innego starożytnego autora, ale została z jakiegoś powodu skompilowana przez jakiegoś bliżej nieznanego autora na podstawie pism Galena i jemu mylnie przypisywana. Jednakże zdaniem Hunaīn ibn Ishāqa kompilator (*ḡāmi'*) tego dzieła był *ḡā'if* (słaby), co oznacza, że jego umiejętności nie dorównywały wiedzy Galena. Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 35, s. 50-51. Drugie dzieło Galena na temat głosu jest opisywane przez Hunaīn ibn Ishāqa jako *Księga głosu* (*K. aṣ-ṣaut*). Różnica w relacji ibn Ishāqa dotyczy objętości ksiąg. Wspomina on, że dzieło to skomponowane jest w czterech artykułach (*maqālāt*). Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 40 oraz 54.

sa²⁴, a następnie *O anatomii Erisistratosa*²⁵. Są one napisane bardziej ambitnie z powodu pewnego Martialisa – te dwa pisma zachowały się do dziś w posiadaniu wielu osób. Martialis cieszył się w tym czasie wielką reputacją. Pomimo ponad siedemdziesięciu lat był niezwykle złośliwą i wrogo nastawioną osobą. Słyszał od wszystkich, którzy wówczas tam byli, jak został pochwalony wykład, jaki wygłosiłem na temat anatomii²⁶, oraz odnośnie do moich nauk, które zaprezentowałem przy tej okazji. Zapytał jednego z moich przyjaciół, jaki reprezentuje system myślowy (sekte). Odpowiedź była taka, że tych, którzy nazywali siebie hippokratejczykami lub praksagorejczykami i temu podobne, uważałem za niewolników i [s. 14] osobiście brałem od każdego z nich [tylko] to, co dobre²⁷. Następnie zapytał, którego ze starożytnych [medyków] najbardziej podziwiam. [...]»²⁸. Martialis zadeklarował wyższość Erisistratosa w każdej sztuce, ale przede wszystkim w tej [dotyczącej anatomii]. Więc to dzięki niemu napisałem sześć książek o *anatomii Hippokratesa* i trzy o *anatomii Erasistratosa* – raczej w wojowniczym duchu. Również przy innej okazji przemawiałem publicznie na temat ksiąg starożytnych

²⁴ τὰ περὶ τῆς Ἱπποκράτους ἀνατομῆς – *De Hippocratis anatomia*. Na temat tego dzieła, zob. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, s. 54. Hunaïn ibn Ishâq wymienia je w swoim spisie przekładów Galena jako *Księgę na temat nauki anatomii Hippokratesa* (*K. at-tašrîh 'alâ ra'y Buqraġ*). Wspomina również, że Galen skomponował tę księgę w pięciu artykułach (*maqâlât*) w bardzo młodym wieku z przeznaczeniem dla Boetiusa. Por. *Hunaïn ibn Ishâq on His Galen Translation*, § 30, s. 46-47.

²⁵ περὶ τῆς Ἐρασιστράτου ἀνατομῆς – *De Eraristrati anatomia*. Hunaïn ibn Ishâq wymienia *Księgę na temat wiedzy anatomicznej Erisistratosa* (arab. *K. fî 'ilm Arâsîstrâtus fî t-tašrîh*) składającą się z trzech *maqâlât*, również napisaną w młodym wieku z przeznaczeniem dla Boetiusa. Celem tej pracy miało być wyjaśnienie, co na temat anatomii napisał Erasistratus. Następnie zaś wykazanie, w których miejscach został skorygowany i w czym się mylił. Por. *Hunaïn ibn Ishâq on His Galen Translation*, § 31, s. 46-47. Zob. Ullmann, *Die Medizin*, s. 54.

²⁶ Tekst grecki: εἰς ἀνατομικὸν πρόβλημα τοὺς τε λόγους.

²⁷ Galen ma tu na myśli zwolenników Hippokratesa i Praksagorasa oraz innych wpływowych medyków. Praksagoras z Kos urodził się około 340 przed Chrystusem. Był założycielem medycznej szkoły w Aleksandrii. Galen uważał go za wpływową postać w greckiej medycynie. Prawdopodobnie znał również jego prace z zakresu anatomii, nauk przyrodniczych oraz dotyczących leczenia chorób. Praksagoras przyjął odmianę Hippokratesowej teorii czterech humorów (krwi, flegmy, żółtej żółci i czarnej żółci), która była uznawana przez większość medyków. Na temat Praksagorasa, por. P. Prioreschi, *A History of Medicine*, t. 2: *Greek Medicine*, Omaha 1996, s. 513-518.

²⁸ ἐπαινοῖμι *** – luka w tekście.

lekarzy, a tematem, który został mi postawiony, była praca Erisistrata *O puszczeniu krwi*²⁹. W księdze został umieszczony szkic w zwyczajnym stylu, a ponieważ wskazane zostało upuszczanie krwi (*flebotomia*), skierowałem kilka dalszych uwag do Martialisa, aby zirytować człowieka mieniącego się erisistrateńczykiem (*Erasistráteion*³⁰). Skoro to przemówienie spotkało się z dobrą reakcją, mój przyjaciel, który był wrogi Martialisowi, prosił mnie, abym podyktował to, co powiedziałem osobie biegłej w pisaniu, którą do mnie niezwłocznie wyśle, aby mógł (tj. mój przyjaciel) użyć tego tekstu przeciwko Martialisowi podczas badania pacjentów³¹, gdybym ja nagle musiał opuścić Rzym i powró-

²⁹ τοῦ περὶ αἵματος ἀναγωγῆς Ἐρασιστράτου. Galen sporządził dwa dzieła na temat upuszczania krwi: Galeni, *De venesectione adversus Erasistratum*, t. 11, Kühn, s. 147-186; *De curandi ratione per venae section*, Kühn, t. 11, s. 250-316. Hunain ibn Ishāq wspomina księgę na temat upuszczania krwi (arab. *K. al-faṣāda*), którą napisał Galen w trzech artykułach/księgach (*maqālāt*). W pierwszym *maqālāt* zajmuje się odparciem błędnych twierdzeń Erisistrata, który zabraniał stosowania zabiegu zwanego *flebotomią* (arab. *al-faṣāda*). W drugim *maqālāt* odpiera zwolenników (‘*aṣhāb*) Erisistrata w Rzymie w zagadnieniach dotyczących tego samego tematu. Trzeci *maqāla* obejmuje relację stanowiska samego Galena na temat tego zabiegu. Por. *Hunain ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 76, s. 80 i 83.

³⁰ Tekst grecki: [...] πλείω πρὸς αὐτὸν εἶπον ὅπως λυπήσασιν τὸν Μαρτιάλιον, Ἐρασιστράτειον εἶναι προσποιοῦμενον. Galen rozumie przez termin Ἐρασιστράτειον, że Martialius uważał sam siebie za ucznia Erisistrata (szczególnie w zakresie anatomii, jak sugeruje wypowiedź Galena). Erasistratus był reprezentantem tzw. szkoły dogmatycznej (δογματικοὶ lub λογοί), czyli tzw. „sekty” medycznej. Dogmatycy nie uznawali siebie jako tworzących odrębną „sektę” (jakiś nowy nurt w myśli medycznej), która byłaby głosić jakąś nowych zasad i metod pracy. Byli oni zwolennikami stosowania dawnych i wypróbowanych sposobów w pracy metodologicznej lekarza. Szkoła dogmatyczna skupiała zatem lekarzy o tych samych poglądach. Na ten temat patrz szerzej: P. Prioreschi, *A History of Medicine*, t. 3: *Roman medicine*, Omaha 1999, s. 98-99.

³¹ [...] ἐν ταῖς τῶν νοσοῦντων ἐπισκέψεσιν. Starożytnej praktyce medycznej towarzyszył nieustanny element rywalizacji i dyskusji publicznych. W przypadkach braku teorii, która byłaby powszechnie akceptowalna, lekarzom towarzyszyła dyskusja mająca na celu publiczną akceptację teorii przez nich wypracowanej. Ponieważ nie istniała instytucja uprawniona do nadawania powszechnie akceptowalnych kwalifikacji, jak również gwarantujących zatrudnienie (z wyjątkiem wspomnianych przez samego Galena „systemów myślowych” lekarskich jak np. zwolennicy szkoły Hipokratesa, „Hipokratejczycy”, czy Erasistrata, „Erasistrateńczycy”), lekarze musieli zabiegać o patronat osób, które zagwarantują im utrzymanie. Szerzej: „Wstęp”, w: *Galen, Selected works, The Worlds Classic*, Oxford – New York 2001, s. XX-XXI. „Przyjaciel”, wspomniany przez Galena, chciał prawdopodobnie posiadać pismo z jednej spośród takich publicznych obron, aby móc osiąść dzięki niemu wiedzę na temat argumentacji i odpięcia ewentualnych zarzu-

cić do swojego rodzinnego miasta³². Kiedy później wróciłem do Rzymu podczas mojej drugiej wizyty, [przybywszy] na wezwanie cesarza, [s. 15.] przyjaciel, który zabrał ten dokument, zmarł, ale ku mojemu zdumieniu książka, napisana w kontekście rywalizacji oraz w konkretnym momencie, kiedy byłem całkiem młody (jeszcze w moim trzydziestym czwartym roku życia), była teraz w posiadaniu dużej liczny osób. Od tego momentu postanowiłem nie wygłaszać już publicznych wykładów ani pokazów, ale poświęcić się większej sprawie uzdrawiania chorych. Zdawałem sobie bowiem sprawę, że zawistnicy nie mogą znieść, gdy ktoś wychwala lekarza, [jednocześnie] nie odrzucając go jako lekarza, który jedynie mówi [o leczeniu]. W nadziei, że uniknę ich oszczerczego języka, postanowiłem nie mówić nic więcej, niż było to absolutnie konieczne w czasie leczenia. Powstrzymałem się jednak od wygłaszania wykładów przed dużymi tłumami, jak to robiłem wcześniej, oraz od przeprowadzania publicznych pokazów, sama bowiem moja praktyka zawodowa pokazywała poziom moich zdolności.

Następnie pozostałem w Rzymie przez kolejne trzy lata, aż do wybuchu wielkiej zarazy³³, po zakończeniu której natychmiast wyjechałem z miasta do mojej ojczyzny [*lac.*]³⁴. Do tego okresu należy również napisanie na życzenie Boetiosa sześciu ksiąg *Poglądy Hipokratesa i Platona*³⁵ oraz *O używaniu części ciała*³⁶. [s. 16] Boetios opuścił Rzym przede

tów zwolenników innych teorii leczenia (sytemu myśli medycznej) w czasie, kiedy sam będzie publicznie badał pacjentów oraz zabiegał o pozyskanie patrona.

³² Galen opuszcza pierwszy raz Rzym około 166 roku. Szerzej na temat chronografii pierwszego pobytu w Rzymie, zob. Nutton, *The Chronology of Galen's Early Career*, s. 158-171.

³³ Plaga 166 roku.

³⁴ W tekście następuje luka: [...] εἰς τὴν πατρίδα· μηδενὶ *** ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ [...].

³⁵ περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων στ' βιβλία – chodzi o: *De placitis Hippocratis et Platonis libri IX*, t. 5, Kühn, s. 181-805, które jest jednym z głównych dzieł Galena. Hunain ibn Ishāq mówi, że *Księga poglądów Hipokratesa i Platona* (*K. ra' y Ibuqrāt wa-Flāḥun*) składała się nawet z dziesięciu ksiąg (*maqālāt*). Zob. *Hunain ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 48, s. 60 i 61. Por. również: Galen, *Selected works*, przyp. 6, s. 398.

³⁶ περὶ δὲ μορίων χρείας – *De usu partium libri XVII*, t. 3, Kühn, s. 1-939; t. 4, s. 1-336. Jest to największe dzieło Galena na temat anatomii. Zob. Galen, *Selected works*, przyp. 6, s. 398. Hunain ibn Ishāq wzmiankuje to dzieło (arab. *K. fī manāfi al-a' ḍā / كتاب منافع الاعضاء*), nie podając jego tytułu i dokładną zawartość. Por. *Hunain ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 51, s. 62-63.

mną, mając te dzieła w swoim posiadaniu. Jego celem była Syro-Palestyna, gdzie też zmarł. Obie te prace ukończyłem po dłuższym czasie, po powrocie do rodzinnego miasta bowiem napotkałem szereg przeszkód, o których opowiem w odpowiednim czasie.

[Księgi, zestawione przeze mnie, które zostały mi przekazane przez pewne grupy w trakcie podróży do domu]³⁷

2. Wróciłem więc do rodzinnego miasta po ukończeniu trzydziestego siódmego roku życia³⁸ i tam znalazłem trzy książki, które zostały napisane przed moim wyjazdem z Pergamonu, kiedy pojechałem do Smyrny na studia u lekarza Pelopsa i Albinusa Platonika. Jedną z nich była niewielka praca na temat *Anatomii macicy*³⁹. [Kolejną], też dość krótką, była książka na temat *Diagnostyki chorób oczu*⁴⁰, trzecią była obszerna praca *O empiryzmie w medycynie*⁴¹. Pierwszą z nich otrzymała pewna położna, drugą – młody mężczyzna, który leczył oczy. Trzecia [związana] była z dwudniową debatą pomiędzy Pelopsem a Filipem Empirykiem, w której pierwszy [z nich] miał na celu wykazanie, że sztuka medycyny nie może składać się wyłącznie z doświadczenia, a drugi – że to [jest] możliwe. [s. 17] Spisałem argumenty, które zostały podane po obu stronach, układając je jako ćwiczenie dla siebie. I nie mam pojęcia, w jaki sposób ta praca, bez mojej wiedzy, przestała być w moim posiadaniu. Podczas okresu mojego pobytu w Smyr-

³⁷ Tytuł uzupełniony według wydania: Galen, *Three Treatises: On my Own Books*, ed. E. Hayes – S. Nimis, Oxford 2015, s. 13.

³⁸ Galen wyjechał z Rzymu po wybuchu plagi w 166 roku.

³⁹ τὸ μὲν τι μήτρας ἀνατομή – chodzi tutaj o dzieło Galena *De uteri dissectione*. Zob. Kühn, t. 2, s. 887-908. Hunaīn ibn Ishāq – *Księga anatomii macicy (K. Tašrīh ar-raḥim)*, potwierdzając słowa Galena. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 34, s. 48-49: „Skomponował tę książkę w jednym *maqālāt*, małej objętości. Napisał to dzieło jako młody mężczyzna, dla położnych”.

⁴⁰ ὀφθαλμοῖς παθῶν διάγνωσις – Hunaīn wspomina dzieło *Księga porad na temat oka* (arab. *K. dalāʾ il al-ʿīn* / كتاب دلائل العين) składające się z jednego woluminu (*maqālāt*), które Galen napisał w młodości dla młodego człowieka leczącego oko. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 57, s. 68-69. Pismo to nie zachowało się do czasów współczesnych. Zob. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 56.

⁴¹ περὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας – *De experientia medica* (Galen, *On medical experience*, ed. R. Walzer, London 1944). W języku greckim zachowały się tylko dwa małe fragmenty. Część dzieła była znana z łacińskiego przekładu. Por. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 51-52.

nie napisałem trzy inne książki na temat *O ruchu klatki piersiowej i płuc*⁴², jako przysługę dla innego kolegi studenta. Ten człowiek planował wrócić do domu po zakończeniu studiów, a książka została napisana dla niego w celu zdobycia nieco praktyki anatomicznej. Jednak w międzyczasie ten młody człowiek zmarł. Książki pozostawały w posiadaniu innych osób i podejrzewano, że są one moją własnością. Potem ktoś dodał własną przedmowę i próbował przedstawić książkę jako własną, ale został rozpoznany [jako oszust]. Dodałem fragment na końcu trzeciego z tych dzieł, ogłaszając moje własne późniejsze odkrycia, ponieważ to, co napisałem w tych trzech dziełach, było doktrynami mojego nauczyciela Pelopsa, u którego studiowałem w tym czasie w Smyrnie. Po powrocie z Rzymu osiadłem więc w moim rodzinnym mieście i zajmowałem się własnymi sprawami, ale natychmiast z Akwilei przybyła wiadomość pod pieczęcią cesarską, wzywająca [na dwór cesarski]. [Stało się tak, że] cesarze zdecydowali o [s. 18] ataku w porze zimowej na Germanów zimą. Byłem więc zmuszony do podróży. Miałem nadzieję, jak się spodziewałem, na usprawiedliwienie, ponieważ słyszałem, że starszy z dwóch cesarzy był człowiekiem rozsądnym, wyrozumiałym, łagodnym i życzliwym. Mam na myśli tego, którego pierwotne imię brzmiało Werus⁴³, ale który zmienił je na Antoninus po tym, jak został mianowany następcą Antoninusa⁴⁴, który rządził po Hadrianie. Jednocześnie nadał Lucjuszowi imię Werus⁴⁵, po uczynieniu go swoim współwładcą. Po moim przybyciu do Akwilei wybuchła zaraza, gorsza od poprzedniej⁴⁶. Cesarze natychmiast uciekli do Rzymu z niewielkim oddziałem. Dla reszty z nas przetrwanie stało się na długi czas bardzo trudne. W efekcie większość zmarła, a skutki zarazy potęgował fakt, że

⁴² περὶ πνεύμονος καὶ θώρακος κινήσεως – Galen, *De motu thoracis et pulmonis*, t. 18, Kühn, s. 727-741. Dzieło wspomiane przez Hunaīn ibn Ishāq (arb. *K. ḥarakat aṣ-ṣadr wa-r-i'a*) również jako skomponowane w trzech księgach. Hunaīn dodaje, że Galen napisał ten utwór po swoim pierwszym powrocie z Rzymu (166 rok). Przyjaciel, o którym mówi, jest jeszcze z okresu jego pobytu w Smyrnie, kiedy to studiował anatomie u Pelopsa. Zob. Hunaīn ibn Ishāq *on His Galen Translation*, § 38, s. 50-53; Nutton, *The Chronology of Galen's Early Career*, s. 159; Galen, *Selected works*, przyp. 7, s. 398.

⁴³ Marek Aureliusz, cesarz w latach 161-180.

⁴⁴ Antoninus Pius, cesarz w latach 138-161.

⁴⁵ Lucjusz Werus jako cesarz występował pod imieniem *Lucius Aurelius Verus Augustus*. Współrządził z Markiem Aureliuszem.

⁴⁶ ὁ λοιμὸς ὡς οὐπὼ πρότερον [...]. Galen został wezwany do udziału w kampanii przeciw Germanom w 169 roku. Zob. Nutton, *The Chronology of Galen's Early Career*, s. 158-171.

wszystko to działo się w środku zimy. Sam Lucjusz⁴⁷ opuścił ten świat w drodze powrotnej do Rzymu, a Antoniusz dokonał ceremonii ubóstwienia. Po tym wszystkim skoncentrował się na swojej kampanii przeciwko Germanom i bardzo chciał mnie zabrać ze sobą. Ale powstrzymał się od tego, zwalniając mnie po otrzymaniu przeciwstawnego polecenia od swojego [s. 19] opiekuńczego boga Asklepiosa, którego sługą ja również się mieniłem od czasu, gdy uwolnił mnie od agonalnego stanu wywołanego ropniem. [Cesarz] przychylił się do życzenia boga i rozkazał mi czekać na jego powrót, gdyż był przekonany o szybkim rozwiązaniu [tej] wojny. Następnie wyruszył, pozostawiając swojego syna Kommodusa, jeszcze wtedy małego chłopca, z poleceniem dla opiekunów, aby starali się zachować go w stanie zdrowia, ale aby w razie choroby skorzystali z moich usług. W tym czasie zebrałem i ułożyłem w spójny kształt wszystko, czego nauczyłem się od moich nauczycieli lub odkryłem sam. Wciąż byłem zaangażowany w badania na jakiś temat i dużo pisałem w związku z tymi badaniami, ćwicząc rozwiązywanie wszelkiego rodzaju medycznych i filozoficznych zagadnień⁴⁸. Jednak większość tego materiału zaginęła w wielkim pożarze, który strawił Świątynię Pokoju⁴⁹ wraz z wieloma innymi budynkami. A ponieważ nieobecność Antoniusza znacznie przerosła oczekiwania, cały ten okres był dla mnie doskonałą okazją do nauki, umożliwiając ukończenie mojej ważnej pracy, [s. 20] *O używaniu części ciała*⁵⁰, w siedmiu księgach, oraz dodałem pozostałości do [dzieła] *O opiniach Hipokratesa i Platona*⁵¹. Wciąż badałem niektóre anatomiczne fakty, o których uprzednio zdałem relacje Boetusowi. [...] w drugiej książce *O używaniu części ciała* jest pokazane, jak odkryłem, po długim okresie, mięśnie odpowiedzialne za ruch stawów każdego palca, których nie znałem – jak oczywiście wszyscy moi poprzednicy. W tej pracy umieszczam również dyskusję na temat ruchu powieki górnej, ograniczając się do obalenia poglądów niektórych stron. Kiedy już przekonałem siebie i innych, którym to zademonstrowa-

⁴⁷ Lucjusz Werus.

⁴⁸ [...] ἐν πολλοῖς προβλήμασιν ἰατρικοῖς τε καὶ φιλοσόφοις [...].

⁴⁹ τὸ τῆς Εἰρήνης τέμενος – *Templum Pacis*, w której istniały pomieszczenia (aule) służące za bibliotekę. W starożytności znajdowała się tam ceniona ze względu swoje zbiory biblioteka. Zob. J. Ciechanowicz, *Rzym Ludzie Budowle*, Warszawa 1987, s. 165; A. Sadurska, *Archeologia Starożytnego Rzymu*, t. 2: *Okres Cesarstwa*, Warszawa 1980, s. 120.

⁵⁰ περὶ χρείας μορίων πραγματεῖαν – chodzi o *Περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων* – *De usu partium corporis humani*. Zob. wyżej.

⁵¹ περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων – zob. wyżej.

⁵² Luka w tekście.

łem, że również odkryłem prawdę – wraz z szeregiem innych spraw, które zostały przeinaczone lub po prostu zignorowane przez poprzedniego anatoma – zobowiązałem się do opublikowania *O procedurach anatomicznych*⁵³. Do teraz *O używaniu części ciała* dotarła do dość szerokiego grona czytelników, ze względu na entuzjazm praktycznie każdego lekarza posiadającego wykształcenie w medycynie tradycyjnej, a także filozofów o przekonaniach Arystotelesowskich: [s. 21] [Arystoteles] sam napisał traktat podobnej tematyce⁵⁴. I oczywiście niektóre złośliwe osoby rzucały w moje oszczerstwa, że miałem w zwyczaju opisywać rzeczy, których po prostu nie było widać w czasie sekcji, aby zyskać reputację osoby dokonującej odkryć daleko wykraczających poza odkrycia moich poprzedników, bo, jak to przedstawiali, takich spraw nie można było wcześniej nie zauważyć. Jediną odpowiedzią dla tych ludzi było lekceważenie ich. Ale [te wydarzenia] wzbudziły gniew moich przyjaciół, którzy błagali mnie, abym publicznie to zademonstrował [moim przeciwnikom] w jednym z wielkich audytoriów i abym potwierdził prawdziwość moich pism anatomicznych. Kiedy odmówiłem, gdyż nawet wówczas miałem skłonność nie przejmować się tym, co myślą ludzie, ci oszczercy przypisali moją wzniosłość raczej lekowi przed odparciem zarzutów niż pogardzie dla ich głupoty. Każdego dnia udawali się do Świątyni Pokoju – która jeszcze przed pożarem była miejscem walnych zgromadzeń wszystkich zaangażowanych w naukę – i nieustannie kpili ze mnie. Zostałem wtedy zmuszony przez moich przyjaciół do publicznego pokazu, podczas którego przez kilka dni udowodniłem, że nie kłamałem i że jest wiele spraw, o których poprzednicy nie wiedzieli. [s. 22] Na prośbę moich przyjaciół opisałem ten pokaz i argumenty, a praca ta nosi tytuł *O nieznanym anatomii przez Lykosa*⁵⁵ z następującego po-

⁵³ τὰς ἀνατομικὰς ἐγχειρήσεις – *De anatomicis Administrationibus* (księgi X-XV zachowane po arabsku). Księgi I-IX 5, t. 2, Kühn, s. 215-731; księgi IX 6-XV: *Sieben Bücher der Anatomie des Galen*, t. 1-2, ed. M. Simon, Leipzig 1906. Hunaïn ibn Ishāq wymienia to dzieło: arb. *K. fī 'ilāğ at-tašrīh* (كتاب علاج التشريح). Zob. *Hunaïn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 24, s. 40-43. Zob. również: Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 54.

⁵⁴ Galen być może ma w tym miejscu na myśli traktat Arystotelesa poświęcony zoologii, pt. *Περὶ ζώων μορίων*. Zob. Arystoteles. *De partibus animalium*, w: *Aristoteles et corpus Aristoteleticum*, ed. P. Luis, Paris 1956, s. 1-166.

⁵⁵ τῶν ἀγνοηθέντων τῷ Λύκῳ κατὰ τὰς ἀνατομὰς – Dzieło trudne do jednoznacznego zidentyfikowania. Hunaïn podaje tytuł: *K. fayyāa lam ya'lamuhu Lūqas min 'amara at-tašrīh* (كتاب فيا لم يعلمه لوقس من امر التشريح) – *Księga o nieznanym anatomii przez Lykosa*. Dodaje również, że osobiście jej nie widział, jak również nie zna nikogo, kto byłby zaznajomiony z tym dziełem. Por. *Hunaïn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 32, s. 48-49.

wodu. Kiedy wystąpiłem, aby zademonstrować prawdziwość moich pism anatomicznych, położyłem przed sobą prace wszystkich anatomów i poprosiłem wszystkich obecnych, aby wybrali tę część, którą chcieliby poddać wnikliwej analizie. Zamierzałem wykazać zakres rozbieżności tego faktu na podstawie relacji moich poprzedników, w sposób prawdziwy i opisany przeze mnie. Zażądano, abym zaprezentował to na podstawie klatki piersiowej. Teraz, kiedy czytałem księgi najstarszych autorytetów medycznych, od których zamierzałem rozpocząć, kilku bardzo znanych medyków, którzy zasiadali w pierwszym rzędzie, powiedziało mi, abym nie marnowałem swojego czasu. Skoro Lykos Macedończyk, który był uczniem Kwintusa, największego znawcy anatomii, spisał wszystkie odkrycia dokonane za jego czasów, więc [ja] powinienem zapomnieć o reszcie i poddać tylko jego prace przeciwko moim. Zatem, zgodnie z ich prośbą, dzień po dniu, przystąpiłem do odnoszenia się wobec każdego dowodu, jakiego ode mnie żądano. Powód, dla którego czuję się zmuszony wspomnieć o tym wszystkim [s. 23], jest taki, że przyszły czytelnik moich prac powinien wiedzieć, w jakim czasie oraz w jakim celu zostały napisane. W ten sposób będzie w stanie odróżnić pisma, które podają tylko częściowe wyjaśnienia, od tych, które są w pełni ukończone, oraz prace napisane w celu obalenia aroganckiej wiedzy [zawartej] w pracach dla studentów. W dalszej części pracy podam kolejne wskazówki dotyczące tych różnic. Teraz przejdę jednak do spisu moich zachowanych prac, rozpoczynając od anatomii.

[Dziela na temat anatomii]

3. Pierwszą spośród nich jest księga *O kościach dla początkujących*⁵⁶. Następnie [napisałem] szereg innych książek dla początkujących: jedna poświęcona *anatomii żył i tętnic*⁵⁷, druga – *nerwów*⁵⁸ oraz trzecia, która instruuje czytelnika, podsumowując, ale i dokładnie wyjaśniając wszystko, co zostało powiedziane w *Procedurach anatomicznych, na temat mięśni*⁵⁹.

⁵⁶ περὶ τῶν ὀστέων τοῖς εἰσαγομένοις – *De ossibus ad tirones*, t. 2, Kühn, s. 732-738. Hunaīn ibn Ishāq wspomina, że *Księga o anatomii* (arab. *K. fī l-‘Izām*) została napisana dla uczniów i składa się z jednego *maqālāt*. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 9, s. 16-19. Na ten temat, por. również: Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 40.

⁵⁷ φλεβῶν τε καὶ ἀρτηριῶν – *De venarum arteriarumque dissectione*, t. 2, Kühn, s. 779-880. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 12, s. 20-21.

⁵⁸ τὸ δὲ ἕτερον νεύρων. Tutaj może chodzić o *De nervorum dissectione*. Zob. wyżej.

⁵⁹ Galen napisał również dzieło *O mięśniach dla początkujących* (*De musculorum dissectione ad tirones*, gr. Περὶ μῶν ἀνατομῆς). Por. Kühn, t. 18/2, s. 926-1026. Hunaīn ibn Ishāq wspomina, że *Księga o mięśniach* (*K. fī tašrīḥ al-‘aḍal*) zawarta jest w jednym *maqāla*. Jego zdaniem to Aleksandryjczycy dodali go do listy ksiąg napisanych z myślą o studentach. Dalej relacjonuje na ten temat w ten sposób: „Stało się tak, ponieważ po-

Jeśli zaś ktoś pragnie rozpocząć od *Procedur anatomicznych*, natychmiast po anatomii kości, to omija prace dotyczące naczyń i nerwów, jak również o mięśniach. [s. 24] [Księga na temat] *Procedur anatomicznych* zawiera wszystkie informacje anatomiczne. Pierwsza księga dotyczy mięśni i więzadeł rąk. W drugiej [opisane są] mięśnie i wiązania (ścięgna) nóg⁶⁰. W księdze trzeciej nerwy i arterie kończyn. Mięśnie odpowiedzialne za ruch policzków i warg oraz zuchwy, a także głowy, szyi i łopatek. Piąta zaś [mówi na temat] mięśni klatki piersiowej, mięśni brzucha, podbrzusza i kręgosłupa. Szósta dotyczy narządów odżywiania: jelit, żołądka, wątroby, śledziony, nerek, pęcherza i wszystkich innych związanych z nimi części. Siódma i ósma obejmują anatomie części związanych z oddychaniem. Siódma dotyczy szczególnie serca, płuc i tętnic, rozpatrywanych na podstawie sekcji zarówno martwych, jak i żywych zwierząt, podczas gdy ósma dotyczy całości klatki piersiowej. Dziewiąta księga obejmuje anatomie mózgu i rdzenia kręgowego. Dziesiąta [księga opisuje] oczy, język, gardło i części związane z nimi. Jedenasta [s. 25] [opisuje] krtań i to, co nazywa się „kością gnykową”⁶¹ oraz części z nią połączone. Dwunasta [księga jest o] żyłach i arteriach. Trzynasta [mówi o] nerwach pochodzących z mózgu. Czternasta [jest o nerwach], które pochodzą z rdzenia kręgowego. Piętnasta [traktuje o] narządach rozrodczych. To są podstawowe prace na temat nauk anatomicznych. Oprócz [tych] podstawowych jest wiele innych, które również są przydatne: *Podsumowanie czterech ksiąg Marinusa*⁶², jak również *Całościowe podsumowanie anatomicznych dzieł Lykosa w dwóch [księgach]*⁶³. Wymienię [teraz] główne rozdziały każdego z tych podsumowań. Pierwsza księga podsumowania Marinusa zawie-

łączyli z tymi dwoma tomami trzy inne, które Galen napisał dla studentów, to znaczy, *O anatomii nerwów, anatomii żył* oraz *o anatomii arterii*. Traktowali je jako jedną książkę w pięciu tomach, i nadali im [wspólny] tytuł *O anatomii dla studentów*”. Zob. *Hunaïn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 10, s. 18-19.

⁶⁰ μῦσιν καὶ συνδέσμων; termin ó μῦς – ‘muskul, mięsień’, termin ó σύνδεσμος natomiast w tym kontekście oznacza ‘to, co trzyma’ lub ‘wiązanie’, czyli ścięgno.

⁶¹ ὀστέιδες ὀστοῦν – dosł. ‘kość w kształcie litery ypsilon (Y)’.

⁶² τῶν Μαρίνου βιβλίου ἀνατομικῶν εἰκοσιν ὄντων ἐν τέτταρσιν ἡμετέροις ἐπιτομή – chodzi tutaj o dzieło *De anatomie mortuorum*. Hunaïn ibn Ishāq wspomina o nim pod tym samym tytułem: *Podsumowanie księgi Marinusa o anatomii (ġamal kitāb Mārīnūs at-tašrīḥ – (جمل كتاب مارينوس التشریح)*. Por. *Hunaïn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 25, s. 42-43.

⁶³ τῶν Λύκου πάντων ἐν δυοῖν. Hunaïn jedynie wzmiankuje to dzieło jako *Podsumowanie (ġimāl) anatomii Lykosa (ġamal kitāb Lūqus at-tašrīḥ – (جمل كتاب لوقس التشریح – في)*. Hunaïn informuje, podobnie jak w przypadku podsumowania dzieła Marinusa, że nie

ra sześć jego pierwszych rozdziałów o anatomii. Pierwsze z tych sześciu są wprowadzeniem do całej nauki [o anatomii], przed przystąpieniem do [opisów] skóry, następnie włosów, paznokci, ciała, tłuszczu i sadła. Druga dotyczy gruczołów (pachwin), błon i podobnych – osłon otrzewnej, jak również wyściółki jelit i przepony. Trzecia dotyczy naczyń, których istnienie zakłada teoria, [s. 26] a także rozwarstwienia żył i tętnic oraz tego, czy krew jest naturalnie obecna w tętnicach. Czwarty [rozdział] dotyczy funkcji tętnic, przeznaczenia i pochodzenia oraz wszelkich innych pytań, które pojawiają się w związku z tętnicami. Następnie [opisane są] kanały, które przenoszą mocz z nerki do pęcherza, cewka moczowa, moczowód⁶⁴, nasieniowody, drogi żółciowe, kanaliki i gruczoły oraz przewody wyprowadzające [wydzielinę z gruczołów]. [Dalej pisze] o tchawicy, [która jest określana *bragchos*]⁶⁵ oraz o przewodach mlecznych, w których [znajduje się] mleko. [W ciągu dalszym opisane są] płynne substancje ciała oraz [te, które] zawierają jakieś płyny w naczyniach. [Następnie] o odżywianiu. Piąty rozdział i kolejne traktują o głowie. Siódmy o szwach czaszkowych. [Dalej opisane są] również naturalne połączenia szwów czaszki z przednią częścią twarzy oraz o wszystkich kościach głowy, oraz otworach w głowie i twarzy. [Dalej] o zuchwie i jej otworach, oraz jak jest połączona, [następnie] o zębach wraz z przylegającą do głowy kością tchawicy, jak również o tych [kościach], które do niej przylegają i sięgają do migdałków. W Szóstym [rozdziale] pisze o mosznie, kości krzyżowej i biodrowej oraz [s. 27] o żebrach, mostku, łopatkach i wierzchołku barku. [Dalej] o kościach nadgarstka i kościach palców. [Następnie] o kościach chrzęstnych po obu stronach kolana. W drugiej [księdze] mojego podsumowania anatomii Marinusa jest [opisany] siódmy, ósmy, dziewiąty i dziesiąty z jego rozdziałów. Tematyka siódmego rozdziału to połączenie czaszki z oponą twardą i innymi [błonami], [dalej] o wszystkich nerwach twarzy, [dalej] mięśnie żucia, [w tym mięśnie] skroniowe, mięśnie żwacze⁶⁶, mięśnie prowadzące

widział tej książki osobiście, jak i nie znalazł żadnych śladów jej istnienia. Por. *Hunān ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 26, s. 44-45.

⁶⁴ οὐράχου – łac. *urachus* – ('przewód moczowy'). Narząd płodu połączony z pęcherzem. Por. Liddell-Scott, s. 1273.

⁶⁵ Zob. Galen, *De usu partum*, t. 3, ed. Kühn, s. 518.

⁶⁶ κροταφίτων μυῶν – dosł. „mięśnie skroniowe” (ὁ κροταφίτης). Mięśnie żucia, nazywane także mięśniami żwaczowymi, są utworzone przez grupę czterech parzystych mięśni uczestniczących w procesie żucia. Potocznie mięśnie żucia bywają zwane żwaczami. Nazwa ta jest jednak precyzyjna tylko w odniesieniu do samego mięśnia żwacza (*musculus masseter*). Por. A. Bochenek – M. Reicher, *Anatomia ogólna. Kości, stawy i więzadła, mięśnie*, w: *Anatomia człowieka*, t. 1, Warszawa 2019, s. 775-779.

od nasady do szczęki i mięśnia [okrężnego wargi], [dalej] mięśnie szczęki, następnie mięśnie dolnej szczęki, a także te na zewnątrz, [dalej] nozdrza, [część] wokół [lac.] wyrostków, [dalej wyrostki] znajdujące się na języku, następnie [opisuje] mięśnie języka oraz mięśnie związane z oczami. W [rozdziale] ósmym księgi Marinusa znajdują się następujące [opisy anatomiczne]: ust, zębów, dziąseł [s. 28], jęczyczka i gardła, [następnie] strun głosowych, migdałków, nosa, nozdrzy, uszu, szyi, [jako] mięśni szyi, przez które wychodzą mięśnie łuku brwiowego, *O naturze szyi*⁶⁷. W dziewiątym [rozdziale są opisane] mięśnie brzucha i grzbietu, a także żebra i pokrycie jamy brzusznej, również [opis] ramion, łopatek, przedramion i samej dłoni. W dziesiątej [opisuje] dolną część nogi i jej mięśnie [oraz] górną część nogi i jej mięśnie, jak również staw kolanowy. Trzecia [księga mojego podsumowania obejmuje rozdziały] od jedenastej do piętnastej księgi Marinusa. Jedenasta [księga] Marinusa zawiera rozdziały: „Czy jakkolwiek płyn dostaje się do płuc z pleców podczas wdechu i czy jakkolwiek powietrze przedostaje się do żołądka podczas jedzenia”. Druga [księga jest] na temat żołądka, dalej na temat tchawicy, płuca, serca i ducha w okolicach serca. Dwunasty [rozdział] dzieła dotyczy wątroby i zawartej w niej żółci, śledziony, jelit i błony, do której są przymocowane jelita. [Rozdział] trzynasty rozpoczyna [opisem] jelit. [s. 29] Następnie przechodzi [do opisu] nerek, przewodów odprowadzających mocz do pęcherza, pęcherza, moczowodu i cewki moczowej. Następnie [pisze] na temat trzonu prącia, [opisuje] męskie i żeńskie genitalia, macicę, zarodek oraz jądra, które nazywane są bliźniakami, oraz na temat części gruczołowatych. W czternastym [rozdziale] zawarty jest opis anatomii wszystkich żył nad wątrobą. W piętnastym opisuje żyłę biegnącą od serca do wątroby, wszystkie żyły powyżej wątroby i wreszcie wszystkie tętnice. Czwarta [część] mojego podsumowania obejmuje pięć ksiąg, od szesnastej do dwudziestej. Część szesnasta zawiera pytania i spostrzeżenia na temat mózgu, na przykład tego, czy występuje w nim pulsowanie w momencie jego ruchu i czy nastąpiło to w momencie nabrania oddechu. Następnie przechodzimy do zagadnień [związanych z] rdzeniem kręgowym i oponą twardą. W siedemnastej księdze [opisuje] mechanizm działania oraz rolę mózgu, [dalej w osiemnastym]⁶⁸ rozdziale

⁶⁷ Wstawka wydawcy: *περὶ τραχήλου φύσεως [...]*.

⁶⁸ Edycja Kühna w tym miejscu nie zawiera numeracji. Uzupełnienie przekładu zaczerpnięte za edycją Claudii Galeni Pergamoni (*Scripta minora*, t. 2, ed. I. Müller, Leipzig 1891, s. 108).

zaprezentowany jest] mimowolny ruch⁶⁹ i różnice między nerwami, a także niektóre [ruchy] przez nie generowane. W dziewiętnastym [opisuje] [s. 30] nerwy, które mają swój początek w mózgu oraz [pisze] o zmysłach węchu i jego zdolności percepcji, [dalej na temat] nerwów prowadzących do oczu, które Herofilos⁷⁰ i Erasistratos⁷¹ nazywają *kanalami*⁷² [lac.]⁷³.

⁶⁹ Galen w dziele o ruchach mięśni opisuje zagadnienie nieświadomego ruchu na przykładzie oddychania, który jest ruchem naturalnym, albowiem istota żywa (człowiek lub zwierzę) oddycha nieświadomie w czasie snu lub w stanie otępienia (nieprzytomności). Zob. Galen, *De motu musculorum*, ed. Kühn, t. 4, Lipsiae 1822, s. 440-444.

⁷⁰ Hierofilos z Chalcedonu (335-280).

⁷¹ Żył w latach 304-250.

⁷² πόρους / ó πόρος – Hierofilus i Erasistratus wierzyli, że odkryli zagłębienia w nerwie wzrokowym, który miałby potwierdzić pogląd o *pneumie* (powietrze, tchnieniu) jako o przekaźniku postrzegania (percepcji) zmysłów do mózgu. Zob. Galen, *Selected works*, przyp. 13, s. 400. Galen wspomina o tym np. w: *De symptomatum causis*, t. 7, Kühn, s. 175: „Nerw, który biegnie z mózgu (τὸ ἀπὸ ἐγκεφάλου) do oka, który Hierofilus i jego zwolennicy w rzeczywistości nazywają również «drogą (prześciem/πόρον)», z racji tego, że sama jego perforacja (τὸ τρήμα) [w przeciwieństwie do innych nerwów] jest wyraźnie widoczna – wydaje mi się, że istnieje [ona] jako droga *pneumy* dla zmysłów (πνεύματος ὑπάρχειν ὁδὸς αἰσθητικῆς).” Zob. także: H. von Staden, *Hierophilus, The Art of Medicine in Early Alexandria*, New York 1989, s. 140 i ff; 203.

⁷³ W tym miejscu występuje luka w tekście. Z tego względu tekst Galena kończy omawianie czwartej księgi na dziewiętnastym rozdziale. Marinus był anatomem i chirurgiem, który żył w Aleksandrii około 120 lub 130 roku przed Chrystusem. Dzieło, które opisuje Galen, zaginęło (nie zachował się grecki oryginał ani żaden przekład), znane jest jedynie ze wzmianek Galena oraz nielicznych wzmiankach w utworach innych autorów. Przykładowo w *De anatomicis administrationibus* w księdze XIV – zachowanej jedynie w przekładzie arabskim dokonany przez Hunaīn ibn Ishāq – Galen chwali znajomość zagadnień anatomicznych oraz doświadczenie w wykonywaniu wiwisekcji przez Marinusa. Zob. Galen., *Sieben Bücher, Anatomies des Galen*, t. 1, ed. M. Simon, Leipzig 1906, s. 233 (arabski); t. 2, s. 168 (niemiecki). Jeśli chodzi o relację Hunaīn ibn Ishāq, to podaje ona tylko lakoniczną wzmiankę na ten temat. Hunaīn, jak sam mówi, osobiście nie czytał tego dzieła. Również nie zna nikogo, kto by widział je na własne oczy. Utwór ten zna jedynie z relacji samego Galena. Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 25, s. 42-43: „Twierdzi [tj. Galen], że napisał tę książkę w czterech księgach (*dyskursach/maqālāt*). Do tej pory jej nie widziałem ani nie widziałem nikogo, kto powiedziałby nam, że ją widział lub wie, gdzie można ją znaleźć. W swojej książce, znanej jako *Indeks (fih-ris)*, Galen opowiedział o liczbie artykułów (*maqālāt*) Marinusa, które podsumował w tej książce oraz o tym, co jest w każdym artykule (*maqāla*)”. Wzmiankę na ten temat podaje średniowieczny historyk arabski Ibn Abī Uşaybi‘a (1203-1270) w swoim biograficznym dziele pt. *Uyūn ul-Anbā’ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā*. Obejmuje ono żywoty lekarzy greckich, rzymskich oraz indyjskich. Ibn Abī Uşaybi‘a podaje w nim wykaz dzieł Galena, spośród których znajduje się omawiane pismo Marinusa. W krótkiej relacji na ten temat można

[O różnicach między chorobami oraz o różnicach między objawami]

W pierwszej księdze wyjaśnia *Przyczyny chorób*, [a w kolejnej] pisze *O miejscach zaatakowanych przez choroby*⁷⁴. W trzeciej księdze wraca [tematycznie] do zagadnień poprzedniej [drugiej] książki. Również te [dzieła], które logicznie poprzedzają moje prace związane są z działalnością terapeutyczną⁷⁵: *O różnicach między gorączkami*⁷⁶,

wyczytać, że dzieło Marinusa składało się z dwudziestu sekcji. Zob. *A Literary History of Medicine*, red. E. Savage-Smith – S. Swain – G. J. van Gelder, Leiden 2020, s. 37: „Skrót książki Marinusa o Anatomii (*Ikhtiṣār kitāb Mārīnus fī l-taṣhrīḥ*). Marinus skomponował tę książkę w dwudziestu artykułach, ale Galen podsumował ją do czterech artykułów”. Na temat Marinusa: J. Rocca, *A Note on Marinus of Alexandria*, „Journal of the History of the Neurosciences” 11 (2002) s. 282-285; *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower – A. Spawford, Oxford 1996; Pioreschi, *A history of medicine*, t. 3, s. 288-290; 294; 336; V. Nutton, *Ancient medicine*, London – New York 2013, s. 219, 220.

⁷⁴ Galen mówi tutaj o dziele *περὶ τῆς τῶν νοσημάτων διαφορᾶς* – *De differentiis morborum* (Περὶ διαφορᾶς νοσημάτων), t. 6, Kühn, s. 836-880. *De symptomatum differentiis* (Περὶ τῶν ἐν τοῖς νοσήμασιν αἰτίων), t. 7, Kühn, s. 1-41; *De symptomatum causis libri III* (Περὶ συμπτωμάτων διαφορᾶς), t. 7, Kühn, s. 85-272. Zob. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 42. Hunaīn ibn Ishāq opisuje (§ 16) historię tych dzieł znanych jako pojedyncze pismo *Kitāb al-‘Ila*, określając jako błędnie postrzegane, ponieważ zostało napisane w sześciu tomach. Galen miał nie połączyć tych ksiąg i nie nadać im jednego tytułu. Aleksandryjscy uczeni nadali tym księgom wspólny tytuł *Kitāb al-‘Ila* (*Księga przyczyn*), który wywodzi się od głównego (przewodniego) tematu dzieła. Mówi, że syryjski przekład tego dzieła nosi tytuł (podany po arabsku) *Przyczyny i Objawy* (العلة والاعراض). Podaje również uzupełnienie mówiąc, że Syryjczycy powinni byli dodać do tego tytułu słowo uzupełniające – „i choroby (والامراض)”. W ten sposób tytuł dzieła powinien brzmieć według ibn Ishāq – „Przyczyny i objawy chorób”. Dalej Hunaīn mówi, że sam Galen nadał tytuł pierwszej księdze *Różne rodzaje chorób* (المقالة الاولى في اصناف الامراض), co odpowiadałoby dziełu *De differentiis morborum*. Dzieło to zawiera wyliczenie i opisanie różnych rodzajów chorób ze względu na ich rodzaj i typ. Drugi tom nosi tytuł *Przyczyny chorób* (علل الامراض). Hunaīn mówi, że treść tego rozdziału jest zgodny z tytułem. Odpowiada prawdopodobnie *De symptomatum differentiis*. Trzeci rozdział ma nosić tytuł *Różne rodzaje objawów* [i chorób] (يرسمها باختلاف الاعراض). Zawiera ona naukę o różnych rodzajach i gatunkach chorób. Ta wypowiedź ibn Ishāq dotyczy dzieła trzeciego Galena: *De symptomatum causis libri III*. Por. Hunaīn ibn Ishāq *on His Galen Translation*, § 16, s. 24-26 (tekst angielski), 25-27 (tekst arabski).

⁷⁵ τῆς θεραπευτικῆς πραγματείας – chodzi o leczenie chorób.

⁷⁶ τὸ περὶ τῆς τῶν πυρετῶν διαφορᾶς – chodzi tutaj o dzieło *De differentiis februm*, t. 7, Kühn, s. 272-405. Hunaīn opisuje dzieło *Różnych rodzajach gorączek* (كتاب اصناف الحميات) jako skomponowane w dwóch księgach (*maqālāt*). Celem utworu ma być zaprezentowanie i opisanie rodzajów (*ḡins*) i gatunków (arab. *naw‘*) gorączek (*ḥayyāt*) oraz ich oznaki (*dalāla*). Por. Hunaīn ibn Ishāq *on His Galen Translation*, § 19, s. 32-33.

*O pełności*⁷⁷, *O nienaturalnych guzkach*⁷⁸, *O przyczynach predysponujących*⁷⁹, do których można dodać *O przyczynach ciągłych, drgawkach, dreszczach i konwulsjach*⁸⁰ oraz pracę [pod tytułem] *Sztuka medycyny*⁸¹.

⁷⁷ τὸ τε περὶ πλήθους – chodzi o dzieło *De plenitudine*, t. 7, Kühn, s. 513-583. Hunaīn pisze, że jest to dzieło (tytuł arabski: كتاب الامتلاء) zawarte w dwóch księgach (*maqālāt*). Zostały w nim opisane i sklasyfikowane zbędne humory (فيها امر كثرة الاخلاط) oraz oznaki dla każdego z ich rodzaju/typu (اصناف /'aṣnāf). Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 59, s. 70-71.

⁷⁸ τὸ περὶ τῶν παρὰ φύσιν ὄγκων – *De tumoribus praeter naturam*, t. 7, Kühn, s. 705-732. Termin ὄγκος w liczbie mnogiej może oznaczać substancje materialne, które powodują zaburzenia w organizmie. Por. Jurewicz, *Słownik*, t. 2, s. 91. Może również występować w znaczeniu „kolczaste punkty” (ang. *the barbed points*). Zob. Liddell-Scott, s. 1197. Hunaīn relacjonuje, że dzieło *Kitāb al-Auram* jest zawarte w jednym artykule. Galen zatytułował je jako جالينوس اصناف الغلط الخارج من الطبيعة – *Różne rodzaje nienaturalnych mas*. Dalej relacjonuje w następujący sposób: „Opisuje w nim (tj. Galen) wszystkie rodzaje guzów i ich oznaki (ووصف فيه جميع و اصناف الاورام دلالتها)” (*Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 60, s. 70-71). Zob. również: Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 43.

⁷⁹ τὸ περὶ τῶν συνεκτικῶν – chodzi o dzieło *De causis contentivis*. Pismo to jest zachowane jedynie w przekładzie łacińskim i arabskim. Tekst łaciński i arabski: *De causis contentivis*, ed. M. Lyons, *Corpus medicorum Graecorum*, Suppl. Or. II, Berlin 1969 (dalej CMG). Hunaīn wspomina to dzieło jako: كتاب الاسباب البادئة وهي الاول التي تحدث من خارج ، – *Przyczyny początkowe, czyli pierwsze, które są zewnętrzne*. Pisze o nim jako o utworze sporządzonym w jednej księdze. Galen wykazuje w tym dziele, że początkowe przyczyny mają wpływ na organizm. Jednocześnie poddaje krytyce tych, którzy odrzucają taki pogląd. Tekst ten został przełożony pierwotnie z greki przez Hioba (Joba) z Edessy (zm. ok. 835 roku po Chrystusie). Hunaīn relacjonuje, iż posiadał własny egzemplarz tego dzieła w języku greckim. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 61, s. 70-71.

⁸⁰ τὸ περὶ τρόμου καὶ ρίγους καὶ παλμοῦ καὶ σπασμοῦ – chodzi o dzieło *De tremore, palpitatione, convulsione et rigore*, t. 7, Kühn, s. 584-642. Hunaīn lakonicznie opisuje pismo *Księga drżenia, dreszczy, dygotania oraz skurczy* – كتاب الرعدة والنافض والاختلاج والتشنج. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 63, s. 70-71.

⁸¹ τέχνη ἰατρική – *Ars medica*, t. 1, C.G. Kühn, s. 305-412. Dzieło to odcisnęło swój ślad nawet na medycynie arabskiej. Cytuje je znakomity perski medyk ar-Rāzī (854-925) w swoim encyklopedycznym dziele *Kitāb al-Hāwī fī al-ṭibb* (X 225, 4; 247, 3; 326, 2; XII 189, 15; 153, 3; XIII 35, 12; 174, 5; 228; XIV 91, 9) oraz kilku innych medyków Świata Islamu. Szerzej, zob. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 45. Hunaīn mówi, że jest to dzieło zawarte w jednym *maqāla*. Dalej napisał, że Galen nie zadedykował tego dzieła (arabski przedrostek *li-*ل) początkującym adeptom medycyny (nie dla uczących się – دون للمتعلمين), ponieważ nie przynosi ono dla nich korzyści, a jedynie tym, którzy są już biegli (المستكملين) w sztuce medycznej. Hunaīn notuje, że celem Galena w tym dziele jest opisanie zagadnień medycyny w wąskim zakresie, co może być korzystne zarówno dla biegłego medyka, jak i początkującego (uczącego się). Uczący się uzyskuje bowiem korzyść w postaci ogólnego o całej dyscyplinie me-

[Terapeutyka]⁸²

Istnieje czternastotomowa praca [zatytułowana] *Metoda terapii*⁸³, a także dwie [s. 31] [książki] adresowane do Glaukona *O uzdrawianiu*, trzy *O upuszczaniu krwi*, pierwsza skierowana do Erasistratosa, druga do zwolenników Erasistratosa w Rzymie, a trzecia to dzieło skomponowane przeze mnie zgodnie z moją wiedzą na temat leczenia⁸⁴. *O gąsnięciu (uwiądzie)*⁸⁵ to kolejna [praca] na temat terapii. Również bar-

dycyny za pomocą krótkiego szkicu (*o całej dyscyplinie medycyny w formie krótkiego szkicu* – في وهمه جملة الطب كله على طريق الرسم), dzięki któremu lepiej może zrozumieć całą sztukę, studiując dzieła o pogłębionej treści. Biegli w sztuce lekarskiej natomiast otrzymują rodzaj pomocy w zapamiętywaniu wszystkiego, co zostało im przedstawione przez nauczyciela na wykładach. Według przekazu Hunaīna dzieło to wchodziło w skład *Kanonu* lektur w aleksandryjskiej szkole medycznej i było dawane przez nauczycieli do czytania według ustalonej kolejności lektur. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 6, s. 11-13.

⁸² Τὰ θεραπευτικά – Galen prezentuje w tej sekcji dzieła o charakterze lecznictwa lub uzdrawiania, a nie fizjologii lub klasyfikacji chorób. Por. Galen, *Selected works*, przyp. 13, s. 400.

⁸³ Τεσσαρεσκαίδεκά εἰσι μεθόδου θεραπευτικῆς – *Methodus medendi*, t. 10, Kühn, s. 1-1021. Hunaīn mówi tu o dziele pt. *Kitāb Ḥilat al-bur'*. Galen skomponował to pismo w czterdziestu *maqālāt* i jako cel postawił sobie opisanie, w jaki sposób każda choroba jest leczona za pomocą metody (*tarīq/طريق* analitycznej; *qiyās/قياس*). Hunaīn bardzo szeroko omawia to dzieło, streszczając jego zawartość. Interesujące są w tym miejscu relacja na temat znajomości tego pisma przez Syryjczyków oraz droga, jaką przedostało się do medycyny arabskiej. Dzieło to zostało częściowo przełożone na język syryjski przez Sergiusza (Sergiusza) z Rēsha'ina. Hunaīn relacjonuje, że dostał polecenie od Salmawaih ibn Bunan (zmarły w 840 roku, nestoriański lekarz i tłumacz Galena oraz patron Hunaīn ibn Ishāqa), aby ponownie przełożyć niektóre partie tekstu na język syryjski. Praca odbywała się przy współpracy obu tłumaczy. Salmawaih korzystał z syryjskiego przekładu, a Hunaīn – z greckiego oryginału. Hunaīn wspomina również, że tekst grecki, z którego korzystał, zawierał szereg błędów. Z tego powodu nie był w stanie dokonać poprawnego tłumaczenia. Jego relacja ukazuje pewne interesujące szczegóły na temat historii tego dzieła. Udało mu się znaleźć inną kopię, jednakże i ta nie była wystarczająca do poprawnego przekładu. Przykład ten pokazuje, że dzieło to było dostępne w dwóch wariantach językowych jeszcze w IX wieku. Co więcej, można było z powodzeniem odnaleźć kopie w języku greckim. Jednakże, jak można sądzić z relacji, nie były one we wzorowy sposób sporządzone. Por. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 22, s. 34-37. Na temat wpływu tego dzieła na prace innych medyków arabskich, zob. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 45.

⁸⁴ γνόμην συγκείμενον θεραπευτικόν – brak informacji na ten temat.

⁸⁵ τὸ περὶ μαρασμοῦ – *De marcore*, t. 7, Kühn, s. 666-704.

dzo krótka praca, którą kiedyś przekazałem przyjacielowi, której tytuł – w szeroko rozpowszechnionej wersji, a którą odzyskałem obecnie – to *Porada dla dziecka z padaczką*⁸⁶. Można tu również umieścić trzytomową pracę *O właściwościach jedzenia*⁸⁷, *Opinie o diecie*⁸⁸ oraz *O dobrych i złych humorach*⁸⁹. Nie mniejszą częścią terapii i pomocy [są prace] *O rozumieniu terapiutyki przez Erisistratosa*⁹⁰ [oraz dwie *O zastosowaniu filozofii* przez Glaukona]⁹¹. Do tej kategorii można zaliczyć [również] prace Hippokratesa *O Zaleceniach dietetycznych w leczeniu ostrych chorób*⁹², a także komentarze do dzieł Hippokratesa – komentarze te zawierają w istocie wiele nauk terapeutycznych, diagnostycznych i prognostycznych⁹³.

⁸⁶ ‘ὑποθήκη παιδίῳ ἐπιλήπτῳ’, τῆς θεραπευτικῆς πραγματείας – *Puero epileptico consilium*, t. 11, Kühn, s. 357-378.

⁸⁷ τὰ περὶ τῶν ἐν ταῖς τροφαῖς δυνάμεων – *De alimentorum facultatibus*, t. 6, Kühn, s. 453-748.

⁸⁸ τὸ περὶ τῆς λεπτονοῦσης διαίτης – *De victu attenuante*. CMG V 4, 2, ed. O. Hartlich, Leipzig 1923, s. 433-451.

⁸⁹ περὶ εὐχυμίας καὶ κακοχυμίας – *De rebus boni malique suci*, t. 6, Kühn, s. 749-815.

⁹⁰ τὰ περὶ τῶν Ἐρασιστράτου θεραπευτικῶν λογισμῶν – prawdopodobnie chodzi o *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes*, t. 11, Kühn, s. 187-249.

⁹¹ Fraza dodana przez wydawcę – [καὶ τῷ Γλαύκωνι τῷ φιλοσόφῳ δοθέντα δύο] – *Ad Glauconem de medendi method*, t. 11, Kühn, s. 1-146.

⁹² περὶ τῆς Ἱπποκράτους διαίτης ἐπὶ τῶν ὀξέων νοσημάτων ταχθεῖν – prawdopodobnie chodzi o *In Hippocratis De victu acutorum commentaria*, t. 15, Kühn, s. 418-919. Istnieje również podobne dzieło: *De diaeta Hippocratis in morbis acutis*, t. 19, Kühn, s. 182-221. Pierwszy z tych utworów zawarty jest w czterech księgach, a drugi – w trzech. Wydaje się, że chodzi tu o pierwsze dzieło. Pewnym kryterium może być relacja Hunaīn ibn Ishāq. Wspomina on dzieło pt. *Komentarz do księgi o zaleceniach dietetycznych w ostrych chorobach*, arab. *Tafsīs Ġālinūs li-kitāb Tadbīr al-amrād al-ḥādda*, które zostało napisane w czterech *maqālāt*, tym samym pasuje do pierwszego wspomnianego utworu. Zob. Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation, § 98, s. 98-99; Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 51.

⁹³ Odnośnie do prac Galena na temat dzieł Hippokratesa, zob. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 50-51.

[s. 32] Charakter prac na temat prognozowania [chorób]⁹⁴

5. Pierwszym są trzy [dzieła] *O dniach krytycznych*⁹⁵. Następne należy dodać trzy *O kryzysie*⁹⁶, a następnie całość prac *O pulsie*⁹⁷. Pierwsza z czterech na ten sam temat⁹⁸, druga na temat diagnozy, trzecia na podobny temat, [mówiąca] o przyczynach. W sumie jest ich sześć. Oprócz tego napisano jedną książkę *O pulsie dla początkujących*⁹⁹. W [kontekście] tej ostatniej pracy postawiono pytanie, dlaczego nie podano opisu pulsu charakterystycznego dla osób z gorączką. Odpowiedź brzmi, że temat jest zbyt obszerny dla początkujących, ponieważ wymaga długiego procesu dociekań. Tyle powiedziałem na początku tej książki, że wśród lekarzy są dwie opinie, niektórzy twierdzą, że potrafią rozpoznać również skurcz tętnic¹⁰⁰, inni uważają, że jest on nieodczuwalny¹⁰¹. Początkujący [medyk] powinien

⁹⁴ Ποῖα τῆς προγνωστικῆς θεωρίας βιβλία – Galen prezentuje w tym fragmencie dzieła odnoszące się do antycznego poglądu o możliwości „prognozowania”, rokowania przechodzenia przez pacjenta choroby, której punkt kulminacyjny określany jest mianem „kryzys”. Pogląd ten głosił również, że trakcie postępu choroby istnieją szczególne momenty, w których należy niezwłocznie podjąć interwencję medyczną lub jej unikać, pozwalając, aby natura organizmu pacjenta sama uporała się z chorobą. Inną tematyką prac poruszanych w tej części dzieła Galena jest centralna rola pulsu w diagnozowaniu chorób. Por. Galen, *Selected works*, przyp. 14, s. 400-401.

⁹⁵ τρία περὶ κρίσιμων ἡμερῶν – *De diebus decretoriis*, t. 9, Kühn, s. 769-941. U Hunaīna: *Kitāb Aiyām al-buḥrān*. Zob. Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation, § 21, 34-35. Por. również: Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 43.

⁹⁶ τρία περὶ κρίσεων – *De crisisibus*, t. 9, Kühn, s. 550-768; Hunaīn, *Kitāb al-Buḥrān*. Zob. Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation, § 20, s. 43; Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 43.

⁹⁷ περὶ τῶν σφυγμῶν πραγματεία – *De dignoscendis pulsibus*, t. 8, Kühn, s. 766-961.

⁹⁸ Znane są następujące dzieła Galena na temat pulsu: (1) *De praesagitione ex pulsibus*, t. 9, Kühn, s. 205-430; (2) *De pulsibus ad Antonium disciplinae studiosum et philosophum*, gr. Περὶ σφυγμῶν πρὸς Ἀντώνιον φιλομαθῆ καὶ φιλόσοφον, t. 19, Kühn, s. 629-642; (3) *De pulsibus ad tirones*, gr. Περὶ τῶν σφυγμῶν τοῖς εἰσαγομένοις, t. 8, Kühn, s. 453-492; (4) *Synopsis librorum suorum de pulsibus*, gr. (?) Σύνοψις περὶ σφυγμῶν ἰδίας πραγματείας – dzieło to jest niepewne, znajduje się w edycji Kühna (t. 9, s. 431-549).

⁹⁹ περὶ χρείας σφυγμῶν τοῖς εἰσαγομένοις – *De pulsibus ad tirones* (gr. Περὶ τῶν σφυγμῶν τοῖς εἰσαγομένοις), t. 8, Kühn, s. 453-492. Hunaīn wspomina je jako: *Księga o pulsie dla początkujących* – *Kitāb illā Tūṭaran fī n-nabḍ* (كتاب النبض الى طوثرن), zawarta jest w jednym artykule. Por. Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation, § 7, s. 12-16. Zob. również: Ullmann, *Die Medizin im Islam*, nr 32, s. 44.

¹⁰⁰ „skurcz tętnic” – τῆς συστολῆς τῶν ἀρτηριῶν [...].

¹⁰¹ τῶν ἀναίσθητον αὐτὴν εἶναι λεγόντων – niedający się określić – ἀναίσθητος.

rozpocząć swoją praktykę na podstawie łatwiejszej doktryny, zakładając, że jest on [faktycznie] niewyczuwalny¹⁰².

[s. 33] Według tego naszego sposobu myślenia¹⁰³ z pewnością nie istnieje żadna oznaka pulsu w trakcie gorączki, ale w ramach [innych sposobów postępowania], które są opisane w obszernym omówieniu tematu w szesnastu tomach, przytoczyłem te [różne] oznaki. Jednakże ci, którzy nie pobierali nauk u nauczyciela, a badają te oznaki, niech według przysłowia „nawigują zgodnie z książką”. Stwierdzono również powyżej, że treść nauczania jest inna w przypadku osób początkujących, a [jeszcze] inna w przypadku osób oddających się gruntownej nauce. [Dlatego też] spisałem również inną pewną księgę, w której podaję streszczenie [tych] szesnastu tomów. Osiem tomów komentarzy i krytyki głównych prac Archigenesa *O pulsie*¹⁰⁴ jest oddzielną od wszystkich tych [wymienionych]. Do tej gałęzi sztuki można również zaliczyć trzynomową pracę *Trudności w oddychaniu*¹⁰⁵.

[Komentarze na temat (prac) Hippokratesa]

6. Podobnie z innymi moimi pracami, zwłaszcza z licznymi komentarzami do Hippokratesa, które napisałem dla przyjaciół. Nie spodziewałem się, że dotrą do szerszej publiczności. W rzeczywistości ich pocho-

¹⁰² ἀναίσθητος ἢ συστολή γίνεται – w tym miejscu Galen używa tego samego terminu, co w przypadku skurczu tętnic powyżej – *he systolē* (ἡ συστολή). W tym miejscu oznacza on rozkurcz, który można prawdopodobnie rozumieć jako pulsacje tętnic w odniesieniu do badania pulsu w trakcie gorączki.

¹⁰³ αἴρεσιν ἡμεῖς (tutaj ἡ αἴρεσις) w znaczeniu ‘sposobu myślenia’ (w znaczeniu postępowania według określonej instrukcji), a nie w sensie myśli lub szkoły medycznej.

¹⁰⁴ ὀκτὼ βιβλία τῆς Ἀρχιγένους περὶ σφυγμῶν πραγματείας – Archigenes był lekarzem, który zajmował się zagadnieniami pulsu. Żył w czasach Trajana. Por. Galen, *Selected works*, przyp. 15, s. 401. Galen to samo dzieło wspomina w *Ars Medica* (t. 1, Kühn, s. 410). Hunaīn ibn Ishāq wspomina o *Księdze o pulsie, przeciw Archigenesowi* (كتاب النبض الذي يناقض فيه ارخيجانس). Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 71, s. 78 i 79: „Galen twierdzi, że ta książka składa się z ośmiu dyskursów (*maqālāt*). Do tej pory ta książka nie została przetłumaczona, ani ja nie widziałem jej kopii w języku greckim, chociaż powiedziały mi osoby, którym ufam, że widziały ją w Aleppo. Poszukiwałem jej tam, lecz nie znalazłem”. Fragment ten pokazuje, że dzieło to było trudno dostępne w już IX wieku. Jednakże wskazuje również, że Abū Ğafar posiadał jej kopię. Abu Ğafar Muḥammed ibn Mūsā, zmarły w 873 roku, był patronem wielu przekładów dzieł greckich, m.in. Hunaīna, który dedykuje mu wiele swoich utworów. Hunaīn dalej streszcza jego zawartość w następujący sposób: „A jego celem jest zaprezentowanie tego, co Archigenes powiedział w swojej książce o pulsie i odróżnienie tego, co prawdziwe, od tego co fałszywe” (zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, s. 139).

¹⁰⁵ τὰ περὶ δυσπνοίας τρία – *De difficultate respirationis*, t. 8, Kühn, s. 753-960.

dzenie było takie, że sporządzałem notatki na temat tych prac wyłącznie jako ćwiczenie dla siebie samego. Omawiając całą naukę medyczną [s. 34] według tematu, ułożyłem sobie zestaw haseł zawierający wszystkie stwierdzenia Hipokratesa odnoszące się do sztuki, ale w sposób jasny i wyciągając [z nich] własne wnioski. Na przykład napisałem konkretnie o poglądach Hippokratesa w [księdze] *O dniach krytycznych*¹⁰⁶. [Dalej] na temat jego poglądów o trudnościach w oddychaniu w jego dziele – *O trudnościach w oddychaniu*¹⁰⁷ oraz inne o podobnej tematyce. W ten sposób cała metoda terapeutyczna została opisana w czterech księgach, [to znaczy każdą metodę terapeutyczną, która jest według poglądów Hipokratesa]¹⁰⁸. Komentarze słowo po słowie były już pisane przez wielu moich poprzedników, a ja znałem ich dzieła całkiem dobrze. Jeśli znalazłem [w nich] coś, co wydało mi się nienajlepszym sformułowaniem, uznawałem jako zbyt uczynne obalenie tego. [Czyniłem tak] albowiem ująłem to już w pracach, które przekazałem ludziom na ich prośbę, gdzie jednak rzadko odwoływałem się do komentatorów. Przede wszystkim nie miałem ze sobą ich komentarzy w Rzymie, ponieważ wszystkie posiadane książki pozostały w Azji. Gdybym jednak przypomniał sobie o jakimś szczególnie rażącym błędzie u jednego z nich, [s. 35] wykazałbym, że każdy, kto przestrzegałby go, doznałby poważnego niepowodzenia w wykonywanej przez siebie sztuce [leczenia]. W innym przypadku ograniczyłbym się do własnej interpretacji, bez odwoływania się do sprzecznych interpretacji innych. W ten sam sposób powstały *Komentarze do Aforyzmów*¹⁰⁹, jak również *O złamaniach*¹¹⁰ oraz *O stawach*¹¹¹, jak również *Prognostikon*¹¹², *O diecie w ostrych chorobach*¹¹³, *O zranieniach*

¹⁰⁶ κατὰ τὴν Ἱπποκράτους γνώμην, ἰδίᾳ δὲ περὶ κρίσεων – brak bliższych informacji.

¹⁰⁷ περὶ δυσπνοίας – chodzi o dzieło *De difficultate respirationis*.

¹⁰⁸ Fragment dodany przez wydawcę.

¹⁰⁹ τὰ γ' εἰς τοὺς ἀφορισμοὺς ὑπομνήματα – *In Hippocratis Aphorismos commentaria*, t. 17/1, Kühn, s. 345-887; część druga: t. 18/1, s. 1-195. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 94, s. 94-97. Por. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 50.

¹¹⁰ τὸ περὶ ἄγμων – *In Hippocratis de fracturis commentaria*, t. 18/2, Kühn, s. 151-269. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 95, s. 96-97.

¹¹¹ τὸ περὶ ἄρθρων – *In Hippocratis de articulis commentaria*, t. 18/1, Kühn, s. 300-767. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 96, s. 96-97.

¹¹² τὸ προγνωστικὸν – *In Hippocratis Prognosticum commentaria*, t. 18/2, Kühn, s. 1-317. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 97, s. 96-97.

¹¹³ τὸ περὶ διαίτης ὀξέων – [*De diaeta Hippocratis in morbis acutis*], t. 19, Kühn, s. 182-221. Hunaīn wymienia ten komentarz pod tym samym tytułem: *Tafsīr li-kitāb*

*i urazach głowy*¹¹⁴ oraz [księga] *pierwsza O epidemiach*¹¹⁵. Po skomponowaniu powyższych utworów usłyszałem, jak ktoś chwali fałszywą interpretację jednego z aforyzmów. Od tego momentu, ilekroć dawałem komuś jedną z moich prac, była ona pisana z myślą o szerokiej publikacji, a nie jedynie osiągalna dla tej osoby. Do tej kategorii należą: komentarze do drugiej, trzeciej oraz czwartej [księgi] *O epidemiach*, następnie te *O humorach*¹¹⁶, *O odżywianiu i przewidywaniu*¹¹⁷, *O naturze człowieka*¹¹⁸, jak również *O chirurgii*¹¹⁹ oraz *O miejscach, powietrzu i wodach*¹²⁰, które [to dzieło], jak ja sądzę, powinno być zatytułowane raczej *O siedliskach, wodach, porach roku oraz krainach (ziemiach)*. *Komentarz do Aforyzmów* zawarty jest w siedmiu tomach, *O złamaniach* [s. 36] – w trzech, *O stawach* – w czterech, *Prognostikon* – w trzech, *O diecie w ostrych chorobach* zawarte jest w trzech [księgach] i dwie, które zostały dodane później. *O zranieniach i urazach* zostały ujęte w jednej książce. Podczas gdy pierwsza i trzecia książka *O epidemiach* została omówiona w trzech. Druga księga *O epidemiach* zawiera sześć tomów komentarzy, a szósta – osiem. Do *O humorach* napisałem trzy księgi komentarzy i tyle samo do *Prognostikon*, jedną do *O operacjach* oraz jedną do *O miejscach, powietrzu i wodach*. Do *O odżywianiu* cztery i dwie do *O naturze człowieka*. Po napisaniu tego ostatniego usłyszałem, jak pewne osoby atakują to dzieło jako nieautentyczny utwór Hippokratesa. I tak napisałem jeszcze trzy

Tadbīr al-amrāq al-hādda. Sporządzone jest w pięciu artykułach (*maqālāt*). Por. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 98, s. 98-99; Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 51.

¹¹⁴ περὶ ἐλκῶν καὶ τῶν ἐν κεφαλῇ τρωμάτων – Hunāīn wspomina takie dzieło: *Komentarz do księgi o urazach głowy* (تفسير كتاب جراحات الرأس) jako zawarte w jednym *maqāla* (księdze). Zob. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 100, s. 100-102.

¹¹⁵ πρῶτον τῶν ἐπιδημιῶν – *In Hippocratis Epidemias I, et Galeni in illum commentarius I*, t. 17/1, Kühn, s. 1-83. Zob. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 101, s. 100-102.

¹¹⁶ περὶ χυμῶν – *De humoribus*, t. 19, Kühn, s. 485-496. Zob. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 102, s. 100-102.

¹¹⁷ περὶ τροφῆς καὶ προρρητικῶν – prawdopodobnie chodzi o dzieło: *In Hippocratis De alimento commentaria*, t. 15, Kühn, s. 224-417.

¹¹⁸ περὶ τε φύσιος ἀνθρώπου – *In Hippocratis De natura hominis commentaria*, t. 15, Kühn, s. 1-223. Zob. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 108, s. 106-107.

¹¹⁹ τοῦ κατ' ἰητρείου – *In Hippocratis De officina medici*, t. 18/2, Kühn, s. 629-925.

¹²⁰ τοῦ περὶ τόπων, ἀέρων, ὑδάτων – *In Hippocratis De aere aquis locis*. Dzieło to nie zachowało się w oryginale greckim. Zob. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, s. 61. Hunāīn mówi o *Komentarzu do księgi o powietrzu, wodzie i miejscach* (تفسير كتاب الهواء والماء والمواضع). Wspomina, że dzieło to napisane jest w trzech artykułach. Por. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 105, s. 104-105.

tomy zatytułowane *Wyrażna spójność poglądów Hippokratesa między „O naturze człowieka” a innymi jego dziełami*. Inne dzieła należące do kategorii Hippokratesa: [s. 37] *O poglądach Hippocratesa na temat diety w ostrych chorobach* – podręcznik wyjaśniający terminy używane przez autora¹²¹. Praca skierowana *Do Lykasa* odnośnie do *Aforyzmu*, który rozpoczyna się następująco: „To, co rośnie, ma najbardziej przyrodzone ciepło”. Jak również *Do metod Julianusa* na temat jego krytyki *Aforyzmów* Hippokratesa. Jest jeszcze jedna bardzo krótka praca, która również należy do tej kategorii jako odnosząca się do Hippokratesa, w której pokazuję, że *Najlepsi lekarze są też pod każdym względem filozofami*¹²² – to dzieło występuje również pod [krótszym tytułem jako:] *Najlepsi lekarze to również filozofowie*.

[O różnicach w poglądach z Erisistratosem (z Keos)]

7. Istnieją trzy komentarze do księgi o *Gorączkach*. Komentarz do trzeciej księgi jest pierwszą częścią dużej pracy do terapii Erasistratosa. Ta ważna praca nosi tytuł *O terapeutycznych praktykach leczniczych Erasistratosa*¹²³ i zawarta jest w pięciu sekcjach. Istnieją również trzy tomy na temat anatomii Erasistratosa i jego *wenesekcji (flebotomias)*¹²⁴ – jeden skierowany do samego Erasistratosa, a drugi do jego zwolenników [s. 38] w Rzymie¹²⁵. Również praca, w której badania Erasistratosa mają znaczenie – *Czy tętnice w sposób naturalny zawierają krew*¹²⁶, jak również *O funkcjach oddychania*¹²⁷ oraz trzy tomy *O naturalnych zdolnościach*¹²⁸, które zawierają krytykę wszystkich wypowiedzi Erasistratosa na temat naturalnych działań zawartych w jego dziełach.

¹²¹ περὶ τῆς καθ’ Ἱπποκράτην διαίτης ἐπὶ τῶν ὀξέων νοσημάτων – [De diaeta Hippocratis in morbis acutis]. Zob. wyżej.

¹²² τὸν ἄριστον ἰατρὸν πάντως εἶναι καὶ φιλόσοφον – *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, t. 1, Kühn, s. 53-63. Zob. *Hunain ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 110, s. 108-109.

¹²³ ‘περὶ τῶν Ἐρασιστράτου θεραπευτικῶν λογισμῶν’ – brak bliższych informacji.

¹²⁴ περὶ φλεβοτομίας δύο – *De venae sectione adversus Erasistratum*. Zob. wyżej.

¹²⁵ *De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes*, t. 11, Kühn, s. 147-186.

¹²⁶ εἰ κατὰ φύσιν ἐν ἀρτηρίαις αἷμα περιέχεται – *An in arteriis natura sanguis continetur*, t. 4, Kühn, s. 703-736.

¹²⁷ τὸ περὶ χρήσεως ἀναπνοῆς – *De usu respirationis*, t. 4, Kühn, s. 470-511.

¹²⁸ τὰ τῶν φυσικῶν δυνάμεων – *De facultatibus naturalibus*, t. 2, Kühn, s. 1-214.

[Dzieła odnoszące się do Asklepiadesa]¹²⁹

8. Osiem tomów zatytułowanych *O opiniach Asklepiadesa*¹³⁰ i inne krótsze zatytułowane *Asklepiades o istocie „Duszy (psychēs)”*¹³¹.

[O różnicach pomiędzy lekarzami empirykami]¹³²

9. Pięć tomów komentarza do *Wprowadzenia* [napisanego przez] Teodota¹³³. Jedenaście [ksiąg] *O Menodocie Sewerze*¹³⁴. Dwie kwestie tekstu pracy Serapiona *O sektach empiryków*¹³⁵. [Kolejna] *O empiryzmie w medycynie*¹³⁶. Trzy tomy *O niespójności empiryków*¹³⁷, trzy rozdziały [dotyczą] podniesionych kwestii przeciwko tej pracy, wraz z głównym punktem dotyczącym Teodota. [Jedna odnośnie Menodota Sewera]¹³⁸. *Zachęta do medycyny*¹³⁹. *Streszczenie siedmiotomowej pracy Heraklidesa na temat sekt empiryków*¹⁴⁰.

[O różnicach pomiędzy metodykami]

10. Sześć [ksiąg] *O sekcie metodyków*¹⁴¹, *Do Juliana o jego krytyce Aforyzmów Hippokratesa*¹⁴².

[s. 39] [O księgach użytkowanych jako argument dowodowy]

11. W dysputach [publicznych] obserwowałem, jak każdy człowiek deklaruje swoje argumenty jako logiczny dowód i stara się usilnie znaleźć absolutny [argument] obalający twierdzenia jego rozmówców. Mając to na uwadze, chciałem przede wszystkim osiąść umiejętność logicznego dowodzenia. Pragnąłem zatem filozofów, którzy podobno potrafili tego na-

¹²⁹ Na temat tych prac brakuje bliższych informacji. Hunaīn wspomina dość ogólnie na ten temat. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 115, s. 110-111.

¹³⁰ ‘περὶ τῶν Ἀσκληπιάδου δογμάτων’.

¹³¹ ‘περὶ οὐσίας τῆς ψυχῆς κατ’ Ἀσκληπιάδην’.

¹³² Prace te są trudne do jednoznacznego zidentyfikowania. Również Hunaīn wspomina na ich temat w sposób zdawkowy i ogólny. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 117; § 118, s. 112-113.

¹³³ Τῆς Θεοδᾶ εισαγωγῆς.

¹³⁴ περὶ τῶν Μηνοδότου Σεβήρω – dzieło trudne do zidentyfikowania.

¹³⁵ τῶν Σεραπίωνος πρὸς τὰς αἰρέσεις δύο ὑποτυπώσεις ἐμπειρικαί.

¹³⁶ περὶ τῆς ἱατρικῆς ἐμπειρίας – *De experientia medica*.

¹³⁷ περὶ τῆς τῶν ἐμπειρικῶν διαφωνίας τρία – dzieło trudne do zidentyfikowania.

¹³⁸ [εἰς τὸ Μηνοδότου Σεβήρω] – fragment dodany.

¹³⁹ προτρεπτικὸς ἐπ’ ἱατρικῆν – *Exhortatio ad medicinam* – *Protrepticus*, t. 1, Kühn, s. 1-39.

¹⁴⁰ ‘σύνοψις τῶν Ἡρακλείδου περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἰρέσεως’ ἐπτά.

¹⁴¹ Μεθοδικῆς αἰρέσεως.

¹⁴² πρὸς τὰ ὑπὸ Ἰουλιανοῦ ἀντειρημένα τοῖς Ἱπποκράτους ἀφορισμοῖς – *Adversus ea quae Iuliano in Hippocratis aphorismos enuntiata sunt*, t. 18/1, Kühn, s. 246-299.

uczać, odkładając na bok jakikolwiek inny temat należący do logiki, jeśli tylko potrafili złagodzić mój ból logicznego dowodzenia. Chciałem poznać naturę tej metody, która daje temu, kto ją opanuje, moc rozpoznania, czy samozwańczy „dowód” naprawdę jest jednym z nich, czy też, niczym jakaś fałszywa moneta, wygląda podobnie do prawdziwego, podczas gdy jako fakt jest bezwartościowy. Tę metodę, która umożliwia jednocześnie jej znawcy, w każdej dziedzinie dociekań, znalezienie jakiegoś sposobu dojścia do odkrycia prawdy. Dlatego zwróciłem się do wszystkich najbardziej znanych wówczas filozofów stoickich i perypatetyckich. Nauczyłem się od nich wielu teorii logicznych, które jednak z biegiem czasu okazały się zupełnie bezużyteczne do ustalania dowodów [s. 40]. Bardzo niewiele było takich, które zbadali w jakikolwiek użyteczny sposób, [a] które mogłyby doprowadzić ich do postawionego przed nimi celu. Stwierdziłem ponadto, że te fragmenty teorii logicznej faktycznie były ze sobą w konflikcie, podczas gdy niektóre były nawet w konflikcie z naszą najbardziej podstawową intuicją. I rzeczywiście, jeśli chodzi o tych nauczycieli, mógłbym wpaść w rozpacz wiedzy Pyrrona¹⁴³, gdy sam nie posiadał ugruntowanej wiedzy na temat dyscyplin – geometrii, matematyki i arytmetyki, w których ich przerastałem, po pierwsze dzięki nauce mojego ojca, który sam nauczył się tego od mojego dziadka i pradziadka. Zauważyłem wtedy niezaprzeczalną prawdę, która objawia się – i nie tylko dla mnie – w przewidywaniach zaćmień, w działaniu zegarów słonecznych i zegarów wodnych¹⁴⁴ oraz we wszelkiego rodzaju innych obliczeniach geometrycznych w kontekście ar-

¹⁴³ εἰς τὴν τῶν Πυρρωνείων ἀπορίαν ἐνεπεπτόκειν – odwołanie się Galena do Pyrrona z Elleios/Πύρρων ὁ Ἡλεῖος (360-277) uważanego za pierwszego sceptyka w historii filozofii. Nie zachowały się żadne jego pisma. Na ten temat: R.H. Popkin, *The history of scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford – New York 2003, s. XVIII, 158-159. Galen wspomina tutaj techniczny termin ἡ ἀπορία (*he aporia*), który jest typowy dla nurtu filozofii sceptycznej lub pirchonistycznej, jak również odnoszącym się do codziennego życia Greków w znaczeniach: ‘bycie w kłopotcie’ lub ‘brak wyjścia’ z jakiejś sytuacji. Trudności w wykładzie tej problematyki polegają na fakcie, że termin ten w ujęciu sceptyków był już wolny od negatywnych konotacji. Galen mógł zetknąć się z tym w osobie Sekstusa Empirika (Σέξτος Ἐμπειρικός), który był mu współczesny (żył w latach 160-210). W innym znaczeniu termin „aporia” oznacza również stan szczęścia, rozpacz zaś jest czymś fałszywym. Na ten temat, zob. Galen, *Selected works*, przyp. 18, s. 401-402. Jednakże Galen ma tu zapewne na myśli znaczenie rozpaczy, powodem której jest niemożność osiągnięcia danego celu, jakim jest nabycie wiedzy.

¹⁴⁴ ὠρολογίων τε καὶ κλεψυδρῶν – Galen odwołuje się tutaj do porównania zegarów (i ogólnie odmierzania czasu) jako obrazu czystej logiki. Zob. Galen, *Selected works*, przyp. 18, s. 402.

chitektury. Zdecydowałem, że ten geometryczny typ dowodu będzie najlepszy do zastosowania. Zauważyłem [również], że najbardziej kłótniwi dialektycy, a także filozofowie, którzy zawsze byli w konflikcie, nie tylko między sobą, ale i ze sobą, mimo wszystko jednakowo chwalili dowód geometryczny. Kiedy mówię o filozofach będących w konflikcie wobec [s. 41] nauki logiki, odnoszę się do [szkół] perypatetyków, stoików i platońników. Mówiąc „o konflikcie między sobą”, mam na myśli różnice w *obrębie* każdej sekty¹⁴⁵ [filozoficznej] (tutaj konflikt między perypatetykami jest pozornie mały, podczas gdy w obrębie sekty stoickiej i platońskiej jest bardzo duży). Z tego powodu moje postanowienie było tym bardziej stanowcze, aby omijać ich argumenty, jednocześnie naśladowując model dostarczony przez dowód geometryczny. Teraz tym, którzy chcą kultywować dowód w stylu geometrycznym, należy doradzić, aby przeszli gruntowne szkolenie w tym zakresie. A potem aby przeczytali moją pracę *O dowodzeniu logicznym*¹⁴⁶ złożoną z piętnastu tomów. Napisałem również wiele innych prac wyłącznie jako ćwiczenie osobiste. Spośród nich niektóre zginęły w ogniu, który strawił Świątynię Pokoju, inne zostały przekazane przyjaciółom i znajdują się obecnie w wielu prywatnych kolekcjach, podobnie jak w przypadku innych moich prac. Jednak nawet te z moich pism, które opuściły moje posiadanie, czy to przez mój własny podarunek dla przyjaciół, czy też przez kradzież ze strony służby domowej, wróciły do mnie później. Wśród nich znajdują się trzy tomy komentarza *O interpretacji Arystotelesa*¹⁴⁷. Cztery z pierwszej spośród jego książek o sylogizmie i ta sama liczba w drugiej – [s. 42] te książki są teraz prawie powszechnie określane jako *Wczesne analizy*¹⁴⁸, podczas gdy te na temat logicznego dowodzenia [są określane jako] *Późniejsze analizy*¹⁴⁹. Sam Arystoteles określiła pierwszą swoją książkę jako *O sylogizmie*, a drugą – jako *O demonstra-*

¹⁴⁵ Tekst grecki: *ἐαυτοῖς δὲ πάλιν ἰδίᾳ τοὺς καθ' ἐκάστην αἴρεσιν [...]*.

¹⁴⁶ *περὶ τῆς ἀποδείξεως πραγματεία* – *Institutio logica* (gr. *Εἰσαγωγή διαλεκτικῆ*). Por. *Galenī Institutio logica*, ed. K. Kalbfleisch, Leipzig 1896. Jest to małe dzieło, zachowane jedynie fragmentarycznie, w którym Galen czyni wprowadzenie w zasady logiki. Zob. Galen, *Selected works*, przyp. 18, s. 402; Ullmann, *Die Medizin im Islam*, nr 63, s. 51; G. Fichtner, *Corpus Galenicum: Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften*, Tübingen 2004, s. 138, nr 401. Por. *Hunāīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 117; § 126, s. 116-118 oraz s. 117-119.

¹⁴⁷ τὸ περὶ ἑρμηνείας Ἀριστοτέλους.

¹⁴⁸ ἀναλυτικῶν προτέρων.

¹⁴⁹ Tekst grecki: *ὡσπερ γε καὶ 'δευτέρων' τὰ [δὲ] περὶ τῆς ἀποδείξεως*. Dzieło Arystotelesa znane jako *Analizy „drugie”* lub *Analizyki wtórne*, por. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tł. K. Leśniak, Warszawa 1990.

*cji*¹⁵⁰. Mam też zachowany komentarz do tej ostatniej pracy – sześć tomów do pierwszej książki, pięć do drugiej. Żaden z tych komentarzy nie był przeznaczony do publikacji. Również nie [przeznaczyłem do publikacji] sześciu tomów [komentarza] do dzieła Teofrastos¹⁵¹ *O Twierdzeniu i zaprzeczeniu*¹⁵². Praca na temat utworu Eudemiusza *O mowie*¹⁵³ natomiast została napisana wcześniej na prośbę przyjaciół. Na temat dzieła [Arystotelesa] *Dziesięć kategorii*¹⁵⁴ nie sporządziłem wcześniej ani dla siebie, ani dla innych. Kiedy później znajomy poprosił mnie o coś w sprawie rozwiązania pytania postawionego w tej pracy, [napisałem komentarz] z stanowczą instrukcją, że powinien pokazywać go tylko uczniom, którzy już przeczytali *Kategorie* z nauczycielem lub przynajmniej, aby zaczął od kilku innych komentarzy, takich jak [s. 43] Adrastosa i Aspaziosa. Jako chłopiec, kiedy mój ojciec po raz pierwszy wysłał mnie na nauki z kimś, kto nauczał logicznej teorii Chryzypa¹⁵⁵ i innych wielkich stoików, napisałem dla siebie *Kilka uwag do ksiąg sylogistycznych Chryzypa*¹⁵⁶. Zostały one w Pergamonie wraz z wieloma innymi notatkami, które sporządziłem w młodości, ale zostały one przekazane przez służącego komuś, kto o nie poprosił, a później upublicznione przez tych, którzy weszli w ich posiadanie. Następnie skomponowałem szereg prac po [napisaniu] *O dowodzeniu logicznym*, które dają pełniejszy opis zagadnień poruszanych w tej pracy: jedną [księgę] *O tym, co jest potrzebne w dowodzeniu*¹⁵⁷, jedną [księgę] *O przeoczeniu przesłanek w przedstawianiu dowodu*¹⁵⁸, jedną [księgę] *O przedstawianiu dowodów o jednakowej wadze*, jedną [księgę] *O dowodzeniu „z jakiego powodu”*¹⁵⁹, jedną [księgę] *O liczbie sylogizmów*¹⁶⁰, dwie [księgi] *O przykładach (paradygmatach)*¹⁶¹, jedną *O argumentacji przez indukcję*¹⁶², jedną

¹⁵⁰ ὡς περὶ συλλογισμοῦ γεγραμμένων αὐτῷ μέμνηται, τῶν δὲ δευτέρων ὡς περὶ ἀποδείξεως [...].

¹⁵¹ τὰ ἐξ [τὰ] εἰς τὸ Θεοφράστου βιβλίον. Chodzi o Teofrasta z Eresos (371-287).

¹⁵² περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως.

¹⁵³ περὶ λέξεως Εὐδήμου.

¹⁵⁴ Tekst grecki: τοῦ δὲ τῶν δέκα κατηγοριῶν [...].

¹⁵⁵ Chryzyp z Soloj, przedstawiciel myśli stoickiej. Zmarł pomiędzy 204 a 207 rokiem przed Chrystusem.

¹⁵⁶ τῶν Χρυσίππου συλλογιστικῶν βιβλίων.

¹⁵⁷ περὶ τῶν ἀναγκαίων εἰς τὰς ἀποδείξεις.

¹⁵⁸ περὶ τῶν παραλειπομένων προτάσεων ἐν τῇ λέξει τῶν ἀποδείξεων.

¹⁵⁹ περὶ τῶν κατὰ <τὸ> διότι ἀποδείξεων.

¹⁶⁰ περὶ τοῦ τῶν συλλογισμῶν ἀριθμοῦ.

¹⁶¹ περὶ παραδείγματος.

¹⁶² περὶ ἐπαγωγῆς.

*O tym, co jest odbiciem podobieństwa (eikonos)*¹⁶³, *trzy O podobieństwach (homoitētos)*¹⁶⁴, *jedną O poglądach na temat pochodzenia*¹⁶⁵, *O tym, co oznacza „gatunek” i „rodzaj” oraz terminy używane w połączeniu [s. 44] z nimi w mowie potocznej*¹⁶⁶, *O możliwości*¹⁶⁷, *trzy [księgi] O słowach terminach w więcej niż jednym znaczeniu*¹⁶⁸, *jedną [księgę] O ogólnych i specyficznych [pojęciach (?)] w sztuce*¹⁶⁹, *jedną [księgę] O argumentach, które same się podważają*¹⁷⁰, *jedną O dopuszczalnej przesłance*¹⁷¹ (dowodowej), *jedną [księgę] O sylogizmie według przesłanek mieszanych*¹⁷², *jedną [księga] O sposobie rozróżniania pytań o znaczeniu praktycznym od znaczeń werbalnych i semantycznych*¹⁷³, *jedną O Kleptomachosie*¹⁷⁴ *i rozwiązywaniu jego dowodu*¹⁷⁵, *dwie O zasadzkach rozmownych, które dzielimy*¹⁷⁶, *Do Faworyna*¹⁷⁷ *za najlepsze nauczanie*¹⁷⁸, *jedną [księgę] Do Faworyna o Epiktecie*¹⁷⁹, *[jedną O zastosowaniu sylogizmu]*¹⁸⁰, *jedną O najlepszej*

¹⁶³ περὶ εἰκόνοσ.

¹⁶⁴ περὶ ὁμοιότητοσ.

¹⁶⁵ περὶ <τῶν> ἐξ ὑποθέσεων ἀρχῶν ἔν.

¹⁶⁶ περὶ <τῶν> κατὰ τὸ γένοσ καὶ τὸ εἶδοσ καὶ τῶν συζυγούντων αὐτοῖσ σημαινομένων ἡμῖν κατὰ τὴν αὐτόματον φωνήν.

¹⁶⁷ περὶ τοῦ δυνατοῦ.

¹⁶⁸ περὶ τῶν πολλαχῶσ λεγομένων τρία.

¹⁶⁹ περὶ τῶν ἐν ταῖσ τέχναισ κοινῶν καὶ ιδίῶν.

¹⁷⁰ περὶ τῶν ἑαυτοῦσ περιτρεπόντων λόγων.

¹⁷¹ περὶ τῶν ἐνδεχομένων προτάσεων.

¹⁷² περὶ τῶν ἐκ μικτῶν προτάσεων [καὶ] συλλογισμῶν.

¹⁷³ ‘ὅπωσ χρηὶ διακρίνειν τὴν πραγματικὴν ζήτησιν τῆσ κατ’ ὄνομα καὶ [τὸ] σημαινόμενον’.

¹⁷⁴ Κλειτομάχοσ – z pochodzenia Kartagińczyk. Studiował w Atenach pod kierunkiem Karneadesa z Cyreny. Przybył do Aten ok. 162/163 roku przed Chrystusem. Był przedstawicielem nurtu sceptycznego. Z jego prac nie zachowało się nic. Wiadomo jednakże, że Cyceron wykorzystywał je w niektórych swoich dziełach. Cyceron wspomina, że po zniszczeniu Kartaginy (146 rok przed Chrystusem) Kleptomachos napisał dzieło, w którym pocieszał swoich rodaków (Cicero, *Tusculanae Quaestione* III 22). Edycja: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia: Tusculanae disputationes*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1220, Max Pohlenz, Tybinga 1982.

¹⁷⁵ περὶ Κλειτομάχοσ καὶ τῶν τῆσ ἀποδείξεωσ αὐτοῦ λύσεων· περὶ τοῦ κοινοῦ λόγου.

¹⁷⁶ περὶ τοῦ κοινοῦ λόγου.

¹⁷⁷ ὁ Φαβωρίνοσ – Faworyn z Arelate był filozofem nurtu sceptycznego, współczesny Galenowi (ok. 80-160). Por. Galen, *Selected works*, przyp. 18, s. 402.

¹⁷⁸ περὶ τῆσ ἀρίστησ διδασκαλίασ πρὸσ Φαβωρίνον.

¹⁷⁹ ὑπὲρ Ἐπικτήτοσ πρὸσ Φαβωρίνον.

¹⁸⁰ περὶ χρεῖασ συλλογισμῶν.

sekcje¹⁸¹, trzy *O poprawności nazw*¹⁸², [O tym, że wszystkie istniejące rzeczy są jednym i wieloma]¹⁸³, dialogi filozoficzne o tym, że *Ze sprzecznych zdań niemożliwe jest, aby wynikało to samo*¹⁸⁴, jedną *O demonstracji odkryć*¹⁸⁵, dialogi z konkretnym filozofem na temat wspólnych pojęć¹⁸⁶, jedną *Przeciw tym, którzy bezczelnie interpretują nazwy*¹⁸⁷, [O tym, co wyłączne i wspólne dla sztuki], trzy *Na [s. 45] temat założeń sztuki*¹⁸⁸, *Znaczenie terminów „rodzaj” i „gatunek” oraz użyte z nimi terminy*¹⁸⁹, jedną księgę *O podsumowaniu teorii dowodu*¹⁹⁰, *Orzeczenie pomiędzy sprzecznymi doktrynami*¹⁹¹, jedną wykazującą, że *ilość pierwszej substancji jest niepodzielna*¹⁹², [jedną *O tym, co pierwsze*]¹⁹³, jedną na temat *Dowodzenia przez [stwierdzenie] „niemożliwe”*¹⁹⁴, jedną *O rzeczach, które mają jakiś cel*¹⁹⁵, *O badaniu słowa i jego znaczeniach*¹⁹⁶.

[Księgi na temat filozofii moralnej]

12. Moje opinie na temat filozofii moralnej zostały wyjaśnione w kolejnych księgach: *O diagnozie schorzeń i błędach w odniesieniu do każdej osoby*¹⁹⁷, dwie księgi, *O charakterach*¹⁹⁸, cztery księgi, *Przeciw atakowi*

¹⁸¹ περὶ τῆς ἀρίστης αἰρέσεως – być może chodzi tu o dzieło [De optima secta ad Thrasybulum], t. 1, Kühn, s. 106-223.

¹⁸² περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος.

¹⁸³ περὶ τοῦ τῶν ὄντων ἕκαστον ἓν τ' εἶναι καὶ πολλὰ.

¹⁸⁴ περὶ τοῦ 'ὅτι τοῖς ἀντικειμένοις ἓν καὶ ταὐτὸν ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖν ἀδύνατόν ἐστιν'.

¹⁸⁵ περὶ τῆς ἀποδεικτικῆς εὐρέσεως.

¹⁸⁶ διάλογοι πρὸς φιλόσοφον † ιδίως <περὶ> τοῦ κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας [...] – tekst w tym miejscu jest nieodwracalnie uszkodzony.

¹⁸⁷ πρὸς τοὺς ἐπηρεαστικῶς ἀκούοντας τῶν ὀνομάτων.

¹⁸⁸ [περὶ (45) τῶν ἰδίων καὶ κοινῶν ἐν ταῖς τέχναις·] περὶ τῆς ἢ τῶν τεχνῶν συστάσεως τρία – przypuszczalnie jest to dzieło *Dla Patrofila*, o założeniach, że medycyna jest jedną ze sztuk.

¹⁸⁹ περὶ τῶν σημασιμένων ἐκ τῆς <κατ'> εἶδος καὶ γένος φωνῆς καὶ τῶν παρακειμένων αὐτοῖς.

¹⁹⁰ σύνοψις τῆς ἀποδεικτικῆς θεωρίας.

¹⁹¹ περὶ τῆς κρίσεως τῶν διαφωνούντων ἐν τοῖς δόγμασιν.

¹⁹² 'ὅτι τῆς πρώτης οὐσίας ἀχώριστος ἢ ποσότης'.

¹⁹³ [περὶ τοῦ προτέρου ἓν].

¹⁹⁴ περὶ τῆς δι' ἀδυνατοῦ ἀποδείξεως.

¹⁹⁵ περὶ τῶν ἐνεκά του γιγνομένων.

¹⁹⁶ περὶ τῆς κατ' ὄνομα καὶ σημασιόμενον ζητήσεως.

¹⁹⁷ περὶ τῶν ἰδίων ἐκάστῳ παθῶν καὶ ἀμαρτημάτων τῆς διαγνώσεως.

¹⁹⁸ περὶ ἠθῶν.

*Faworyna na Sokratesa*¹⁹⁹, *O uwolnieniu z cierpienia*²⁰⁰, jedną [księgę] *O celu filozofii*²⁰¹, *O relacji osoby dokonującej publicznej demonstracji z jego słuchaczami*²⁰², jedna [księga], *O ludziach, którzy czytają w tajemnicy*²⁰³, jedna [księga], jedną [księgę] *O tym, aby kara była adekwatna do popełnionego przestępstwa*²⁰⁴, *Dyskurs [s. 46] Bakchidesa i Cyrusa w auli Menarchosa*²⁰⁵, jedna [księga], *O audytorium i dialogach*²⁰⁶, jedna [księga], *Do mówców i forum*, jedna [księga]²⁰⁷, jedną *O przyjemności i cierpieniu*²⁰⁸, *O tym, co wynika z każdego celu wybranego w życiu*²⁰⁹, jedna [księga], *O tym, co zostało powiedziane do zwolenników sekt*²¹⁰, jedna [księga], *O jednomyślności*²¹¹, jedna [księga], *O skromności*²¹², dwie [księgi], jedna [księga], *O rzeczach mówionych publicznie*²¹³, *Przeciw pochlebcom*²¹⁴, dwie [księgi], *O oszczerstwie*²¹⁵, który zawiera również materiał autobiograficzny, *siedem Kroniskoi*²¹⁶ w jednej [księdze] [skierowane do nich na temat sekt]²¹⁷, *O rzeczach wypowiedzianych publicznie w obecności Pertinaksa*²¹⁸, jedna [księga], *O tym, na ile należy uwzględnić szacunek i opinię publiczną*²¹⁹, *O sporządzaniu testamentu*²²⁰.

¹⁹⁹ πρὸς τὸν Φαβωρίων κατὰ Σωκράτους.

²⁰⁰ περὶ ἀλπιᾶς.

²⁰¹ περὶ τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν τέλους.

²⁰² περὶ τῆς τῶν ἐπιδεικνυμένων <πρὸς> τοὺς ἀκούοντας συνουσίας.

²⁰³ περὶ τῶν ἀναγιγνωσκόντων λάθρα – tutaj prawdopodobnie w znaczeniu czytania w ciszy. Por. Galen, *Selected works*, przyp. 21, s. 402.

²⁰⁴ περὶ ἀμαρτημάτων καὶ κολάσεως ἰσότητος.

²⁰⁵ περὶ τῆς ἐν αὐλῇ Μενάρχου διατριβῆς πρὸς Βακχίδην καὶ Κῦρον.

²⁰⁶ περὶ τῆς ἐν τοῖς διαλόγοις συνουσίας.

²⁰⁷ πρὸς τοὺς ἀγοραίους ῥήτορας.

²⁰⁸ περὶ ἡδονῆς καὶ πόνου.

²⁰⁹ περὶ τῶν ἀκολουθῶν ἐκάστῳ τέλει βίων.

²¹⁰ περὶ τῶν δημοσίων ῥηθέντων πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν αἰρέσεων.

²¹¹ περὶ ὁμονοίας.

²¹² περὶ αἰδοῦς.

²¹³ περὶ τῶν δημοσίων ῥηθέντων κατὰ κολάκων.

²¹⁴ περὶ αἰδοῦς.

²¹⁵ περὶ τῶν δημοσίων.

²¹⁶ Κρονίσκοι ἐπτά ἐν ἐνί – termin Κρονίσκοι jest niejasny. Por. Galen, *Three Treatises: On my Own Books*, ed. E. Hayes – S. Nimis, Oxford 2014, s. 75.

²¹⁷ [πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν αἰρέσεων] – tekst uzupełniony.

²¹⁸ <περὶ> τῶν ἐπὶ Περτίνακος δημοσίων ῥηθέντων – ὁ Περτίναξ – *Publius Helvius Pertinax* (żył w latach 126-193). Cesarz Rzymu w roku 193.

²¹⁹ μέχρι πόσου τῆς παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμῆς καὶ δόξης φροντιστέον ἐστίν’.

²²⁰ περὶ διαθηκῶν ποιήσεως.

[Prace na temat filozofii Platona]

13. Jedna [księga] *O sekcje Platona*²²¹, *Komentarz o błędnych wnioskowanych medycznych w „Timajosie”*²²², cztery [księgi], *O zwolennikach [Platona] lub [przeciwnikach] Platona*²²³, trzy [księgi], *O teorii logicznej Platona*, jedna [księga], osiem ksiąg podsumowujących dialogi Platona, *Procedury analityczne [podane] w „[dialogu] Filebos”*²²⁴, jedna [księga], *O częściach władzach duszy (psychē)*²²⁵, trzy [księgi], *O zdolnościach duszy podążających za mieszaninami ciała*²²⁶, *O opiniach Hippokratesa i Platona*²²⁷, dziewięć [ksiąg].

[s. 47] [Prace dotyczące filozofii Arystotelesa]

14. *Komentarz do „Interpretacji”*²²⁸, trzy [księgi], cztery księgi do [księgi] pierwszej „O wczesnej analizie”²²⁹ oraz cztery księgi do księgi drugiej, sześć [ksiąg] do pierwszej [księgi] *O analizie późniejszej*²³⁰ oraz pięć do drugiej, cztery [księgi] do *dziesięciu kategorii*²³¹, sześć tomów do [pracy] Teofrasta *O afirmacji zaprzeczeniu*²³², trzy księgi na temat [dzieła] *O rozprawianiu na różne sposoby*²³³, jedna *O pierwszym nieporuszonym poręczycielu*²³⁴, trzy [księgi] dotyczące pracy Edemiusza *O przemowie*²³⁵, jedna *O dowodzeniu przy pomocy [stwierdzenia] „ponieważ”*²³⁶, jedna *O sylogizmach pochodzących z mieszanych przesłanek*²³⁷, *O sofistyce językowej*²³⁸.

²²¹ Περὶ τῆς Πλάτωνος αἰρέσεως.

²²² περὶ τῶν ἐν τῷ Πλάτωνος Τιμαίῳ ἰατρικῶς εἰρημένων ὑπομνήματα.

²²³ πρὸς τοὺς ἐταίρους ἢ Πλάτων.

²²⁴ περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων.

²²⁵ περὶ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν καὶ δυνάμεων.

²²⁶ ‘ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς ἔπονται δυνάμεις’ [β’· καὶ ἄλλο καθ’ ἑτέραν ἔκδοσιν].

²²⁷ περὶ τῶν Ἰπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων.

²²⁸ Εἰς τὸ περὶ ἐρμηνείας ὑπομνήματα.

²²⁹ προτέρων ἀναλυτικῶν τοῦ προτέρου <ὑπομνήματα τέτταρα.

²³⁰ ὑπομνήματα τέτταρα, τοῦ δευτέρου τέτταρα, δευτέρων δὲ τοῦ προτέρου.

²³¹ τὰς δέκα κατηγορίας ὑπομνήματα.

²³² εἰς τὸ περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως Θεοφράστου ὑπομνήματα ἕξ.

²³³ εἰς τὸ περὶ τοῦ ποσαχῶς [τὰ] ὑπομνήματα.

²³⁴ τὸ ‘πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον <αὐτό>’.

²³⁵ εἰς τὸ περὶ λέξεως Εὐδήμου ὑπομνήματα.

²³⁶ περὶ τῶν κατὰ τὸ διότι ἀποδείξεων.

²³⁷ περὶ τῶν ἐκ μικτῶν προτάσεων συλλογισμῶν.

²³⁸ περὶ τῶν παρὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων.

[Prace dotyczące dzieł filozofów stoickich]

15. *Teoria logiki Chryzypa*²³⁹, trzy księgi, trzy [księgi] do komentarza Chryzypa na temat „Pierwszego sylogizmu” [oraz] jedna do drugiej jego księgi na temat sylogizmu²⁴⁰, siedem ksiąg *O mocy i teorii logiki*²⁴¹, pierwszą i drugą księgę *O zastosowaniu twierdzeń związanych z sylogizmem*²⁴², jedna [księga] wykazująca, że geometria analityczna²⁴³ jest lepsza niż [geometria] u stoików, [*O tym co niezbędne do wykazania spekulacji sylogistycznych, dwie księgi*]²⁴⁴.

[s. 48] [Prace na temat filozofii Epikura]

16. Dwie [księgi] *O szczęśliwym i błogosławionym życiu według Epikura*²⁴⁵, *Epikur „O niewyraźnej samotności”*²⁴⁶, jedna na temat argumentacji, że Epikur niewłaściwie opisuje warunki przyjemności²⁴⁷, *O sekcje hedonistów*²⁴⁸, jedna omawiająca *Czy znajomość nauk przyrodniczych jest przydatna dla filozofii moralnej*²⁴⁹, na temat sofistów Metrodorusie ksiąg dziesięć²⁵⁰, *List do Celsusa epikurejczyka*²⁵¹, *List do Pudentiana epikurejczyka*²⁵².

[Prace na temat zainteresowań językowych i retorycznych]²⁵³

17. Czterdzieści osiem [ksiąg] słownika na temat słów użytych przez Ateńczyków w pismach prozatorskich²⁵⁴, trzy [księgi] *O terminologii politycznej u Eupolisa*²⁵⁵, pięć [ksiąg] *O terminologii politycznej u Aristofanessa*²⁵⁶, dwie [księgi] *O terminologii politycznej Kratinusa*²⁵⁷, jedną [księgę]

²³⁹ Περὶ τῆς κατὰ Χρύσιππον λογικῆς θεωρίας.

²⁴⁰ τῆς Χρύσιππου συλλογιστικῆς πρώτης ὑπομνήματα τρία, δευτέρας.

²⁴¹ περὶ τῆς λογικῆς δυνάμεως καὶ θεωρίας.

²⁴² περὶ τῆς χρειᾶς τῶν εἰς τοὺς συλλογισμοὺς θεωρημάτων πρῶτον καὶ δεύτερον.

²⁴³ ἡ γεωμετρικὴ ἀναλυτικὴ.

²⁴⁴ [περὶ τῆς χρειᾶς τῶν εἰς τοὺς συλλογισμοὺς θεωρημάτων β’].

²⁴⁵ Περὶ τῆς κατ’ Ἐπίκουρον εὐδαίμονος καὶ μακαρίου.

²⁴⁶ περὶ τῆς κατ’ Ἐπίκουρον ἀμαυροῦ<μένης> ἡδονῆς.

²⁴⁷ ‘ὅτι τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς ἔλλιπῶς Ἐπικούρω λέλεκται’ ἔν.

²⁴⁸ περὶ τῆς Ἡδονικῆς αἰρέσεως.

²⁴⁹ ‘εἰ ἡ φυσιολογία χρήσιμος εἰς τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν’.

²⁵⁰ περὶ τῶν πρὸς τοὺς σοφιστὰς ἐν<νέα> Μητροδώρου.

²⁵¹ ἐπιστολὴ πρὸς Κέλσον Ἐπικουρείου.

²⁵² ἐπιστολὴ Πουδεντιανοῦ Ἐπικουρείου.

²⁵³ Wzmiankę na temat tych dzieł Galena można odnaleźć u Hunaīna. Zob. *Hunaīn ibn Ishāq on His Galen Translation*, § 141, s. 128-129.

²⁵⁴ τῶν παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς συγγραφεῦσιν ὀνομάτων τεσσαράκοντα ὀκτώ.

²⁵⁵ τῶν παρ’ Εὐπόλιδι πολιτικῶν ὀνομάτων.

²⁵⁶ τῶν παρ’ Ἀριστοφάνει πολιτικῶν ὀνομάτων.

²⁵⁷ τῶν παρὰ Κρατίνῳ πολιτικῶν ὀνομάτων.

*O przykładach słów charakterystycznych dla twórców komedii*²⁵⁸, jedną [księgę] *Czy tekst starożytnej komedii jest wartościową częścią programu nauczania*²⁵⁹, sześć [ksiąg] *O tych, którzy krytykują solecyzm językowy*²⁶⁰, *Zbiór ważnych terminów Attyckich*²⁶¹, jedna [księga], *O przejrzystości i jej braku*²⁶², jedna [księga], *Czy ta sama osoba może być krytykiem literackim i gramatykiem*²⁶³.

²⁵⁸ τῶν ἰδίων κωμικῶν ὀνομάτων παραδείγματα.

²⁵⁹ ‘εἰ χρήσιμον ἀνάγνωσμα τοῖς παιδευομένοις ἢ παλαιὰ κωμῳδία’.

²⁶⁰ πρὸς τοὺς ἐπιτιμῶντας τοῖς σολοικίζουσι τῇ φωνῇ ἔξ [ἐν ἄλλοις ζ’].

²⁶¹ Ἀττικῶν παράσημος.

²⁶² περὶ σαφηνείας καὶ ἀσαφείας.

²⁶³ ‘εἰ δύναται τις εἶναι κριτικὸς καὶ γραμματικὸς’.



Święty Augustyn
Kazanie 19 wygłoszone w *Basilica Restituta*
w dniu *munerum*¹
(CPL 284 – Sermo 19 habitus in Basilica Restituta die munerum)

Ks. Łukasz Libowski (tłumaczenie i komentarz)²

Krótkie słowo wstępu do wydanego właśnie przez siebie zbioru pięćdziesięciu dziewięciu kazań św. Augustyna w polskim przekładzie – kazań, których czy to punkt wyjścia, czy też, znacznie więcej, osnowę stanowi fragment tekstu Ewangelii Mateuszowej – ks. Antoni Żurek kończy stwierdzeniem następującym: „Spuścizna kaznodziejska biskupa Augustyna z Hippony tylko w niewielkiej części jest dostępna w języku polskim. Każde tłumaczenie tę dostępność poszerza”³. Powiedzieć zatem można, iż proponowana niniejszym translacja stanowi skromną odpowiedź na tę choć w formę oznajmienia ujętą, to jednak w gruncie rzeczy apelem będącą konstatację ks. Żurka. Przedkładane tłumaczenie wydobytego z ogromnie rozległej kolekcji mów kazania *doctoris gratiae* stwarza wszakże czytelnikowi polskiemu możliwość uważniejszego i wnikliwszego przyglądnięcia się kolejnej perle z owego drogocennego sznura pereł *artis praedicandi*, jaki zostawił nam w spadku biskup Hippony, sznura, który w kasecie lite-

¹ Przekład niniejszego kazania powstał w ramach ćwiczeń *Lektura łacińskich tekstów patrystycznych*, prowadzonych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w roku akademickim 2020/2021 na kierunku filologia klasyczna przez dr Agnieszkę Strycharczuk. Nad przekładem pracowali – pod przewodem, oczywiście, Pani Doktor – Marta Nowak, Piotr Wilk, Adam Wilczyński i Łukasz Libowski. Ten ostatni przygotował wersję tekstu ostateczną, stosownie ją do druku opracowując.

² Ks. mgr lic. Łukasz Libowski, doktorant, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: lukasz.damian.libowski@gmail.com; ORCID: 0000-0001-6175-0823.

³ A. Żurek, *Wstęp*, w: Augustyn z Hippony, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, tł., i opr. A. Żurek, ŻMT 88, Kraków 2022, s. 10.

ratury patrystycznej z taką pieczołowitością przechowujemy i o który z wszystkich swoich sił jak najlepiej dbać się staramy⁴.

1. Wstęp do przekładu

Aby w jakiś względnie satysfakcjonujący sposób przygotować się do lektury publikowanego niżej *sermonis* Augustyna, dotknijmy tutaj trzech kwestii: przedstawmy mianowicie krótko, co wiadomo, po pierwsze, o miejscu i, po wtóre, o dacie jego wygłoszenia, ponadto zaś, po trzecie, przybliżmy najogólniej jego treść. A za przewodnika w tych uwagach wprowadzających obierzmy Hubertusa Rudolfa Drobnera, teologa patrologa niemieckiego, autora znakomitej edycji Augustynowych kazań-komentarzy do psalmów⁵. Doprawdy bowiem trudno byłoby o interesującej nas tu homilii powiedzieć coś więcej od tego, co on o niej w swoim pierwszorzędnym opracowaniu powiedział⁶.

1.1. Miejsce

Nagłówek, jakim opatrzone zostało kazanie 19 Augustyna, podaje, iż wygłosił je Hipponenczyk w *Basilica Restituta*. Jakie miejsce desygnuje owa nazwa? Zwykło się przyjmować, że chodzi o katedrę w Kartaginie⁷. Podstawę dla tej identyfikacji stanowi notka, jaką odnośnie do tej właśnie nazwy sporządzili mnisi benedyktyńscy z kongregacji św. Maura, w 1683 roku wydając Augustynowe kazania⁸. Notkę tę przedrukował potem, dokładnie sto osiemdziesiąt lat później, w trzydziestym ósmym tomie *Patro-*

⁴ Aluzja do wyrażenia Ernsta Gombricha, które pojawia się na końcu jego opowieści o dziejach sztuki: E.H. Gombrich, *O sztuce*, tł. M. Dolińska et al., Poznań 2013, s. 597.

⁵ H.R. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Psalmen I („Sermones” 13-21). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 35, Frankfurt am Main 2016. Za wskazanie i udostępnienie tegoż wydawnictwa należy się serdeczne podziękowanie ks. dr. Adamowi Wilczyńskiemu.

⁶ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 549-585.

⁷ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 551 oraz 574, przyp. 5.

⁸ *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus quintus, continens sermones ad populum, post Lovaniensium theologorum recensionem correctos denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Romanos, &c. necnon ad editiones antiquiores & castigatiores. Opera et studio monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri, Parisiis MDCLXXXIII, k. 101-102, przyp. A.*

logii łacińskiej Jacques-Paul Migne⁹. Brzmi ona tak (nie cytujemy jej tutaj w całości):

To jest bazylika większa (*basilica major*) w Kartaginie, w której – jak pisze Wiktor w księdze pierwszej *O prześladowaniu wandalskim*¹⁰ – pochowane spoczywają ciała świętych męczennic Perpetuy i Felicyty. Na drugim synodzie kartagińskim (*in Concilio Carthaginiensi II*) określano ją nazwą podwójną: *Basilica Perpetua Restituta*; na wszystkich zaś późniejszych synodach (*in caeteris deinceps Conciliis*), które – jak czytamy – tam się odbywały, nazywano ją po prostu *Basilica Restituta*, jak w tym miejscu [...]. Baroniusz [...], pisząc o roku 397, sądzi¹¹, iż otrzymała takie imię, ponieważ przez długi czas pozostawała w rękach donatystów (*possessa diu a Donatistis*), póki oddana nie została katolikom (*fuert restituta Catholicis*). Tak bowiem było – jak opowiada Ewodiusz w dziele *O cudach św. Stefana*, księga pierwsza,

⁹ PL 38, 132, przyp. B.

¹⁰ Chodzi o Wiktora z Wity (łac. *Victor Vitensis*) i jego obszernie, pięcioksięgowe dzieło historyczne *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów* (*Historia persecutionis Africae provinciae tempore Geiserici et Humerici regum Vandalorum*), w którym relacjonuje przebieg prowadzonych przez królów wandalskich Genzeryka (428-477) i Huneryka (477-484) prześladowań Kościoła katolickiego afrykańskiego. Tytuł odnośnego pisma, jaki w notatce tej znajdujemy, brzmi: *De persecutione Vandali-ca*. Drobner wskazuje, że chodzi o następujące miejsce tegoż traktatu: I 5, 15 (Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 574, przyp. 5). Zob. *Victoris episcopi Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae*, recensuit M. Petschenig, CSEL 7, Vindobonae MDCCC-LXXXI; jest i edycja nowsza, o prawie sto trzydzieści lat od tamtej młodsza: *Victor von Vita, Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Vandalorum. Kirchenkampf und Verfolgung unter der Vandalen in Africa. Lateinisch und deutsch*, herausgeben, eingeleitet und ubergesetzt von Konrad Vössing, Texte der Forschung 96, Darmstadt 2010 = Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, tł. i kom. J. Czuj, POK 14, Poznań 1930.

¹¹ Chodzi o Cezarego Baroniusza (łac. *Caesar Baronius*, wł. *Cesare Baronio*) i jego *opus magnum*, dwunastotomową pracę *Roczniki kościelne od narodzenia Chrystusa do roku 1198* (*Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*). Miejsce w tym dziele, do którego przekładana tutaj notka czytelnika odnosi, oznaczone jest w niej następująco: *ad an. 397* = s. 246-247 w tomie łacińskim niżej wskazanym. Zob. *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano e Congregatione Oratorii, S.R.E. presbytero cardinali tit. SS. Nerei et Achillei et Sedis Apostolicae bibliothecario, una cum critica historico-chronologica P. Antonii Pagii, doctoris theologi Ordinis Minorum Convent. S. Francisci. Tomus sextus*, Lucae MDCCXL = tłumaczenie fragmentów: *Roczne dzieje Kościelne od Narodzenia Pana y Boga naszego Jesusa Christusa, wybrane z „Rocznych dzieiów Kościelnych” Cesara Baroniusza, Kardynała S.R.K., nazwanych „Annales Ecclesiastici”, przez x. Piotra Skargę Societatis Iesu, Kraków 1607* (o roku 397 czytamy na s. 339-341).

rozdział siódmy¹² – i w mieście Uzala: kościół, który najpierw zagarnęła dla siebie sekta donatystów (*primitus a Donatistarum divisione usurpata*), przywrócony został potem jedności Kościoła katolickiego (*postea unitati catholicae est restituta*), skąd wziął również nazwę i zasłużył na to, by określano go mianem *Ecclesia Restituta*¹³.

Drobner konkluduje, iż rzeczywiście prawdopodobnym jest, że z kazaniem 19 – jak i, można dodać, z kilkoma innymi jeszcze swoimi perorami – wystąpił Augustyn w kartagińskiej katedrze¹⁴. Bo chociaż, jak zauważa Mateusz Stróżyński, pewnym jest, że większość swoich homilii Augustyn wygłosił w swej stolicy biskupiej, Hipponie, to jednak wiemy również, iż przy najrozmaitszych okazjach bywał on także zapraszany jako kaznodzieja gościnny do różnych miejsc Afryki Północnej. Ustalono, że zapraszany bywał m.in. właśnie do Kartaginy¹⁵.

1.2. Data

Kwestia datacji zajmującej nas tu mowy Augustynowej przedstawia się następująco. Podczas gdy roku – jak orzeka Drobner – nie jesteśmy w stanie na chwilę obecną wskazać¹⁶, stwierdzić możemy, że wygłoszona ona została najprawdopodobniej między 2 a 24 dniem grudnia¹⁷.

¹² Chodzi o Ewodiusza z Uzali (łac. *Evodius Uzalensis*), przyjaciela św. Augustyna, i przypisywane mu dwuksięgowe dzieło *O cudach św. Stefana (De miraculis S. Stephani)*. Warto zaznaczyć, iż atrybucja odnośnego pisma – pojawia się ona w rozdziale piętnastym dzieła *De viris illustribus, sive de scriptoribus ecclesiasticis* pióra autora z przełomu XI i XII wieku Sigeberta z Gembloux (łac. *Sigebertus Gemblacensis*) – już od stuleci uznawana jest za niepewną. Zob. *De miraculis Sancti Stephani Protomartyris*, PL 41, 833-854. Dzieło znajdujemy u Migne'a opatrzone następującej treści podtytułem: *Textus divinatorum operum, quae ostensa sunt per beati protomartyris Stephani venerabile meritum, mandata quoque notitiae fidelium ab Evodio in Ecclesia Uzali, cujus urbis pontificatum administrabat sacerdos dignissimus; Aurelio tunc temporis Augustino apud Hippo-nem dominicae sationis dispensatore constituto.*

¹³ PL 38, 132, przyp. B (tł. własne).

¹⁴ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 551.

¹⁵ M. Stróżyński, *Wprowadzenie*, w: Augustyn z Hippony, *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, tł. M. Stróżyński, Biblioteka Europejska, Kęty 2019, s. 33.

¹⁶ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 554: „*Sermo 19 muß daher trotz aller gelehrten Vorschläge als undatiert gelten*”.

¹⁷ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 552, także 550.

Gdy chodzi o datę dzienną, to badacze uwzględniają dwa fakty. Po pierwsze i przede wszystkim, co stanowi *titulus* kazania 19, choć – swoją drogą, liczyć się trzeba z tym, że może być on nieprawdziwy¹⁸ – według którego homilia odnośna zostać miała wygłoszona przez Hipponczykka w dniu *munerum*. Wiadomo nam zaś skądinąd, iż owe *munera*, czyli organizowane przez jakiegoś wielmożę-patrona igrzyska gladiatorskie, odbywały się zwykle – naturalnie, że z przerwami – od 2 do 24 grudnia włącznie¹⁹. Drobner roztropnie, bo ostrożnie, wyrokuje: możliwe, iż datacja ta jest prawdziwa, nawet jeśli poświadcza ją wyłącznie tytuł mowy²⁰. Drugim wątkiem, jaki w tym kontekście się pojawia, jest użyty w szóstej części *sermonis* 19 obraz tłoczni i tłoczenia oliwy. Zdaniem bowiem Othmara Perlera fakt, że Augustyn sięgnął po taką metaforę, potwierdza datację kazania na, uogólnijmy, grudzień, a to dlatego, iż wyciskanie oliwek i wytwarzanie oliwy było zajęciem przypadającym na początek zimy²¹. François Dolbeau zauważa jednak, że metafora prasy jest metaforą biblijną i że użycie jej przez Hipponczykka o niczym w sprawie datacji kazania 19 nie przesądza²².

Co natomiast tyczy się daty rocznej, to punktem wyjścia są tutaj zdania z ostatniego, szóstego paragrafu homilii:

Oto docierają do nas ze Wschodu wieści o wielkich trzęsieniach ziemi. Niektóre wielkie miasta nagle się tam zawaliły. W Jerozolimie wszyscy prze-

¹⁸ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 554.

¹⁹ Na temat owych *munerum*, zob. B. Kübler, *Munus*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 16/1, red. W. Kroll, Stuttgart 1933, k. 644-651 (rzecz dostępna online: https://de.wikisource.org/wiki/Paulys_Realencyclop%C3%A4die_der_classischen_Altertumswissenschaft/Register/XVI,1, dostęp: 02.11.2022); F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1953, s. 66-71; A.-G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris 1979, s. 146-169; D. Słapek, „*Munus*”, „*ludus*” czy „*spectaculum gladiatorum*”? *Terminologia igrzysk gladiatorskich schyłku republiki rzymskiej*, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici*” 27 (1992) s. 59-66; M. Corbier – A. Hönle, *Munus, munera*, w: *Brill's New Pauly*, red. H. Cancik *et al.*, w: <https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/munus-munera-e812060> (dostęp: 02.11.2022).

²⁰ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 552: „[...] Ein Hinweis, der ohne weiteres zutreffen mag, auch wenn er ausschließlich vom *titulus* der Predigt bezeugt wird”.

²¹ O. Perler – J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, s. 401.

²² F. Dolbeau, *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (V)*, REAug 39 (1993) s. 91 = Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence*, édités et commentés par F. Dolbeau, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147, Paris 1996, s. 453.

rażeni – zarówno katechumeni, jak Judejczycy i poganie – zostali ochrzczeni. Powiada się, że zostało tam ochrzczonych może i siedem tysięcy ludzi. I że na szatach ochrzczonych Judejczyków pojawił się znak Chrystusa. Dowiadujemy się o tych wypadkach regularnie ze sprawozdań naszych braci w wierze. Również miasto Sitifis nawiedziło tak silne trzęsienie ziemi, że wszyscy jego mieszkańcy przez prawie pięć dni pozostawali po okolicznych wioskach; tam z kolei, jak się mówi, ochrzczono niemal dwa tysiące ludzi²³.

Otóż w 1631 roku Jacques Sirmond zestawił podawane przez Augustyna w przywołanym ustępie informacje o katastrofach na Wschodzie ze wzmiankami o tychże nieszczęściach w dwóch dziełach historiograficznych, a mianowicie w *Kronice* Marcellina Komesa²⁴ oraz w *Continuatione chronicorum Hieronymianum* Hydacjusza²⁵, co pozwoliło mu ustalić datę roczną wygłoszenia *sermonis* 19 na lata 418/419 – przyjęło się mówić o 419 roku²⁶. Dodajmy, iż Sirmond nie szukał żadnych adnotacji o trzęsieniu ziemi w mieście Sitifis, ponieważ takowe nie istnieją, dowiadujemy się wszak o rzeczonym trzęsieniu od jednego Hipponenczyka. Niestety, owo błyskotliwe Sirmondo-we skojarzenie w ostatecznym rozrachunku niczego jednak nie rozstrzyga. Drobner powiada: propozycja Sirmonda przedstawia się wiarygodnie, aczkolwiek niczego nie udowadnia on w sposób niebudzący wątpliwości²⁷. A to z tej prostej przyczyny, iż jedno doniesienie o trzęsieniu ziemi w Palestynie w okresie, który tu nas obchodzi, nie musi oznaczać, że miało wówczas miejsce doprawdy jedno tylko trzęsienie ziemi. Sam Augustyn zresztą mówi

²³ Tekst łaciński: Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 570 (tł. własne).

²⁴ *Marcellini V. C. comitis Chronicon*, w: *Chronica minora II: saec. IV.V.VI.VII*, edidit T. Mommsen, MGH – AA 11, Berolini MDCCCXCIV, s. 37-108. Chodzi o zdanie następujące: „Multea Palaestinae civitates villaeque terrae motu conlapsae” (s. 74; miejsce w dziele: II 2).

²⁵ *Hydatii Lemmici continuatio chronicorum Hieronymianum ad a. CCCCLXVIII*, w: *Chronica minora II*, s. 1-36; chodzi o tę oto wzmiankę: „Durante episcopo quo supra gravissimo terrae motu sancta in Hierosolymis loca quassantur et cetera, de quibus ita gestis eiusdem episcopi scripta declarant” (s. 19; nr 66).

²⁶ *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones novi numero XL ex diversis antiquis exemplaribus collecti. Studio & opera Iacobi Sirmondi, Presbyteri Societatis Iesu*, Parisiis MDCXXXI, przyp. do kazania IV, do słów *Terrae motus magni* (przypisy zamieszczono na końcu książki, stronic z nimi nie numerując).

²⁷ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 553: „Diese bis in das Jahr 2000 unbezweifelte chronologische Verbindung von *sermo* 19 mit den Berichten von einem großen Erdbeben in Palästina im Jahr 418/19 klingt zwar äußerst plausibel, kann aber dennoch grundsätzlich nicht als zweifelsfrei nachgewiesen gelten”.

w zacytowanym passusie o wieściach, które dochodzą doń regularnie – regularnie, a zatem na przestrzeni jakiegoś czasu. Historycy z kolei policzyli, iż dysponujemy zapisami zaświadczającymi o dziewięciu trzęsieniach ziemi w latach 396-423 w Konstantynopolu²⁸. Jak spostrzega François Dolbeau, kazania 19 na rok 419 nie pozwala także datować jeden z listów Hipponenńczyka²⁹, jako że – wyjaśnia Pierre-Marie Hombert – wynika z tej epistoły, iż w grudniu 419 roku Augustyn był w Hipponie.

W związku z tym Hombert proponuje datować *sermonem* 19 na grdzień 417 roku. Wysuwając taką propozycję, bazuje on na własnych ustaleniach poczynionych w oparciu o badania przeprowadzone według opracowanej przez siebie metody: metoda ta wyrasta z założenia, iż kazania, w których poruszane są te same tematy i w których odnajdujemy te same cytaty biblijne, wygłosił Augustyn w tym samym czasie³⁰. Wskazuje ponadto Hombert, że Sirmond przywołuje źródła informujące o trzęsieniu ziemi na terenie diecezji biskupa Jana z Jerozolimy, który zmarł 17 stycznia 417 roku³¹. Naturalnie, propozycja Homberta godna jest uwagi. Z jednej strony przyznać należy, że wpasowuje się ona jakoś w ustaloną narrację historiograficzną, z wtórej natomiast strony, rzecz nad wyraz jasna i w takiej sytuacji spodziewana, nastręcza pewnych trudności. Otóż, po pierwsze, bytność Augustyna w Kartaginie pod koniec 417 roku wydaje się możliwa, a nawet prawdopodobna. Po drugie, występują w *sermone* 19 wątki pelagiańskie, z którymi datacja tejże mowy na 417 rok dobrze by korespondowała. Z kolei problemy z propozycją Homberta byłyby następujące. Po pierwsze, żadne źródła poza zajmującym nas tutaj kazaniem 19 nie świadczą o pobycie Hipponenńczyka w grudniu 417 roku w Kartaginie. Po drugie, dyskusyjnie pozostaje założenie Homberta, na mocy którego konstruuje on chronologię *sermonum* Augustynowych. Po trzecie, badaczowi temu zarzucić można zbyt daleko idącą hipotetyczność, a nawet, że uwzględniając rekonstrukcje podróży biskupa Hippony, rozumuje on w sposób okrężny.

²⁸ Zob. A. Hermann, *Erdbeben*, w: RCh V 1107.

²⁹ Chodzi o list sygnowany następująco: 23 A*. Zob. M.-F. Berrouard – A. Gabilon, *Lettre 23 A*, Note complémentaire 4: „Sermones” et „tractatus”*, BAug 46 B (1987) 542-543, a także: M.-F. Berrouard, *L’activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1^{er} décembre 419 d’après la „Lettre 23*A” à Possidius de Calama*, w: *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentés au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, red. J. Divjak, Paris 1983, s. 301-326.

³⁰ Zob. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennes*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 163, Paris 2000.

³¹ Zob. przyp. 26.

Dodajmy do tego, iż mówi się w literaturze przedmiotu w kontekście zagadnienia datacji niżej tłumaczonego kazania również o 416 roku, a także o całym dziesięcioleciu, którego początek wyznacza 420 rok³².

1.3. Treść

Drobner podpowiada, że podobnie jak *sermones* 17 i 18 *sermonem* 19 zaczyna Augustyn od przywołania słów psalmu responsoryjnego, modlitwy, którym poprzedziła kazanie³³. Przytoczmy tu zatem sam początek interesującej nas mowy, przy wplecionych w niej cytatach w nawiasach zaznaczając, z jakich psalmów cytaty te pochodzą:

Śpiewając, prosiliśmy Pana (*Cantantes Dominum rogavimus*), aby odwrócił oblicze swe od naszych grzechów i zgładził wszystkie nasze przestępstwa [por. Ps 51,11]. Lecz zauważyć możecie, bracia, że w tymże samym psalmie usłyszeliśmy (*audierimus*): „Ponieważ nieprawość swoją poznaję i grzech mój jest zawsze przede mną” [Ps 51,5]. Na innym zaś miejscu prosi się Boga: „Nie odwracaj oblicza swojego ode mnie” [Ps 27,9] – prosi się tak Tego, któremu powiedzieliśmy (*diximus*): „Odwróć swe oblicze od moich grzechów” [Ps 51,11]³⁴.

Z tych kilku zdań, utkanych ze słów własnych kaznodziei, jaki i ze słów psalterza, wywnioskować można – chce Drobner – że w ramach wspomnianej modlitwy psalmem, jaka miała miejsce tuż przed kazaniem, zgromadzony lud powtarzał jako respons werset 51,11, jako że w odniesieniu do tego wersu używa Augustyn czasowników „śpiewać” (*cantantes Dominum rogavimus*) oraz „mówić” (*diximus*), koniugując je na pierwszą osobę liczby mnogiej. Z kolei lektor, o czym informacji dostarcza czasownik „usłyszeliśmy” (*audierimus*), deklamować musiał w ramach owej modlitwy tenże sam Ps 51 przynajmniej od wersetu 51,5. Ponieważ zaś dalej w kazaniu 19 Augustyn przywołuje jeszcze wersy tego psalmu 51,5.12.18.19, daje się zasadnie przyjąć, iż lektor recytował Ps 51 aż do wersu 51,19. Z kolei z racji na fakt, iż Ps 51 jest krótki, w sumie liczy bowiem tylko 21 wersów, uznać można, że

³² Referuję zwięźle całą tę dyskusję za Drobnerem: Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 552-554.

³³ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 554.

³⁴ Tekst łaciński: Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 556 (tł. własne).

przeczytano go po prostu, nim Hipponeńczyk zaczął mówić, w całości, jak to się zdarzało, co mamy potwierdzone, i kiedy indziej³⁵.

Zajmijmy się teraz treścią *sermonis* 19. Nie ma chyba konieczności, by treść tę szczegółowo tu omawiać. Spróbujmy przeto wskazać jedynie, jaka jest główna myśl poszczególnych – a jest ich sześć – sekwencji wypowiedzi, na jakiej koncentrujemy tu naszą uwagę. Skonstruujemy w ten sposób bardzo zwięzłe streszczenie owej wypowiedzi, a zarazem rodzaj schematu, który, jak można ufać, okaże się pomocny przy jej lekturze³⁶.

Kazanie otwiera Augustynowa parafraza Ps 51,11: „Śpiewając, prosiliśmy Pana, aby odwrócił oblicze swe od naszych grzechów i zgładził wszystkie nasze przestępstwa”. Niejako w odpowiedzi na rodzące się z tego oznajmienia pytanie, pytanie o to, dlaczego Bóg nie baczyć ma na ludzkie przewiny i dlaczego ma je zmasać, kaznodzieja cytuje werse 51,5 – człowiek śmie Boga o taką łaskę prosić, jako że może oświadczyć: „Ponieważ nieprawość swoją poznaję i grzech mój jest zawsze przede mną”. Dalej natomiast owemu sparafrazowanemu wersowi 51,11 przeciwstawia Hipponeńczyk te oto słowa innego – Ps 27,9: „Nie odwracaj oblicza swojego ode mnie”. Tak dociera Augustyn do idei w paragrafie pierwszym swej homilii zasadniczej: „jedna osoba jest człowiekiem i grzesznikiem”. Jako człowiek stworzony przez Boga prosi osoba ta swego Stwórcę – powiada kaznodzieja – żeby nie odwracał On od niej swej twarzy, jako zaś grzesznik prosi ona Boga, by twarz swą od popełnionego przez nią grzechu raczył On odwrócić. Podstawę wywodu drugiej części *sermonis* stanowi wers 51,5, lecz w nowym brzmieniu: „Przestępstwo moje poznaję”. *Doctor gratiae* przekonuje tutaj, iż „grzech [...] nie może pozostać bez kary”. Kara zaś za grzech może być dwójaka: może nałożyć ją na samego siebie człowiek i może nałożyć ją na człowieka Bóg, przy czym człowieczą karą za grzech jest pokuta, natomiast karą boską za grzech jest sąd. Kontynuując tę myśl, w sekcji trzeciej kazania Augustyn stara się naświetlić, na czym polega pokuta podejmowana przez człowieka celem tak zadośćuczynienia za popełnione przez siebie zło, jak i pojednania się z Bogiem. Istotę pokuty uchwytuje jego zdaniem werse 51,19: „Moją ofiarą dla Boga jest Duch skruszony, sercem skruszonym i pokornym Bóg nie pogardzi” – dlatego też werse ów w tym punkcie swej mowy Hipponeńczyk dość obszernie komentuje.

W sekcji *sermonis* 19 czwartej Augustyn pozostaje przy zagadnieniu pokuty, z tym że rozprawia teraz o niej jakby z innej – jak się wydaje – szerszej

³⁵ Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 554 i 555.

³⁶ Poniższe streszczenie sporządziliśmy, do pewnego tylko stopnia korzystając ze streszczenia podawanego przez Drobnera. Por. Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 555.

perspektywy. Wychodząc od Ps 73,1: „Jakże dobry jest Bóg Izraela dla ludzi prawego serca!”, stwierdza, iż Bogu podoba się człowiek o sercu prawym. Dlaczego? Bo taki człowiek chwali Boga zarówno w tym, czego Bóg mu udziela, jak i w tym, czym Bóg go karci. Stale taki człowiek bada także siebie samego, by nie było w nim żadnej nieprawości. A nieprawością, jaką może się on skazić, jest, po pierwsze, zazdrość, że mianowicie złym zazdrościł będzie pomyślności, i w konsekwencji, po drugie, domaganie się od Boga w zamian za swoją uczciwość, w imię sprawiedliwości, wszelkiego dostatku i szczęścia w życiu doczesnym. Wątek ten biskup nasz szeroko rozwija, kończąc czwarty paragraf kazania wskazówką: „Jeśli przeto służyć chcecie Bogu sercem wiernym, nauczcie się gardzić tym, co ziemskie. Żyjesz szczęśliwie? Nie sądź na tej podstawie, żeś dobry, lecz czynь wszystko, żebyś był dobry. Żyjesz nieszczęśliwie? Nie sądź na tej podstawie, żeś zły, lecz strzeż się zła, z którego nie wychodzi się dobrym”. I w piątej jeszcze części analizowanej perory Augustyn ten sam wątek snuje. Formułuje tu kolejną radę dla tego, kto dobrze żyjąc, domaga się od Boga w nagrodę za swe dobre życie dóbr skończonych i przemijających. Otóż człowiek taki stale winien sobie uświadamiać, że nie wolno się mu spodziewać na ziemi tego, co czeka nań w niebie, a uzmysławiać to sobie może – sugeruje kaznodzieja – powtarzając i medytując słowa Ps 73,25: „Cóż bowiem mam w niebie, a czemuż chciałem od Ciebie na ziemi?”. Ostatnia partia mowy to nic innego, jak jedna wielka zachęta do tego, aby wieść życie stosowne. Sięga tu Hipponenczyk po niesłychanie nośny obraz prasy: oto świat jest tłocznią, w której rośnie ciśnienie i w której – mądrze, zgodnie z prawidłami tłoczno-rzemiosła obsługiwanej przez samego Boga i jego tłoczników-aniółów – wyciska się oliwę. Chodzi więc o to – kończy Augustyn – by okazać się nie mętami, lecz oliwą, oliwą wyborną, oliwą klarowną.

2. Bibliografia

2.1. Edycje tłumaczonego kazanie (porządek chronologiczny)

S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones novi numero XL ex diversis antiquis exemplaribus collecti. Studio & opera Iacobi Sirmondi, Presbyteri Societatis Iesu, Parisiis 1631, s. 39-52.

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus quintus, continens sermones ad populum, post Lovaniensium theologorum recensionem correctos denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Romanos, &c. necnon ad editiones antiquiores

- & castigatores. *Opera et studio monachorum Ordinis S. Benedicti, e Congregatione S. Mauri*, Parisiis 1683, k. 101-106.
- S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi sermones ad populum, omnes classibus quatuor nunc primum comprehensi*, PL 38, 132-137.
- Sancti Aurelii Augustini sermones de Vetere Testamento, id est sermones I-L secundum ordinem vulgatum insertis etiam novem sermonibus post Maurinos repertis*, recensuit C. Lambot, CCSL 41, Turnholti 1961, s. 251-258.
- Opere di Sant'Agostino. Discorsi I (1-50) sul Vecchio Testamento. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, introduzione M. Pellegrino, traduzione e note P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, indici F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana 29, Roma 1979, s. 352-367.
- Obras completas de San Agustín. VII. Sermones (1.º). 1-50: Sobre el Antiguo Testamento. Edición bilingüe*, traducción de M. Fuertes Lanero y M.M.ª Campelo, Biblioteca de Autores Cristianos 53, Madrid 1981, s. 299-310.
- Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, CD, Turnhout 2002.
- Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum*, CD, Basel 2004; wydanie III dostępne jest online: <https://cag3.net/users/login> (dostęp: 28.11.2022).
- H.R. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Psalmen I (Sermones 13-21). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 35, Frankfurt am Main 2016, s. 549-585.

2.2. Przekłady kazania na inne języki nowożytne

Na język angielski

- The Works of Saint Augustin. A Translation for the 21st Century*, v. 3/1, introduction M. Pellegrino, translation and notes E. Hill, editor J.E. Rotelle, Brooklyn – New York 1990, s. 378-386.

Na język niemiecki

- H.R. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Psalmen I (Sermones 13-21). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 35, Frankfurt am Main 2016, s. 549-585.

Na język włoski

- Opere di Sant'Agostino. Discorsi I (1-50) sul Vecchio Testamento. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, introduzione M. Pellegrino, traduzione e note P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, indici F. Monteverde, Nuova Biblioteca Agostiniana 29, Roma 1979, s. 352-367.

Na język francuski

Œuvres complètes de saint Augustin, traduites pour la première fois en français, v. 6, sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Besançon – Bar-le-Duc 1866, s. 81-85.

Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone, traduites en français et annotées par mm. Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier, H. Barreau, renfermant le texte latin et les notes de l'édition des Bénédictines, v. 16, Paris 1871, s. 57-64.

Les plus beaux sermons de saint Augustin. Réunis et traduits. Nouvelle édition avec introduction de Jean-Paul Bouhot, v. 1, réunis et traduits par G. Humeau, Paris 1986, s. 50-61.

Na język hiszpański

L. Álvarez, *Los Sermones de San Agustín*, Madrid 1923, s. 145-153.

Obras completas de San Agustín. VII. Sermones (1.º). 1-50: Sobre el Antiguo Testamento. Edición bilingüe, traducción de M. Fuertes Lanero y M.M.^a Campelo, Biblioteca de Autores Cristianos 53, Madrid 1981, s. 299-310.

Na język holenderski

Wijdeveld G., *Carthaagse preken van Aurelius Augustinus. Ingeleid, vertaald en toegevoegd*, Baarn 1988, s. 21-29.

Aurelius Augustinus, *Schatkamer van het geloof. Preken over teksten uit het Oude Testament (Sermones de scripturis 1-50)*, ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door J. van Neer– M. Schrama – A. Tigchelaar, Budel 2013, s. 314-325.

2.3. Literatura cytowana we wstępie i w przypisach do przekładu

Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano e Congregatione Oratorii, S.R.E. presbytero cardinali tit. SS. Nerei et Achillei et Sedis Apostolicae bibliothecario, una cum critica historico-chronologica P. Antonii Pagii, doctoris theologi Ordinis Minorum Convent. S. Francisci. Tomus sextus, Lucae 1740.

Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence*, édités et commentés par F. Dolbeau, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147, Paris 1996.

Berrouard M.-F. – Gabillon A., *Lettre 23 A**, *Note complémentaire 4: „Sermones” et „tractatus”*, „Bibliothèque Augustinienne” 46B (1987) 542-543.

Berrouard M.-F., *L'activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1^{er} décembre 419 d'après la „Lettre 23*A” à Possidius de Calama*, w: *Les lettres de saint Augus-*

- tin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentés au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, red. J. Divjak, Paris 1983, s. 301-326.
- Corbier M. – Hönle A., *Munus, munera*, w: *Brill's New Pauly*, red. H. Cancik *et al.*, in: <https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/munus-munera-e812060> (dostęp: 02.11.2022).
- De miraculis Sancti Stephani Protomartyris*, PL 41, 833-854.
- Dolbeau F., *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (V)*, „Revue des Études Augustiniennes” 39 (1993) s. 57-108.
- Drobner H.R., *Augustinus von Hippo. Predigten zu den Psalmen I („Sermones” 13-21). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter 35, Frankfurt am Main 2016.
- Gombrich E.H., *O sztuce*, tł. M. Dolińska *et al.*, Poznań 2013.
- Hamman A.-G., *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris 1979.
- Hermann A., *Erdbeben*, RCh V 1070-1113.
- Hombert P.-M., *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennes* Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 163, Paris 2000.
- Hydatii Lemmici continuatio chronicorum Hieronymianum ad a. CCCCLXVIII*, w: *Chronica minora II: saec. IV.V.VI.VII*, edidit T. Mommsen, MGH – AA 11, Berolini 1894, s. 1-36.
- Kübler B., *Munus*, w: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 16/1, red. W. Kroll, Stuttgart 1933, k. 644-651.
- Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987.
- Marcellini V. C. comitis Chronicon*, w: *Chronica minora II: saec. IV.V.VI.VII*, edidit T. Mommsen, MGH – AA 11, Berolini 1894, s. 37-108.
- Meer F. van der, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1953.
- Perler O. – J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969.
- Roczne dzieie Kościelne od Narodzenia Pana y Boga naszego Jesusa Christusa, wybrane z „Rocznych dzieiów Kościelnych” Cesara Baroniusza, Kardynała S.R.K., nazwanych „Annales Ecclesiastici”, przez x. Piotra Skargę Societatis Iesu*, Kraków 1607.
- Słapek D., „Munus”, „ludus” czy „spectaculum gladiatorum”? *Terminologia igrzysk gladiatorских schyłku republiki rzymskiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 27 (1992) s. 59-66.
- Stróżyński M., *Wprowadzenie*, w: *Augustyn z Hippony, Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, przekład, wprowadzenie i objaśnienia M. Stróżyński, Biblioteka Europejska, Kęty 2019, s. 7-50.
- Victor von Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum. Kirchenkampf und Verfolgung unter der Vandalen in Africa. Lateinisch und deutsch*, herausgeben, eingeleitet und übersetzt von Konrad Vössing, Texte der Forschung 96, Darmstadt 2010.

Victoris episcopi Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae, recensuit M. Petschenig, CSEL 7, Vindobonae 1881.

Wiktor z Wity, *Dzieje prześladowania Kościoła w Afryce przez Wandalów*, tłumaczenie, wstęp i komentarz J. Czuj, POK 14, Poznań 1930.

Żurek A., *Wstęp*, w: Augustyn z Hippony, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i opracowanie A. Żurek, ŻMT 88, Kraków 2022, s. 7-10.

3. Przekład

Kazanie świętego Augustyna wygłoszone w *Basilica Restituta* w dniu *munerum*³⁷

1. Śpiewając, prosiliśmy Pana, aby odwrócił oblicze swe od naszych grzechów i zgładził wszystkie nasze przestępstwa³⁸. Lecz zauważyć możecie, bracia, że w tymże samym psalmie usłyszeliśmy: „Ponieważ nieprawość swoją poznaję i grzech mój jest zawsze przede mną”³⁹. Na innym zaś miejscu prosi się Boga: „Nie odwracaj oblicza swojego ode mnie”⁴⁰ – prosi się tak Tego, któremu powiedzieliśmy: „Odwróć swe oblicze od moich grzechów”⁴¹. Skoro przeto jedna osoba jest człowiekiem i grzesznikiem, to prośbę: „Nie odwracaj oblicza swojego ode mnie”⁴² wypowiada jako człowiek, z kolei słowa: „Odwróć swe oblicze od moich grzechów”⁴³ – jako grzesznik. Mówi zatem: Nie odwracaj oblicza swojego od tego, którego uczyniłeś, ale odwróć swe oblicze od tego, co uczyniłem. Oko twoje – mów – jedno od drugiego rozróżnia, aby z uwagi na błąd nie przepadła natura. Ty coś uczyniłeś, uczyniłem coś i ja. To, co Ty uczyniłeś, nazywa się naturą, to natomiast, co ja uczyniłem, zwane jest błędem. A błąd trzeba uleczyć, aby natura została zachowana.

³⁷ Przekład oparto na podstawie edycji kazania najnowszej, w punkcie 2.1. wskazanej jako ostatniej: Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 549-585.

³⁸ Por. Ps 51, 11. Cytaty biblijne tłumaczono tu samodzielnie.

³⁹ Ps 51,5.

⁴⁰ Ps 27,9.

⁴¹ Ps 51,11.

⁴² Ps 27,9.

⁴³ Ps 51,11.

2.⁴⁴ „Przestępstwo – rzeczy – moje poznaję”⁴⁵. Jeśli zaś ja je poznaję, to Ty je przebacz. Żyjmy dobrze, a dobrze żyjąc, wcale nie przyjmujemy, że jesteśmy bez grzechu. W ten to sposób niech życie nasze dozna chwały, abyśmy mogli oczekiwać łaski. Ludzie zaś pozbawieni nadziei im mniej uwagi poświęcają grzechom własnym, tym pilniej badają grzechy cudze. Nie tego bowiem szukają, co mogliby poprawić, lecz tego, co mogliby kąsać. A ponieważ sobie samym niczego nie są w stanie zarzucić, gotowi są oskarżać innych.

Nie taki jednak przykład modlitwy i zadośćczynienia Bogu dał nam ten, który mówi: „Ponieważ poznaję moje przestępstwo, a grzech mój jest zawsze przede mną”⁴⁶. Nie baczył on bowiem na grzechy cudze. Lecz zastanawiał się nad samym sobą – nie po to, aby sobie schlebiać, ale po to, aby siebie badać i głębiej w siebie samego wniknąć. Nie użalał się on nad sobą i dlatego nie prosił bezwstydnie, żeby go żałować. Grzech bowiem, bracia, nie może pozostać bez kary.

Jeśli grzech trwa nieukarany, dzieje się niesprawiedliwość – nie ulega więc wątpliwości, że musi zostać ukarany. Oznajmia ci to Bóg twój: Grzech zostać musi ukarany – albo przez ciebie, albo przeze Mnie. Karany jest zatem grzech – albo przez człowieka, który pokutuje, albo przez Boga, który sędzi. Karany jest zatem albo przez ciebie – bez ciebie, albo przez Boga – wraz z tobą⁴⁷. Czym jest bowiem pokuta, jeśli nie gniewem na samego siebie? Kto pokutuje, gniewa się przecież na siebie. Skąd bowiem bierze się bicie się w pierś przy założeniu, że wykonuje się je szczerze? Bo czy uderzasz cokolwiek, jeśli się nie gniewasz? Kiedy zaś bijesz się w pierś, gniewasz się na swoje serce celem zadośćczynienia swojemu Panu. Wszak i w ten sposób rozumieć można to, co zostało napisane: „Gniewajcie się i nie grzeszcie”⁴⁸. Gniewaj się więc na samego siebie, że zgrzeszyłeś, a karząc samego siebie, nie grzesz więcej. Pokutując, pobudź swoje serce, a to będzie ofiara twoja dla Boga⁴⁹.

⁴⁴ Punkt drugi i trzeci niniejszego kazania stanowią drugie czytanie Godziny czytań czternastej niedzieli zwykłej: *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 372-373.

⁴⁵ Ps 51,5. Powyżej pierwszą część tego wersu Augustyn przytoczył w postaci następującej: „Quoniam iniquitatem meam ego agnosco [...]”, teraz natomiast cytuje ją w wersji takiej: „Quoniam facinus meum ego agnosco [...]”.

⁴⁶ Ps 51,5.

⁴⁷ Kiedy człowiek karze grzech, który popełnił, karze swój grzech, ale nie siebie samego, kiedy natomiast Bóg karze grzech, karze go wraz z człowiekiem, który popełnienia tego grzechu się dopuścił.

⁴⁸ Ps 4,5.

⁴⁹ Por. Ps 51,19.

3. Chcesz się pojednać z Bogiem? Dowiedz się, co powinieś ze sobą uczynić, aby Bóg pojednał się z tobą. Zauważ bowiem, iż w tym samym psalmie czytamy: „Ponieważ gdybyś chciał ofiary, z pewnością bym ją złożył, nie będziesz się jednak cieszył z całopalenia”⁵⁰. Czyż więc nie złożysz żadnej ofiary? Ale jeśli niczego nie ofiarujesz, to czy bez żadnej ofiary zdołasz pojednać się z Bogiem? Cóż żeś powiedział, psalmisto? „Gdybyś chciał ofiary, z pewnością bym ją złożył; nie będziesz się jednak cieszył z całopalenia”⁵¹. Lecz czytaj dalej, człowiecze, posłuchaj i powiedz: „Moją ofiarą dla Boga jest duch skruszony, sercem skruszonym i pokornym Bóg nie pogardzi”⁵². Odrzuć zatem to, co dotychczas ofiarowałeś, wszak odkrywasz tu, co ofiarować możesz. W czasach ojców składałeś bowiem ofiary z owiec, nazywając je ofiarami dla Pana. „Gdybyś chciał ofiary, z pewnością bym ją złożył”⁵³. Nie domagasz się więc, Boże, ofiary krwawej, jednakże jakiejś ofiary się domagasz. Tak więc lud twój pyta się Ciebie: Cóż Ci mogę ofiarować – ja, który nie składam już w ofierze tego, co dotychczas składałem?

Lud wszelako ciągle jest ten sam, choć jedni ludzie umierają, a drudzy się rodzą – tak, ciągle jest to ten sam lud. Zmieniły się obrzędy, lecz nie wiara. Zmieniły się znaki, które oznaczały rzeczywistość, lecz nie zmieniła się rzeczywistość, która była oznaczana. Chrystusa oznaczał baran, Chrystusa oznaczało jagnię, Chrystusa oznaczało cielę, Chrystusa oznaczało koźlą. Tak więc zawsze oznaczany był Chrystus. Baran, jako że prowadzi stado, on właśnie znaleziony został pośród zarośli⁵⁴, kiedy ojcu Abrahamowi rozkazano⁵⁵, by ulitował się nad synem, aby jednak nie odchodził bez złożenia ofiary⁵⁶. I Izaak był tedy Chrystusem, i baran był Chrystusem. Izaak niósł dla siebie drwa⁵⁷, Chrystus dźwigał natomiast własny krzyż⁵⁸. Lecz za Izaaka złożony w ofierze został baran – nie znaczy to jednak, że za Chrystusa złożony w ofierze został Chrystus⁵⁹. Choć i w Izaaku, i w baranie był Chrystus. A baran zaplątał się rogami

⁵⁰ Ps 51,18.

⁵¹ Ps 51,18.

⁵² Ps 51,19.

⁵³ Ps 51,18.

⁵⁴ Por. Rdz 22,13.

⁵⁵ Por. Rdz 22,12.

⁵⁶ Por. Rdz 22,2.6.

⁵⁷ Por. Rdz 22,6.

⁵⁸ Por. J 19,17.

⁵⁹ Augustyn zaznacza, że stwierdzenia takiego nie należy przyjmować, choć w oczywisty sposób wynika ono z tego, co właśnie powiedział. Rozumowanie, na które nie zgadza się Hipponenczyk, byłoby takie: Izaak oznacza Chrystusa i baran oznacza

w zaroślach⁶⁰. Spytaj zatem Judejczyków, dlaczego Pana ukoronowali⁶¹. Chrystus jest barankiem: „Oto Baranek Boży, oto ten, który gładzi grzechy świata”⁶². I wołem jest – popatrz na rogi krzyża. I koźlęciem jest – ze względu na podobieństwo grzesznego ciała⁶³. Acz rzeczy te pozostają zasłonięte, „póki nie wszędzie dzień i nie rozproszą się mroki”⁶⁴.

W tegoż to więc Pana Chrystusa i dawni ojcowie wierzyli i poprzez przepowiadanie oraz prorokowanie aż do naszego pokolenia tę właśnie wiarę przekazali, że mianowicie „człowiek Chrystus Jezus”⁶⁵ jest nie tylko Słowem Bożym, lecz także „pośrednikiem między Bogiem a ludźmi”⁶⁶. Stąd mówi Apostoł: „Mający tego samego ducha wiary, z racji na którego zostało napisane: «Uwierzyłem i dlatego przemówiłem»”⁶⁷. Mający tego samego ducha, którego mieli i ci, którzy napisali: „Uwierzyłem i dlatego przemówiłem”⁶⁸. Mówi więc Apostoł: „Mający tego samego ducha wiary, z racji na którego zostało napisane”⁶⁹ przez starożytnych naszych przodków: „«Uwierzyłem i dlatego przemówiłem» – my także wierzymy i dlatego mówimy”⁷⁰.

Kiedy więc święty Dawid rzekł: „Ponieważ gdybyś chciał ofiary, z pewnością bym ją złożył, nie będziesz się jednak cieszył z całopaleń”⁷¹, wówczas składane były Bogu te ofiary, których teraz już się nie składa. A zatem gdy śpiewał, prorokował, tym, co obecne, gardził, to zaś, co przyszłe, przewidywał. „Z całopaleń – powiada – nie będziesz się cieszył”⁷². Jeśli przeto z całopaleń nie będziesz się cieszył, to czy pozostaniesz bez ofiary? Bynajmniej. „Moją ofiarą dla Boga jest duch skruszony, sercem skruszonym i pokornym Bóg nie pogardzi”⁷³. Masz więc coś, co możesz

Chrystusa – jeśli zatem baran ofiarowany został za Izaaka, to Chrystus ofiarowany został za Chrystusa.

⁶⁰ Por. Rdz 22,13.

⁶¹ Por. Mt 27,29; Mk 15,17; J 19,2.

⁶² J 1,29.

⁶³ Por. Rz 8,3.

⁶⁴ Pnp 2,17.

⁶⁵ 1 Tm 2,5.

⁶⁶ 1 Tm 2,5.

⁶⁷ 2Kor 4,13; Ps 116,10.

⁶⁸ Ps 116,10. Por. 2Kor 4,13.

⁶⁹ 2Kor 4,13.

⁷⁰ 2Kor 4,13; Ps 116,10.

⁷¹ Ps 51,18.

⁷² Ps 51,18.

⁷³ Ps 51,19.

ofiarować. Nie rozglądaj się wtedy po swojej trzodzie, nie szykuj wypraw i nie puszczaj się do bardzo dalekich ziem, z których możesz sprowadzić pachnidła. Lecz w sercu swoim szukaj tego, co byłoby miłe Bogu. Serce twoje ma skruszeć. Czyż boisz się, że skruszone zginie? Ale czytasz przecież: „Stwórz we mnie, Boże, serce czyste”⁷⁴. Żeby więc stworzone zostać mogło serce czyste, skruszeć musi serce nieczyste.

4. Kiedy grzeszymy, nie wolno się nam sobie podobać, ponieważ grzechy nie podobają się Bogu. A ponieważ nie jesteśmy bez grzechu⁷⁵, to przynajmniej w tym jednym bądźmy podobni do Boga, że nie podoba się nam to, co Jemu. W jakiejś bowiem mierze łączysz się z wolą Bożą, kiedy nie podoba ci się w sobie to, czego nienawidzi i Ten, który ciebie uczynił. On jest twoim stwórcykiem. Spójrz zatem na samego siebie i zniszcz w sobie to, czego nie otrzymałeś w Jego warsztacie. Bóg bowiem – jak to zostało napisane – stworzył człowieka prawym⁷⁶.

„Jakże dobry jest Bóg Izraela dla ludzi prawego serca!”⁷⁷. Jeśli więc będziesz prawego serca, będziesz podobał się Bogu. Dobry będzie wtedy dla ciebie Bóg i pochwalisz Boga. Doskonale pochwalisz Boga – i w tym, czego ci udziela, i w tym, czym cię karci. Ten bowiem, który powiedział: „Jakże dobry jest Bóg Izraela dla ludzi prawego serca!”⁷⁸, samego siebie badał, czy aby nie okazał się czasem człowiekiem serca nieprawego i czy jako taki nie podobał się aby Bogu. I przyszedł do rozumu, i zdał sobie sprawę z tego, że to nie Bóg jest przewrotny, lecz że to on był nieprawy. I wspomniawszy na czasy swojej nieprawości i na swoją obecną poprawę, rzecze: „Jakże dobry jest Bóg Izraela!”⁷⁹. Lecz dla kogo? „Dla ludzi prawego serca”⁸⁰. Jak przeto jest z tobą? „Moje zaś stopy – powiada – prawie się potknęły, mało nie pośliznęły się moje kroki”⁸¹, to jest: prawie upadłem. Dlaczego? „Ponieważ zazdrościłem grzesznikom, widząc pomyślność grzeszników”⁸². Przez to zaś, że nie przemilczał, dlaczego potknęły się jego stopy i dlaczego prawie zbłądziły jego kroki, pouczył o tym, czego należy się strzec.

⁷⁴ Ps 51,12.

⁷⁵ Por. 1J 1,8.

⁷⁶ Por. Koh 7,29.

⁷⁷ Ps 73,1.

⁷⁸ Ps 73,1.

⁷⁹ Ps 73,1.

⁸⁰ Ps 73,1.

⁸¹ Ps 73,2.

⁸² Ps 73,3.

Oczekiwał on bowiem od Boga, zgodnie z literą Starego Testamentu, nie wiedząc, że zapowiada on rzeczy przyszłe – oczekiwał więc on od Boga szczęścia w życiu doczesnym i na tej ziemi szukał tego, co Bóg dla swoich zachował w niebie. Tu chciał być szczęśliwy, a tu przecież szczęścia nie ma. Rzeczą wszakże dobrą i wielką jest szczęście, lecz ma ono swoją krainę. Z krainy szczęśliwości przybył Chrystus – i tu, na ziemi, szczęścia nie zaznał. Bo został tu wyśmiany i odrzucony, został tu pochwycony, wychłostany i skuty, został tu spoliczkowany i pohańbiono go zniewagą oplucia, został ukoronowany na ziemi cierniem i na drzewie zawieszony. A na ostatku „końcem Pana – śmierć”⁸³. Gdyż w psalmie napisano [wykrzyknęli to wszyscy, którzy zrozumieli]⁸⁴: „A końcem Pana – śmierć”⁸⁵. Czemuż więc, sługo, szukasz szczęśliwości tutaj, gdzie „końcem Pana – śmierć”⁸⁶?

Kiedy zatem ten, o którym zacząłem mówić, szukał szczęścia nie w tej krainie, co trzeba, i aby w tym życiu je osiągnąć, trwał przy Bogu, służył Mu i przykazania Jego – jak tylko mógł – wypełniał, zobaczył, że owa wielka – albo uznawana za wielką – rzecz, której domagał się od Boga i z uwagi na którą Bogu służył, dana jest tym, którzy nie służyli Bogu, lecz czcili demony, a Bogu prawdziwemu bluźnili. Zobaczył to i doznał poruszenia, jak gdyby cały jego trud poszedł na marne. Oto, czego pozazdrościł grzesznikom, widząc ich pomyślność⁸⁷.

Lecz dalej masz w psalmie takie słowa: „Oto ci – grzesznicy – którzy opływając w dostatek, w tym wieku osiągają bogactwa. Czyż więc nadaremnie uczyniłem sprawiedliwym swoje serce i ręce swoje umyłem w tym, co niewinne; czyż nadaremnie całymi dniami znosiłem biczowanie?”⁸⁸. Ja przecież czczę Boga, oni zaś Bogu bluźnią. Ale to oni żyją szczęśliwi, a ja jestem przeklęty. Gdzież sprawiedliwość? Dlatego to potknęły się jego stopy, dlatego prawie pośliznęły się jego kroki⁸⁹, dlatego bliski był zagłady. Zobaczcie bowiem, w jakim niebezpieczeństwie się znalazł. Mówi wszak w psalmie: „I powiedziałem: «Jakże Bóg może wiedzieć? Czyż jest wiedza

⁸³ Ps 68,21.

⁸⁴ Uwaga skryby, opracowującego stenogram wygłaszanego przez Augustyna kazania. Por. Stróżyński, *Wprowadzenie*, s. 32: „Kazania [Augustyna] były spisywane na bieżąco, podczas ich wygłaszania, przez specjalnie do tego przygotowanych stenografów (zwanych *notarii*). Wynajmował ich albo Augustyn, albo bogaci członkowie Kościoła, którzy chcieli mieć kazania Augustyna w swoich zbiorach”.

⁸⁵ Ps 68,21.

⁸⁶ Ps 68,21.

⁸⁷ Por. Ps 73,3.

⁸⁸ Ps 73,12-14.

⁸⁹ Por. Ps 73,2.

u Najwyższego?»⁹⁰. Spójrzcie, w jakim niebezpieczeństwie się znalazł, domagając się od Boga jako wielkiej nagrody szczęścia ziemskiego.

Jeśli się więc nim cieszyacie, nauczcie się, najdrożsi, nim gardzić i nie mówcie w swoich sercach: „Ponieważ czczę Boga, wiedzie mi się dobrze”. Kiedy bowiem uświadomisz sobie, iż jesteś przekonany, że jest ci dobrze, bo czcisz Boga, i kiedy zobaczysz, że tym, którzy nie czczą Boga, też jest dobrze, zachwieją się twoje kroki. Bo albo zażywasz szczęścia jako czciciel Boga – a wówczas odkryjesz, że zażywa go także ten, kto nie czci Boga, i uznasz, iż nadaremnie oddajesz cześć Bogu, ponieważ i ten, kto nie czci Boga, wiedzie żywot szczęśliwy, albo znowuż szczęścia nie zażywasz – a wtedy daleko więcej Boga będziesz oskarżał, że daje je tym, którzy Mu bluźnią, a odmawia go tym, którzy Go czczą. Jeśli przeto służyć chcecie Bogu sercem wiernym, nauczcie się gardzić tym, co ziemskie. Żyjesz szczęśliwie? Nie sądź na tej podstawie, żeś dobry, lecz czynь wszystko, żebyś był dobry. Żyjesz nieszczęśliwie? Nie sądź na tej podstawie, żeś zły, lecz strzeż się zła, z którego nie wychodzi się dobrym.

5. Ten zaiste, kto, opamiętując się i karcąc samego siebie, że jako grzesznik, który dyszy i widzi pomyślność grzeszników, źle począł myśleć o Bogu – taki więc, karcąc samego siebie, rzecze: „Cóż bowiem mam w niebie, a czego miał od Ciebie na ziemi?”⁹¹. Skoro bowiem jego serce się już nawróciło, przychodząc do rozumu, poznał, jak wiele znaczy kult Boga, który to kult tak mało dotąd cenił, kiedy zamiast o kult ów się starać, szukał szczęścia ziemskiego. Poznał, co czcicielom Boga przypadnie w udziale w górze, gdzie nakazuje się nam mieć serce – a my odpowiadamy, że tam właśnie serce mamy⁹². A obyśmy nie kłamali – w tej przynajmniej godzinie, w tej przynajmniej chwili, w tym przynajmniej punkcie czasu, kiedy tak odpowiadamy!

Ten zatem, kto się opamiętuje i nawraca swoje serce, gani samego siebie, że aż potąd szukał na ziemi – jako zapłaty za cześć oddawaną Bogu – szczęścia ziemskiego. Lecz wyrzucając to sobie, pyta: „Cóż bowiem mam w niebie?”⁹³. Cóż tam mnie czeka? Życie wieczne, niezniszczalność, królowanie wraz z Chrystusem, społeczność anielska, gdzie nie ma żadnego niepokoju, żadnej niewiedzy, żadnego niebezpieczeństwa, żadnego pokuszenia, czeka mnie tam prawdziwy, pewny, niezmienny pokój. Oto,

⁹⁰ Ps 73,11.

⁹¹ Ps 73,25.

⁹² Augustyn nawiązuje tu do dialogu przed prefacją.

⁹³ Ps 73,25.

„co mam w niebie”⁹⁴. „A czegom chciał od Ciebie na ziemi?”⁹⁵. No, czegóż spodziewałem się od Ciebie na ziemi? Czegóż się spodziewałem? Bogactw przemijających, kruchych, ulotnych. Czegóż pragnąłem? Złota – ziemskiego strachu, srebra – ziemskiej zawiści, zaszczytów – dymu, który się rozwiewa. Oto, czego chciałem od Ciebie na ziemi. A ponieważ zobaczyłem to u grzeszników, potknęły się moje stopy i prawie że pośliznęły się moje kroki⁹⁶.

O, jak dobry jest Bóg dla ludzi prawego serca!⁹⁷ Czegóż więc szukasz, proroku wierny? Złota i srebra, i bogactw ziemskich? Czyż zatem wiara wiernej żony jest tyle samo warta, co wiara nierządniczy? Czyż zatem wiara męża wiernego jest tyle samo warta, co wiara mima⁹⁸, woźnicy⁹⁹, gladiatora¹⁰⁰ czy złodzieja? Nie może być, bracia moi, nie może być, aby tyle warta była wiara wasza! Niechajże weźmie to Bóg od waszych serc! Nie znaczy tyle wasza wiara! Chcecie wiedzieć, jaka jest jej wartość? Dla waszej wiary umarł Chrystus. Jakiej przeto, człowiecze złotem i pieniędzmi zniewolony, będziesz się domagał nagrody ziemskiej? A jeśli się jej domagasz, to wierze, dla której Chrystus umarł, zadajesz gwałt.

A czymże ona jest – pytasz – i ile znaczy? Zważ na tego, który rzekł: „Cóż bowiem mam w niebie?”¹⁰¹. Nie określił on jednakże, co będzie w niebie. Ale tak powiedział: „A czegom chciał od Ciebie na ziemi?”¹⁰². Postawił on przeto dwa pytania, przy czym pytaniem pierwszym chwali, pytaniem natomiast wtórym gani. Cóż wychwala? To, „czego oko nie widziało”¹⁰³. Cóż zaś gani? To, czego oko wierne nie pragnie. Czymże jest pierwsze? Tym, co znalazł owrzodzony Łazarz. Czymże znowuż jest drugie? Tym, co posiadał nadęty bogacz¹⁰⁴. Czymże jest pierwsze? To to, co nie może przepaść. Czymże zaś jest drugie? To to, co nie może być zatrzymane. Czymże jest pierwsze? Miejscem, w którym nie będzie trudu. Czymże jest drugie? Miejscem, którego strach nie opuści.

⁹⁴ Ps 73,25.

⁹⁵ Ps 73,25.

⁹⁶ Por. Ps 73,2.

⁹⁷ Por. Ps 73,1.

⁹⁸ Widowiska czy raczej sceny odgrywane przez aktorów mimicznych pełne były nieprzyzwoitości. Reprezentowały niski – jeśli jakkolwiek – poziom artystyczny.

⁹⁹ Chodzi o powożącego zaprzęgiem konnym na wyścigach.

¹⁰⁰ Chodzi tu o gladiatora, który walczy na arenie z dzikimi zwierzętami.

¹⁰¹ Ps 73,25.

¹⁰² Ps 73,25.

¹⁰³ 1Kor 2,9.

¹⁰⁴ Por. Łk 16,19-31.

„Cóż bowiem mam w niebie?”¹⁰⁵. Cóż? Tego, który niebo uczynił. Nagrodą za wiarę twoją jest Bóg twój. Jego posiadasz, On bowiem jako nagrodę dla swoich czcicieli przygotowuje samego siebie. Przypatrzcie się, najdrożsi, całemu stworzeniu, niebu, ziemi, morzu, wszystkiemu, co na niebie, wszystkiemu, co na ziemi, wszystkiemu, co w morzu – jakież to piękne, jakież przedziwne, z jakąż godnością i porządkiem ułożone! Nie porusza was to? Jasne, że porusza. Dlaczego? Dlatego, że wszystko to jest piękne. Jakież zatem być może Ten, który wszystko to uczynił? Myślę, że zapłonęlibyście wstydem, gdybyście zobaczyć mogli piękno aniołów. Jakież wtedy być musi stwórca aniołów? I to On jest nagrodą za waszą wiarę. Ach, pazerni, cóż zdoła was nasycić, jeśli nawet Bóg was nie nasycy?

6. Dlatego dobrze żyjmy, a byśmy to potrafili, przywołujmy Tego, który nam to przykazał. I nie domagajmy się od Pana nagrody ziemskiej za nasze dobre życie. Skierujmy uwagę naszą ku temu, co zostało nam przyobiecane. I tam złożmy nasze serce, gdzie skutek trosk doczesnych nie może ono zbutwieć. Wszak wszystko, czym zajmują się ludzie, przemija i ulatuje – parą jest życie ludzkie na ziemi¹⁰⁶.

Toż każdego dnia przytrafiają się w tym kruchym życiu liczne i wielkie niebezpieczeństwa. Oto docierają do nas ze Wschodu wieści o wielkich trzęsieniach ziemi. Niektóre wielkie miasta nagle się tam zawaliły. W Jerozolimie wszyscy przerażeni – zarówno katechumeni, jak Judejczycy i poganie – zostali ochrzczeni. Powiada się, że zostało tam ochrzczonych może i siedem tysięcy ludzi. I że na szatach ochrzczonych Judejczyków pojawił się znak Chrystusa. Dowiadujemy się o tych wypadkach regularnie ze sprawozdań naszych braci w wierze. Również miasto Sitifis¹⁰⁷ nawiedziło tak silne trzęsienie ziemi, że wszyscy jego mieszkańcy przez prawie pięć dni pozostawali po okolicznych wioskach. Tam z kolei, jak się mówi, ochrzczono niemal dwa tysiące ludzi. Zewsząd Bóg wzbudza w nas strach, gdyż nie chce znaleźć nikogo, kogo musiałby potępić.

Oto dzieje się coś w owej tłoczni – świat bowiem jest tłocznią. Rośnie w niej ciśnienie. Więc bądźcie oliwą, a nie mętami. Niech każdy człowiek nawraca się do Boga i zmienia swoje życie. Nie wiemy, którędy rozlewa się oliwa, zbiera się ona w miejscach, których nie znamy. Ktoś szydzi, naśmiewa się, bluźni, krzyczy po ulicach i męty wypływają. Pan zaś, mając

¹⁰⁵ Ps 73,25.

¹⁰⁶ Por. Jk 4,14.

¹⁰⁷ Chodzi o miasto Sitifis (łac. *Sitifis*, gr. Σίτιφια; w tekście oryginalnym: *civitas Sitifensis*) w Mauretanii leżące ok. 270 km na południowy zachód od Hippony, to dzisiejsze Sétif w Algierii. Zob. H.R. Drobner, *Augustinus von Hippo*, s. 552-553.

swoich tłoczników, świętych swoich aniołów, nie przestaje tłoczyć w swojej prasie oliwy. Zna swoją oliwę, wie, co ma otrzymać, wie, pod jakim ciśnieniem oliwa Jego poczyna wyciekać. Albowiem „zna Pan tych, którzy należą do Niego”¹⁰⁸. Od mętów uciekajcie, są ciemne i widoczne. „Zna Pan tych, którzy należą do Niego”¹⁰⁹. Bądźcie oliwą, a od mętów uciekajcie!

Niechajże wszyscy, którzy przyzywają imienia Pana, odstąpią od nieprawości. Nie żywcie także żadnej niechęci, a jeśli już ją żywicie, czym prędzej od niej odstańcie. Wszak to, o czym wspomniano, nie ma wzbudzać strachu. Boisz się trzęsienia ziemi? Boisz się grzmiącego nieba? Boisz się wojen? Bój się zatem i gorączki. Boć kiedy lęka się człowiek owych nieszczęść wielkich, one wcale nie przychodzą, a zamiast nich dopada człowieka jakaś mała gorączka.

A jeśli sędzia ów znajdzie kogoś, kogo nie zna, komu powiedzieć będzie musiał: „Nie znam was, odstańcie ode mnie”¹¹⁰, to co się stanie później? Dokąd ktoś taki zostanie odesłany? Przez kogo będzie otoczony? I skąd życie, które zostać ma odnowione, otrzyma uzdrowienie? Któż zezwoli komuś takiemu żyć raz wtóry, ażeby to, co źle uczynił, poprawił? Następuje wówczas koniec.

Niewielu, doprawdy, was się tu dziś zgromadziło, ale jeśli dobrze słuchaliście, jesteście bogatsi. Niech nie zwodzi was ten, który zwodzi, ponieważ nie zmyśla wam niczego Ten, który nie zwodzi.

¹⁰⁸ 2Tm 2,19.

¹⁰⁹ 2Tm 2,19.

¹¹⁰ Mt 25,12; Łk 13,27.

Bibliografie



Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2022 Z uzupełnieniami za rok 2021

Ks. Adam Pawlak¹

Działy tematyczne

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
5. Historia doktryn (teologia i filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
 - 9.1. Apokryfy
 - 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
 - 10.1. Przekłady
 - 10.2. Opracowania
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej
 - 14.1. Przekłady
 - 14.2. Opracowania

¹ Ks. Adam Pawlak, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin; e-mail: xapawlak@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9816-4414.

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

Lectio divina w tekstach monastycznych, Kraków: Tyniec, 2022.

Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak – W. Stawiszyński, Poznań: Święty Wojciech, 2022 (wyd. 2, przepracowane i uzupełnione).

Religia i władza w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu, red. I. Milewski – M. Wojcieszak, Christianitas Antiqua 9, Gdańsk: Wyd. UG, 2021.

The Bible in the Patristic Period, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

Degórski B., *Prefazione*, w: A. Filić, *Sant'Ilarione, „nudo e armato in Cristo”*. *Concordanze bibliche della „Vita S. Hilarionis” di san Girolamo*, Monographia 5, Zagreb: Università di Zagabria, Facoltà di Teologia Cattolica, 2022, s. 9-11.

Gołda A. – Tałuc K., *Międzynarodowa współpraca publikacyjna patrologów na przykładzie analizy korespondencji ks. profesora Wincentego Myszora z Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 413-438.

Gołda A., *Habilitacja ks. Profesora Wincentego Myszora na podstawie dokumentacji Archiwum Archidiecezjalnego w Katowicach*, „Biografistyka Pedagogiczna” 7/1 (2022) s. 83-105.

Skowronek M. – Lis-Wielgosz I. – Petrov I.N. – Stradomski J. – Kawecka A., *Komentowana bibliografia polskich przekładów piśmiennictwa kręgu „Slavia Orthodoxa”*, Series Ceranea 7, Łódź: Wyd. UŁ, 2021.

Stawiszyński W., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego, 2021. Z uzupełnieniami za rok 2020*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 381-402.

Suski A., *Bibliografia do apokryfu „Józef i Asenet”*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 349-374.

Wysocki M., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w polskich ośrodkach naukowych w latach 2020-2021*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 375-380.

3. Prace ogólne, historie literatury

Banasiak D., *Pedagogia Ojców Kościoła w ujęciu Siergieja Awierincewa. Z zagadnień recepcji chrześcijańskiego antyku we współczesnym pisarstwie rosyjskim*, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 111-126.

- Bernet A., *Chrześcijananie w Cesarstwie Rzymskim. Od prześladowań po nawrócenie. I-IV wiek*, tł. P. Tylus, b.m.w.: Andegavenum, 2022.
- Gacia T., „*Latinitas curialis*” na przykładzie „*Epistulae gratulatoriae*” Benedykta XVI. Przybliżenia leksykalne i stylistyczne, „*Vox Patrum*” 83 (2022) s. 439-456.
- Jastrzębski B. – Jastrzębski J., *Samotność i wspólnota, czyli sztuka życia w późnej starożytności (teoria i praktyka I-V w.)*, Kraków: Universitas, 2022.
- Kutkiewicz J., *Historiografia filozofii w starożytności*, cz. 1: *Od najwcześniejszych źródeł do Platona*, „*Studia z Historii Filozofii*” 13/4 (2022) s. 87-111.
- Majewski P., *Mantykorą. Wczesna historia encyklopedii*, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2022.
- Wojciechowski M., *Początki Kościoła*, Kraków: Petrus, 2022.
- Wysocki M., *Chrześcijananie epoki patrystycznej wobec świata przyrody (IV Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna, KUL, Lublin, 18-20.10.2022)*, „*Vox Patrum*” 84 (2022) s. 211-214.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Adamczewski K.K., *Biblijne i rzymskie korzenie procesowej zasady „testis unus testis nullus”*, Lublin: Wyd. KUL, 2022.
- Burckhardt J., *Czasy Konstancyna Wielkiego*, tł. P. Hertz, Rodowody Cywilizacji, Warszawa: PIW, 2022 (wznowienie).
- Cecota B., *Could a Caliph Be Virtuous? Selected Aspects of the Image of Muslim Rulers in the „Chronography” of Theophanes the Confessor (Czy kalif mógł być cnotliwy? Wybrane aspekty wizerunku władców muzułmańskich w „Chronografii” Teofanosa Wyznawcy)*, „*Vox Patrum*” 84 (2022) s. 79-92.
- Cecota B., *Islam, Arabowie i wizerunek kalifów w przekazach „Chronografii” Teofanosa Wyznawcy*, *Byzantina Lodziensia* 43, Łódź: Wyd. UŁ, 2022.
- Cecota B., *The Portrayal of Abbasid Rulers in „Chronography” of Theophanes the Confessor*, „*Studia Ceranea*” 12 (2022) s. 339-350.
- Czyżewski B.S., *Struktura organizacyjna klasztoru tarnateńskiego*, „*Vox Patrum*” 83 (2022) s. 271-284.
- Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Problematyka dziecka w debatach Soboru Nicejskiego II*, „*Teologia i człowiek*” 60/4 (2022) s. 127-142.
- Dudziak D., *Wychowanie duchownych do podjęcia posługi misyjnej według papieża Grzegorza Wielkiego*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 69-84.
- Głowa A., „*Odnawia się młodość twoja jak orla*” (*Ps 103[102], 5*). *Motyw orla z krzyżem w dziobie na późnoantycznej tkaninie z Egiptu w kolekcji Władysława Czartoryskiego*, „*Vox Patrum*” 83 (2022) s. 343-366.

- Grotowski P.Ł., *The Lost Cameo, the Vanished Statue of the Emperor and Constantine as a New Alexander (Zaginiona kamea, nieistniejący posąg cesarza i Konstantyn jako Nowy Aleksander)*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 141-178.
- Kochanek P., *Ślady biblijnej, świętej Północy i antycznej Hyperborei w literaturze patrystycznej i średniowiecznej*, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 31-64.
- Kompa A., *Gnesioi filoi: George Syncellus and Theophanes the Confessor – Addenda*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 599-632.
- Leszka M.J. – Wierzbński S., *Komes Marcellin, „vir clarissimus”. Historyk i jego dzieło*, Byzantina Lodziensia 45, Łódź: Wyd. UŁ, 2022.
- Leszka M.J., *Marcellinus Comes on Emperor Anastasius A Handful of Remarks*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 689-698.
- Ludewicz M., *„Formacja do papieżstwa”. Droga na Stolicę Piotrową w wybranych żywotach biskupów Rzymu z VIII-IX w. zawartych w „Liber Pontificalis”*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 103-126.
- Łukaszczyk M., *Początki bazyliki św. Jana na Lateranie (313-455 n.e.)*, „Studia Elbląskie” 22 (2021) s. 207-216.
- Marinow K., *Τέρνοβοϋς, ἐν ἧ τὰ βασιλεία ἦν τῶν Βουλγάρων: the Role of the Bulgarian Capital City According to Προμαϊκὴ ἱστορία by Nikephoros Gregoras*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 135-157.
- Mich K., *To, co martwe, przemawia. Chrześcijaństwo w Nubii w okresie od VI do XVI wieku*, Warszawa: Wyd. UKSW, 2022.
- Mrugalski D., *Between Ontologisation and Apophaticism: On the Philosophical Interpretation of Exodus 3:14 in the Alexandrian Tradition (1st-3rd Century AD)*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 1-12.
- Nabywaniec S., *Od chrystianizacji do protestantyzacji Islandii*, w: *W świecie bogów, ludzi i zwierząt. Studia ofiarowane Profesorowi Leszkowi Pawłowi Słupeckiemu*, red. M. Dzik – R. Gogosz – J. Morawiec – L. Poniewozik, Rzeszów: Wyd. UR, 2022, s. 203-229.
- Paine L., *Morze i cywilizacja. Morskie dzieje świata*, tł. J. Mastalerz – K. Michałowicz – D. Skotarek, Rodowody Cywilizacji, Warszawa: PIW, 2022.
- Pająkowska-Bouallegui A., *Konstantyn Wielki w „Cesarzach” Juliana Apostaty*, w: *Religia i władza w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu*, red. I. Milewski – M. Wojcieszak, Christianitas antiqua 9, Gdańsk: Wyd. UG, 2021, s. 11-22.
- Sarris P., *Bizancjum*, tł. A. Kompa, Krótkie Wprowadzenie 31, Łódź: Wyd. UŁ, 2022.
- Sikora A.R., *Patmos. Wyspa św. Jana. Miejsca na Patmos związane z Apostołem, znane z tradycji spisanych i ustnych*, Biblioteka Szkoły Dabar 3, Rzeszów: Bonus Liber, 2021.
- Sołga P., *Starożytny Egipt w dobie chrześcijańskiej*, „Meander” 77 (2022) s. 181-186.
- Śrutwa J., *Kościół w epoce Wędrówek Ludów, t. 2: Kościół u progu średniowiecza*, Lublin: TN KUL, 2022.

- Widok N., *Pielgrzymowanie Drogami Jakubowymi w diecezji opolskiej*, w: *Patrimonium Ecclesiae Christi tradere. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 75-lecia urodzin, 50-lecia prezbiteratu, 30-lecia sakry biskupiej i 40-lecia pracy naukowej*, t. 2: *Gratulantes*, red. P. Górecki – J. Pyka, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, 2022, s. 769-788.
- Wilczyński M., *A Book for the King. Some Reflections on the Situation of the Roman Population and the Preservation of the Heritage of Ancient Civilization in Gallacia and Lusitania in the 5th and 6th Centuries* (Książka dla króla. Kilka refleksji na temat sytuacji ludności rzymskiej i zachowaniu dziedzictwa cywilizacji antycznej w Galacji i Luzytanii w V i VI wieku), „Vox Patrum” 84 (2022) s. 51-78.

5. Historia doktryn (teologia i filozofia)

- Artemiuk P., *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2022.
- Ashwin-Siejkowski P., *The Second Century Debate about the Therapy of Passions – Various Christian Remedies* (Drugowieczna debata na temat terapii namiętności – różne chrześcijańskie stanowiska), „Vox Patrum” 82 (2022) s. 53-72.
- Bednarek T., *Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 959-977.
- Bętkowski M., *Agrestius z Luxeuil – ostatni obrońca Trzech Rozdziałów w Galii?*, w: *Religia i władza w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu*, red. I. Milewski – M. Wojcieszak, *Christianitas antiqua* 9, Gdańsk: Wyd. UG, 2021, s. 37-71.
- Bralewski S., *The Catalogue of Virtues in the „Ecclesiastical History” of Sozomen of Bethelia* (Katalog cnót w „Historii kościelnej” Sozomena z Bethelii), „Vox Patrum” 84 (2022) s. 31-50.
- Brzowska Z.A. – Leszka M.J., *The „Qur’ān” in Medieval Slavic Writings. Fragmentary Translations and Transmission Traces*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 367-412.
- Calore G., *Niewyjaśnione aspekty dogmatu chalcedońskiego i reakcja „umiarkowanego” monofizytyzmu w VI wieku według Aloisa Grillmeiera*, „Polonia Sacra” 26/3 (2022) s. 133-154.
- Calore G., *Wyjaśnienie dogmatu chalcedońskiego w VI wieku. Interpretacja osoby i natury przez teologów „neochalcedonizmu” według Aloisa Grillmeiera*, „Polonia Sacra” 26/1 (2022) s. 119-138.
- Degórski B., *Diakonisy w Kościele pierwszych wieków*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*, t. 4: *Tradycja – posługa – świadectwo*, red. W. Rozynekowski, Pelplin: Bernardinum, 2022, s. 15-67.

- Degórski B., *Il commento al „Simbolo Apostolico” nell’ „Expositio Symboli” di san Venanzio Fortunato*, „Dissertationes Paulinorum” 31 (2022) s. 5-24.
- Froniewski J., *Bedy Czcigodnego pierwszy w historii zarys systematycznej teologii namaszczenia chorych*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2022, s. 217-228.
- Gilski M. – Cholewa M., *Problematyka ochrony dziecka w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, t. 2, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Ochrona małoletnich i bezbronnych 2, Kraków: Scriptum, 2021, s. 37-71.
- Gilski M. – Cholewa M., *Przykłady prewencji przemocy seksualnej wobec dzieci w świecie starożytnym*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, t. 3, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Ochrona małoletnich i bezbronnych 3, Kraków: Scriptum, 2022, s. 11-26.
- Gilski M. – Cholewa M., *Wykorzystanie seksualne dorosłych bezbronnych. Wybrane przykłady z antyku*, w: *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*, t. 4, red. M. Cholewa – P. Studnicki, Ochrona małoletnich i bezbronnych 4, Kraków: Scriptum, 2022, s. 235-255.
- Gilski M. – Wysocki M., *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „Panarionie” Epifaniasza z Salaminy*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 205-220.
- Ginter K., *Opis Marcjana, cesarza soboru chalcedońskiego*, w: *Historii kościelnej” Ewagriusza Scholastyka jako przykład wpływu neoplatońskich struktur myślenia na literaturę chrześcijańską*, „Teologia i człowiek” 59/3 (2022) s. 9-25.
- Grzegorzycza A., *Koncepcja ludzkiej duszy i problem animacji w systemie filozoficznym Eriugeny*, „Studia Philosophiae Christianae” 57/1 (2021) s. 5-30.
- Guerrero van der Meijden J., *Późnostarozżytne apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyl z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 141-162.
- Janus K.J., *Wyobrażenia eschatologiczne. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu „Crisias” Hilariona z Werony*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 1075-1092.
- Kamykowski Ł., *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, Kraków: WAM, 2022.
- Kochanek P., *Cardinal Virtues in the Basil of Caesarea’s Writings. Philological and Historical Aspect (Cnoty kardynalne w pismach Bazylego z Cezarei. Aspekt filologiczno-historyczny)*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 7-30.
- Komsta M.A., *Neoplatońskie poszukiwania zgodności między Platonem a Arystotelesem. Jan Filopon i problemy z arystotelesowską definicją duszy („In De anima”, 203,4-230,25)*, „Studia z Historii Filozofii” 12/2 (2021) s. 95-110.
- Krzysztofek M., *Poznanie anielskie Pseudo-Dionizego Areopagity i jego wpływ na rozwój angelologii w Kościele*, Kraków: Scriptum, 2022.
- Kubacki Z., *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej*, Myśl Teologiczna 109, Kraków: WAM, 2022.

- Leszka M.J., *The Temperance and Prudence of Simeon, the Bulgarian Ruler in the Letters of Nicholas Mystikos, Patriarch of Constantinople: Some Remarks (Umiarowanie i roztropność Symeona, władcy bułgarskiego w listach Mikołaja Mistyka, patriarchy Konstantynopola. Kilka uwag)*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 93-104.
- Metropolita Hilarion (Ałfiejew), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, tł. J. Charkiewicz, Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2022.
- Mrugalski D., *Spotkanie filozofii greckiej i myśli biblijnej w judaizmie hellenistycznym i narodziny chrystologii*, „Przegląd Tomistyczny” 28 (2022) s. 83-107.
- Nadbrzeżny A., *O duszy wczoraj i dziś. Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych*, „Verbum Vitae” 40/3 (2022) s. 581-612.
- Nakonieczny R., *Wdowy w „universum” wczesnych chrześcijan – trzy perspektywy badawcze*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 7-20.
- Osiał W., *Katecheza moralna w pierwszych wiekach Kościoła*, w: *Deus magna fecit (Bógi czyni wielkie rzeczy). Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi i Profesorowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie*, red. K. Kietliński, Warszawa: Wyd. Naukowe UKSW, 2022, s. 87-106.
- Pietras H., *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków: WAM, 2022.
- Szczur P., *Angelologia Ojców Kościoła (Sekcja Patrystyczna, Świdnica, 19-21 IX, 2022)*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 208-211.
- Szram M., *Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesesa*, „Verbum Vitae” 40/3 (2022) s. 691-713.
- Trojanowski B., *Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej w prawosławiu i katolicyzmie*, „Polonia Sacra” 26/1 (2022) s. 139-164.
- Warchał R.A., *Człowiek – subiektywność – Bóg. Zalążki współczesnej filozofii egzystencjalnej u św. Augustyna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 35/1 (2022) s. 134-147.
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Myśl Teologiczna 105, Kraków: WAM, 2022.
- Ziemski J., *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*, Toruń: Jagielloński Instytut Wydawniczy, 2022.

6. Liturgia

- Degórski B., *Diakonisy w Kościele pierwszych wieków*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*, t. 4: *Tradycja – posługa – świadectwo*, red. W. Rozyńkowski, Pelplin: Bernardinum, 2022, s. 15-67.

- Froniewski J., *Bedy Czcigodnego pierwszy w historii zarys systematycznej teologii namaszczenia chorych*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2022, s. 217-228.
- Froniewski J., *Teologia sakramentu namaszczenia chorych. Historia – Systematyka – Ekumenia*, Rozprawy Naukowe 107, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2022.
- Godlewski Z., *Eucharystia – sakrament i ofiara. Studium teologiczno-historyczne*, Warszawa: Bonum, 2022.
- Kamczyk W., *U źródeł dni krzyżowych. Galijskie świadectwa z V-VI w. o początkach zwyczaju modlitw i procesji błagalnych*, „Collectanea Theologica” 92/3 (2022) s. 69-96.
- Krakowiak C., *Komunia Święta pod obiema postaciami w liturgii Kościoła rzymskiego*, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.
- Szczur P., *Formy celebracji Eucharystii do IV wieku*, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A.A. Napiórkowski, Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis 13, Kraków: UPJPII Wyd. Naukowe, 2022, s. 63-82.

7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości

- Białas K., *Ideal mnicha czy ideał człowieka? Myśl antropologiczna w „Occupatio” Odo- na z Cluny*, ŻrMon 98. Średniowiecze 22, Kraków: Tyniec, 2020.
- Borkowska M., *Nad Księgą Starców. Komentarz do apoftegmatów*, Kraków: Tyniec, 2022.
- Burza D., *Duchowy kryzys Kościoła i człowieka. Wizja św. Augustyna*, w: *Kryzys w człowieku. Człowiek w kryzysie*, red. M. Tatar, Mistyka chrześcijańska 159, Warszawa: Wyd. Diecezjalne w Sandomierzu, 2022, s. 155-172.
- Degórski B., *La difesa del culto dei santi e delle loro reliquie nell’ „Adversus Vigilantium” di san Girolamo*, „Teresianum” 73/1 (2022) s. 329-346.
- Degórski B., *Podobieństwa i zależności między „Vita S. Pauli monachi Thebaei” a „Vita S. Mariae Aegyptiacae”*, „Teologia i człowiek” 58/2 (2022) s. 9-33.
- Hiżycki S., *Zrozumieć Ojców Pustyni. Wprowadzenie do lektury apoftegmatów*, Kraków: Tyniec, 2022.
- Kamczyk W., *U źródeł dni krzyżowych. Galijskie świadectwa z V-VI w. o początkach zwyczaju modlitw i procesji błagalnych*, „Collectanea Theologica” 92/3 (2022) s. 69-96.
- Królowski J., *„Zdrowaś Maryjo” – geneza „Pozdrowienia anielskiego”*, w: *Modlitwa w tradycji Kościoła*, red. P. Łabuda, Źródło Wody Żywej 9b, Tarnów: Biblos, 2022, s. 47-54.
- Krynicka T., *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Gdańsk: Wyd. UG, 2022.
- Kwiatkowski D., *Natura i cel pokuty w irlandzkich księgach pokutnych z V i VI wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022) s. 97-109.

- Łabuda P., „*Ojciec nasz*”, w: *Modlitwa w przekazie biblijnym*, red. P. Łabuda, Źródło Wody Żywej 9a, Tarnów: Biblos, 2022, s. 291-326.
- Modlitewnik Bizantyjski*, tł. H. Paprocki, wstęp Ł. Leonkiewicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2022.
- Piwowarczyk P., *The Memorisation of the Bible among the Egyptian Clergy and Monks*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 87-98.
- Pochwat J., *Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna odczytane w świetle orędzia z La Salette*, „*Polonia Sacra*” 26/4 (2022) s. 101-124.
- Warchał R.A., „*Experientia spiritualis et visio Dei*” – religijne i mistyczne konteksty Augustyńskiej duchowości, „*Teologia i człowiek*” 58/2 (2022) s. 97-110.
- Widok N., „*Pater noster*” w komentarzach patrystycznych, w: *Leksykon katechetyczny*, red. J. Kochel – J. Kostorz, Kielce: Jedność, 2022, s. 495-500.
- Witowski W., *Formacja mnichów iroszkockich według wybranych kanonów ksiąg pokutnych*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 85-102.
- Ziemski J., *Nupcjalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze*, Toruń: Jagielloński Instytut Wydawniczy, 2022.
- Żurek A., *Praktyka modlitwy wśród pierwszych chrześcijan*, w: *Modlitwa w tradycji Kościoła*, red. P. Łabuda, Źródło Wody Żywej 9b, Tarnów: Biblos, 2022, s. 13-28.
- Żurek A., *W szkole modlitwy ojców Kościoła*, w: *Modlitwa w tradycji Kościoła*, red. P. Łabuda, Źródło Wody Żywej 9b, Tarnów: Biblos, 2022, s. 29-45.

8. Archeologia i historia sztuki

- Głowa A., „*Odnawia się młodość twoja jak orła*” (*Ps 103[102], 5*). Motyw orła z krzyżem w dziobie na późnoantycznej tkaninie z Egiptu w kolekcji Władysława Czartoryskiego, „*Vox Patrum*” 83 (2022) s. 343-366.
- Grotowski P.Ł., *The Lost Cameo, the Vanished Statue of the Emperor and Constantine as a New Alexander (Zaginiona kamea, nieistniejący posąg cesarza I Konstantyn jako Nowy Aleksander)*, „*Vox Patrum*” 84 (2022) s. 141-178.
- Jońca M., *Unikatowy sarkofag młodego mediolańskiego adwokata z czasów rzymskich*, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 22/1 (2022) s. 7-24.
- Libicki M., *Kościół i sztuka chrześcijańska pierwszych wieków*, Poznań: Zysk i S-ka, 2022.
- Sikora A.R., *Patmos. Wyspa św. Jana. Miejsca na Patmos związane z Apostołem, znane z tradycji spisanych i ustnych*, Biblioteka Szkoły Dabar 3, Rzeszów: Bonus Liber, 2021.
- Wypustek A., *Grecko-rzymskie zaklęcia miłosne na tabliczkach, papirusach i amuletach*, Parnassus 14, Warszawa: Wyd. Naukowe Sub Lupa, 2021.

9. Biblia

- Bardski K., *Postać wdowy w Ewangelii Łukasza jako symbol Kościoła w tradycji łacińskiej*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 21-46.
- Bartosik B., *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoreta z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”*, Horyzonty dogmatu 25, Kraków: Scriptorum, 2022.
- Bennet R., *Batalia o Biblię. O wysiłkach Justyna Męczennika na rzecz utrzymania Starego Testamentu w kanonie Biblii chrześcijańskiej*, tł. M. Horyza, Podręczniki biblijne 4, Warszawa: Vocatio, 2022.
- Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1*, t. 5: *Księga Powtórzonego Prawa*, tł. i opr. M. Parchem, Lublin: Gaudium, 2021.
- Grzegorzycza A., *Koncepcja egzegezy biblijnej Jana Szkota Eriugeny*, „Studia Philosophiae Christianae” 58/1 (2022) s. 7-24.
- Jóźwiak M., *„Pieśni o Słudze Pańskim” w interpretacji św. Hieronima ze Strydonu*, Rzeszów: Bonus Liber, 2022.
- Jóźwiak M., *The Song of Deborah as Interpreted by Pseudo-Jerome*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 141-154.
- Kubisiak P., *Projekt Biblia Aramejska. „Targum Neofiti 1”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 31/1 (2022) s. 33-39.
- Linke W., *How to Translate κοινός [koinos] and What Constitutes Its Opposite? The Purity and Impurity in Mark 7:15-23 and in Ancient Latin Translations (Jak tłumaczyć κοινός [koinos] i co jest jego przeciwieństwem? Źródła czystości i nieczystości w Mk 7,15-23 oraz w starożytnych tłumaczeniach łacińskich)*, „Collectanea Theologica” 92/3 (2022) s. 33-67.
- Mejzner M., *Interpretacja Przemienienia Jezusa, cz. 2: Złota epoka literatury patrystycznej*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 163-178.
- Misiarczyk L., *Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr’s „Dialogue with Trypho, the Jew”*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 941-958.
- Misiarczyk L., *The Resurrection of Jesus in Jerome’s Commentary on Matthew*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 119-128.
- Morta K., *Biblical Tannin/Tannin in St. Jerome’s Translation and Interpretation*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 129-140.
- Mrugalski D., *Between Ontologisation and Apophaticism: On the Philosophical Interpretation of Exodus 3:14 in the Alexandrian Tradition (1st-3rd Century AD)*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 1-12.

- Nieścior L., *Odpowiedź Jezusa na prośbę Maryi w Kanie Galilejskiej (J 2,4) w interpretacji patrystycznej*, „Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne” 24 (2022) s. 125-145.
- Piwowarczyk P., *The Memorisation of the Bible among the Egyptian Clergy and Monks*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 87-98.
- Szram M., *Inappropriate Biblical Exegesis as a Source of Heresy in „Diversarum Hereseon Liber” by Philastrius of Brescia*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 109-118.
- Targum Jonatana*, t. 1: *Prorocy wcześniejsi*, tł. i opr. A. Kuśmierek – M. Parchem, Warszawa: Wyd. Naukowe UKSW, 2022.
- The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021.
- Widok N., *Biblical references in catecheses about the Holy Mass by Cyril of Jerusalem*, „Byzantinische Zeitschrift” 115/3 (2022) s. 1083-1113.
- Wielki zwój Psalmów z Qumran (11Q 5) oraz teksty pokrewne*, tł. i kom. A. Tronina, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2022.
- Wysocki M., *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 165-174.
- Zawadzki K.F., „*Göttlich ist der Sieg über den Tod*”. *Ein vergessenes armenisches Fragment aus dem Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief*, „Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques” 67/2 (2021) s. 195-219.
- Żelazny J.W., *Oriental Exegesis Based on the Example of the Argumentation Used in „The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew”*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 205-209.

9.1. Apokryfy

- Źródła muzułmańskie o Jezusie: Ewangelia Barnaby. At-Tabari, Żywot Jezusa. Słowa (logia) Jezusa u pisarzy muzułmańskich*, tł. J. Kozłowska – J. Kozłowski – K. Pachniak – Ł. Piątek – M. Starowieyski, opr. M. Starowieyski – Ł. Piątek, Pisma Apokryficzne 8, Kraków: WAM, 2022.

9.2. Gnostycyzm

- Piwowarczyk P., *Lexicon of Spiritual Powers in the Nag Hammadi „Library” in the Light of Texts of Ritual Power*, Katowice: Wyd. UŚ, 2021.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

10.1. Przekłady

- Augustyn, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza (Sermones 51-94; CPL 284)*, tł. A. Żurek, ŻMT 88, Kraków: WAM, 2022.
- Augustyn, *O kłamstwie (De mendacio; CSEL 41; CPL 303)*, tł. wpr. i kom. Ł. Libowski, Kraków: Scriptum, 2022 (wydanie dwujęzyczne).
- Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, tł. i kom. K.F. Zawadzki, Biblia Ojców 5, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.
- Diodor z Tarsu, *Komentarze do Psalmów 1-50 (Commentarii in psalmos, CPG 3818)*, tł. i opr. A. Tronina, Biblia Ojców 3, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Corpus Dionysiacum (CPG 6600-6613)*, tł. M. Dzielska, wpr. T. Stępień, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2021 (wyd. 3).
- Dydym Ślepy, *Komentarz do Księgi Psalmów (Papyrus z Tura). Część I, Ps. 20-30 (LXX) (Commentarii in psalmos; CPG 2550)*, opr. i tł. R.M. Pancierz, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2022 (wyd. 2, poprawione i uzupełnione).
- Dydym Ślepy, *Komentarz do Księgi Psalmów (Papyrus z Tura). Część II, Ps. 31-44 (LXX) (Commentarii in psalmos; CPG 2550)*, opr. i tł. R.M. Pancierz, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2022.
- Einhard, *Życie Karola Wielkiego*, tł. J. Parandowski, Sandomierz: Armoryka, 2022 (reprint wyd. z 1935).
- Eugipiusz, *Żywoł św. Seweryna. Reguła*, tł. i opr. K. Obrycki, ŻrMon 13. Starożytność 13, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmiennione).
- Herchenefreda, *Trzy listy do syna Dezyderego (Herchenefredae epistulae tres; MGH, SS rer. Merov. 4, s. 569-570; CCSL 117, s. 353-356)*, tł. M. Chudzikowska-Wołoszyn, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 507-520.
- [Hermes Trismegistos], *Stobaei Hermetica XI (Ioannis Stobaei Anthologium: Hermetica, excerptum XI)*, tł. A.E. Sowińska, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 233-280.
- Hieronim ze Strydonu, *Żywoł mnychów Pawła, Hilariona, Malchusa (Vita S. Pauli, CPL 617; Vita S. Hilarionis, CPL 618; Vita Malchi, CPL 619)*, tł. i opr. B. Degórski, ŻrMon 10. Starożytność 10, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmiennione).
- Hugon ze Świętego Wiktora, *„De scripturis et scriptoribus sacris” Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład*, tł. D. Wierdak, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/2 (2022) s. 67-93.
- Ildelfons z Toledo, *O dziewictwie Świętej Maryi (De virginitate Sanctae Mariae, CPL 1247). Droga przez pustynię (De itinere deserti, CPL 1249)*, tł. A. Strzelecka, wstęp P. Wygralak, POK 34, Poznań: Pallotinum – UAM Wydział Teologiczny, 2022.
- Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór pierwszy*, tł. i opr. M.J. Janecki, PSP 79, Warszawa: Wyd. UKSW, 2022.

- Orygenes, *Homilie do Listu św. Pawła do Filipian (In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 1-15; CPG 4432)*, tł. i wstęp A. Paciorek, Biblia Ojców 6, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.
- Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia trzecia (De Davide et Saule. Homilia tertia; CPG 4412)*, tł. Ł. Libowski – P. Wilk, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 159-192.
- Jan Chryzostom/Teodor Dafnopata, *O chorobach i lekarzach (Περὶ ἀρρώστιας καὶ ἰατρῶν; PG 63, 651-656; CPG 4684, 13)*, tł. J. Iluk, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 459-472.
- Jan Damasceński, *Mowy w obronie obrazów (Orationes de imaginibus tres; CPG 8045)*, tł. M. Dylewska – J. Naumowicz, wstęp i opr. J. Naumowicz, Biblioteka Bizantyńska 1, Warszawa: Neriton – Wyd. Naukowe UKSW, 2022.
- Jordanes, *O calości dziejów albo o pochodzeniu i czynach narodu rzymskiego (De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum; CPL 912); O pochodzeniu i czynach Gotów (De origine actibusque Getarum; CPL 913)*, tł., i kom. B.J. Kołoczek, Kraków: Towarzystwo Wyd. „Historia Iagellonica”, 2022.
- Kasjodor, *Pisma wybrane (Studia o Kasjodorze) [Krótkie wyjaśnienia do Apokalipsy (Complexiones in Epistulas Apostolorum, Actuum Apostolorum et Apocalypsis Ioannis; CPL 903), O duszy (De anima; CPL 897), O muzyce (Institutiones musicae; CPL 906), Sentencje (Variarum libri XII; CPL 896) – wybór]*, tł. D. Budzanowska-Wegleńda – K. Burczak – J. Januszewski – L. Dyka, opr. M. Starowieyski – M. Lohr, red. W. Stawiszyński, Biblioteka Europejska, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2022.
- Laktancjusz, *Boskie pouczenia. Księgi I-III (Divinae institutiones; CPL 85)*, tł. i opr. Ł. Halida, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN, 2022.
- Leonecjusz Machieras, *Wykład o słodkiej ziemi Cypru, „Cronaca”, to jest Kroniką, zwany*, tł. i opr. M. Borowska, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2022.
- Maksym z Turynu, *Kazania (Sermones CXI; CPL 219a)*, tł. opr. E. Buszewicz – J. Januszewski, PSP 80, Warszawa: Wyd. UKSW, 2022.
- Orygenes, *Homilie do Psalmów 36-38 (Homiliae de Psalmis, CPG 1428)*, tł. i opr. A. Tronina, Biblia Ojców 4, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.
- Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tł. S. Kalinkowski i opr. M. Starowieyski, ŻrMon 12. Starożytność 12, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmienione).
- Paulin z Noli, *Listy 1-2 (tłumaczenie, komentarz, przypisy)*, tł. M. Wojcieszak, w: *Religia i władza w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu*, red. I. Milewski – M. Wojcieszak, Christianitas antiqua 9, Gdańsk: Wyd. UG, 2021, s. 79-96.
- Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, tł. S. Kalinowski – W. Kania – J. Naumowicz, wstęp i opr. J. Naumowicz, ŻrMon 16, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmienione).
- Piotr z Cluny, *Kazanie o świętym Marcellim, papieżu i męczenniku (Sermo de sancto Marcello papa et martyre)*, tł. Ł. Libowski, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 295-330.

- Raban Maur, *Homilie Rabana Maura na niedzielę, dni nabożeństw błagalnych oraz o świętych (wybór) (Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus, IX-XIII, XIX-XX, XXVII, XXXI, XLI)*, tł. M. Łukaszczyk, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 193-232.
- Ryszard ze Świętego Wiktora, „*O szczęśliwa oblubienico Boga, duszo człowieka sprawiedliwego!*” *Kazania dziewiąte, dziesiąte i jedenaste Ryszarda ze Świętego Wiktora z jego „Liber exceptionum” – wstęp i przekład*, tł. Ł. Libowski – P. Wilk, „Przegląd Tomistyczny” 28 (2022) s. 7-24.
- Ryszard ze Świętego Wiktora, *Przymioty świętego. „Sermones” VI-VIII Ryszarda ze św. Wiktora – wstęp, przekład, komentarz*, tł. P. Wilk, „Łódzkie Studia Teologiczne” 31/4 (2022) s. 133-144.
- Ryszard ze Świętego Wiktora, *Ryszarda ze św. Wiktora „O przedmiocie pisma światowego i boskiego” („Liber exceptionum”, cz. I, ks. II). Wstęp, przekład, komentarz*, tł. Ł. Libowski, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/4 (2022) s. 127-146.
- Ryszard ze Świętego Wiktora, *Wychowawca w miłości. Ryszard ze św. Wiktora, „De quatuor gradibus violentae amoris” – wstęp, przekład, komentarz*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, tł. P. Wilk, red. D. Kielb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 151-190.
- Symeon Nowy Teolog, *Modlitwa mistyczna*, tł. W. Szymona, opr. Ł. Leonkiewicz, BOK 38, Kraków: Wyd. M, 2022.
- Targum Jonatana*, t. 1: *Prorocy wcześniejsi*, tł. i opr. A. Kuśmierk – M. Parchem, Warszawa: Wyd. Naukowe UKSW, 2022.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Tytusa (Super epistolam b. Pauli ad Titum lectura)*, tł. J. Marszałek, ed. P. Roszak – E. Alarcón, red. P. Roszak – J. Marszałek, Scholastica Thoruniensia 7, Toruń: Wyd. Naukowe UMK, 2022.

10.2. Opracowania

- Artemiuk P., *Zarzuty Żydów i pogan wobec chrześcijan w pierwotnym Kościele. Perspektywa apologetyczna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 59/2 (2021) s. 8-71.
- Czarnecki P., *The Doctrine of the „Ordo Sclavoniae” in Light of Western Sources and the Issue of the Origins of the Dualist Heresy in Bosnia*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 11-28.
- Czyżewski B.S., *Lęk chrześcijan w Kościele pierwszych wieków w obliczu zarazy, w: Zdrowie wartością absolutną? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 19, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2021, s. 93-107.
- Degórski B., *La fratellanza nel pensiero patristico*, „Angelicum” 98 (2021) s. 423-480.
- Dźwigala K.M., *Death of the Forty Martyrs of Sebaste (Śmierć czterdziestu męczenników z Sebastej)*, „Saeculum Christianum” 29/1 (2022) s. 21-30.
- Głusik A., *W jaki sposób należało opiekować się dzieckiem w pierwszych tygodniach jego życia? Zalecenia autorów wybranych średniowiecznych (XI-XV) traktatów medycznych*, „Saeculum Christianum” 29/2 (2022) s. 17-30.
- Godlewski K., *Odpusty w procesie zbawczym człowieka*, Lublin: Wyd. KUL, 2022.

- Jagusiak K. – Tadjczyk K.T., *Aconite – a Poison, or a Medicine? Ancient and Early Byzantine Testimonies*, „*Studia Ceranea*” 12 (2022) s. 119-134.
- Janecki M.J., „*Adamie, gdzie jesteś?*” *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „Super Ecclesiasten”*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 15/2 (2022) s. 21-40.
- Janus K.J., *Wyobrażenia eschatologiczne. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu „Crisias” Hilariona z Werony*, „*Verbum Vitae*” 39/3 (2021) s. 1075-1092.
- Jońca M., *Unikatowy sarkofag młodego mediolańskiego adwokata z czasów rzymskich*, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 22/1 (2022) s. 7-24.
- Kieling M., „*Timor Dei*” w nauczaniu wybranych autorów chrześcijańskich późnego antyku, w: *Zdrowie wartości absolutnej? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 19, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2021, s. 109-135.
- Kochanek P., *Teoretyczny i praktyczny aspekt cnót kardynalnych w kulturze bizantyńskiej (VI Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna „Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej”, Lublin, 17-18.11.2022)*, „*Vox Patrum*” 84 (2022) s. 215-217.
- Kokoszko M., *O Antimusie i jego dziele*, „*Vox Patrum*” 81 (2022) s. 65-90.
- Królikowski J., *Mariologia i pobożność maryjna św. Piotra Damianiego (1007-1072)*, „*Roczniki Teologiczne*” 69/5 (2022) s. 73-88.
- Libowski Ł., *Kajdany, więzienie, uzda, jarzmo, pęta. Hugona ze Świętego Wiktora rozumienie karności, czyli wykład zawartości drugiej części jego traktatu „De institutio novitiorum” (rozdziały X-XXI)*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kielb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 127-150.
- Małek A.M., „*Jak ptak swoje piskłeta*”. *Macierzyńska symbolika w chrystologiach starożytnych i średniowiecznych oraz jej współczesna funkcja emancypacyjna w teologiach feministycznych*, *Myśl Teologiczna* 106, Kraków: WAM, 2022.
- Marinow K., *Enemy of All Virtues: Once Again on the Image of Simeon the Great in the Oratio „On the Treaty with the Bulgarians” (Wróg wszelkich cnót: Raz jeszcze w sprawie wizerunku Symeona Wielkiego w oracji „Na pokój z Bułgarami”)*, „*Vox Patrum*” 84 (2022) s. 105-122.
- Pająkowska-Bouallegui A., *La terminologia cristiana negli scritti dell'imperatore Giuliano l'Apostata*, w: *Religia i władza w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu*, red. I. Milewski – M. Wojcieszak, *Christianitas antiqua* 9, Gdańsk: Wyd. UG, 2021, s. 23-28.
- Przyszychowska M., *Macrina the Younger as a substitute for Eustathius the Philosopher/Eustathius of Sebastea. Establishing Peter at the See of Sebastea*, Warszawa: Centre for Development of Research and Education, 2022.
- Rzeźnicka Z., „*Leporis vero si novellae...*”, czyli o powiązaniu medycyny i sztuki kulinarnej w „*De observatione ciborum*” *Antimusa*, „*Vox Patrum*” 81 (2022) s. 91-110.
- Stebnicka K., *Żydzi – choroby i zarazy. Antyżydowski stereotyp antycznych autorów*, „*Przegląd Historyczny*” 112/4 (2021) s. 797-811.

- Wojciechowska B., *W zdrowiu i w chorobie. Zalecenia dietetyczne w wybranych średniowiecznych traktatach medycznych z Salerno (XI-XIII w.)*, „Saeculum Christianum” 29/2 (2022) s. 5-16.
- Zawadzki R.K., *Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 1051-1074.

11. Autorzy

Ambroży z Mediolanu

- Bernet A., *Św. Ambroży i jego czasy*, tł. P. Tylus, b.m.w.: Andegavenum, 2022.
- Brogie A. de, *Św. Ambroży (340-397)*, Kraków: Miles, 2021.
- Guerrero van der Meijden J., *Późnostarżytne apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyl z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Weroni*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 141-162.

Augustyn

- Augustyn, *O kłamstwie (De mendacio; CSEL 41; CPL 303)*, tł. i kom. Ł. Libowski, Kraków: Scriptum, 2022 (wydanie dwujęzyczne).
- Augustyn, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza (Sermones 51-94; CPL 284)*, tł. A. Żurek, ŻMT 88, Kraków: WAM, 2022.
- Budzik S., *Doctor pacis. Teologia pokoju św. Augustyna*, Lublin: Wyd. KUL, 2022.
- Burza D., *Duchowy kryzys Kościoła i człowieka. Wizja św. Augustyna*, w: *Kryzys w człowieku. Człowiek w kryzysie*, red. M. Tatar, Mistyka chrześcijańska 159, Warszawa: Wyd. Diecezjalne w Sandomierzu, 2022, s. 155-172.
- Jaśkiewicz S., *Duchowe piękno wdowieństwa ślubowanego Bogu na podstawie „De bono viduitatis” i „Epistula” 130 św. Augustyna*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 47-66.
- Jaśkiewicz S., *Płeć ludzka a tajemnica wcielenia Syna Bożego według św. Augustyna*, „Verbum Vitae” 40/1 (2022) s. 69-84.
- Koszałko M.A., *Bóg jako źródło moralności. Intuicje św. Augustyna w „Wyznaniach” 7.10-11 w kontekście dyskusji z tradycją starożytną*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 979-994.
- Mejzner M., *Bojaźń Boża w ujęciu Świętego Augustyna*, w: *Zdrowie wartości absolutnej? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 19, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2021, s. 153-168.
- Pochwat J., *Apostolstwo św. Moniki w nawróceniu jej syna odczytane w świetle orędzia z La Salette*, „Polonia Sacra” 26/4 (2022) s. 101-124.

- Warchał R.A., *Człowiek – subiektywność – Bóg. Załączki współczesnej filozofii egzystencjalnej u św. Augustyna*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 35/1 (2022) s. 134-147.
- Warchał R.A., „*Experientia spiritualis et visio Dei*” – religijne i mistyczne konteksty Augustyńskiej duchowości, „Teologia i człowiek” 58/2 (2022) s. 97-110.

Bazyli Wielki

- Guerrero van der Meijden J., *Późnostarożytne apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyl z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 141-162.
- Kochanek P., *Cardinal Virtues in the Basil of Caesarea's Writings. Philological and Historical Aspect (Cnoty kardynalne w pismach Bazylego z Cezarei. Aspekt filologiczno-historyczny)*, „Vox Patrum” 84 (2022) s. 7-30.
- Sowa J., *Bazyli Wielki jako spadkobierca i kontynuator greckiej tradycji filozoficznej w homilii „O zawiści”*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 179-204.
- Szram M., *Theatrical Visualization of Human Emotions as a Rhetorical Mean of Persuasion in the Homilies of Basil the Great on Human Vices (Teatralna wizualizacja ludzkich emocji jako retoryczny środek perswazji w homiliach Bazylego Wielkiego o ludzkich wadach)*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 73-88.

Beda Czcigodny

- Froniewski J., *Bedy Czcigodnego pierwszy w historii zarys systematycznej teologii namaszczenia chorych*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2022, s. 217-228.

Benedykt z Nursji

- Ciemiała M., *Życie braterskie według Reguły św. Benedykta. Teologia i praktyka*, ŻrMon. Monografie 10, Kraków: Tyniec, 2022.

Bernard z Clairvaux

- Noworyta W., *Maryja jako „pełna łaski” w pismach św. Bernarda z Clairvaux*, „Studia Theologica Varsaviensia” 59/2 (2021) s. 130-183.

Boecjusz

- Kijewska A., *Literatura mądrościowa a Boecjuszowe „O pocieszeniu jakie daje filozofia”*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 1025-1050.

Centony

Gilski M., „*Homerocentony*” jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa, „*Verbum Vitae*” 39/3 (2021) s. 995-1005.

Cyryl Aleksandryjski

Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, tł. i opr. K.F. Zawadzki, Biblia Ojców 5, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.

Zawadzki K.F., „*Göttlich ist der Sieg über den Tod*”. *Ein vergessenes armenisches Fragment aus dem Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief*, „*Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*” 67/2 (2021) s. 195-219.

Cyryl Jerozolimski

Widok N., *Biblical references in catecheses about the Holy Mass by Cyril of Jerusalem*, „*Byzantinische Zeitschrift*” 115/3 (2022) s. 1083-1113.

Cyryl ze Scytopolis

Milewski I., *Cyryl ze Scytopolis o złagodzeniu szkód w Palestynie spowodowanych przez powstanie Samaritanów (529-531)*, „*Studia Ceranea*” 12 (2022) s. 725-737.

Diodor z Tarsu

Diodor z Tarsu, *Komentarze do Psalmów 1-50 (Commentarii in psalmos, CPG 3818)*, tł. i opr. A. Tronina, Biblia Ojców 3, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.

Pseudo-Dionizy Areopagita

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Corpus Dionysiacum (CPG 6600-6613)*, tł. M. Dzielska, wpr. T. Stępień, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2021 (wyd. 3).

Krzysztofek M., *Poznanie anielskie Pseudo-Dionizego Areopagity i jego wpływ na rozwój angelologii w Kościele*, Kraków: Scriptum, 2022.

Stępień T., *Being Alive, Living a Life. The Unity of the Concept of Life in Pseudo-Dionysius the Areopagite*, „*Verbum Vitae*” 39/3 (2021) s. 1007-1024.

Dydym Ślepy

Dydym Ślepy, *Komentarz do Księgi Psalmów (Papirus z Tura). Część I, Ps. 20-30 (LXX) (Commentarii in psalmos; CPG 2550)*, wstęp, opr. i tł. R.M. Pancierz, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2022 (wyd. 2, poprawione i uzupełnione).

Dydym Ślepy, *Komentarz do Księgi Psalmów (Papirus z Tura). Część II, Ps. 31-44 (LXX) (Commentarii in psalmos; CPG 2550)*, wstęp, opr. i tł. R.M. Pancierz, Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2022.

Epifaniusz z Salaminy

Gilski M. – Wysocki M., *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „Panarionie” Epifaniusza z Salaminy*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 205-220.

Eugipiusz

Eugipiusz, *Żywoł św. Seweryna. Reguła*, tł. i opr. K. Obrycki, ŻrMon 13. Starożytność 13, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmienione).

Euzebiusz z Cezarei

Bralewski S., „Where do these terrible diseases and pestilences come from?”. *Illness in the Roman World in Light of the „Ecclesiastical History” of Eusebius of Caesarea*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 313-337.

Leraczyk I., *The Violation of Christian Graves in the Light of Eusebius's „Ecclesiastical History” VIII, 6, 6-7*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 667-688.

Ewagriusz z Pontu

Bider M., *Źródła unormowań prawnych życia anachoreckiego w pismach Ewagriusza z Pontu w świetle późniejszej recepcji tych norm*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 19 (2022) s. 195-214.

Nieścior L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, ŻrMon. Monografie 11, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2).

Smoła J., *Klinika chorób duchowych według Ewagriusza z Pontu i Ojców Pustyni*, Pelplin: Bernardinum, 2022.

Filastriusz z Brescii

Szram M., *Inappropriate Biblical Exegesis as a Source of Heresy in „Diversarum Hereseon Liber” by Philastrius of Brescia*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 109-118.

Filon z Aleksandrii

Bednarek T., *Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei*, „*Verbum Vitae*” 39/3 (2021) s. 959-977.

Wyrzykowski M., *Reinterpretacja okoliczności zwiadu w Kanaanie (Lb 13-14) w tekstach Filona z Aleksandrii (Mos. 1,220-236) i Józefa Flawiusza (Ant 3,300-316)*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 35/2 (2022) s. 160-173.

Gaudencjusz z Brescii

Degórski B., *Tajemnica chleba i wina. Niebiańska ofiara Kościoła w „Mowach” św. Gaudencjusa z Brescii*, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A.A. Napiórkowski, Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis 13, Kraków: UPJPII Wyd. Naukowe, 2022, s. 83-102.

Grzegorz Wielki

Dudziak D., *Wychowanie duchownych do podjęcia posługi misyjnej według papieża Grzegorza Wielkiego*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 69-84.

Pawlak A., *Wymiar pedagogiczny „Dialogów” Grzegorza Wielkiego*, w: *Wybrane aspekty formacji chrześcijańskiej*, red. D. Kiełb – M. Powęska, Rzeszów: Bonus Liber, 2022, s. 47-67.

Wygralak P., *Głosiciel i słuchacz Bożego słowa w kaznodziejskim nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 42 (2022) s. 7-17.

Grzegorz z Nazjanzu

Widok N., *Czy strach i lęk są gwarancją skutecznej władzy? Interpretacja „Mowy 17” Grzegorza z Nazjanzu*, w: *Zdrowie wartością absolutną? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 19, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2021, s. 137-151.

Grzegorz z Nyssy

Kowalski A., *Koncepcja osoby u św. Grzegorza z Nyssy. Prozopologia w „Contra Eunomium”*, Pelplin: Bernardinum, 2022.

Hieronim ze Strydonu

Hieronim ze Strydonu, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa (Vita S. Pauli, CPL 617; Vita S. Hilarionis, CPL 618; Vita Malchi, CPL 619)*, tł. i opr. B. Degórski, ŻrMon 10. Starożytność 10, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmiennione).

Degórski B., *Św. Hieronim w „Declarationes constitutionum” o. Grzegorza Gyöngyösięgo*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/1 (2022) s. 27-70.

Degórski B., *La difesa del culto dei santi e delle loro reliquie nell’ „Adversus Vigilantium” di san Girolamo*, „Teresianum” 73/1 (2022) s. 329-346.

Degórski B., *Prefazione*, w: A. Filić, *Sant’Ilarione, „nudo e armato in Cristo”*. *Concordanze bibliche della „Vita S. Hilarionis” di san Girolamo*, Monographia 5, Zagreb: Università di Zagabria, Facoltà di Teologia Cattolica, 2022, s. 9-11.

Jóźwiak M., *The Song of Deborah as Interpreted by Pseudo-Jerome*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 141-154.

Jóźwiak M., *„Pieśni o Słudze Pańskim” w interpretacji św. Hieronima ze Strydonu*, Rzeszów: Bonus Liber, 2022.

Kołosowski T., *Wpływ medycyny antycznej na postrzeganie zdrowia i choroby przez św. Hieronima w świetle jego wybranych pism*, „Seminare” 43/3 (2022) s. 165-178.

Misiarczyk L., *The Resurrection of Jesus in Jerome’s Commentary on Matthew*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 119-128.

Morta K., *Biblical Tannin/Tannin in St. Jerome’s Translation and Interpretation*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 129-140.

Pseudo-Hieronim

Jóźwiak M., *The Song of Deborah as Interpreted by Pseudo-Jerome*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 141-154.

Herchenefreda

Herchenefreda, *Trzy listy do syna Dezyderego (Herchenefredae epistulae tres; MGH, SS rer. Merov. 4, s. 569-570; CCSL 117, s. 353-356)*, tł. M. Chudzikowska-Wołoszyn, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 507-520.

Hilary z Poitiers

Degórski B., *Prefazione*, w: A. Filić, *Sant’Ilarione, „nudo e armato in Cristo”*. *Concordanze bibliche della „Vita S. Hilarionis” di san Girolamo*, Monographia 5, Zagreb: Università di Zagabria, Facoltà di Teologia Cattolica, 2022, s. 9-11.

Ignacy Antiocheński

Baron A., *O „ukrzyżowanym erosie” Ignacego Antiocheńskiego w monografii naukowej Krzysztofa Abucewicza*, „Polonia Sacra” 26/1 (2022) s. 215-236.
Filipowicz D., *Modlitwa w pismach Ignacego z Antiochii*, „Ateneum Kapłańskie” 178/3 (2022) s. 537-550.
Widok N., *Ku jedności kościelnej. Studia nad Ignacym Antiocheńskim w 1900. rocznicę śmierci*, Opolska Biblioteka Teologiczna 178, Opole: UO – Wydział Teologiczny, 2021.

Ildefons z Toledo

Ildefons z Toledo, *O dziewictwie Świętej Maryi (De virginitate Sanctae Mariae, CPL 1247). Droga przez pustynię (De itinere deserti, CPL 1249)*, tł. A. Strzelecka, wstęp P. Wygralak, POK 34, Poznań: Pallotinum – UAM Wydział Teologiczny, 2022.

Izaak z Niniwy

Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór pierwszy*, tł. i opr. M.J. Janecki, PSP 79, Warszawa: Wyd. UKSW, 2022.

Izydor z Sewilli

Izydor z Sewilli, *O dniach, nocy i tygodniu (Etymologiae, V, 30-32: De diebus, de nocte, de hebdomada; CPL 1186)*, tł. E. Kaczyńska, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 473-506.
Krynicka T., *Isidore of Seville’s Treatise „De Ortu et Obitu Patrum”*. *Biblical Salvation History ‘in a Short Tale’*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 195-204.

- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „De ortu et obitu patrum”*: studium źródeł traktatu, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 285-316.
- Ledzińska A., *Sanctus – definicje wobec tekstowego znaczenia słowa w pismach św. Izydora z Sewilli*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 317-342.
- Zalewski B., *Historyczne znaczenie definicji „Ius gentium” św. Izydora z Sewilli*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 22/3 (2022) s. 7-35.

Jan Chryzostom

- Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Filipian (In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae I-15; CPG 4432)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 6, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.
- Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia trzecia (De Davide et Saule. Homilia tertia; CPG 4412)*, tł. Ł. Libowski – P. Wilk, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 159-192.
- Jan Chryzostom/Teodor Dafnopata, *O chorobach i lekarzach (Περὶ ἀρρώστιας καὶ ἰατρῶν; PG 63, 651-656; CPG 4684, 13)*, tł. J. Iluk, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 459-472.
- Kieling M., *Nauczanie Jana Chryzostoma o charyzmatach na podstawie „Homilii do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/3 (2022) s. 9-24.
- Konieczko M. – Uciecha A., *The Basis of John Chrysostom’s Teaching on Widowhood (Źródła nauczania Jana Chryzostoma o wdowieństwie)*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 67-86.
- Szczur P., *Anger in Homiletic Teaching of Saint John Chrysostom. The Analysis of Homilies on Matthew (Gniew w nauczaniu homiletycznym św. Jana Chryzostoma. Analiza Homilii na Ewangelię według św. Mateusza)*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 185-220.
- Szczur P., *Obraz idealnego biskupa w świetle Chryzostomowych panegiryków ku czci biskupów Antiochii, w: Patrimonium Ecclesiae Christi tradere. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 75-lecia urodzin, 50-lecia prezbiteratu, 30-lecia sakry biskupiej i 40-lecia pracy naukowej, t. 2: Gratulantes*, red. P. Górecki – J. Pyka, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, 2022, s. 791-812.

Jan Damasceński

- Jan Damasceński, *Mowy w obronie obrazów (Orationes de imaginibus tres; CPG 8045)*, tł. M. Dylewska – J. Naumowicz, opr. J. Naumowicz, Biblioteka Bizantyńska 1, Warszawa: Neriton – Wyd. Naukowe UKSW, 2022.

Jordanes

Jordanes, *O calości dziejów albo o pochodzeniu i czynach narodu rzymskiego (De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum; CPL 912); O pochodzeniu i czynach Gotów (De origine actibusque Getarum; CPL 913)*, tł. i kom. B.J. Kołoczek, Kraków: Towarzystwo Wyd. „Historia Iagellonica”, 2022.

Józef Flawiusz

Wyrzykowski M., *Reinterpretacja okoliczności zwiadu w Kanaanie (Lb 13-14) w tekstach Filona z Aleksandrii (Mos. 1,220-236) i Józefa Flawiusza (Ant 3,300-316)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 35/2 (2022) s. 160-173.

Justyn Męczennik

Bennet R., *Batalia o Biblię. O wysiłkach Justyna Męczennika na rzecz utrzymania Starego Testamentu w kanonie Biblii chrześcijańskiej*, tł. M. Horyza, Podręczniki biblijne 4, Warszawa: Vocatio, 2022.

Misiarczyk L., *Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr's „Dialogue with Trypho, the Jew”*, „Verbum Vitae” 39/3 (2021) s. 941-958.

Kasjodor

Kasjodor, *Pisma wybrane (Studia o Kasjodorze) [Krótkie wyjaśnienia do Apokalipsy (Complexiones in Epistulas Apostolorum, Actuum Apostolorum et Apocalypsis Ioannis; CPL 903), O duszy (De anima; CPL 897), O muzyce (Institutiones musicae; CPL 906), Sentencje (Variarum libri XII; CPL 896) – wybór]*, tł. D. Budzanowska-Weglen-da – K. Burczak – J. Januszewski – L. Dyka, opr. M. Starowieyski – M. Lohr, red. W. Stawiszyński, Biblioteka Europejska, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki, 2022.

Laktancjusz

Laktancjusz, *Boskie pouczenia. Księgi I-III (Divinae institutiones; CPL 85)*, tł. i opr. Ł. Halida, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN, 2022.

Leon Wielki

Guerrero van der Meijden J., *Późnostarżytny apele o rozpoznanie godności ludzkiej: Bazyli z Cezarei Kapadockiej, Ambroży z Mediolanu, Leon Wielki, Anonim z Werony*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 141-162.

Maksym z Turynu

Maksym z Turynu, *Kazania (Sermones CXI; CPL 219a)*, tł. i opr. E. Buszewicz, PSP 80, Warszawa: Wyd. UKSW, 2022.

Marcelin Komes

Marcelin Komes, *Kronika (Chronicon; CPL 2270)*, tł. Sz. Wierzbicki, opr. M.L. Leszka, Byzantina Lodziensia 45, Łódź: Wyd. UŁ, 2022, s. 103-142 (tekst łac.), 143-210 (tł. pol.).

Leszka M.J. – Wierzbicki S., *Komes Marcellin, „vir clarissimus”*. *Historyk i jego dzieło*, Byzantina Lodziensia 45, Łódź: Wyd. UŁ, 2022.

Orozjusz

Suski R., *Minotaur i „Historia adversus paganos” Orozjusza*, „Saeculum Christianum” 29/1 (2022) s. 5-20.

Orygenes

Orygenes, *Homilie do Psalmów 36-38 (Homiliae de Psalmis, CPG 1428)*, tł. i opr. A. Tronina, Biblia Ojców 4, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2022.

Grzywaczewski J., *Christ as the Persona Speaking according to Origen's First Homily on Psalm 15(16) (Christus jako „osoba mówiąca” w Pierwszej Homilii Orygenesy do Psalmu 15(16))*, „Collectanea Theologica” 92/2 (2022) s. 65-86.

Nieścior L., *Integral Communication with Listeners in Origen's Four Homilies on Psalm 76(77) (Integralna komunikacja ze słuchaczami w czterech homiliach Orygenesy do Psalmu 76(77))*, „Collectanea Theologica” 92/2 (2022) s. 87-106.

Szram M., *Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesy*, „Verbum Vitae” 40/3 (2022) s. 691-713.

Palladiusz

Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tł. S. Kalinkowski, opr. M. Starowieyski, ŹrMon 12. Starożytność 12, Kraków: Tyniec, 2022 (wyd. 2, niezmienione).

Paulin z Noli

Paulin z Noli, *Listy 1-2 (tłumaczenie, komentarz, przypisy)*, tł. M. Wojcieszak, w: *Religia i władza w późnym antyku i we wczesnym średniowieczu*, red. I. Milewski – M. Wojcieszak, *Christianitas antiqua* 9, Gdańsk: Wyd. UG, 2021, 79-96.

Wysocki M., *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 165-174.

Wysocki M., „*Shall I show joy or sorrow?*” (*Poem 31*). *Pain of loss – a study of Paulinus of Nola’s works* („*Mam okazywać radość czy smutek?*” (*Pieśń 31*). *Ból utraty – studium twórczości Paulina z Noli*), „*Vox Patrum*” 82 (2022) s. 221-236.

Raban Maur

Raban Maur, *Homilie Rabana Maura na niedzielę, dni nabożeństw błagalnych oraz o świętych (wybór) (Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus, IX-XIII, XIX-XX, XXVII, XXXI, XLI)*, tł. M. Łukaszczyk, „*Vox Patrum*” 81 (2022) s. 193-232.

Sergiusz Stylita

Żelazny J.W., *Oriental Exegesis Based on the Example of the Argumentation Used in „The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew”*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven: Peeters, 2021, s. 205-209.

Symeon Nowy Teolog

Symeon Nowy Teolog, *Modlitwa mistyczna*, tł. W. Szymona, opr. Ł. Leonkiewicz, BOK 38, Kraków: Wydawnictwo M, 2022.

Teodoret z Cyru

Bartosik B., *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoreta z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”*, Horyzonty dogmatu 25, Kraków: Scriptorum, 2022.

Piechocka-Kłós M., *Teodoret z Cyru wobec kultu pogańskiego w świetle dzieła „Leczenie chorób hellenizmu”*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 17 (2022) s. 255-270.

12. Recenzje, omówienia

Budzanowska-Weglenda D.Ł. (rec.), Karol Piotr Kulpa, *Tyconius' Theological Reception of 2 Thessalonians 2:3-12*, History of Biblical Exegesis 4, Mohr Siebeck, Tübingen, 2022, ss. XIX + 319 – „Vox Patrum” 83 (2022) s. 185-190.

Czyżewski B.S. (rec.), Mariusz Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesesa*, Wyd. KUL, Lublin: 2021 – „Verbum Vitae” 40/1 (2022) s. 301-302.

Eckmann A. (rec.), Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, tł. zbiorowy, red. T. Gacia, TN KUL, Lublin 2016, ss. 498 – „Vox Patrum” 81 (2022) s. 283-285.

Eckmann A. (rec.), Amalariusz z Metz, *Dzieła*, t. 2: *Porządek antyfonarza, Inne pisma o świętych obrzędach, Reguły życia duchownych i mniszek*, przekł. zbiorowy, red. T. Gacia, Lublin: TN KUL, 2017, ss. 465 – „Vox Patrum” 81 (2022) s. 285-286.

Eckmann A. (rec.), Wenancjusz Fortunat, *Poezje. Wybór*, tł i opr. T. Gacia, TN KUL, Lublin 2018, ss. 289 – „Vox Patrum” 81 (2022) s. 287-289.

Eckmann A. (rec.), Anne Bernet, *Monika Matka Św. Augustyna*, tł. P. Borkowski, Wyd. eSPe, Kraków 2020, ss. 163 – „Vox Patrum” 82 (2022) s. 333-338.

Eckmann A. (rec.), Bp Jan Śrutwa, *Kościół w epoce Wędrówek Ludów*, t. 1: *Kościół w szczytowej fazie wędrówek ludów*, TN KUL, Lublin 2021, ss. 399 + mapa – „Vox Patrum” 82 (2022) s. 338-340.

Eckmann A. (rec.), Jarosław R. Marczewski, Tadeusz Gacia, Agnieszka Strycharczuk, *Maioris ad limina templi... Poezja epigrafična epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, TN KUL, Lublin 2021, ss. 464 – „Vox Patrum” 82 (2022) s. 341-344.

Faszczka M.N., *Izydor z Sewilli o prawie wojskowym (Etym., 5,7,1-2). Kilka uwag na temat polskiego przekładu części prawnej „Etymologii” (Izydor z Sewilli, „O prawach”, opr. Antoni Dębiński, Maciej Jońca, Wyd. KUL, Lublin 2021, 157 s.)* – „Zeszyty Prawnicze UKSW” 22/2 (2022) s. 281-287.

Leszka M.J. (rec.), *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. Norbert Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, ss. 238 – „Christianitas Antiqua” 9 (2021) s. 125-127.

- Pochwat J. (rec.), Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian*, tł i opr. Konrad F. Zawadzki, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2022, ss. 261 – „Vox Patrum” 83 (2022) s. 181-184.
- Szopa A. (rec.), *Imperial Panegyric from Diocletian to Honorius*, red. A. Omissi, A.J. Ross, Translated Texts for Historians. Contexts 3, Liverpool University Press, Liverpool 2020, ss. 296 + XI – „Vox Patrum” 81 (2022) s. 289-295.
- Wilk P. (rec.), Henryk Pietras, *Ortodoksja i herezja*, WAM, Kraków 2022, ss. 223 – „Vox Patrum” 82 (2022) s. 344-346.
- Winiarczyk M. (rec.), Wolfgang Speyer, *Aus dem Erbe von Antike und Christentum. Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 40, Aschendorff Verlag, Münster 2019, ss. XIII + 363 – „Vox Patrum” 83 (2022) s. 523-544.
- Zarzczyński R. (rec.), Michał Maciej Konieczko, *Znaczenie małżeńskiej jedności w nauczaniu św. Jana Chryzostoma o wdowieństwie na podstawie „Oracji do młodej wdowy”*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 24 – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 54/2 (2021) s. 252-255.

13. Sprawozdania

- Kamczyk W., *Mariologia Ojców Kościoła (Sprawozdanie ze spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, Olsztyn, 20-22 września 2021 r.)* – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 54/2 (2021) s. 256-259.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim, 2021/2022* – „Vox Patrum” 84 (2022) s. 198-201.
- Wilk P., *Posiedzenia naukowe Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w latach 2017-2022* – „Vox Patrum” 84 (2022) s. 193-198.
- Wysocki M., *Pamięć. Sposoby i cel pamiętania w chrześcijaństwie antycznym (XLVIII Spotkanie Badaczy Antyku Chrześcijańskiego, Instytut Patrystyczny Augustynianum, Rzym, 5-7.05.2022)* – „Vox Patrum” 84 (2022) s. 202-206.
- Wysocki M., *Doroczna Konferencja Północnoamerykańskiego Towarzystwa Patrystycznego (NAPS) (Chicago, USA, 26-28.05.2022)* – „Vox Patrum” 84 (2022) s. 206-208.

14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

14.1. Przekłady

- Dares Frygijszyk, *Historia upadku Troi (De excidio Troiae historia)*, tł. i opr. L. Mroczewicz – J. Hendzel, *Fontes Historiae Antiquae* 52, Poznań: Wyd. Naukowe UAM, 2022 (wydanie dwujęzyczne).
- Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna*, t. 3: *Botanika, Rolnictwo, Ogrodnictwo (Księgi XII-XIX)*, tł. i opr. I. Mikołajczyk, Toruń: Wyd. Naukowe UMK, 2022.
- Galen z Pergamonu, *O porządku moich własnych ksiąg dla Eugenianosy (De ordine librorum suorum ad Eugeniandum, Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων πρὸς Εὐγενιανόν)*, tł. Ł. Karczewski – J. Krajewska, „*Vox Patrum*” 82 (2022) s. 265-294.
- Gaudencjusz, *Wprowadzenie do harmoniki (Harmonica introductio)*, tł. i opr. L. Dyka, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego – Instytut Teologiczno-Pastoralny im. Św. Józefa Sebastiana Pelczara w Rzeszowie, 2022 (wydanie dwujęzyczne).
- Homer, *Iliada*, tł. opr. R.R. Chodkowski, Lublin: TN KUL, 2022.
- Klaudiusz Mamertinus, *Podziękowanie dla cesarza Juliana za konsulatus*, tł. i opr. A. Pałkowska-Bouallegui, *Fontes Historiae Antiquae*, Poznań: Wyd. Naukowe UAM, 2022 (wydanie dwujęzyczne).
- Lucjusz Anneusz Seneka, *Herkules szalony*, tł. i opr. M. Stróżewski, Poznań: Wyd. Naukowe UAM, 2022.
- Maksymos z Tyru, *Konferencje filozoficzne*, tł. i opr. M. Szarmach, Toruń: Wyd. Naukowe UMK, 2022.
- Marek Tulliusz Ciceron, *Księgi o przyjaźni*, tł. B. Budny, opr. W. Ryzek, Kraków: Homini, 2022.
- Muzajos, *Opowieść o Hero i Leandrze*, tł. i opr. W. Appel, Toruń: Wyd. Naukowe UMK, 2022 (wydanie dwujęzyczne).
- Nikander z Kolofonu, *Środki przeciw jadom; Odtrutki*, tł. i opr. E. Zybert, *Bibliotheca Curiosa* 46, Wrocław: Oficyna Wyd. Atut, 2022.
- Owidiusz, *Heroidy. Listy mitycznych kochanków*, tł. i opr. M. Miazek-Męczyńska – E. Wesołowska, Kraków: Universitas, 2022.
- Palajfatos, *Opowieści niewiarygodne*, tł. i opr. A. Kotlińska-Toma, *Bibliotheca Curiosa* 44, Wrocław: Oficyna Wyd. Atut, 2022.
- Syliusz Italikus, *Epopeja o wojnie punickiej*, t. 2: *ks. X-XVII*, tł. i opr. S. Śnieżewski – W. Kowalski – M. Nowakowski, *Źródła Historyczne*, Kraków: Towarzystwo Wyd. „Historia Iagellonica”, 2022.

14.2. Opracowania

- Andryszczak P., *Myśl polityczna starożytnej Grecji i Rzymu*, Kraków: Scriptum, 2022.
- Grzybowski J.P., *Państwo tańczące. Mitologiczne źródła Platona nauki o tańcu*, Kraków: Scriptum, 2022.
- Otto W.F., *Bogowie Grecji. Obraz boskości w zwierciadle greckiego ducha*, Warszawa: PIW, 2022 (wznowienie).
- Stachura M., *The Distant Origins of „Fat Shaming” or why the People of Antiquity did not Ridicule Fat Women*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 181-213.
- Wypustek A., *Grecko-rzymskie zaklęcia miłosne na tabliczkach, papirusach i amuletach*, Parnassus 14, Warszawa: Wyd. Naukowe Sub Lupa, 2021.



Prace dyplomowe z antyku chrześcijańskiego ukończone w polskich ośrodkach naukowych w latach 2021-2022

Ks. Marcin Wysocki¹ (zebrał i zestawil)

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Prace doktorskie

1. Ks. Janusz Granda, *Hierarchia kościelna w świetle źródeł prawnych Kościoła Wschodniego (do połowy VI wieku)*, obrona: 19 września 2022, promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, recenzenci: o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino „Angelicum”, Rzym), ks. dr hab. Arkadiusz Nocoń (Pontificia Università Gregoriana, Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Rzym).
2. Ks. Dariusz Jasuba, *Pneumatologia wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich i łacińskich do końca IV wieku. Rozwój historyczny i oddziaływanie doktryny*, obrona: 19 września 2022, promotor: ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, recenzenci: ks. dr hab. Waldemar Turek (Università Pontificia Salesiana, Rzym), ks. dr hab. Jan Witold Żelazny (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).

Prace magisterskie

3. Maina Aloysius, *Droga świeckich ku świętości według św. Cezarego z Arles* (prom. ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL, 2022).
4. Spasiński Artur, *Modlitwa w apoftegmatkach Ojców Pustyni* (prom. ks. bp dr hab. Piotr Turzyński, 2022).

¹ Ks. dr hab. Marcin Wysocki prof. KUL, profesor uczelni, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

Prace doktorskie

5. Anita Mularczyk-Budzan, *Koncepcja przyjaźni w „Listach” Hieronima ze Strydonu*, obrona: 18 października 2021, promotor: o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap., recenzenci: ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ, ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM.
6. Ks. Bartłomiej Bartosik, *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoretą z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej”*, obrona: 12 października 2022, promotor: ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, recenzenci: ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk (UKSW), ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL).

Prace magisterskie

7. Błaszczuk Teresa, *Męczeństwo w ujęciu poetyckim hymnów „Peristephanon” Aureliusza Prudencjusza Klemensa* (prom. ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron, 2022).
8. Fila Jakub, *Teodoret z Cyru w roli pocieszyciela w obliczu śmierci na podstawie jego listów konsolacyjnych* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2022).
9. Hajduga Mateusz, *Zadania i działania aniołów na podstawie „Hierarchii Niebieskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2021).
10. Kuczaj Marcin, *Prześladowania chrześcijan za Decjusza w świetle „Listów” Cypriana z Kartaginy* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2021).
11. Przybyło Jerzy, *Koncepcja małżeństwa w dziełach egzegetycznych św. Augustyna* (prom. ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron, 2021).
12. Szemraj Paweł, *Sposób realizacji ideału „samotnego” (īhīdāyā) w „Mowach” Afrahata* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2021).
13. Szymula Zofia, *Wyjaśnienie przypowieści w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię wg św. Mateusza* (prom. ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron, 2022).
14. Urbański Krystian, *Zasady życia chrześcijańskiego św. Bazylego Wielkiego w „Regułach moralnych”* (prom. ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron, 2022).
15. Werner Dawid, *Jedność misji Chrystusa i Maryi u Cyryla Aleksandryjskiego. Mariologia w ujęciu soteriologicznym – wzajemne interakcje* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2021).
16. Zajda Jan, *Obrona Dziewictwa Maryi w myśli św. Hieronima i św. Ambrożego na podstawie wybranych dzieł* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2021).
17. Znaleźniak Bartłomiej, *Rożnice w podejściu do oceny powtórnego związku, jak i grzechów przeciwko jedności małżeńskiej w prawodawstwie zachodnim na podstawie „Ksiąg Pokutnych”* (prom. ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, 2021).

Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego

Prace doktorskie

18. Ewa Dusik-Krupa, *Zasada pax deorum w interpretacji wydarzeń z okresu panowania Konstancjusza II przez pisarzy wczesnochrześcijańskich*, obrona: 15 października 2021, promotor: ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, recenzenci: dr hab. Robert Wiśniewski, prof. UW, ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL).

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

Prace licencjackie (licencjat kościelny)

19. Ks. Michał Sapalski, *Apologia religii i chrześcijaństwa w wybranych dziełach C.S. Lewisa* (prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, 2021).
20. Ks. Marcin Gryzło, *Pokuta w świetle kanonów synodalnych IV wieku* (prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, 2022).

Prace magisterskie

21. Marć Maksymilian, *Chrześcijanin wobec państwa w świetle „Przeciw Celsusowi” Orygenesy* (prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, 2021).
22. Styrkowiec Małgorzata, *Kobieta w małżeństwie i rodzinie w pismach świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie* (prom. ks. prof. dr hab. Antoni Żurek, 2022).

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Teologiczny

Prace magisterskie

23. Mańkowski Kamil, *Acedia w pismach Jana Kasjana* (prom. ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, 2021).

Wydział Nauk Historycznych

Prace doktorskie

24. Magdalena Niewiadomska, *Rozwój chrześcijaństwa w IV w. według „Historii Kościelnej” Rufina z Akwilei*, obrona: 21 czerwca 2021, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, recenzenci: prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (UW), prof. dr hab. Sławomir Bralewski (UŁ).

Prace licencjackie

25. Giska Weronika, *Powstanie i rozbudowa kościoła Hagia Sophia w Konstantynopolu do 994 r. w świetle wybranych źródeł* (prom. ks. dr hab. Tomasz Skibiński, prof. USKW, 2022).

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Prace magisterskie

26. Baksalray Iga s., *Modlitwa w życiu duchowym mnichów na postawie „Apoftegmatów”* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2022).
27. Bryś Bartłomiej, *Chrystus w Mowach teologicznych św. Grzegorza z Nazjanzu* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2021).
28. Frąckowiak Maksymilian, *Droga chrześcijanina do świętości na podstawie „Sentencji” św. Izydora z Sewilli* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2022).
29. Grobelny Jędrzej, *Małżeństwo i rodzina w kościelnym prawodawstwie synodalnym w latach 50-504* (prom. ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM, 2022).
30. Kaczmarek Marcin, *Maryja w refleksji teologicznej św. Leona Wielkiego i św. Piotra Chryzologa* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2022).
31. Kubiak Sławomir, *Chrześcijanin wobec dóbr materialnych w wybranych pismach pelagiańskich* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2022).
32. Kwiatkowski Adam, *Obraz mnicha w pismach monastycznych św. Kolumbana Młodszego* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2022).
33. Mandziuk Tomasz, *Apokatastaza w ujęciu Orygenesisa i jej współczesna ocena* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2021).
34. Nowak Wojciech, *Pokuta w kaznodziejskim nauczaniu św. Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2021).
35. Oczkowski Artur, *Nauka o Eucharystii w wybranych homiliach i komentarzach św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, 2021).
36. Pietrzak Sebastian, *Obrona bóstwa Jezusa na podstawie „Contra Celsum” Orygenesisa* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2022).
37. Wawrzyniak Adam, *Ideał chrześcijańskiego władcy na podstawie Listów św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, 2022).

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

Prace magisterskie

38. Cerkowniak Mateusz, *Biblijne motywy Zwiastowania, Nawiedzenia i narodzenia Pańskiego w interpretacji greckich, syryjskich i łacińskich ojców Kościoła* (prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok, 2022).
39. Czaja Dominik, *Elementy formacji pasterskiej św. Klemensa Rzymskiego w „Prima Clementis”* (prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok, 2022).
40. Rudnicki Przemysław, *Duchowe aspekty przeżywania kapłaństwa Grzegorza z Nazjanzu na podstawie jego dzieł* (prom. ks. prof. dr hab. Norbert Widok, 2022).

Table of contents

Articles

1. Allegory and Allegoresis – a Contribution to the Discussion on the Correctness of the Terms Used in the Study of to the Greek, Jewish and Early Christian Allegoresis – Jacek Zieliński 7
2. John the Baptist and Fasting – Gianluca Olcese 35
3. The Condemnation of Priscillian’s Use of non-Canonical Books and his Defense in *Tractatus III: Liber de Fide et de Apocryphis* – Alberto Ferreiro 51
4. Ecclesiastical fragments preserved in the Gemona del Friuli Archives – Federico Guariglia 75
5. “Lo Credo en romant”: A Provençal Version of the Credo from the ms. Florence, BML, Ashburnham 105. Edition, Translation, Commentary – Sonia Maura Barillari 89

Translations

6. Anonym, *Hermetica Vindobonensia I-IV* (Translation into Polish) 105
 - a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska 105
 - b. Translation – Agata Sowińska 118

7. Galen of Pergamon, <i>On my own books</i> (Translation into Polish).....	123
a. Introduction and Commentary – Łukasz Karczewski, Judyta Krajewska	123
b. Translation – Łukasz Karczewski, Judyta Krajewska.....	128
8. St. Augustine, <i>Sermon 19 preached in the restored Basilica on a day of the games</i> (Translation into Polish).....	163
a. Introduction and Commentary – Rev. Łukasz Libowski.....	163
b. Translation – Rev. Łukasz Libowski	176

Bibliographies

9. 2022 Polish Bibliography of the Christian Antiquity – Rev. Adam Pawlak...	189
10. Dissertations in Christian Antiquity Completed in Polish Academic Cen- tres in 2021-2022 – Rev. Marcin Wysocki.....	219

Spis treści

Artykuły

1. Alegoria a alegoreza – przyczynek do dyskusji o poprawności terminów stosowanych w badaniach nad alegorezą grecką, żydowską i wczesnochrześcijańską – Jacek Zieliński 7
2. John the Baptist and Fasting – Gianluca Olcese 35
3. The Condemnation of Priscillian’s Use of non-Canonical Books and his Defense in *Tractatus III: Liber de Fide et de Apocryphis* – Alberto Ferreiro 51
4. Notizie di frammenti liturgico-agiografici contenuti nell’Archivio Comunale di Gemona del Friuli (UD) – Federico Guariglia 75
5. “Lo Credo en romant”: una versione provenzale del *Credo* dal ms. Firenze, BML, Ashburnham 105. Edizione, traduzione, commento – Sonia Maura Barillari 89

Tłumaczenia

6. Anonim, *Hermetica Vindobonensia I-IV* 105
 - a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska 105
 - b. Tłumaczenie – Agata Sowińska 118
7. Galen z Pergamonu, *O moich własnych księgach* 123
 - a. Wstęp i komentarz – Łukasz Karczewski, Judyta Krajewska 123
 - b. Tłumaczenie – Łukasz Karczewski, Judyta Krajewska 128

-
8. Święty Augustyn, Kazanie 19 wygłoszone w *Basilica Restituta* w dniu *munerum* 163
- a. Wstęp i komentarz – Ks. Łukasz Libowski 163
- b. Tłumaczenie – Ks. Łukasz Libowski 176

Bibliografie

9. Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2022 – Ks. Adam Pawlak 189
10. Prace dyplomowe z antyku chrześcijańskiego ukończone w polskich ośrodkach naukowych w latach 2021-2022 – Ks. Marcin Wysocki 219