

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitety Redakcyjny

- ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (KUL, Polska) – redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Słowacja) – zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Wielka Brytania) – zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) – sekretarz
dr Adam Cooper (Catholic Theological College, 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. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, 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. dr Adam Pawlak (badacz niezależny, Polska) – bibliografie

Rada Naukowa

- ks. dr hab. Stanisław Longosz – redaktor założyciel (KUL, Polska)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Francja)
ks. prof. dr Ivan Bodrožić (Uniwersytet w Splicie, Chorwacja)
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu, Włochy)
prof. dr Geoffrey David Dunn (badacz niezależny, Australia)
prof. dr Alberto Ferreiro (Seattle Pacific University, USA)
ks. prof. dr Giulio Maspero (Papieski Uniwersytet Santa Croce, Włochy)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, 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 Racławickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Świat stworzony w literaturze wczesnochrześcijańskiej

Wydawnictwo KUL

92
2024

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 2024

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



Pokój wszechświata i pokój między ludźmi według *Listu do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego

**The Peace of the Universe and Peace among People
according to the *Letter to the Church in Corinth* by Saint Clement of Rome**

Ks. Waldemar Turek¹

Abstract: The presented study concerns the issue of peace in the universe and peace between people according to the *Letter to the Church in Corinth* by St. Clement of Rome, especially the section from Chapter 19, 2 to Chapter 23, 5. Firstly, the main purpose of the Letter is explained in presented paper. Then, the idea of peace in the created world is presented with reference to some elements of Greek philosophy and their presence and place in the thought of the author of the Letter, as well as an analysis of the biblical argumentation employed by Saint Clement. Finally, the theme of universal peace is presented as a model for the Corinthian community and, to some extent, for all Christians. The study reveals the author of the Letter as a man possessed of a solid knowledge of Greek philosophy, the Jewish tradition, and, above all, Christian doctrine. His argumentation relies primarily on biblical elements taken from the Old Testament, which definitely outweigh the elements of Greek philosophy.

Keywords: Clement of Rome; Corinth; universe; harmony; concord; peace

List do Kościoła w Koryncie św. Klemensa Rzymskiego² był i jest analizowany przez wielu ekspertów zwłaszcza z punktu widzenia historycznego, dogmatycznego i liturgicznego³. Zdecydowanie mniej studiów

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

² W opracowaniu korzystamy z następującego wydania krytycznego dokumentu: Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, w: *Seguendo Gesù*, TCO 1, Milano 2010, s. 180-274 oraz z tłumaczenia polskiego: A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Św. Klemens Rzymski. List do Kościoła w Koryncie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-81.

³ Zainteresowanych wykazem podstawowych publikacji w języku polskim i w językach obcych dotyczących życia i działalności św. Klemensa Rzymskiego oraz jego *Listu* odsyłam do: M. Starowieyski, *Klemens Rzymski*, NSWP 605-607. Z polskich publikacji dotyczących *Listu* opublikowanych w ostatnich dwudziestu latach zob. W. Turek, *Prima Clementis: zagadnienie prymatu biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych*

dotyczy tematów związanych jedynie pośrednio z teologią oraz tych, w których można, przynajmniej wedle niektórych badaczy, dostrzec obecność elementów myśli greckiej, np. stoickiego opisu harmonii świata. Celem niniejszego opracowania zatem będzie analiza filologiczna i źródłowa tych fragmentów *Listu*, które przedstawiają ideę pokoju⁴ i harmonii stworzonego przez Boga świata jako wzoru dla skłóconych koryntian, zachęcanych do zgody i wzajemnej współpracy. W rzeczywistości bowiem: „Wielki Pan i Stwórca wszechświata chciał, aby w pokoju i zgodzie (ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ) żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do Jego miłosierdzia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”⁵. Tak zarysowany i interesujący nas temat jest podjęty przez św. Klemensa Rzymskiego przede wszystkim w tej części jego *Listu do Kościoła w Koryncie*, która w polskim wydaniu nosi tytuł *Pokój wszechświata i pokój między ludźmi* i obejmuje rozdziały od 19, 2 do 23, 5.

Aby osiągnąć cel opracowania, dzielę je na kilka części. Najpierw ukazuję główny cel *Listu*, następnie przedstawiam ideę pokoju stworzonego świata z odniesieniem do niektórych elementów filozofii greckiej i próbuję odpowiedzieć na pytanie dotyczące ich rzeczywistej obecności i roli w wykładzie autora *Listu*. Potem analizuję argumentację biblijną, zasadniczą dla wyводу św. Klemensa Rzymskiego. Na zakończenie zaś podejmuję temat pokoju wszechświata jako wzoru dla wspólnoty koryntkiej i, w jakiejś mierze, dla wszystkich chrześcijan.

1. Główny cel *Listu*

Biskup Rzymu tak prezentuje główny cel swojego *Listu*:

Skoro więc mamy udział w tych niezliczonych, wielkich i chwalebnych dziełach, skierujmy teraz znowu wszystkie nasze wysiłki ku pokojowi (τῆς

opracowań patrystycznych, VoxP 46-47 (2004) s. 33-49; N. Widok, *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 57 (2012) s. 721-729; N. Widok, *Klemens Rzymski o sukcesji apostoelskiej*, VoxP 62 (2014) s. 542-550; W. Turek, *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według 'Prima Clementis'*, VoxP 61 (2014) s. 269-282.

⁴ Warto w tym miejscu zauważyć, że słowo „pokój” pojawia się w *Liście do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego 7 razy. Zob. A. Hamman – M. Flores Colín, *Pace*, NDPAC III 3719.

⁵ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XX 11, TCO 1, s. 212, BOK 10, s. 61.

εἰρήνης), który jest od początku wskazanym nam celem. Utkwijmy wzrok w Ojcu i Stwórcy całego wszechświata i nie pozwólmy sobie wydrzeć Jego wspaniałych a bezcennych darów, jego dobrodziejstw, jakich w pokoju (τῆς εἰρήνης) nam użyć⁶.

Zauważmy kilka elementów tego tekstu, bogatego od strony treściowej, związanych z tematem podejmowanym w tym opracowaniu. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że Bóg opisany w tym fragmencie jest pojmowany jako Ojciec stwarzający cały wszechświat oraz jako ten, który obdarza ludzi swoimi dobrodziejstwami, zwłaszcza pokojem. Tak przedstawiany Bóg jest częstym motywem w literaturze judaistyczno-hellenistycznej, np. u Filona Aleksandryjskiego. Podobnie u tego samego autora znajdują się określenia „ojciec” i „stwórca” razem użyte⁷.

Gdy chodzi o samo wyrażenie „Stwórca całego wszechświata”, można odnaleźć podobne określenia w Piśmie Świętym: „Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego” (Syr 24,8); „Modlitwa brzmiała w ten sposób: Panie, Panie Boże, Stwórcu wszystkiego, straszliwy i mocny, sprawiedliwy i miłosierny” (2Mch 1,24).

Ponadto trzeba dostrzec, że w krótkim, przytoczonym wyżej, fragmencie *Listu* mamy dwa razy użyte słowo „pokój”. Najpierw św. Klemens Rzymski posługuje się nim, ukazując główny cel pisma: zaprowadzenie pokoju wśród mieszkańców Koryntu, a następnie, gdy podaje charakterystykę samego Boga rozdającego właśnie w pokoju bezcenne dary. Biskup Rzymu zachęca później do patrzenia na Boga „w myśli” i podziwiania Jego cierpliwości: „Patrzymy na Niego w myśli i oglądamy oczyma duszy Jego wielką cierpliwość w urzeczywistnianiu swoich zamysłów, pomyślmy jak pobłażliwy jest dla wszystkich swoich stworzeń!”⁸. Zwrot „oglądamy oczyma duszy” jest typowy dla filozofii platońskiej. Z kolei słowa o wielkiej cierpliwości i pobłażliwości Boga kierują naszą myśl w stronę stoicyzmu, jak też judaizmu helleńskiego, ale przede wszystkim do pewnych idei zawartych w Starym Testamencie,

⁶ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XIX 2, TCO 1, s. 208, 210, BOK 10, s. 60.

⁷ Zob. E. Prinzivalli, *La Lettera di Clemente ai Corinzi. Commento*, TCO 1, s. 480: „La rivelazione di Dio come padre nell’opera di creazione è un tema diffuso nella letteratura giudaico-ellenistica: Filone, *De posteritate Caini* 175; *Legum allegoriae* I 18; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 147. I termini padre e creatore figurano insieme in Filone, *De ebrietate* 42; *De virtutibus* 179”.

⁸ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XIX 3, TCO 1, s. 210, BOK 10, s. 60.

np. w Księdze Psalmów: „Ale Ty, Panie, jesteś Bogiem miłosiernym i łagodnym, nieskorym do gniewu, bogatym w łaskę i wierność” (Ps 85,15).

2. Pokój stworzonego świata

Fragment 20, 1-12 *Listu* był i jest do dzisiaj postrzegany przez niektórych znawców jako mocno zależny od filozofii greckiej, szczególnie tej stoickiej⁹. Inni badacze ukazują, że także w innych środowiskach można dostrzec ideę uporządkowanego kosmosu. Okazuje się bowiem, że pojęcia użyte w *Liście*, charakterystyczne dla filozofii stoickiej, należą także do terminologii Filona Aleksandryjskiego¹⁰. Argumentacja pierwszych, czyli ukazujących mocną zależność dzieła Klemensa Rzymskiego od filozofii greckiej, opiera się głównie, choć niewyłącznie, na podziale omawianego fragmentu na cztery części, odpowiadające ich zdaniem koncepcji czterech żywiołów prezentowanych przez starożytną filozofię grecką.

Za jej twórcę uważa się Empedoklesa, filozofa żyjącego w V wieku przed Chrystusem. Przyjął on w znacznej mierze poglądy Parmenidesa, według którego to, co prawdziwie istnieje, jest wieczne, niezniszczalne i niezmiennie. Szukając następnie, tak jak to czyniło wielu starożytnych filozofów greckich, zasady bytu (ἀρχή), wskazywał on na cztery rzeczywistości, zwane najpierw korzeniami (ρίζαι), a następnie „żywiołami” albo „elementami” (στοιχεῖα). Są to ziemia, woda, powietrze i ogień. Elementy te są wieczne, bo „to, co jest”, nie powstaje, nie przemija i jest niezmiennie. Oprócz tych czterech elementów, które są bierne, Empedokles wprowadził dwa elementy czynne: miłość (φιλία) i waśń (νεῖκος), często zwaną niezgodą lub nienawiścią. Opierając się na rzeczywistości, Empedokles przystąpił do wyjaśniania świata i dokonujących się w nim przemian.

Wracając teraz do odnośnego tekstu *Listu do Kościoła w Koryncie*, można go podzielić – mówią zwolennicy jego zależności od filozofii greckiej – właśnie według schematu czterech pierwiastków, poczynając od ognia, choć sam termin w *Liście* się nie pojawia.

⁹ Zainteresowanych tematem, opiniami odnośnych badaczy odsyłam do opracowania: A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992, s. 76-77; H.E. Lona, *Der Erste Clemensbriefe*, Göttingen 1998, s. 267-272.

¹⁰ Szczególnie ważne w tym względzie jest opracowanie J.P. Martin, *Prima Clementis: ¿Estoicismo o Filonismo?*, „Salmaticensis” 41 (1994) s. 5-35.

3. Ogień

Niebiosa obracają się pod Jego ręką i w pokoju (ἐν εἰρήνῃ) są Mu posłuszne. Dzień i noc odbywają drogę przez Niego im wyznaczoną¹¹, nigdy sobie wzajemnie nie przeszkadzając. Słońce, księżyc i chóry gwiazd biegną w zgodzie (ἐν ὁμοιοῖα) po wytyczonych im orbitach i ani na chwilę z nich nie zbaczają¹².

Bez szczegółowej analizy warto zwrócić uwagę na dwa ważne, z punktu widzenia naszego tematu, sformułowania występujące w przytoczonym tekście: „w pokoju” i „w zgodzie”. „W pokoju” obracają się niebiosy kierowane Bożą ręką, „w zgodzie” poruszają się po orbitach słońce, księżyc i chóry gwiazd.

4. Ziemia

Ziemia brzemienna we właściwych porach rodzi zgodnie z jego wolą przeobfite pożywienie dla ludzi, zwierząt i wszystkich istot, jakie na niej żyją, nie buntuje się ani nie próbuje zmieniać tego, co On postanowił. W niezgłębionych otchłaniach przepaści i niezbadanych krainach podziemia te same rządzą prawa (κρίματα)¹³.

W tym tekście istotnym słowem jest prawo, a właściwie zespół praw, którymi rządzą się zarówno ziemia, jak i niezbadane krainy przepaści. Niektórzy badacze dostrzegają tutaj echo słów Ps 104,7: „On, JHWH, jest naszym Bogiem, Jego wyroki obejmują świat cały”.

¹¹ Niektórzy tłumacze dostrzegają w tym tekście pewien związek z opisem stworzenia świata ukazany w Rdz 1,5n. Zob. A. Świderkówna, *Św. Klemens Rzymski. List do Kościoła w Koryncie. Przypisy*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich. Św. Polikarp ze Smyrny. List do Kościoła w Filippi*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 84.

¹² Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XX 1-3, TCO 1, s. 210, BOK 10, s. 60.

¹³ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XX 4-5, TCO 1, s. 210, BOK 10, s. 60.

5. Woda

Bezkresne morze, mieszcząc się w ogromnej czaszy, jaką dla niego ukształtował, nie przekracza granic, w których je zamknął, ale jak mu rozkazał (διέταξεν), tak postępuje. Rzekł bowiem: Dokąd dojdiesz, a fale twoje będą rozbijać się w tobie¹⁴. Ocean nieprzebyty dla człowieka i znajdujące się w nim światy słuchają tych samych rozkazów Pana¹⁵.

Idea autora jest ciągle ta sama: pokazać, w jaki sposób wszystkie elementy świata stworzonego słuchają tych samych poleceń Boga. W tekście zwraca się uwagę na czasownik „rozkazał” – Bóg „rozkazał” bezkresnemu morzu, które „postępuje” wedle poleceń boskich.

6. Powietrze

Kolejne wiosny, lata, jesienie i zimy w pokoju jedno drugiemu ustępują miejsca. Wiatry w czasie stosownym opuszczają swoje mieszkania, wypełniając bezbłędnie swoją służbę. Wiecznie bijące źródła, stworzone dla przyjemności i dla zdrowia ludzi, pozwalają im bez chwili przerwy czerpać życie ze swoich piersi. Najmniejsze nawet zwierzęta spotykają się w zgodzie i pokoju (ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ)¹⁶.

Także w odniesieniu do „powietrza”, czyli pór roku, wiatru i źródeł, najmniejszych nawet zwierząt w nich się poruszających, można użyć tych samych dwóch terminów, które zauważyliśmy w opisie dotyczącym „ognia”, czyli sfer niebiańskich: zgody i pokoju.

7. Argumentacja biblijna

Czy rzeczywiście przytoczone fragmenty zostały napisane pod wyraźnym wpływem filozofii greckiej? Co więcej, czy można coś takiego

¹⁴ Zob. Hi 38,11: „I rzekłem: Aż dotąd, nie dalej! Tu zapora dla twoich fal nadętych”.

¹⁵ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XX 6-8, TCO 1, s. 210, BOK 10, s. 60.

¹⁶ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XX 9-10, TCO 1, s. 210-212, BOK 10, s. 60-61.

powiedzieć o całym dokumencie św. Klemensa Rzymskiego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się *Listowi* pod kątem obecności cytatów biblijnych.

Biorąc pod uwagę chronologię i orientacyjny czas powstania *Listu* (96-98 po Chrystusie), dostrzega się, że dla autora analizowanego dzieła Stary Testament jest jedynym pismem natchnionym¹⁷, a idea Nowego Testamentu jeszcze nie istniała. Autor docenia i zaleca studium Pisma Świętego, a poznanie identyfikuje z nauką pochodzącą ze Starego Testamentu. Około jednej czwartej *Listu* zajmują cytaty (ok. 70) ze Starego Testamentu, przede wszystkim z Księgi Psalmów, Księgi Izajasza, Księgi Hioba, Księgi Rodzaju i Księgi Przysłów, ale też Księgi Wyjścia, innych proroków i Księgi Mądrości. Może trochę trudno w to uwierzyć, ale *List do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego ma więcej cytatów ze Starego Testamentu niż wszystkie inne księgi, które wejdą później w skład Nowego Testamentu. Co więcej, żadna księga Nowego Testamentu nie zawiera cytatów tak obszernych ze Starego Testamentu, które tworzyłyby procentowo tak znaczną część dzieła, jak to jest w przypadku analizowanego *Listu*¹⁸.

Bardziej złożony jest problem związków *Listu* św. Klemensa z pismami, które później staną się częścią Nowego Testamentu. Słowa Jezusa cytowane są niezależnie od kanonicznych Ewangelii, które jeszcze nie istniały w formie, jaka jest nam znana. Jesteśmy pewni, że autor zna Pierwszy List do Koryntian, bo sam to stwierdza, zwracając uwagę na zawarte w nim ostrzeżenia. Ponieważ to właśnie Apostoł Paweł założył wspólnotę koryncką i znał ją dobrze, jego słowa zdaniem św. Klemensa Rzymskiego nie straciły na aktualności (choć były pisane ok. 40 lat wcześniej):

Zajrzyjcie znów do listu błogosławionego apostoła Pawła. Co wam najpierw napisał, na samym początku głoszenia Dobrej Nowiny? Prawdziwie natchniony Duchem Świętym pisał wam o sobie, Kefasie i Apollosie, gdyż już wtedy tworzyliście stronnictwa. Wina wasza była jednak wówczas mniejsza, bo tworzyliście owe stronnictwa wokół Apostołów o niezaprzeczanym autorytecie i wokół człowieka przez niego uznawanego. Dzisiaj zaś, pomyślcie

¹⁷ Zob. D.A. Hagner, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, Leiden 1973, s. 120.

¹⁸ E. Prinzivalli, *La Lettera di Clemente ai Corinzi. Introduzione*, TCO 1, s. 107: „I Clem, in assoluto, ha più citazioni bibliche di tutti i libri neotestamentari. Nessuno scritto del Nuovo Testamento inoltre ha citazioni bibliche così lunghe e in nessuno esse compongono una percentuale così ampia del contenuto”.

tylko, jacy to ludzie zwiedli was na manowce i sprawili, że cieszyście się już mniejszym uznaniem i przycisła sława waszej miłości braterskiej¹⁹.

Św. Klemens Rzymski nie bez powodów odwołuje się tutaj do autorytetu Ducha Świętego, pod którego natchnieniem Apostoł Paweł pisał swego czasu swój List do Koryntian, podejmując temat sporów i podziałów, jakie już wtedy istniały w drogiej mu wspólnocie chrześcijan. Z upływem lat owe właśnie się pogłębiły, osłabła miłość braterska i trzeba było, aby we wspólnocie były zaprowadzone pokój i harmonia.

Jest prawdopodobne, że św. Klemens Rzymski znał także List do Rzymian²⁰. Można bowiem dostrzec pewne aluzje i, przede wszystkim, ścisły paralelizm między jego *Listem* 35, 6 oraz Rz 1,32: „Ci bowiem, co takie rzeczy popełniają, nienawistni są Bogu, nie tylko ci, co sami je popełniają, lecz i ci również, co pochwalają ich postępowanie”²¹ – „Oni to, mimo że dobrze znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają, winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią” (Rz 1,32). Przytoczone teksty stanowią bardzo interesujący przypadek, w którym, nawet bez szczegółowej analizy filologicznej, dostrzega się wpływ myśli Apostoła Narodów na sformułowania św. Klemensa Rzymskiego. Ten ostatni jednak nie odwołuje się tutaj *expressis verbis* do autorytetu Apostoła, nie wymienia jego imienia, jakby nauczył się na pamięć nauczania, które św. Paweł skierował swego czasu do wspólnoty rzymskiej i teraz je wykorzystuje w *Liście* kierowanym do Koryntian w podobnym kontekście i biorąc pod uwagę konkretne okoliczności.

Poza Pierwszym Listem do Koryntian i Listem do Rzymian nie mamy żadnego innego śladu w *Liście św. Klemensa Rzymskiego*, który by wskazywał na znajomość jakichś innych dzieł św. Pawła Apostoła. Klemens nie daje więc żadnego argumentu za istnieniem w tym czasie jakiegoś zbioru listów Pawłowych. Warto w tym miejscu zauważyć, że między samymi biblistami istnieją pewne różnice dotyczące chronologii w odniesieniu do tworzenia się tzw. *corpus Paulinum*²², ale kwestia ta nie jest przedmiotem niniejszego opracowania.

¹⁹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XLVII 1-5, TCO 1, s. 246, BOK 10, s. 72. Por. 1Kor 1-4.

²⁰ Zob. Hagner, *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, s. 214.

²¹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XXXV 6, TCO 1, s. 230, BOK 10, s. 67.

²² Zob. R. Penna, *L'origine del corpus epistolare paolino: problemi, analogie, ipotesi*, w: *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, red. R. Penna, Cinisello Balsamo 2001, s. 633-634; S.E. Porter, *When and*

Innym pismem, które później wejdzie do kanonu, a które było znane św. Klemensowi Rzymskiemu, jest List do Hebrajczyków. Wystarczy przytoczyć tu odnośne fragmenty odnoszące się do Jezusa Chrystusa: „O tyle stał się wyższy od Aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię”²³ – „O tyle stał się większy od aniołów, o ile odziedziczył dostojniejsze od nich imię (Hbr 1,4).

Warto w tym miejscu zauważyć, że na mocne podobieństwa między tymi dwoma pismami zwracał uwagę już Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej*: „Klemens [...] w imieniu Kościoła rzymskiego napisał do Koryntian. Przytacza tam wiele myśli zaczerpniętych z Listu do Hebrajczyków, a nawet wypisuje z niego dosłowne fragmenty, dając tym samym dowód, że pismo to nie jest nowe. Z tego właśnie powodu nie bez racji zaliczono je do pism apostołskich”²⁴. Wybitny historyk starożytności wydaje się być przesadnie surowy w odniesieniu do św. Klemensa Rzymskiego, który wykazuje jednak sporą autonomię pojęciową, zwłaszcza w odniesieniu do chrystologii. Nasz autor wykorzystuje źródła według własnego uznania i toku myślenia. Nawet jeśli niektórzy współcześni badacze uważają św. Klemensa Rzymskiego za autora dzieł charakteryzujących się spekulacją na nieco niższym poziomie w porównaniu z cytowanymi źródłami, faktem pozostaje, że jego umiejętność wykorzystania tychże do własnych celów jest na najwyższym poziomie.

Już te powyższe, wybrane na zasadzie przykładu teksty ukazują nam wyraźnie, że omawiany List powstał przede wszystkim na bazie biblijnych wyrażeń ze Starego Testamentu oraz niektórych pism, które następnie wejdą do kanonu Nowego Testamentu. Nie wydaje się, aby było uzasadnione stanowisko, według którego to ważne z wielu punktów widzenia dzieło miało jako zasadniczy fundament filozofię grecką, zwłaszcza tę stoicką.

Jednocześnie dostrzega się, że św. Klemens Rzymski był człowiekiem gruntownie wykształconym i znał dokładnie myśl starożytnych filozofów greckich, co można dostrzec w niektórych fragmentach pisma, zwłaszcza w tym, który nas w sposób szczególny interesuje, czyli w części zatytułowanej „Pokój wszechświata i pokój między ludźmi” (19,2-23,5), w sposób jeszcze bardziej wyraźniejszy, w przytoczonych przez nas wyżej

How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories, w: *The Paulin Canon*, red. S.E. Porter, Leiden 2004, s. 127.

²³ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XXXVI 2, TCO 1, s. 232, BOK 10, s. 67.

²⁴ Eusebius Caesariensis, HE III 38, 1-2, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, red. H. Pietras, ŻMT 70, Kraków 2013, s. 211.

fragmentach odnoszących się do harmonii w kosmosie (20,1-12), gdzie jest zdecydowanie mniej odniesień bo Starego Testamentu.

8. Harmonia kosmosu wzorem dla wspólnot chrześcijańskich

Autor *Listu* znający gruntownie także tradycję pogańską i żydowską jest przede wszystkim chrześcijaninem. Co więcej, wszystkie te trzy płaszczyzny łączą się w jego dziele w jedną spójną całość odwołującą się do harmonii w kosmosie ukazanej jako wzór dla współpracy i pokoju, których brakuje we wspólnocie korynckiej.

Św. Klemens Rzymski ukazuje Boga jako prawodawcę w odniesieniu do natury i jako tego, który na bieżąco nią kieruje. Obraz stworzonego świata jest optymistyczny, niemal idealny. Jest rzeczą zastanawiającą, że autor nie dostrzega kataklizmów, powodzi, susz, walk między zwierzętami. Można tu pokusić się o pytanie dlaczego. Wydawałoby się rzeczą logiczną stwierdzić, że stało się to wszystko na skutek grzechu człowieka. Jednak św. Klemens Rzymski nie podaje tego argumentu. Być może traktuje go jako oczywisty dla wszystkich adresatów dzieła, zwłaszcza kiedy stwierdza: „Wielki Pan i Stwórca wszechświata chciał, aby w pokoju i zgodzie (ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμολοίᾳ) żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do jego miłosierdzia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”²⁵.

Raz jeszcze pojawiają się określenia „pokój” i „harmonia”. Harmonia kosmosu pełni w retoryce *Listu* rolę modelu, mającego wzbudzić u koryntian pragnienie dostosowania się do Bożego planu istniejącego i sprawdzającego się we wszechświecie.

Po tych słowach o zgodzie i pokoju, Biskup Rzymski przestrzega wspólnotę koryncką: „Zwróćmy baczną uwagę, umiłowani moi, aby te dobrodziejstwa nie stały się dla nas potępieniem, jeśli nie będziemy postępować w sposób godny Pana, czyniąc zawsze w zgodzie (ὁμολοίᾳ) to, co jest dobre i miłe w Jego oczach”²⁶.

Jest to pewien rodzaj podsumowania poprzedniego, dłuższego toku myślowego oraz pewna przestroga kierowana do zwaśnionych wiernych tworzących wspólnotę koryncką. Św. Klemens Rzymski nie boi się w tym kontekście użyć słowa „potępienie”, które może odnosić się do nich, jeśli

²⁵ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XX 11, TCO 1, s. 213, BOK 10, s. 61.

²⁶ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XXI 1, TCO 1, s. 212, BOK 10, s. 61.

nie będą postępować w sposób godny Pana. Nie mogło w tym kontekście zabraknąć słowa „zgoda”, jednego z kluczowych terminów całego *Listu*. Nie bez znaczenia jest też fakt – przekonuje autor *Listu* – że Bogu znane są wszystkie nasze myśli i zamiary:

Rozważmy, jak blisko (ἐγγύς) jest nas, a wzroku Jego nie ujdzie nic z naszych myśli ani z naszych zamierzeń. Słuszną jest zatem rzeczą, abyśmy nie uchylali się jak dezerterzy od pełnienia Jego woli. Gdy mamy do czynienia z ludźmi bezrozumnymi i bezmyślnymi, co wynoszą się ponad innych i przechwalają dumnymi słowami, bądźmy gotowi raczej ich niżli Boga obrazić²⁷.

Słowo „blisko” (ἐγγύς) jest używane w Biblii greckiej dla ukazania dobroci Boga w odniesieniu do człowieka, zwłaszcza tego, który Go szuka i do Niego się modli²⁸. Zaakcentowanie bliskości Boga w terażniejszości wiąże się z Jego zdolnością do oceny działań człowieka na sądzie ostatecznym²⁹. Tenże Bóg, który w ujęciu św. Klemensa Rzymskiego jest o wiele bliższy człowiekowi niż bogowie greccy, stworzył świat, który może posłużyć jako wzór dla skłóconej wspólnoty korynckiej i, w jakiejś mierze, dla wszystkich chrześcijan.

Przeprowadzona analiza filologiczna i źródłowa zagadnienia pokoju wszechświata i pokoju między ludźmi według *Listu do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego, obejmująca przede wszystkim jego część od rozdziału 19, 2 do 23, 5, pozwala nam teraz na krótkie podsumowanie. Biskup Rzymu pisze swój *List* do zwaśnionej wspólnoty korynckiej, używając różnych argumentów, aby zaprowadzić w niej pokój i współpracę. Odwołuje się m.in. do harmonii, jaka istnieje w świecie stworzonym przez Boga, i wskazuje na nią jako pewien wzór porządku

²⁷ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* XXI 3-5, TCO 1, s. 212, BOK 10, s. 61.

²⁸ Zob. Ps 33,19; 118,151.

²⁹ Fragment *Prima Clementis* XXI 3 został później przytoczony niemal w całości przez: Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses* IV 3, w: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk – K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von A. Lindemann und H. Paulsen*, Tübingen 1992, s. 248: „On wszystko dokładnie bada i nic się przed Nim nie ukryje ani z naszych myśli, ani z naszych uczuć, ani z tajników naszego serca”, BOK 10, s. 157.

oraz pokoju dla wiernych korynckich. Autor *Listu* zna solidnie filozofię grecką, tradycję żydowską, ale przede wszystkim doktrynę chrześcijańską. Stąd w jego argumentacji pojawiają się głównie elementy biblijne, wzięte oczywiście ze Starego Testamentu, które zdecydowanie przeważają nad elementami filozofii greckiej, obecnymi, jak się wydaje, zwłaszcza w części *Listu* 20, 1-10 o czterech pierwiastkach. Jednak nawet w tej ostatniej dostrzec można niektóre myśli i sformułowania biblijne. Nie wydają się więc uzasadnione poglądy badaczy dostrzegających w filozofii greckiej główne źródło inspirujące św. Klemensa Rzymskiego piszącego swój *List* adresowany do wspólnoty korynckiej.

Bibliography

Sources

- Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. E. Prinzivalli – M. Simonetti, w: *Se-guendo Gesù. Testi Cristiani delle Origini*, TCO 1, Milano 2010, s. 180-274, tł. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie. Św. Klemens Rzymski. List do Kościoła w Koryncie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-81.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, red. H. Pietras, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses*, w: *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. Funk – K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und herausgegeben von A. Lindemann und H. Paulsen*, Tübingen 1992, s. 244-256, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich. Św. Polikarp ze Smyrny. List do Kościoła w Filipi*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 156-161.

Studies

- Hagner D.A., *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, Leiden 1973.
- Hamman A. – Flores Colín M., *Pace*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 3719.
- Lindemann A., *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992.
- Lona H.E., *Der Erste Clemensbriefe*, Göttingen 1998.
- Martin J.P., *Prima Clementis: ¿Estoicismo o Filonismo?*, „Salmaticensis” 41 (1994) s. 5-35.

- Penna R., *L'origine del corpus epistolare paolino: problemi, analogie, ipotesi*, w: *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, red. R. Penna, Cinisello Balsamo 2001, s. 615-641.
- Porter S.E., *When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories*, w: *The Paulin Canon*, red. S.E. Porter, Leiden 2004, s. 95-127.
- Prinzivalli E., *La Lettera di Clemente ai Corinzi. Commento*, w: *Seguendo Gesù. Testi Cristiani delle Origini*, red. E. Prinzivalli – M. Simonetti, TCO 1, Milano 2010, s. 449-541.
- Prinzivalli E., *La Lettera di Clemente ai Corinzi. Introduzione*, w: *Seguendo Gesù. Testi Cristiani delle Origini*, red. E. Prinzivalli – M. Simonetti, TCO 1, Milano 2010, s. 79-149.
- Starowieyski M., *Klemens Rzymski*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 605-607.
- Świderkówna A., *Św. Klemens Rzymski. List do Kościoła w Koryncie. Przypisy*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich. Św. Polikarp ze Smyrny. List do Kościoła w Filipi*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 82-87.
- Turek W., *Prima Clementis: zagadnienie prymatu biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 33-49.
- Turek W., *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według 'Prima Clementis'*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 269-282.
- Widok N., *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 721-729.
- Widok N., *Klemens Rzymski o sukcesji apostolskiej*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 542-550.



Interpretacja biblijnego opisu stworzenia świata w *Ad Autolycum* Teofila z Antiochii

Interpretation of the Biblical Description of the Creation of the World in *Ad Autolycum* by Theophilus of Antioch

Ks. Leszek Misiarczyk¹

Abstract: In his analysis of the biblical description of the creation of the world in Genesis 1, Theophilus emphasizes at the starting point that God created everything that exists from nothing through his Logos, excluding as erroneous all theories about the eternal existence of matter. In the perspective of the creation of the world, God gave birth (ἐγέννησεν) to Logos and Wisdom primarily as a beginning (ἀρχή). In the beginning, God creates light that shows things ordered by Him. In the interpretation of individual days of creation, he uses typology, seeing in individual elements of the created world an announcement of future life and resurrection of man and the activities of Christian churches. Therefore, the first three days of creation are the type of the Holy Trinity, the Father, the Son-Logos and the Spirit-Wisdom, i.e. existence without light, and the fourth day is the type of man for whom God created the sun and the moon. Finally, he adds that man's sin has caused animals that were naturally good and gentle to become evil and poisonous, but as man returns to life κατὰ φύσιν, animals will also regain their original gentleness.

Keywords: biblical description of the creation of the world; Theophilus of Antioch.

1. Wstęp

W badaniach nad tematyką stworzenia świata w tekstach patrystycznych bardzo ważne miejsce zajmują chrześcijańscy apologety greccy II wieku. Wśród nich Teofil z Antiochii jest jedynym, który w swoim dziele *Do Autolika* dokonał bardzo ciekawej, systematycznej interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata zawartego w Rdz 1–2, wartęj głębszych analiz. Tematyka ta zasługuje na podjęcie z kilku powodów. Po pierwsze, Teofil adresował swoje dzieło do poganina Autolika i w ten

¹ Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, profesor zwyczajny, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9511-6174.

sposób dał nam przykład interpretacji tekstu biblijnego przy pomocy narzędzi epoki dla człowieka, który nie znał w ogóle Pisma Świętego. Dla współczesnych chrześcijan Teofil może być doskonałym przykładem, jak wyjaśniać Pismo Święte ludziom niewierzącym w Boga i w objawienie Boże. Po drugie, jego wnioski są często skutkiem stosowania metody typologicznej i alegorycznej w interpretacji Pisma Świętego, co daje nam wgląd w stosowanie tych metod w II wieku w Antiochii Syryjskiej. Po trzecie, głębokie wnioski duchowej interpretacji biblijnego opisu stworzenia i osobiste intuicje Teofila pozwalają odkryć treści, które umykają np. współczesnej egzegezie historyczno-krytycznej, a mogą stanowić ciągłą inspirację dla współczesnych czytelników i badaczy biblijnego opisu stworzenia. I po czwarte wreszcie, brakuje nie tylko w języku polskim, ale również w badaniach obcojęzycznych szczegółowych analiz interpretacji Rdz 1–2 dokonanej przez Teofila. Powyższe powody skłoniły mnie do podjęcia niniejszego studium na temat interpretacji biblijnego opisu stworzenia Teofila z Antiochii. Zatem celem niniejszego opracowania jest szczegółowa analiza interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata z Rdz 1–2 w *Do Autolika* Teofila z Antiochii.

Ponieważ interpretacje autora przyjęły bardzo specyficzną formę, więc również w niniejszym opracowaniu staram się iść za logiką jego wywodów. Zatem struktura niniejszego opracowania będzie następująca. Najpierw we wstępie przywołam syntetycznie najważniejsze informacje dotyczące Teofila i jego dzieła. Ponieważ Teofil, podobnie jak wielu mu współczesnych autorów, np. Justyn, uznaje, że Bóg jest całkowicie transcendentny i nie wchodzi w bezpośredni kontakt ze światem, nie stworzył go sam bezpośrednio, lecz uczynił to za pomocą swojego Logosu. Zatem konieczne jest poświęcenie rozdziału 1 analizie argumentacji Teofila na temat Logosu jako zasady stworzenia. Samą już interpretację biblijnego opisu sześciu dni stworzenia Teofil dzieli w ten sposób, że pierwsze trzy dni analizuje razem, czwarty, piąty i szósty natomiast – odrębnie, podobną strukturę adoptuje niniejsze studium. Rozdział 2 będzie więc poświęcony analizie interpretacji opisu stworzenia świata w ciągu pierwszych trzech dni, rozdział 3 – analizie opisu czwartego dnia stworzenia, rozdział 4 – piątego dnia stworzenia, a rozdział 6 – analizie opisu szóstego dnia stworzenia. Całość wywodów zakończy podsumowanie i przedstawienie wniosków.

Teofil z Antiochii, jak wiadomo, należy do grona wczesnochrześcijańskich apologetów greckich II wieku. Urodził się w rodzinie pogańskiej

ok. 120 roku, najprawdopodobniej w Mezopotamii² i otrzymał wykształcenie typowo helleńskie, a wiarę chrześcijańską przyjął jako dorosły człowiek po okresie dłuższej lektury i refleksji nad Pismem Świętym³. Euzebiusz informuje nas, że został wybrany na biskupa Antiochii jako szósty po św. Piotrze ok. 170 roku⁴. Choć ten sam Euzebiusz (HE IV 24) wspomina o traktatach autorstwa Teofila *Przeciw herezji Hermogensa*⁵ i *Przeciw Marcjonowi*, Hieronim ze Strydonu (*De viris ill.* 25) przypisuje mu komentarze do Ewangelii i Księgi Przysłów Salomona, sam Teofil zaś odsyła do swego wcześniejszego dzieła pt. *O historii* (*Do Autolika* II 3-32; III 19), to jednak jedynym pismem jego autorstwa, które zachowało się do naszych czasów, jest właśnie traktat *Do Autolika*. Autorstwo Teofila tego dzieła potwierdza Laktancjusz w *Divinae Institutiones* I 23 jak również cała późniejsza tradycja aż do Euzebiusza⁶.

Autolik, który był człowiekiem wykształconym, bronił za wszelką cenę religii pogańskiej i kultury helleńskiej, nie mogąc zrozumieć, jak człowiek wykształcony może wyznawać wiarę chrześcijańską. Teofil prowadził z nim zapewne rozliczne dysputy, a ostatecznie spisał swoje argumenty o fałszywości politeizmu pogańskiego i prawdziwości chrześcijaństwa we wspomnianym piśmie⁷. Od lat trwa dyskusja wśród badaczy dzieła, czy Autolik to postać historyczna, a dzieło Teofila jest echem

² Potwierdza to sam Teofil, opisując rzeki w biblijnym raju: „Pozostałe dwie rzeki zwane Tygrysem i Eufratem są nam dobrze znane, gdyż leżą w pobliżu naszych rejonów”. Por. Theophylus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 24; *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*, red. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 44, Berlin – New York 1995, s. 73 (dalej: PTS 44), tł. L. Misiarczyk, Teofil Antiocheński, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetci greccy*, red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 422 (dalej: BOK 24).

³ Zob. N. Zeegers-Vander Vorst, *Les trois cultures de Théophile d'Antioche*, w: *Les apologetes chrétiens et la culture grecque*, red. B. Pouderon – J. Doré, Paris 1998, s. 135-176.

⁴ Eusebius Caesarensis, HE IV 20, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Kraków 2013, s. 271: „W Kościele antiocheńskim jako szósty po apostołach biskup znany jest Teofil”.

⁵ Zob. F. Bolgiani, *Sullo scritto perduto contro Ermogene*, w: *Paradoxos Politeia: studi patristici in onore di G. Lazzati*, red. R. Cantalamessa – L.F. Pizzolato, Milano 1979, s. 77-118.

⁶ Por. L. Misiarczyk, *Teofil z Antiochii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, k. 409-410; L. Misiarczyk, *Wstęp*, w: *Pierwsi Apologetci greccy*, red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 373-374.

⁷ Por. J. Engberg, *Conversion, apologetic argumentation and polemic (among friends) in second century Syria. Theophilus' Ad Autolyicum*, w: *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, red. M. Blömer et al., Turnhout 2015, s. 83-94.

rzeczywistych dyskusji z nim, czy też raczej fikcyjna, a samo pismo jest tylko literacką stylizacją, które starało się odpowiedzieć na krążące wówczas zarzuty wobec chrześcijaństwa ze strony ludzi wykształconych⁸. Brakuje nam danych do udzielenia ostatecznej odpowiedzi na to pytanie. *Do Autolika* nie jest też typową apologią, gdyż dzieło nie było adresowane do szerszego grona czytelników, ale do osoby prywatnej. Teofil, inaczej niż np. Justyn czy Atenagoras, nie był wcześniej z wykształcenia filozofem, stąd w jego traktacie nie znajdziemy elementów antycznej filozofii helleńskiej, ale bronił chrześcijaństwa, opierając się na Piśmie Świętym⁹. Jako biskup Antiochii skupiał się też bardziej na pozytywnej wykładni nauki chrześcijańskiej, używając częściej prostego i obrazowego języka niż wyrafinowanych określeń filozoficznych. Autor był człowiekiem dobrze wykształconym, znał źródła i odpowiednio je komentował, ale korzystał raczej z antologii teksów filozoficznych epoki, znając bezpośrednio prawdopodobnie tylko Homera i Hezjoda. Odpowiadając na krytykę Autolika, Teofil przekonuje go, że aby poznać Boga poprzez Jego dzieła i opatrność, trzeba najpierw w Niego uwierzyć. W księdze I rozwija następnie argumentację, wykazując absurdalność politeizmu pogańskiego i broni wiary chrześcijańskiej (I 2-3). W księdze II rozwija dalej tę argumentację, krytykując idolatrię i mitologię pogańską (II 2-3), filozofów helleńskich (II 4), poetów greckich (II 5-6) i historyków pogańskich (II 7). Wzajemne sprzeczności pomiędzy ich poglądami na temat Boga i pochodzenia świata są jego zdaniem wystarczającym dowodem na fałszywość ich nauk (II 8). Tym sprzecznym naukom filozofów i poetów greckich Teofil przeciwstawiał nauczanie proroków natchnionych przez Boga (II 9-38) i na nich się opierał, wykazując, że świat został stworzony przez Boga. Zrozumiałe jest więc, że element centralny księgi II dzieła stanowi interpretacja Rdz 1-3 (II 11-32), która stała się podstawą chrześcijańskiej nauki o stworzeniu świata i człowieka oraz grzechu dla następnych pokoleń Ojców Kościoła¹⁰. W księdze III Teofil argumentował za wyższością moralną chrześcijaństwa, a także odpierał wszelkie fałszywe oskarżenia chrześcijan o niemoralne zachowanie. W końcowej części

⁸ Misiarczyk, *Wstęp*, s. 375.

⁹ Por. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura in Teofilo di Antiochia*, w: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine – C. Kannengiesser, Paris 1972, s. 197-207.

¹⁰ Por. N. Zeegers-Vander Vorst, *La création de l'homme chez Théophile (Gen 1,26)*, *VetChr* 30 (1976) s. 258-267; S.J. Voicu, *Teofilo e gli antiocheni posteriori*, „Augustinianum” 46 (2006) s. 375-388.

księgi III przytacza chronologię dziejów świata, przekonując, że Pismo Święte i chrześcijaństwo są starsze niż pisma autorów pogańskich¹¹. W dalszej części niniejszego opracowania zajmę się szczegółową analizą tylko interpretacji stworzenia świata z Rdz 1–3.

2. Logos zasadą stworzenia

Zaraz na początku swojej argumentacji Teofil podkreśla, że „Bóg stworzył wszystko z niczego. Nie istnieje bowiem nic, co istniałoby równocześnie z Bogiem” (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν. οὐ γάρ τι τῷ θεῷ συνήκμασεν)¹². W punkcie wyjścia więc wyklucza dwie rzeczy: po pierwsze, wszelkie teorie o wieczności materii, która odwiecznie współistniałaby wraz z Bogiem, a po drugie, że dzieło stwórcze ograniczałoby się tylko do stworzenia świata z uprzednio istniejącej materii. Prawdziwy Bóg istniał przed wiekami (Ps 54,20), zapragnął zaś stworzyć człowieka, aby Go poznawał i kochał, dla niego więc przygotował świat (τούτω οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον). Nie stworzył jednak Pan ani świata, ani człowieka bezpośrednio, ale poprzez swój Logos. W tym celu „Bóg mając swój Logos wewnętrzny (λόγον ἐνδιάθετον), zrodził go (ἐγέννησεν αὐτὸν) wraz ze swoją Mądrością, wydając go przed istnieniem wszystkiego (ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων)”¹³. Zauważmy, że w ostatnim fragmencie Teofil bardzo wyraźnie używa kategorii zrodzenia na określenie pochodzenia Syna Logosu i Ducha Mądrości z Boga Ojca, choć jesteśmy jeszcze bardzo daleko do sporów ariańskich w IV wieku. Apologeci greccy, jak Justyn czy Teofil, używali bowiem już w II wieku właśnie kategorii zrodzenia na opisanie relacji w Trójcy Świętej¹⁴. Dalej Teofil dodaje, że Bóg zrodził swój Logos, choć używa tutaj bardziej ogólnego określenia „wydał” (ἐξερευξάμενος), przed istnieniem wszystkiego (πρὸ τῶν ὅλων). Zanim więc Bóg zaczął stwarzać świat, zrodził z siebie Logos jako przyszłe „narzędzie” tego stworzenia. Tego Logosu użył Bóg jako współtwórcy swoich dzieł i przez Niego wszystko stworzył (τούτων τὸν

¹¹ Por. A.J. Droge, *Homer or Moses?*, Tübingen 1989, s. 102-123; R.M. Rogers, *Theophilus of Antioch*, Lanham 2000.

¹² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 1, PTS 44, s. 53, BOK 24, s. 406.

¹³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 2, PTS 44, s. 53, BOK 24, s. 406.

¹⁴ Por. L. Misiarczyk, *The Missing turning point. Apologetic Roots of the Nicene Creed*, VoxP 61 (2014) s. 89-101.

λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπὸ αὐτοῦ γεγενημένων, καὶ διὰ αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν). Teofil nazywa Go również początkiem (ἀρχή), który w II wieku stanie się jednym z terminów technicznych na określenie Syna Bożego Logosu i Jego udziału w dziele stworzenia używanym choćby przez Justyna w Dialogu z Żydem Tryfonem¹⁵. W takim kontekście bardziej zrozumiała staje się interpretacja Rdz 1,1 („Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”), w której Teofil odnosi termin ἀρχή do Logosu, rozumiejąc go nie czasowo, ale narzędziowo: „Przez początek (Ἐν ἀρχῇ) stworzył Bóg niebo i ziemię”. Teofil interpretuje ten werset w dwojaki sposób. Po pierwsze, zostały one wypowiedziane po to, aby prawdziwy Bóg mógł być poznany ze swoich dzieł (Mdr 13,1; Rz 1,20 – ὁ τῷ ὄντι θεὸς διὰ ἔργων νοηθῇ), a po drugie, aby uzasadnić, że przez swój Logos Pan stworzył niebie i ziemię, i wszystko, co w nich istnieje (ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς). Zatem prawdziwy Bóg może być poznany na podstawie dzieł, które stworzył przez swój Logos¹⁶. Zauważmy, że Teofil zastępuje wyraźnie biblijne ἐν ἀρχῇ określeniem ἐν τῷ λόγῳ, identyfikując „początek” z Logosem i rozumiejąc ἐν w obydwu przypadkach narzędziowo, a nie czasowo. Pod koniec rozdziału 10 biskup Antiochii łagodzi swoje wcześniejsze stwierdzenie, precyzując, że „Bóg stworzył i ukształtował świat z materii stworzonej, którą sam wcześniej powołał do istnienia” (τρόπῳ τινὶ ὕλην γενητήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονυῖαν, ἀφ’ ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον)¹⁷. Ponieważ wcześniej pisał, że ziemia po stworzeniu była bezkształtna, więc dodaje, że Bóg nie tylko stworzył (πεποίηκεν), ale również ukształtował świat (δεδημιούργηκεν τὸν κόσμον), odróżniając te dwa procesy i wyrażając je dwoma różnymi czasownikami πεποίηκεν i δεδημιούργηκεν. By jednak nie wydawało się, iż Bóg ukształtował świat z materii istniejącej odwiecznie, dodaje, że ukształtował świat z materii, którą wcześniej sam stworzył.

Następnie komentując Rdz 1,3, Teofil podkreśla, że „Początkiem stworzenia jest światło, gdyż to właśnie światło ukazuje rzeczy uporządkowane” (Ἀρχὴ δὲ τῆς ποιήσεως φῶς ἐστίν, ἐπειδὴ τὰ κοσμούμενα

¹⁵ Por. L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999, s. 132-163.

¹⁶ Por. F.R. Prostmeier, *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, red. F.R. Prostmeier – H.E. Lona, Berlin – New York 2010, s. 207-228.

¹⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 9, BOK 24, s. 407.

τὸ φῶς φανεροῖ)¹⁸. Jak wiemy, grecki termin ἀρχή może mieć przynajmniej trzy znaczenia. Po pierwsze, wyraża początek czasowy, po drugie, przyjmuje niekiedy znaczenie narzędziowe, tak jak w Rdz 1,1, i po trzecie, może oznaczać „zasadę, źródło”¹⁹. W tym przypadku wydaje się, że najbardziej odpowiednie jest trzecie znaczenie, a jeśli tak, to widzimy, jak głęboka jest tutaj intuicja Teofila oparta zresztą na tekście biblijnym – zasadą stworzenia jest światło. Uzasadnia też zaraz swoje przekonanie – bo światło ukazuje rzeczy uporządkowane²⁰. Tego stwierdzenia nie znajdziemy w samym tekście biblijnym, ale jest ono dedukcją autora w oparciu o Rdz 1,3-4, w którym Bóg stwarza światłość i oddziela ją od ciemności, nazywając ją dniem, ciemność zaś – nocą. Zauważmy, że Teofil nie mówi, że światło porządkuje rzeczy stworzone, ale że je ukazuje jako uporządkowane. Bóg jest tym, który porządkuje świat stworzony. W dalszej części, w II 11, 2-12, przytacza tekst biblijny Rdz 1,3–2,2 zazwyczaj w wersji Septuaginty. Z kolei w II 12, 1-6 Teofil podaje ogólne założenie, że żaden człowiek nie jest w stanie dokładnie wyjaśnić sensu opowiadania i opisu dzieła stworzenia, którego Bóg dokonał w ciągu sześciu dni. Co prawda wielu filozofów, historyków i poetów starożytnych naśladowało ten opis, ale ponieważ nie powiedzieli nic prawdziwego, mieszając prawdę z błędem, należy ich interpretacje odrzucić. Przytacza choćby opinię Hezjoda, którego zdaniem z Chaosu miał narodzić się Erebus, Ziemia i Eros, który rządzi bogami i ludźmi, określając jego mowę jako szaloną (II 12, 6). Prawdziwy Bóg nie ulega bowiem żadnej rozkoszy.

W następnych natomiast rozdziałach (II 13-19) Teofil wyjaśnia opis stwarzania świata w poszczególne dni. Stosuje bardzo ciekawą, by nie powiedzieć dziwną, metodę interpretacji tekstu – najpierw cytuje tekst biblijny o sześciu dniach stworzenia bez jakiegokolwiek komentarza, potem zaś interpretuje opis każdego dnia, odwołując się tylko bardzo sporadycznie do wcześniej cytowanego tekstu. Dalsze moje analizy będą więc podzielone zgodnie z dynamiką prezentacji tematyki stworzenia świata przez Teofila również na poszczególne dni.

¹⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 11, 1, BOK 24, s. 407.

¹⁹ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 234; H.G. Lidell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1994, s. 252.

²⁰ Por. P. Nautin, *Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13)*, *VetChr* 27 (1973) s. 165-171.

3. Pierwsze trzy dni stworzenia

3.1. Interpretacja opisu biblijnego

Począwszy od czwartego dnia stworzenia Teofil analizuje opis każdego z nich oddzielnie, pierwsze trzy dni natomiast traktuje razem, koncentrując się tylko na najważniejszych jego zdaniem elementach. Interpretację pierwszego dnia stworzenia rozpoczyna od ponownej krytyki teorii Hezjoda, który „początek opisu powstania rzeczy stworzonych wyprowadza z rzeczywistości ziemskich, tzn. ludzkich i słabych, wobec opisu Boga”²¹. Argumentacja Teofila jest w tym punkcie bardzo ciekawa i zwraca uwagę na pewien kluczowy szczegół w Rdz 1,1 mówiący o tym, że najpierw Bóg stworzył niebo, a potem ziemię. Opis ten jego zdaniem dowodzi, że rzeczywiście Pan jest jedynym prawdziwym Bogiem, bo każdy człowiek buduje najpierw od ziemi, a nie od dachu: „Człowiek bowiem, żyjąc na niskości, rozpoczyna budowę od samej ziemi i nie może położyć dachu albo szczytu, zanim najpierw nie położy fundamentu. Bóg natomiast ukazuje swoją moc właśnie przez to, iż najpierw stwarza rzeczy z niczego tak, jak sam chce”²².

Według Teofila Hezjod popełnia błąd, biorąc za punkt wyjścia rzeczywistości ziemskie, gdyż człowiek, żyjąc na niskości, rozpoczyna budowę od położenia fundamentu na ziemi, prawdziwy Bóg natomiast ukazuje swoją wszechmoc przez to, że stwarza z niczego i rozpoczyna od nieba. Opis biblijny jest też dowodem na stworzenie świata przez Pana, bo tylko On może rozpocząć stwarzanie od nieba, człowiek nie jest w stanie tego uczynić. Przytacza przy okazji Łk 18,27, by dowiedzieć, że to, co jest niemożliwe dla ludzi, jest możliwe dla Boga. Konkluduje zatem:

Dlatego właśnie prorok powiedział, że najpierw zostało stworzone niebo na kształt dachu (πρῶτον εἴρηκεν τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τρόπον ἐπέχοντα ὀροφῆς), mówiąc, *Na początku stworzył Bóg niebo*, co oznacza, że przez Początek (διὰ τῆς ἀρχῆς), jak już wykazaliśmy, niebo zostało stworzone (γεγενῆσθαι τὸν οὐρανόν)²³.

²¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 1, PTS 44, s. 59, BOK 24, s. 411.

²² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 1, PTS 44, s. 59, BOK 24, s. 411.

²³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 2, PTS 44, s. 59, BOK 24, s. 411.

W tym objawia się wszechmoc Boga jako jedyne prawdziwego, że stwarzanie świata rozpoczyna od stworzenia najpierw nieba na kształt dachu. Na ten szczegół Teofil zwrócił uwagę jako pierwszy wśród egzegetów starożytnych. Precyzuje też wyraźnie, że to właśnie przez Logos początek (ἀρχή), a nie przez Boga Ojca niebo zostało stworzone. O ile samo ἐν w Rdz 1,1 w wyrażeniu ἐν ἀρχῇ mogło być, jak pisałem wcześniej, rozumiane różnie, o tyle tutaj Teofil zastępuje je przez διὰ, wykluczając wszelką dwuznaczność i ukazuje Logos Początek (διὰ τῆς ἀρχῆς) jako narzędzie²⁴, za pomocą którego Bóg stworzył niebo. Jak więc widzimy, biskup Antiochii wykorzystuje fakt, że w Rdz 1,1 jest powiedziane, że Pan przez swój Logos stworzył najpierw niebo, a dopiero potem ziemię, aby wykazać trzy rzeczy. Po pierwsze, że tekst napisał rzeczywiście autor natchniony przez Boga, nazywając go prorokiem, gdyż ewentualny autor piszący zgodnie z logiką ludzką, jak np. Hezjod, napisałby, że Pan rozpoczął od stwarzania ziemi. Po drugie, że tylko Bóg Stwórca jest prawdziwym Bogiem, który może uczynić wszystko, co zechce, bo stwarza z niczego i może rozpocząć od stworzenia nieba – dachu. Po trzecie, Bóg Ojciec nie stwarzał bezpośrednio, ale za pomocą swojego Logosu (ἀρχῇ). Mamy więc tutaj, podobnie jak u innych apologetów greckich II wieku, trafne połączenie krytyki poglądów Hezjoda z jednoczesnym połączeniem pozytywnej wykładni doktryny chrześcijańskiej.

W dalszej części Teofil wyjaśnia rozumienie poszczególnych terminów, które znajdujemy w Rdz 1,2. To, co w tekście biblijnym jest nazywane „ziemią”, jest bazą czy fundamentem (Γῆν δὲ λέγει δυνάμει ἔδαφος καὶ θεμέλιον), „przepaść” natomiast jest mnóstwem wód (ἄβυσσον δὲ τὴν πληθὺν τῶν ὕδατων), „ciemność” zaś oznacza, że niebo stworzone przez Boga jako pierwsze było jakby jakaś pokrywa zasłaniająca wodę i ziemię (σκότος διὰ τὸ τὸν οὐρανὸν γεγονότα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐσκεπαζέσθαι καθαπερὶ πῶμα τὰ ὕδατα σὺν τῇ γῇ). Więcej natomiast miejsca poświęca Teofil duchowi, który unosił się nad wodami. Jego zdaniem

Duch światło unoszące się nad wodami to ten, którego Bóg udzielił, aby powoływał do życia stworzenie (πνεῦμα δὲ τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει), podobnie jak dusza w człowieku, łącząc rozrzedzone (delikatne) ze sobą (duch bowiem jest delikatny podobnie jak woda) w tym celu, aby duch mógł wzmacniać wodę, a woda wraz z duchem, przenikając wszystko, wzmacniać stworzenie²⁵.

²⁴ Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 343-344.

²⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 3, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 411.

Biskup Antiochii jednoznacznie identyfikuje ducha, który według tekstu biblijnego unosił się nad wodami ze światłem. On niejako oświecał początki świata stworzonego, gdyż światło nie zostało jeszcze wtedy stworzone. Bóg udzielił go światu, aby, jak pisał Teofil, powoływał do życia stworzenie (εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει), na co wyraźnie wskazuje celowe εἰς. Nie wiemy jednak, jak do końca rozumieć tę identyfikację, gdyż autor jej nie wyjaśnia. Czy po prostu światło w sposób naturalny miało przyczyniać się do powoływania do życia konkretne stworzenia, czy też chodzi tutaj o jakiś ponadnaturalny sposób ożywiania. Kontekst wypowiedzi wskazuje raczej na pierwsze rozumienie – duch, którego Bóg udzielił, zastępował światło i wyzwalał życiodajne siły, stwarzając kolejne istoty. Teofil nic nie mówi, o jakiego ducha tutaj chodzi, ale kontekst wskazuje, że miał na myśli Ducha Bożego. Ten duch miał wzmacniać wodę, a woda wraz z nim, przenikając wszystko, miała wzmacniać stworzenie. Są to jednak tylko stwierdzenie bez żadnych dodatkowych wyjaśnień, stąd nie wiemy, na czym dokładnie to wzmacnianie miało polegać.

W dalszej części swojego wywodu biskup Antiochii wyjaśnia, dlaczego ten duch znajdował się nad wodami:

Ten jeden więc duch, który zajmował miejsce światła (τὸ πνεῦμα φωτὸς τόπον ἐπέχον), znajdował się pomiędzy wodą a niebem (ἐμεσίτευσεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ) po to, aby w jakimś punkcie ciemność nie dotykała nieba, najbliższego Bogu, zanim Bóg nie wypowiedział: *Niech się stanie* światłość (ἵνα τρὸς τινὶ μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν· “Γενηθήτω φῶς”)²⁶.

W powyższym fragmencie Teofil jednoznacznie stwierdza, że duch zajmował miejsce światła, znajdując się między wodą a niebem w tym celu, aby ciemność w żadnym punkcie nie dotykała nieba, które było najbliższe Bogu, zanim nie stworzył On światła. Wyjaśnia w ten sposób dwie rzeczy. Po pierwsze, ponieważ światło nie zostało jeszcze stworzone przez Pana, jego miejsce zajmował Duch, niejako rozdzielając wodę od nieba, a po drugie, Duch czynił tak, dlatego, aby woda, która jest ciemnością, nie dotykała w żadnym miejscu nieba, które było najbliżej Boga. Ciemność bowiem nie może mieć żadnego punktu styczności ze sferą Pana. Niebo zaś, dodaje Teofil, „na kształt sklepienia otaczało materię

²⁶ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 4, PTS 44, s. 59-60, BOK 24, s. 411.

(τὴν ὕλην), która była jak rodzaj bryły²⁷. Zgodnie z ptolemejskim geocentryzmem i przekonaniami ludów antycznych wyobrażano sobie niebo na kształt sklepienia (καμάρα), które otaczało materię. Teofil po raz pierwszy w interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata stwierdza, że to sklepienie otaczało materię (τὴν ὕλην), która była na kształt bryły, zgodnie ze słowami Iz 40,22 („Bóg rozciągnął niebiosy jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny”). Nie wiemy niestety, co było ową materią, autor nic o tym nie mówi, ale najprawdopodobniej chodzi o wodę, o którą wspominał wcześniej. Teofil pozostaje konsekwentny swojemu pierwotnemu założeniu, że Bóg stworzył wszystko za pośrednictwem swojego Logosu. To właśnie Logos „świecący jak lampa w ciemnym pokoju” (2P 1,19), który jest poleceniem (διάταξις) Boga, wykonawcą Jego woli, „oświecił obszar pod niebem (ἐφώτισεν τὴν ὑπ’ οὐρανόν), stwarzając światło odrębne od świata²⁸. Zauważmy, że wcześniej, kiedy światło nie zostało jeszcze stworzone, Teofil utożsamia Ducha ze światłem, który rozdzielał niebo od wód, teraz jest powiedziane, że Logos na polecenie Boga stwarza światło odrębne od świata. Zatem według autora trzeba mówić o dwóch różnych światłach: jednym nadprzyrodzonym, którym jest Duch Boży, drugim stworzonym przez Logos, ale odrębnym od świata. Dalej analizuje nazwy nadane światłości i ciemności:

I nazwał Bóg światłość dniem, ciemność zaś nocą, gdyż sam człowiek z pewnością nie byłby w stanie nazwać światła dniem, a ciemności nocą, ani nadać nazwy innym rzeczom, gdyby nie otrzymały one wcześniej nazw od Boga, który je stworzył²⁹.

Teofil zauważa, że według autora biblijnego to Pan nazwał światłość dniem (ἐκάλεσεν ἡμέραν), ciemność zaś nocą (τὸ δὲ σκότος νύκτα). Bóg tak uczynił, gdyż wiedział, że człowiek nie jest w stanie nazwać światła dniem, a ciemności – nocą, ani nadać nazwy innym rzeczom, gdyby nie zostały one nazwane przez samego Boga Stwórcę (εἰ μὴ τὴν ὀνομασίαν εἰλήφει ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὰ θεοῦ). Prawdziwe nazwy rzeczom stworzonym może bowiem nadać tylko ten, kto je stworzył. Widzimy więc, że dla Teofila nazwanie światła dniem, a ciemności – nocą oraz nadanie nazw innym rzeczom stworzonym jest z ustanowienia Pana, nie zaś wymysłem ludzkim.

²⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 5, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 411.

²⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 6, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

²⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 6, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

Z kolei w dalszej części autor rozwija teorię o dwóch niebach i zgromadzeniu części wody w jednym z nich:

Na samym natomiast początku opisu stworzenia świata Pismo Święte nie mówi o tym firmamencie, lecz o innym niebie, które dla nas pozostaje niewidzialne, a od niego owo nasze widzialne niebo zostało nazwane firmamentem (οὐ περὶ τούτου τοῦ στερεώματος, ἀλλὰ περὶ ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος, μεθ' ὃν οὗτος ὁ ὁρατὸς ἡμῖν οὐρανὸς κέκληται στερέωμα)³⁰.

Teofil próbuje poradzić sobie z pozorną sprzecznością w opisie biblijnym, który w Rdz 1,1 mówi o stworzeniu nieba i ziemi, a potem w Rdz 1,7-8 mówi o stworzeniu firmamentu, które ostatecznie też zostaje nazwane niebem. Czyni to, odróżniając dwa nieba: pierwsze, stworzone na początku wraz z ziemią w Rdz 1,1, które pozostaje dla nas niewidzialne, i drugie, firmament, który widzimy. W wersji hebrajskiej tekstu w Rdz 1,1 pojawia się termin רָקִיעַ a w Rdz 1,8 רָקִיעַ choć bez rodzajnika, firmament natomiast określany jest terminem לְרָקִיעַ. W *Septuagincie* przetłumaczony został bardzo dokładnie pierwszy termin przez τὸν οὐρανὸν i po raz drugi również οὐρανὸν bez rodzajnika, hebrajski termin na określenie firmamentu לְרָקִיעַ – przez στερέωμα. Współcześni egzegeci rozwiązują ten dylemat inaczej, przyjmując, że początek opisu nie jest tak naprawdę opisaniem działania Boga, ale ogólnym wprowadzeniem, swego rodzaju zapowiedzią. A jeśli tak, to nie ma podwójnego stwarzania nieba. Teofil natomiast przyjmuje te fragmenty jako dwa opisy i wychodzi z trudności, przyjmując, że chodzi tutaj o dwa nieba: niewidzialne רָקִיעַ/οὐρανὸν i widzialne zwane firmamentem לְרָקִיעַ/στερέωμα, które potem jest także określane niebem. W tym właśnie firmamencie jest przechowywana jego zdaniem połowa wód, tak by mogły służyć rodzajowi ludzkiemu jako deszcze, rosy i szrony, druga część wód natomiast została pozostawiona na ziemi na rzeki, źródła i morza³¹. Nie znając zjawiska parowania wody, Teofil przywołuje przekonanie starożytnych, że firmament jest zbiornikiem części wód, które spadają na ziemię w postaci deszczu, druga część natomiast znajduje się na ziemi w zbiornikach wodnych. A gdy „wody wciąż pokrywały ziemię, Bóg przez swój Logos (ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ) *zebrał wody razem w jednym miejscu i stała się widoczna sucha ziemia*, która

³⁰ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 7, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412 (z niewielkimi zmianami).

³¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 7, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

wcześniej był niewidoczna (Rdz 1,9)³². Widzimy po raz kolejny, że Logos jest wykonawcą wszystkich poszczególnych poleceń Boga, On zbiera wody w jednym miejscu i dzięki temu działaniu stała się widoczna sucha ziemia (ὁρατὴν γενηθῆναι τὴν ξηράν), która wcześniej była niewidzialna (πρότερον γεγонуῖαν αὐτὴν ἄορατον), pod wodą. Ziemia jednak, choć stał się teraz widzialna, według Teofila pozostawała nadal bezkształtna (ἔτι ὑπῆρχεν ἀκατασκεύαστος), Bóg więc ukształtował ją (κατεσκεύασεν οὖν αὐτήν) i ozdobił (καὶ κατεκόσμησεν) różnego rodzaju trawami, nasionami i roślinami (διὰ παντοδαπῶν χλοῶν καὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν). Choć biskup Antiochii nie wspomina o tym wprost, ale ponieważ pisał o tym wcześniej wiele razy, bez ryzyka błędu możemy przyjąć, że Bóg czyni te poszczególne rzeczy, czyli na tym etapie ukształtował ziemię i przyozdobił roślinami przez swój Logos. Ziemia więc z bezkształtnej przybrała określony kształt i z pustej została przyozdobiona trawami, nasionami i roślinami.

3.2. Piękno świata stworzonego: interpretacja alegoryczna niektórych elementów stworzonych

W rozdziale 14 Teofil, kontemplując piękno świata stworzonego, interpretuje niektóre jego elementy alegoryczne, odnosząc je do rzeczywistości Kościoła. Według autora „różnorodność, zauważalne piękno i wielość” traw, nasion i roślin ukazuje „zmartwychwstanie na dowód przyszłego zmartwychwstania wszystkich ludzi (διὰ αὐτῶν δείκνυται ἡ ἀνάστασις, εἰς δεῖγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως ἀπάντων ἀνθρώπων). Któż bowiem nie zdziwiłby się, wiedząc, że z nasienia figi rodzi się drzewo figowe albo z innych najmniejszych nasion wyrastają duże drzewa”³³. Zatem piękno, różnorodność i wielość stworzonych przez Boga roślin zapowiada przyszłe zmartwychwstanie ludzi, a dowodem tego jest siła życia w nich zawarta, dzięki której z najmniejszych nawet nasion wyrastają duże drzewa. Teofil nawiązuje tutaj do siły odradzania się, wszczepionej w naturę roślin przez Boga, która jest zapowiedzią przyszłego zmartwychwstania ludzi, czyli zwycięstwa siły życia wszczepionej w człowieka. Tak bowiem jak rośliny czy drzewa, rosnąc, niejako obumierają i wydają nasiona, a potem te nasiona odradzają się w postaci

³² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 8, PTS 44, s. 60, BOK 24, s. 412.

³³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 1, PTS 44, s. 61, BOK 24, s. 412.

pełnych roślin, tak samo człowiek umiera, ale w przyszłości powstanie z martwych. Jest jednak pewna różnica. O ile rośliny czy drzewa odradzają się dzięki sile życia, którą Bóg w nie wszczepił, o tyle człowiek nie powstaje z martwych dzięki tylko swojej własnej wewnętrznej i naturalnej sile życia, ale poprzez dodatkową interwencję Pana.

W dalszej części Teofil widzi podobieństwa świata do morza. Jak morze dawno by wyschło z powodu parowania wody, gdyby nie było zasilane wodą z rzek i źródeł:

Tak samo również świat, gdyby nie posiadał Prawa Bożego i proroków wydających i przekazujących słodycz, miłosierdzie, sprawiedliwość i naukę świętych Bożych przykazań (οὕτως καὶ ὁ κόσμος, εἰ μὴ ἔσχήκει τὸν τοῦ θεοῦ νόμον καὶ τοὺς προφῆτας ῥέοντας καὶ πηγάζοντας τὴν γλυκύτητα καὶ εὐσπλαγγχίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ διδαχὴν τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ), dawno by już zginął z powodu nieprawości i przeróżnych w nim grzechów (διὰ τὴν κακίαν καὶ ἁμαρτίαν τὴν πληθύνουσαν ἐν αὐτῷ ἤδη ἂν ἐκλελοίπει)³⁴.

Istnienie świata stworzonego według tego fragmentu podtrzymuje Prawo Boże i nauczanie proroków, tak jak rzeki i źródła podtrzymują istnienie morza. Użyte tutaj wyrażenie greckie τὸν νόμον τοῦ θεοῦ wskazuje zarówno na prawo natury dane przez Boga, dzięki któremu wszystkie elementy świata stworzonego funkcjonują bez zakłóceń, zgodnie z zaleconym im prawem natury, jak również Prawo Mojżeszowe, zwłaszcza Dekalog. Teofil wyraźnie czyni tutaj aluzję do nauczania Prawa i proroków, które było zapowiedzią nauczania Jezusa. Nauczanie proroków zaś przekazuje słodycz nauki Bożej (γλυκύτητα), miłosierdzie (εὐσπλαγγχίαν), sprawiedliwość (δικαιοσύνην) i naukę świętych przykazań Bożych (διδαχὴν τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ). Bez nich świat zginąłby z powodu nieprawości (κακίαν) i różnych grzechów (ἁμαρτίαν) ludzi.

W dalszej części, wyspy na morzu możliwe do zamieszkania, urodzajne i zaopatrzone w wodę oraz porty i przystanie, które dają schronienie marynarzom miotanyh sztormami, porównuje z kościołami:

Tak również Bóg udzielił światu, który jest miotany i rzucany grzechami (τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων),

³⁴ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 2, PTS 44, s. 61, BOK 24, s. 412-413.

miejsca modlitwy zwane także świętymi wspólnotami (kościołami) (τὰς συναγωγὰς, λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας), w których jak w portach wyps są przechowywane nauki prawdy (ἐν αἷς καθάπερ λιμένας εὐόροις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλαὶ τῆς ἀληθείας εἰσὶν)³⁵.

Jak porty i przystanie wyps dają schronienie statkom miotanym falami sztormów, tak świat (κόσμος) miotany i rzucany falami grzechów (ὕπὸ τῶν ἁμαρτημάτων) znajduje schronienie w miejscach modlitwy. Ciekawe, że na ich określenie Teofil używa terminu „synagogi” (τὰς συναγωγὰς), nie obawiając się konotacji z judaizmem. Termin ten oznaczał wtedy po prostu miejsce modlitwy niezależnie od wyznania i nie był ograniczony tylko do judaizmu. Aby jednak nie było wątpliwości, iż chodzi o chrześcijańskie miejsca modlitwy, precyzuje zaraz, dodając „zwane świętymi wspólnotami” (λεγομένας δὲ ἐκκλησίας ἁγίας). Termin ἐκκλησία pojawia się w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Listach św. Pawła, na określenie już wspólnot chrześcijańskich³⁶. Potwierdza to jednoznacznie precyzacja „świętymi” (ἁγίας), terminu, którego bardzo często używał właśnie św. Paweł na określenie uczniów Jezusa (por. Rz 1,7; 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1). Ciekawe, że Teofil z jednej strony nie ogranicza się tylko do użycia jednego terminu ogólnego συναγωγή na określenie miejsca modlitwy, wyjaśniając, że chodzi o chrześcijańskie ἐκκλησίας ἁγίας, a z drugiej nie używa tylko samego wyrażenia chrześcijańskiego ἐκκλησίας ἁγίας, które byłoby niezrozumiałe dla Autolika i innych czytelników pogańskich³⁷. W tych chrześcijańskich miejscach modlitwy są przechowywane, jak w portach, „nauki prawdy” (αἱ διδασκαλαὶ τῆς ἀληθείας). Termin ἀληθεία w kontekście całego dzieła *Do Autolika* oznacza przesłanie chrześcijańskie, które obejmuje również objawienie starotestamentalne, zwłaszcza w kontekście opisu stworzenia świata. Pamiętajmy, że w 13,1 Teofil krytykował Hezjoda za to, że opis powstania rzeczy stworzonych wyprowadzał z rzeczywistości ziemskich, niskich i ludzkich. Zatem błędom autorów pogańskich przeciwstawia on prawdę objawiania biblijnego. Użyty termin διδασκαλαὶ zaś w liczbie mnogiej wskazuje, że Teofil ma na myśli poszczególne elementy nauk chrześcijańskich. Wyrażenie „nauki prawdy” więc należy tutaj rozumieć

³⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 2, PTS 44, s. 61, BOK 24, s. 413.

³⁶ Por. J. Stepien, *Organizacja pierwotnego Kościoła w Listach św. Pawła*, STV 2/1-2 (1964) s. 309-404.

³⁷ Por. J.T. Burtchael, *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, s. 124-135.

jako wzmocnienie jego interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata, który to opis jest właśnie takim nauczaniem prawdy.

W ostatniej części rozdziału 14, odwołując się znowu do obrazu wysp, porównuje je do herezji. Jak niektóre wyspy są skaliste, bezwodne, nieurodzajne, pełne dzikich zwierząt i niebezpieczne dla żeglujących lubmiotanych falami, gdzie statki toną, a rozbitkowie giną,

Tak jest również z błędnymi naukami (αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης), mam na myśli herezje (λέγω δὲ τῶν αἰρέσεων), które niszczą tych, co się do nich zbliżają (αἱ ἐξαπολλύουσιν τοὺς προσιόντας αὐταῖς). Nie są oni bowiem prowadzeni przez słowo prawdy (οὐ γὰρ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας), lecz jak piraci, gdy opanują statki, prowadzą je na wyżej wspomniane miejsca, aby je zniszczyć, tak również i ci, którzy oddalają się od prawdy, zostają zniszczeni przez błąd (οὕτως συμβαίνει καὶ τοῖς πλανωμένοις ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐξαπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς πλάνης)³⁸.

Trzy elementy w tym fragmencie zasługują na głębszą analizę. Po pierwsze, Teofil, jak widzimy, porównuje błędne nauki (αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης) do wysp skalistych i nieurodzajnych, niebezpiecznych dla żeglarzy, gdzie toną statki i giną rozbitkowie. Wyrażenie αἱ διδασκαλῖαι τῆς πλάνης, które dosłownie oznacza 'nauki błędu', wyraźnie kontrastuje z frazą z poprzedniej części (αἱ διδασκαλῖαι τῆς ἀληθείας). Tak jak „nauki prawdy” są wyspami urodzajnymi, zaopatrzonymi w przystanie i porty dające schronienie statkom i marynarzom, tak „nauki błędu” są wyspami nieurodzajnymi, bez portów i przystani, gdzie statki toną, a rozbitkowie giną. I tak jak tam „prawda” (ἀληθεία) oznaczało prawdę przesłania chrześcijańskiego, zwłaszcza prawdę na temat biblijnego opisu stworzenia, tak tutaj „błąd” (πλάνη) oznacza pogańskie domniemania na ten temat. Użyta w obydwu przypadkach fraza w liczbie mnogiej αἱ διδασκαλῖαι odnosi się do poszczególnych elementów „nauk prawdy” i „nauk błędu”. Po drugie, zaraz potem Teofil precyzuje, co ma na myśli, pisząc o „błędzie”. Chodzi mianowicie o herezje, które niszczą tych, którzy zbliżają się do nich. Znowu przywołuje zarówno termin bardziej ogólny (πλάνη), a następnie precyzuje, że chodzi o herezje, gdyż użycie tylko tego drugiego byłoby mało czytelne dla pogańskich odbiorców jego dzieła. Terminu „herezje” używa w liczbie mnogiej (τῶν αἰρέσεων), ale nie wyjaśnia, które z nich ma na myśli. Może tutaj chodzić

³⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 4, BOK 24, s. 413.

o rozpowszechniony w Antiochii na początku II wieku, a potwierdzony przez listy Ignacego doketyzm albo, co bardziej prawdopodobne, jakieś późniejsze nurty gnostyczne. Wskazują na to praktycznie niepojawiające się w dziele Teofila wątki chrystologiczne, a jeśli już do nich nawiązuje, to przedstawia Chrystusa najczęściej jako Logos, narzędzie Boga w dziele stworzenia. Dalej kontekstem użycia terminu jest interpretacja biblijnego opisu stworzenia, więc chodzi raczej o herezje wypaczające nauczanie biblijne na ten właśnie temat, czyli w tym czasie właśnie gnostyczne. Po trzecie wreszcie, podobnie jak piraci pochwyciwszy statki prowadzą je w pobliże skalistych i bezludnych wysp, aby je zniszczyć, tak ci, którzy oddalają się od prawdy, zostają zniszczeni przez błąd. Ci, którzy oddalają się od wspomnianej prawdy (ἀπὸ τῆς ἀληθείας), według Teofila nie oddalają się od jakiegś tylko ogólnej prawdy wiary chrześcijańskiej, ale w tym kontekście – od prawdy dotyczącej biblijnego opisu stworzenia. Według Teofila może się ono dobywać w dwojaki sposób: przez przyjęcie błędnych pogańskich interpretacji stworzenia świata (np. Hezjoda) albo przez przyjęcie również błędnej gnostycznej wersji stworzenia świata, która, jak wiemy, pomniejszała albo wręcz eliminowała materialność rzeczy stworzonych. Ci zatem, którzy oddalają się od takiej prawdy, zostają zniszczeni przez błąd (ἐξαπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς πλάνης). Znajdujemy tutaj bardzo ciekawy aspekt refleksji teologicznej Teofila na temat niszczącej funkcji błędu czy herezji. Dzisiaj postrzegamy błąd jedynie w kategoriach błędu intelektualnego, ale w starożytności, również tej II wieku, filozofia była postrzegana nie tyle jako dyscyplina poświęcona teoretycznej refleksji, ale jako *ars vitae*³⁹. W takiej koncepcji filozofii mieściło się również chrześcijaństwo i, co ciekawe, stawiano mu wiele zarzutów, ale nikt nie kwestionował prawa chrześcijan do nazywania swojej nauki filozofią życia⁴⁰. Jeśli umieścimy ostatnią wypowiedź Teofila w takim kontekście, to lepiej rozumiemy jego wypowiedź, że ci, którzy oddalają się od prawdy, zostają zniszczeni przez błąd. Teofil zakłada, że nie ma terenu neutralnego pomiędzy prawdą a błędem – kto odchodzi od prawdy, popada nieuchronnie w błąd. A błąd, w kontekście naszych rozważań, w rozumieniu stworzenia świata prowadzi do błędnego życia i wiemy z zachowanych fragmentów dzieł gnostycznych oraz krytyki ich poglądów

³⁹ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992; P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2018.

⁴⁰ Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2020; D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość śmierci*, Warszawa 2021.

przez Klemensa i Orygenesa, że członkowie niektórych sekt gnostycznych wiedli rzeczywiście bardzo niemoralne, niszczące ich życie. Najprawdopodobniej to właśnie ma na myśli Teofil, pisząc, że oddalający się do prawdy życia będą zniszczeni przez błąd. Zniszczone będzie ich człowieczeństwo i całe życie.

4. Czwarty dzień stworzenia

Analizę czwartego dnia stworzenia Teofil rozpoczyna od polemiki z filozofami starożytnymi, którzy mieli nauczać, że rzeczy powstałe na ziemi pochodzą z ciał świecących. Celem ich argumentacji było wykluczenie Boga jako Stwórcy wszechświata. Według opisu biblijnego z Rdz 1,14-18 czwartego dnia zostały stworzone światła (Τετάρτη ἡμέρα ἐγένοντο οἱ φωστῆρες). Liczba mnoga odnosi się tutaj do dwóch większych światel, czyli słońca i księżyca, oraz wszystkich wizualnie mniejszych światel, czyli gwiazd. W dalszej części przedstawia szczegółowo swoją argumentację:

Bóg bowiem, będąc przewidujący, poznał wcześniej absurd szalonych filozofów, którzy mieli w przyszłości nauczać, że rzeczy powstałe na ziemi pochodzą z ciał świecących, aby mogli wykluczyć *Boga* (por. 1Tes 4,8). Aby więc prawda mogła zostać ukazana, rośliny i nasiona zostały stworzone przed światłami. To bowiem, co jest późniejsze, nie może być przyczyną powstania dla tego, co wcześniejsze⁴¹.

Teofil idzie tutaj za logiką tekstu biblijnego i stara się wyjaśnić jego pozorne sprzeczności: jak to możliwe, że najpierw zostały stworzone rośliny i nasiona, a dopiero potem światła? Wprowadza dalej argument wyraźnie apologetyczny, połączony z krytyką filozofii antycznej: Bóg jako przewidujący (ὁ θεὸς προγνώστης) przewidział wcześniej absurdalne poglądy filozofów nauczane w przyszłości (ὡν ἡπίστατο τὰς φλυαρίας τῶν ματαίων φιλοσόφων), że wszystkie rzeczy powstałe na ziemi w sposób naturalny pochodzą z ciał świecących (ὅτι ἡμελλον λέγειν ἀπὸ τῶν στοιχείων εἶναι τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φούμενα). Tam bowiem, gdzie pojawia się światło słońca, tam również w sposób naturalny, jak możemy zaobserwować w przyrodzie, rodzą się i rosną rośliny. Jednak w biblijnym opisie

⁴¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 1, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 413.

stworzenia najpierw zostają stworzone rośliny i nasiona, a dopiero potem światła świecące, aby wykazać, że ich pochodzenie nie jest naturalne, ale od Boga. Naturalnie będą rosły dopiero potem, po stworzeniu światła. Użyty tutaj przez Teofila termin τῶν στοιχείων oznacza dosłownie ‘elementy’ świata, czyli słońce, księżyc i gwiazdy. Filozofowie mieli zaś głosić taki naturalistyczny pogląd pochodzenia roślin, aby wykluczyć istnienie Boga (πρὸς τὸ ἀθετεῖν τὸν θεόν). Sam Teofil niejako podsumowuje swój wywód: aby prawda mogła zostać ukazana (ἵνα οὖν τὸ ἀληθὲς δειχθῇ), rośliny i nasiona zostały stworzone przed światłami (προγενέστερα γέγονεν τὰ φυτὰ καὶ τὰ σπέρματα τῶν στοιχείων). Teofil chce zatem pokazać, że porządek stworzenia świata przez Boga jest zupełnie odwrotny niż porządek naturalny. Konkluduje, że to, co jest późniejsze (τὰ γὰρ μεταγενέστερα), nie może być naturalną przyczyną powstania tego, co wcześniejsze (οὐ δύναται ποιεῖν τὰ αὐτῶν προγενέστερα). Inaczej mówiąc, światła, takie jak słońce, księżyc i gwiazdy powstały później, nie mogą być przyczyną powstania tego, co istniało wcześniej, czyli roślin i nasion. W ten sposób Teofil dorzucił naturalistyczną koncepcję stworzenia lansowaną m.in. przez filozofów starożytnych.

Po odrzuceniu powyższej koncepcji Teofil przechodzi do interpretacji typologicznej, w której te stworzone światła „zawierają w sobie wzór i typ wielkiej tajemnicy (ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου)”⁴². Tą wielką tajemnicą jest stwierdzenie, że „słońce jest typem Boga, a księżyc jest typem człowieka” (ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστίν, ἡ δὲ σελήνη ἀνθρώπου)⁴³. I jak słońce przewyższa księżyc siłą i jasnością, tak samo Bóg przewyższa rodzaj ludzki. Teofil stwierdza tutaj tylko ogólnie, że Bóg przewyższa rodzaj ludzki we wszystkim, ale w dalszej części wywodu zaraz dodaje, że jak słońce pozostaje zawsze pełne i nigdy się nie zmniejsza, „tak samo Bóg pozostaje zawsze doskonały i pełen wszelkiej mocy, rozumu, mądrości, nieśmiertelności i wszystkich dóbr (πλήρης ὢν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν)”. Księżyc natomiast zmniejsza się co miesiąc i traci moc, gdyż jest typem człowieka, potem odradza się i wzrasta na wzór przyszłego zmartwychwstania. Z oczywistych względów niniejszy opis nie przedstawia naukowego obrazu świata, ale potoczny, taki, jaki podpadał pod zmysły. Dzisiaj znamy poszczególne fazy księżyca, który razem z wszystkim krąży wokół słońca, ludy starożytne

⁴² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 1, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 413.

⁴³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 2, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 413.

natomiast tylko widziały, że on się zmniejsza i potem powraca do swojego pierwotnego stanu. Teofil wykorzystuje ten fakt, aby przedstawić go jako typ człowieka, który starzeje się, umiera, a potem odradza ponownie w zmartwychwstaniu. Bóg natomiast nie zmienia się, jest zawsze doskonały, pełen mądrości i nieśmiertelny.

Z kolei w 15, 4 Teofil interpretuje typologicznie zarówno trzy dni przed stworzeniem światła, jak też czwarty dzień:

Podobnie również owe trzy dni przed powstaniem trzech światła są typami innej triady (αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστῆρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος): Boga, Jego Logosu i Jego Mądrości (τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ). Czwarty zaś dzień jest typem człowieka, który właśnie potrzebuje światła (τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεῖς τοῦ φωτός), aby istniał Bóg, Logos, Mądrość i człowiek (ἵνα ᾗ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος). Z tego właśnie powodu światła zostały stworzone czwartego dnia (διὰ τοῦτο καὶ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγενήθησαν φωστῆρες)⁴⁴.

Ponieważ autor analizuje biblijny opis stworzenia świata czwartego dnia, w którym zostały stworzone ciała świecące oraz słońce i księżyc, które według niego są typami Boga i człowieka, teraz same pierwsze trzy dni stworzenia postrzega jako typy Pana, Jego Logosu i Jego Mądrości. Zarówno opis biblijny, jak również interpretacja Teofila przyjmują oczywiście perspektywę teologiczną, a nie nauk empirycznych. Odczytywany z perspektywy nauk empirycznych biblijny opis może brzmieć absurdalnie: Bóg stwarza najpierw niebo i ziemię, dzień i noc, rośliny i drzewa, a dopiero trzeciego dnia ciała świecące oraz słońce i księżyc. Z perspektywy teologicznej natomiast przez pierwsze trzy dni wszystko działa się poprzez bezpośrednie działanie Boga i On był światłem nawet dla roślin i drzew, zastępując naturalne światło słońca. I te właśnie pierwsze trzy dni są typem Trójcy Świętej: Boga, Logosu i Mądrości Bożej. Widzimy, że jesteśmy tutaj dopiero u początków refleksji teologicznej nad tajemnicą Trójcy Świętej i nie mamy jej przedstawionej tak, jak wykrystalizuje się w ogniu późniejszych sporów chrystologicznych i trynitarnych w IV i V wieku Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty⁴⁵. W II wieku Justyn i Teofil używali najczęściej triady Bóg, Logos i Mądrość, przy czym Mądrość była zamiennie aplikowana albo do Syna Bożego Logosu albo do

⁴⁴ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 4, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

⁴⁵ Por. N. Widok, *Akomodacja terminu „trias” od Teofila z Antiochii do Grzegorza z Nazjanzu*, RH 44/3 (1996) s. 185-201; Prostmeier, *Der Logos im Paradies*, s. 207-228.

Ducha Świętego, prowokując dodatkowe zamieszanie w refleksji teologicznej⁴⁶. Zatem pierwsze trzy dni stworzenia są typem Trójcy Świętej, czwarty dzień natomiast jest typem człowieka. Pierwsze trzy dni jako typ Boga nie potrzebowały światła, gdyż sam Pan był dla nich światłem, czwarty dzień natomiast jest typem człowieka, który potrzebuje światła. Widzimy więc, że według Teofila stworzenie światła czwartego dnia już było przygotowaniem dla stworzonego później człowieka. A wszystko po to, na co wyraźnie wskazuje celowe ἵνα, aby ukazać istnienie Boga, Logosu, Mądrości i człowieka. W opisie stworzenia światła czwartego dnia Teofil dostrzega więc niejako typologiczną pełnię, Tróję Świętą i człowieka. Aby ta pełnia mogła zaistnieć „z tego właśnie powodu światła zostały stworzone czwartego dnia”.

W ostatniej części rozdziału 15. Teofil interpretuje układ gwiazd, ich jasność oraz ruch. Zatem „rozmieszczenie gwiazd (Ἡ δὲ τῶν ἄστρον θέσις) odpowiada ustaleniu i porządkowi (οἰκονομίαν καὶ τάξιν ἔχει) ludzi pobożnych i sprawiedliwych (τῶν δικαίων καὶ εὐσεβῶν), którzy zachowują Prawo i przykazania Boże (τηροῦντων τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ)”⁴⁷. Jak ludzie pobożni zachowują Prawo Boże i przykazania Boga, tak układ gwiazd według ustalonego porządku zachowuje prawo Boże dla nich ustanowione. Następnie rozróżnia trzy rodzaje gwiazd: wyraźnie widzialne i jasno świecące, mniej jasne i przechodzące z miejsca na miejsce. Te pierwsze, „wyraźnie widzialne i jasno świecące (ἐπιφανεῖς καὶ λαμπροί) są naśladowcami proroków (εἰσιν εἰς μίμησιν τῶν προφητῶν), dlatego też pozostają niezmiennie i nie przechodzą z jednego miejsca na drugie (διὰ τοῦτο καὶ μένουσιν ἀκλινεῖς, μὴ μεταβαίνοντες τόπον ἐκ τόπου)”⁴⁸. W przypadku tych pierwszych nie pisał wprost, że są typami proroków, ale że naśladowają proroków (εἰς μίμησιν). Nie wyjaśnia dokładnie, na czym to naśladowanie polega, ale dalsza część tekstu w której precyzuje, iż pozostają niezmiennie i nie przechodzą z miejsca na miejsca, sugeruje, że chodzi o stałość proroków w wierności prawu Bożemu. Gwiazdy, które „posiadają mniejszy stopień jasności (οἱ δὲ ἑτέραν ἔχοντες τάξιν τῆς λαμπρότητος), są typami ludu sprawiedliwych (τύποι εἰσιν τοῦ λαοῦ τῶν δικαίων)”⁴⁹. Wyrażenie

⁴⁶ Por. W. Rordorf, *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr*, „Augustinianum” 20 (1980) s. 285-297; D. Bourgeois, *La sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie de saint Justin*, Paris 1981.

⁴⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 5, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

⁴⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 5, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

⁴⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 5, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

„lud sprawiedliwych” pochodzi z Iz 60,21 i pojawia się w kontekście nauczania o wierności Prawu Bożemu. Wreszcie trzecia grupa gwiazd, „przechodzące z miejsca na miejsce i błędzące (οἱ δ' αὖ μεταβαίνοντες καὶ φεύγοντες τόπον ἐκ τόπου), zwane także planetami (οἱ καὶ πλάνητες καλούμενοι), są typem ludzi, którzy odeszli od Boga i nie zachowują Jego Prawa oraz przykazań (αὐτοὶ τύπος τυγχάνουσιν τῶν ἀφισταμένων ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καταλιπόντων τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ)”⁵⁰. Te gwiazdy, które zmieniają miejsce swojego usytuowania lub błędzą po niebie, określane też planetami, są typem ludzi, którzy odeszli od Boga i nie zachowują Jego Prawa oraz nakazów. Znowu chodzi oczywiście o percepcję wzrokową, a nie naukowe opisanie natury gwiazd czy planet. Co prawda w przypadku gwiazd mniej jaśniejących albo zmieniających miejsce lub błędzących Teofil wyraźnie mówi, że są odpowiednio typami (τύποι/τύπος) ludu sprawiedliwych albo ludzi, którzy odstąpili od Boga i nie zachowują Jego praw ani nakazów, w przypadku gwiazd wyraźnie i jasno świecących używa terminu „naśladują” (εἰς μίμησιν), to jednak w sensie szerokim wszystkie te typy gwiazd interpretuje typologicznie: pierwsze jak typ proroków, drugie jako typ ludu sprawiedliwych, a trzecie jako typ ludzi niewiernych. I taka typologiczna interpretacja różnych rodzajów gwiazd jest z pewnością oryginalnym wkładem Teofila do egzegezy Rdz 1.

5. Piąty dzień stworzenia

Według opisu biblijnego piątego dnia zostały stworzone wszelkie istoty żyjące w wodzie i ptactwo latające na niebie. Zdaniem Teofila (II 16, 1) celem stworzenia mnóstwa i różnorodności gatunków zwierząt wodnych (ἐκ τῶν ὑδάτων ζῶα) było ukazanie wielorakiej mądrości Bożej (por. Ef 3,10). Dalej błogosławieństwo Boże tych istot, aby były płodne i rozmnażały się w morzach, a ptactwo – na ziemi autor interpretuje jako „znak przyszłego nawrócenia ludzi i odpuszczenia grzechów przez wodę i obmycie odradzające (1Tm 3,5), by wszyscy, którzy przybliżają się do prawdy, zostali odrodzeni i dostąpili błogosławieństwa Bożego (εἰς δεῖγμα τοῦ μέλλειν λαμβάνειν τοὺς ἀνθρώπους μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας πάντας τοὺς προσιόντας τῇ ἀληθείᾳ καὶ ἀναγεννωμένους καὶ λαμβάνοντας εὐλογίαν

⁵⁰ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 6, PTS 44, s. 62, BOK 24, s. 414.

παρὰ τοῦ θεοῦ)⁵¹. Choć Teofil nie używa tutaj terminu τύπος, a δαῖγμα (‘znak’), to jednak interpretuje błogosławieństwo Boże istot wodnych jako typ przyszłego nawrócenia ludzi (τοὺς ἀνθρώπους μετάνοιαν) i odpuszczenia grzechów (καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) właśnie przez wodę (διὰ ὕδατος) i obmycie odradzające (λουτροῦ παλιγγενεσίας). Ostatnie słowa są cytatem z 1Tm 3,5, ale nie ulega wątpliwości, że dla Teofila owo nawrócenie i odpuszczenie grzechów przez wodę i obmycie to sakrament chrztu świętego. Dzieje się zaś tak, dlatego, aby ci wszyscy, którzy zbliżają się do prawdy (πάντας τοὺς προσιόντας τῇ ἀληθείᾳ), zostali odrodzeni przez chrzest (ἀναγεννωμένους) i otrzymali błogosławieństwo Boże (λαμβάνοντας εὐλογίαν παρὰ τοῦ θεοῦ). Prawdą dla Teofila jest oczywiście osoba i nauka Jezusa Chrystusa i ci, którzy w Niego uwierzą, dostępują odrodzenia w chrzcie i otrzymują błogosławieństwo Boże. Zatem błogosławieństwo istot wodnych i ptaków jest dla autora w jakimś sensie typem przyszłego błogosławieństwa Bożego, którego człowiek dostępuje, nawracając się i przyjmując naukę chrześcijańską oraz odrodzenie przez sakrament chrztu świętego.

W 16, 3 Teofil pogłębia interpretację stworzenia istot wodnych i ptaków z Rdz 1,20-23, rozpoczynając od stwierdzenia, że „ryby i ptaki mięsożerne są podobne do ludzi chciwych i przewrotnych” (τὰ κήτη καὶ τὰ πετεινὰ τὰ σαρκοβόρα ἐν ὁμοιώματι τυγχάνει τῶν πλεονεκτῶν καὶ παραβατῶν)⁵². Widzieliśmy, że wcześniej koncentrował się tylko na zwierzętach wodnych, choć tekst biblijny mówi też o ptakach, używając bardziej ogólnego określenia „istoty wodne” (ἐκ τῶν ὑδάτων ζῶα), w tym fragmencie natomiast występuje termin τὰ κήτη, który oznacza ‘wielkie ryby’, a także pojawiają się ptaki (τὰ πετεινὰ), termin „mięsożerne” (τὰ σαρκοβόρα) zaś odnosi się zarówno do ryb, jak i ptaków. Teofil porównuje ich zachowanie w granicach natury z ludźmi sprawiedliwymi, przekraczającymi granice natury i pożerającymi słabsze natomiast – do rozbójników, zabójców i bezbożnych:

Jak bowiem choć posiadają tę samą naturę istoty morskie i powietrzne (ὥσπερ γὰρ ἐκ μιᾶς φύσεως ὄντα τὰ ἔνδρα καὶ τὰ πετεινὰ), jedno z nich pozostają w granicach natury i nie krzywdzą słabszych od siebie (ἐνία μὲν μένει ἐν τῇ κατὰ φύσιν μὴ ἀδικοῦντα τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα), lecz zachowują Prawo Boga i żywią się nasionami ziemi (ἀλλὰ τηρεῖ νόμον τοῦ

⁵¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 2, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 414.

⁵² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 3, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 415.

θεοῦ καὶ ἀπὸ τῶν σπερμάτων τῆς γῆς ἐσθίει), inne zaś przekraczają Prawo Boże, pożerając mięso i krzywdząc słabszych (ἐνια δὲ ἐξ αὐτῶν παραβαίνει τὸν νόμον τοῦ θεοῦ σαρκοβοροῦντα, καὶ ἀδικεῖ τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα), tak i sprawiedliwi, którzy zachowują Prawo Boga, nikogo nie biją ani nie krzywdzą, żyją święcie i sprawiedliwie (οὕτως καὶ οἱ δίκαιοι φυλάσσοντες τὸν νόμον τοῦ θεοῦ οὐδένα δάκνουσιν ἢ ἀδικοῦσιν, ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες), natomiast rozbójcy, zabójcy i bezbożni są podobni do ryb, dzikich zwierząt i ptaków mięsożernych (οἱ δὲ ἄρπαγες καὶ φονεῖς καὶ ἄθεοι ἐοίκασιν κήτεσιν καὶ θηρίοις καὶ πετεινοῖς τοῖς σαρκοβόροις): w pewnym sensie pożerają słabszych od siebie (δυνάμει γὰρ καταπίνουσιν τοὺς ἀσθενεστέρους ἑαυτῶν)⁵³.

Autor powraca w cytowanym fragmencie do ogólnego określenia „istoty wodne” (τὰ ἑνυδρά), które wraz z ptakami (τὰ πετεινά), jak twierdzi, posiadają tę samą naturę (ἐκ μιᾶς φύσεως ὄντα), oczywiście w sensie natury danej im przez Boga (nie chodzi o zrównanie natury istot wodnych i powietrznych). Zatem choć posiadają one tę samą naturę, to jedne z nich postępują w granicach natury (κατὰ φύσιν) i nie krzywdzą słabszych od siebie (μὴ ἀδικοῦντα τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα), zachowują prawo Boże (τηρεῖ νόμον τοῦ θεοῦ) i żywią się nasionami z ziemi (ἀπὸ τῶν σπερμάτων τῆς γῆς ἐσθίει). Teofil za pomocą dwóch par stwierdzeń określa ich status – pozostają w tym, co jest życiem według natury, i w konsekwencji nie niszczą słabszych od siebie oraz zachowują prawo Boże, które wyznaczyło im pożywienie z nasion ziemi. Inne natomiast istoty, zarówno wodne, jak i powietrzne, przekraczają prawo Boże w dwojaki sposób: żywiąc się mięsem (σαρκοβοροῦντα) i krzywdząc słabszych od siebie (ἀδικεῖ τὰ ἑαυτῶν ἀσθενέστερα). Teofil zakłada, że różnica między nimi w zachowaniu oparta jest na zachowywaniu lub przekraczaniu ustanowionego prawa Bożego wszczepionego w ich naturę. Jeśli zachowują prawo Boże, żyją zgodnie ze swoją naturą (κατὰ φύσιν), nie krzywdzą słabszych od siebie istot i żywią się nasionami, jeśli zaś nie zachowują, krzywdzą istoty słabsze od siebie i żywią się mięsem. Autor sugeruje, że karmienie się mięsem istot słabszych nie wynika z naturalnej potrzeby istot wodnych i ptaków, ale jest skutkiem odstępiania od prawa Bożego. Widzimy znowu, że jego interpretacja nie uwzględnia wewnętrznej struktury świata stworzonego, ale opiera się na założeniach teologicznych. Dzisiaj wiemy, że niektóre

⁵³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 3, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 415.

zwierzęta z natury są drapieżnikami i mięsożerne, więc atakując słabsze istoty, działają w jakimś sensie zgodnie ze swoją naturą, ale według Teofila jest to działanie przeciwne pierwotnej naturze udzielonej im przez Boga, które została zmodyfikowana przez nieposłuszeństwo prawu Bożemu. Te dwie kategorie istot posłużyły mu jednak do przedstawienia dwóch kategorii ludzi: sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Tak więc sprawiedliwi to ci, którzy zachowują prawo Boże (οἱ δίκαιοι φυλάσσοντες τὸν νόμον τοῦ θεοῦ) i z tego wynikają cztery konsekwencje: nikogo nie biją (οὐδένα δάκνουσιν) ani nie krzywdzą innych (ἢ ἀδικοῦσιν), żyją święcie (ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες) i sprawiedliwie (δικαίως ζῶντες). Niesprawiedliwi natomiast, i w dalszej części Teofil wymienia trzy ich kategorie: rozbójcy (οἱ ἄρπαγες), zabójcy (φονεῖς) i bezbożni (ἄθεοι), to ludzie podobni do ryb (κῆτεσιν), dzikich zwierząt (θηρίοις) i ptaków (πετεινοῖς) mięsożernych (τοῖς σαρκοβόροις). Oprócz obecnych wcześniej dwóch kategorii istot żywych (ryb i ptaków) tutaj autor dodaje też dzikie zwierzęta. Ponieważ określenie „mięsożerni” należy tutaj odnieść zarówno do ryb, jak i dzikich zwierząt oraz ptaków, więc niesprawiedliwi są podobni do ryb mięsożernych, dzikich zwierząt mięsożernych i ptaków mięsożernych. A to podobieństwo polega na tym, że pożerają słabszych od siebie (καταπίνουσιν τοὺς ἀσθενεστέρους ἑαυτῶν). Teofilowi obca jest oczywiście darwinowska walka o byt w naturze, a zabijanie słabszych istot i karmienie się ich ciałami jest dla niego skutkiem łamania prawa Bożego. Ludzie niesprawiedliwi, którzy tak postępują, niejako odczłowieczają się i stają się podobni do ryb, dzikich zwierząt i ptaków mięsożernych. Konkluduje analizę piątego dnia stworzenia podsumowaniem, że „choć gatunek istot wodnych i powietrznych ma udział w błogosławieństwie Bożym (Ἡ μὲν οὖν τῶν ἐνύδρων καὶ ἐρπετῶν γονή, μετεσχηκυῖα τῆς εὐλογίας τοῦ θεοῦ), to jednak nie osiągnął żadnych wyjątkowych cech własnych (οὐδὲν ἴδιον πάνυ κέκτηται)”⁵⁴. Stwierdzenie to brzmi dosyć enigmatyczne, a jego sens pozostaje niejasny. Wydaje się bowiem, że każdy z tych gatunków osiągnął swoje własne cechy: istoty wodne są przystosowane do życia w wodzie, ptaki zaś – do latania w powietrzu.

⁵⁴ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 16, 4, PTS 44, s. 63, BOK 24, s. 415.

6. Szósty dzień stworzenia

Bardzo ciekawą interpretację biblijnego opisu szóstego dnia stworzenia przedstawia Teofil w 17, 1. Według niej Bóg nie pobłogosławił stworzonych dzikich zwierząt i płazów ziemskich dlatego, że to błogosławieństwo zachował dla człowieka, którego miał stworzyć właśnie w tym samym dniu: „Szóstego zaś dnia, gdy Bóg stworzył już czworonogi, dzikie zwierzęta i płazy ziemskie, nie udzielił im błogosławieństwa, ale zachował je dla człowieka, którego właśnie miał stworzyć w tym samym dniu”⁵⁵. Według opisu biblijnego w Rdz 1,24-25 Bóg nakazał, aby ziemia wydała istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pełzające i dzikie zwierzęta, i stało się tak. Z tego opisu Teofil akcentuje ogólne stworzenie czworonogów (τὰ τετράποδα), choć samego terminu τετράποδα nie ma w tekście biblijnym, potem wspomina, że Bóg stworzył dzikie zwierzęta (τὰ θηρία) i płazy ziemskie (έρπετὰ). Nie udzielił im jednak błogosławieństwa (τὰ χερσαῖα τὴν πρὸς αὐτὰ εὐλογίαν παρασιωπᾷ) tak jak w poprzednich dniach, ale zachował je dla człowieka, którego miał stworzyć w tym samym dniu (τηρῶν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν εὐλογίαν, ὃν ἤμελλεν ἐν τῇ ἕκτῃ ἡμέρᾳ ποιεῖν). Rzeczywiście w tekście biblijnym nie ma mowy o jakimkolwiek błogosławieństwie dla dzikich zwierząt i płazów ziemskich, stworzonych w tym dniu, ale tekst biblijny nie mówi nic, że to z powodu zarezerwowania tego błogosławieństwa dla człowieka. To już dedukcja Teofila. W dalszej części autor przedstawia interpretację typologiczną czworonogów i dzikich zwierząt:

Czworonogi i dzikie zwierzęta są typem takich ludzi, którzy nie znają Boga, żyją bezbożnie, mają dążenia *przyziemne* (Flp 3,19) i nie pokutują (Ἄμα καὶ εἰς τύπον ἐγένοντο τὰ τε τετράποδα καὶ θηρία ἐνίων ἀνθρώπων τῶν τὸν θεὸν ἀγνοούντων καὶ ἀσεβούντων καὶ τὰ ἐπίγεια φρονούντων καὶ μὴ μετανοούντων). Ci bowiem, którzy *odwracają się od* nieprawości (Ez 18,21-23) i żyją sprawiedliwie, szybują w duchu jak ptaki, myślą *z wysoka* (por. Kol 3,2) i mają upodobanie w woli Bożej (οἱ γὰρ ἐπιστρέφοντες ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν καὶ δικαίως ζῶντες ὥσπερ πετεινὰ ἀνίπτανται τῇ ψυχῇ, τὰ ἄνω φρονούντες καὶ εὐαρεστούντες τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ). Ci natomiast, którzy nie znają Boga i żyją bezbożnie (οἱ δὲ τὸν θεὸν ἀγνοοῦντες καὶ ἀσεβοῦντες), podobni są do ptaków, które mają skrzydła, lecz nie umieją latać ani wzniesić się do wyżyn boskości (ὁμοιοὶ εἰσιν ὀρνέοις τὰ πτερὰ μὲν

⁵⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, 1, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415.

ἔχουσιν, μὴ δυναμένοις δὲ ἀνίπτασθαι καὶ τὰ ἄνω τρέχειν τῆς θειότητος). I choć nazywani są co prawda ludźmi, to jednak umysł ich ciąży w dół, myślą po ziemsku i są ociężali z powodu grzechów (οὕτως καὶ οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι μὲν λέγονται, τὰ δὲ χαμαιφερῇ καὶ τὰ ἐπίγεια φρονοῦσιν, καταβαρούμενοι ὑπὸ τῶν ἁμαρτιῶν)⁵⁶.

Zarówno czworonogi, jak też dzikie zwierzęta (τετράποδα καὶ θηρία) są typem (εἰς τύπον ἐγένοντο) ludzi, którzy ponoszą cztery konsekwencje: nie znają Boga (τὸν θεὸν ἀγνοούντων), są bezbożni (ἀσεβοῦντων), myślą po ziemsku (ἐπίγεια φρονούντων) i nie pokutują albo, lepiej powiedzieć, nie nawracają się (μὴ μετανοούντων). Ci bowiem, którzy znają Boga, żyją sprawiedliwie i odwracają się od nieprawości, mają upodobanie w woli Bożej i duchową myślą wznoszą się wysoko do rzeczywistości boskich. Ci natomiast, którzy nie znają Boga, zazwyczaj żyją bezbożnie, podobni są do ptaków, które mają co prawda skrzydła, ale nie potrafią latać ani wznieść się do rzeczywistości boskich. Teofil odwołuje się tutaj do naturalnej duchowej więzi człowieka z Bogiem, która jest wzmacniana przez życie sprawiedliwe i zgodne z Jego wolą, a osłabiane przez życie bezbożne aż do niezdolności do jakiegokolwiek kontaktu z Nim. I choć nazywani są oni nadal ludźmi (ἄνθρωποι μὲν λέγονται), to jednak ich umysł nie wznosi się w górę do rzeczy boskich, lecz myślą o rzeczach ziemskich i po ziemsku oraz są ociężali z powodu grzechów (καταβαρούμενοι ὑπὸ τῶν ἁμαρτιῶν). Widzimy więc, że autor po raz kolejny interpretuje biblijny opis stworzenia typologicznie, odnosząc stworzenie zwierząt do życia ludzkiego.

W ostatniej części Teofil wyjaśnia sens określenia „dzikie zwierzęta” i następnie łączy ich złość z upadkiem człowieka. Zatem „dzikimi zwierzętami nazywane są istoty żywe, na które się poluje, nie zaś dlatego, iż od początku były złe lub jadowite (Θηρία δὲ ὠνόμασται τὰ ζῷα ἀπὸ τοῦ θηρεύεσθαι, οὐχ ὥς κακὰ ἀρχῇθεν γεγεννημένα ἢ ἰοβόλα)”.⁵⁷ Autor precyzuje, że „istoty żywe” (τὰ ζῷα) określane są w tekście biblijnym jako „dzikie zwierzęta” (θηρία) dlatego, że poluje się na nie, na co wskazuje również czasownik θηρεύεσθαι, który ma rdzeń znaczeniowy taki sam jak θηρία. Nie są one określane dzikimi zwierzętami dlatego, że od początku, czyli od stworzenia, były złe lub jadowite (κακὰ ἀρχῇθεν γεγεννημένα ἢ ἰοβόλα). W dalszej części Teofil przekonuje, że wszystko,

⁵⁶ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, 2-4, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415.

⁵⁷ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, 5, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415.

co Bóg stworzył, od początku było stworzone jako dobre, a złymi uczynił zwierzęta grzech człowieka:

Nic bowiem od początku złego nie zostało przez Boga stworzone (οὐ γάρ τι κακὸν ἀρχῆθεν γέγονεν ἀπὸ θεοῦ), ale *wszystko* było *dobre*, a *nawet bardzo dobre* (ἀλλὰ τὰ πάντα καλὰ καὶ <καλὰ λίαν>) (Rdz 1,31), natomiast grzech człowieka uczynił je złymi (ἡ δὲ ἁμαρτία ἡ περὶ τὸν ἄνθρωπον κεκάκωκεν αὐτά). Gdy bowiem człowiek zszedł z prawej drogi, one również zbłądziły (τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ συμπαρέβη). Tak bowiem jak w przypadku pana domu, gdy on sam czyni dobro, wtedy również i domownicy żyją właściwie, jeśli natomiast pan domu grzeszy, wtedy także i niewolnicy będą współgrzeszyć. Tak jak zresztą stało się z pewnym człowiekiem, który był panem: gdy on sam żył źle i grzeszył, podobnie i jego słudzy grzeszyli⁵⁸.

Bóg stworzył wszystkie istoty żywe, w tym również zwierzęta, jako dobre (τὰ πάντα καλὰ), a nawet bardzo dobre, i nic od początku swojego stworzenia nie było złe. Grzech człowieka, i chodzi o grzech (ἡ ἁμαρτία) pierwszych rodziców, który teologicznie określamy mianem grzechu pierworodnego, uczynił wszystkie istoty i zwierzęta złymi (κεκάκωκεν αὐτά). Teofil nie wyjaśnia, jak jego zdaniem to się stało, więc możemy się tylko domyślać, że grzech człowieka u początku dziejów świata zniszczył nie tylko jego relację z Bogiem, ale w jakimś sensie zachwiał porządkiem natury, czyniąc z istot żywych i zwierząt, z natury stworzonych jako dobre, istoty złe. Zło popełnione przez człowieka dotknęło również świat zwierząt. Gdy bowiem człowiek zszedł z prawej drogi (παραβάντος), którą dla niego wyznaczył Bóg, czyli życie zgodnie z zasadami ustalonymi przez Pana, wtedy również zwierzęta zeszły z nim, dosłownie „współzeszły” (συμπαρέβη) z drogi, jaką dla nich wyznaczył Bóg, i zaczęły przekraczać prawa natury. W dalszej części Teofil, wzmacniając swoją tezę, odwołuje się do przykładu z życia codziennego epoki: jeśli pan domu (δεσπότης οἰκίας) czyni dobro (εὖ πράσσει), wtedy wszyscy domownicy żyją właściwie (ἀναγκαίως καὶ οἱ οἰκέται εὐτάκτως ζῶσιν), a jeśli pan domu grzeszy (ἐὰν δὲ κύριος ἁμαρτάνῃ), wtedy i niewolnicy będą grzeszyć (καὶ οἱ δοῦλοι συναμαρτάνουσιν). Pierwszy raz nazywa pana domu δεσπότης οἰκίας prawdopodobnie dlatego, że porównuje jego postępowanie z pozostałymi domownikami

⁵⁸ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 17, 5-6, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 415-416.

(οἱ οἰκέται). Jeśli więc on praktykuje dobro, jego domownicy też czynią dobro. W drugim porównaniu natomiast używa określenia κύριος, bo potem będzie zestawiał jego postępowanie z niewolnikami. Zatem jeśli κύριος grzeszy (ἐὰν ἁμαρτάνῃ) – i zauważmy, że nie pisał tutaj ogólnie o czynieniu zła ani o niewłaściwym postępowaniu, ale o grzeszeniu – wtedy i jego słudzy czy niewolnicy również grzeszą (συναμαρτάνουσιν). Po tym przywołaniu ogólnej zasady następnie odwołuje się do przykładu konkretnego człowieka, który był panem (τὸν ἄνθρωπον κύριον ὄντα), i gdy sam grzeszył, wtedy i jego słudzy grzeszyli (καὶ τὰ δοῦλα συνῆμαρτεν). Kończy jednak optymistycznie: „Gdy zaś człowiek powróci znowu do swego stanu naturalnego i przestanie grzeszyć (ὁπόταν οὖν πάλιν ὁ ἄνθρωπος ἀναδράμῃ εἰς τὸ κατὰ φύσιν μηκέτι κακοποιῶν), wtedy również i zwierzęta odzyskają swoją pierwotną łagodność (κάκεινα ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆθεν ἡμερότητα)”.⁵⁹ Teofil określa stan życia człowieka zgodnie z przykazaniami Boga przywołanym już wcześniej frazą κατὰ φύσιν, która, jak wiemy, w przyszłości stanie się technicznym wyrażeniem na określenie pierwotnego stanu życia człowieka przed grzechem. Widzimy więc, że Teofil kładzie tutaj podwaliny pod język teologiczny i wprowadza w obieg idee, które staną się w przyszłości powszechne w języku teologii chrześcijańskiej. Kiedy więc człowiek powróci do stanu życia κατὰ φύσιν i przestanie grzeszyć, czyli odrzucać zasady natury ustalone przez Boga, wtedy również i zwierzęta powrócą do swojego pierwotnego stanu łagodności. Pisząc o powrocie do owej pierwotnej łagodności zwierząt, opiera się na cytacie z Iz 11,6-9, a na jego określenie używa czasownika ἀποκατασταθήσεται, który w przyszłości stanie się techniczny na określenie powrotu człowieka do stanu pierwotnego. Teofil jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który pisał o apokatastazie zwierząt, czyli o ich powrocie do stanu pierwotnego życia κατὰ φύσιν. Nie powrócą one jednak decyzją swojej własnej woli, ale na skutek powrotu człowieka do pierwotnego stanu życia κατὰ φύσιν. Widzimy więc, że dla autora los zwierząt jest ściśle połączony i zależny od stanu życia człowieka. Ten aspekt jego nauczania zostanie również rozwinięty w przyszłości przez innych autorów wczesnochrześcijańskich.

⁵⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II, 17,7, PTS 44, s. 64, BOK 24, s. 416.

7. Podsumowanie i wnioski

Teofil w punkcie wyjścia swoich analiz podkreśla, że Bóg stworzył świat z niczego, wykluczając odwieczne istnienie materii, które ograniczałoby dzieło stwórcze Pana tylko do ukształtowania materii uprzednio istniejącej. Nie stworzył jednak Bóg świata bezpośrednio sam, ale za pośrednictwem swojego Logosu, który wcześniej istniał jako Logos wewnętrzny, ale potem został zrodzony z Niego przed istnieniem wszystkiego. Teofil odnosi grecki termin ἀρχή z wyrażenia ἐν ἀρχῇ w Rdz 1,1 do Logosu i odczytuje całą frazę jako ἐν τῷ λόγῳ, identyfikując „początek” z Logosem i rozumiejąc ἐν w obydwu przypadkach narzędziowo, a nie czasowo.

Interpretację opisu pierwszego dnia stworzenia Teofil rozpoczyna od krytyki teorii Hezjoda, który powstanie świata wyprowadza z rzeczy ziemskich. Jego zdaniem, paradoksalnie, autor biblijny, pisząc najpierw o stworzeniu nieba, a potem ziemi w Rdz 1,1, ukazuje, że tylko Bóg wszechmocny może tak stwarzać, gdyż człowiek rozpoczyna budowę od ziemi. Drugim ważnym wnioskiem tej części analiz jest identyfikacja Ducha Bożego unoszącego się nad wodami ze światłem, który oświecał świat stworzony, zanim powstało światło, i wyzwał żywiołowe siły, stwarzając kolejne istoty. Zauważa również, że to Bóg nadaje światłości nazwę „dzień”, a ciemności nazwę „noc”. Wyjaśnia też stworzenie pierwszego nieba w Rdz 1,1 i drugiego w Rdz 1,7-8, nazywając pierwsze niebem niewidzialnym, a drugie widzialnym „firmamentem” (στερέωμα), który jest zbiornikiem wód. Różnorodność oraz wielość traw i nasion natomiast interpretuje alegorycznie jako dowód przyszłego zmartwychwstania ludzi, w wyspach urodzajnych i zaopatrzonych w wodę oraz portach dostrzega alegorycznie chrześcijańskie „święte wspólnoty/kościół” jako miejsca modlitwy, gdzie jest przechowywana „nauka prawdy”, której broni się przed herezjami.

W analizie opisu czwartego dnia stworzenia Teofil podkreśla, iż powstałe w tym dniu dwa główne światła, słońce i księżyc, zostały stworzone już po powstaniu roślin, traw i nasion, aby ukazać ich pochodzenie od Boga, a nie naturalne ze światła. Wyklucza w ten sposób naturalistyczną koncepcję stworzenia świata proponowaną m.in. przez filozofów starożytnych. Typologicznie dostrzega też w słońcu typ Boga przewyższającego wszystko, a w księżycu – typ człowieka, słabego i cyklicznie „zmniejszającego się”. Pierwsze trzy dni stworzenia są dla Teofila typami Trójcy Świętej, Boga, Jego Logosu i Jego

Mądrości, czwarty dzień natomiast jest typem człowieka. Gwiazdy widzialne, jasno świecące i niezmiennie, są z kolei typami ludzi pobożnych i sprawiedliwych, mniej jasne i przechodzące z miejsca na miejsce – typami ludzi błędzących. Widzimy więc, że wiele elementów opisu dnia czwartego Teofil interpretuje typologicznie, niekiedy dosyć swobodnie wychodząc poza sens wyrazowy.

W stworzeniu istot żyjących w wodzie i ptaków powietrznych mięsożernych piątego dnia biskup Antiochii dostrzega typologicznie ludzi chciwych, przewrotnych i bezbożnych, którzy nie żyją zgodnie ze swoją naturą daną im przez Boga i niszczą słabszych od siebie. Istoty wodne i ptaki żyjące zgodnie z prawem natury wyznaczonym im przez Boga symbolizują ludzi sprawiedliwych i pobożnych.

W analizie opisu stworzenia szóstego dnia Teofil podkreśla, że Bóg, stwarzając dzikie zwierzęta i płazy ziemskie, nie udzielił im błogosławieństwa, gdyż zachował je dla człowieka, który miał być stworzony tego właśnie dania. Znowu interpretuje typologicznie dzikie zwierzęta jako typ ludzi, którzy nie znają Boga, żyją bezbożnie, mają dążenia przyziemne i nie pokutują. Dodaje też, że dzikie zwierzęta od początku nie były z natury złe, ale dobre. Po grzechu człowieka, który zszedł z drogi wyznaczonej mu przez Pana, również zwierzęta zeszły z drogi wyznaczonej im przez Boga, co zmodyfikowało również ich naturę. Gdy jednak człowieka powróci do życia zgodnie z zasadami Pana, wtedy i dzikie zwierzęta powrócą do pierwotnej łagodności. Teofil jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który pisał o apokatastazie zwierząt, czyli ich powrocie w przyszłości do pierwotnego stanu życia w łagodności.

Jak widzieliśmy, w analizach Teofila widać bardzo prostą metodę interpretacji tekstu biblijnego opartą na bardzo uważnej jego lekturze, np. zauważenie, że Bóg najpierw stworzył niebo, a potem ziemię, i próba wyjaśnienia tego faktu. Znaczną jednak część opisu stworzenia świata interpretuje typologicznie, dostrzegając w poszczególnych jego elementach typy ludzkich zachowań i odnosi je do moralnego życia człowieka albo alegorycznie widząc w sile życia roślin zapowiedź przyszłego zmartwychwstania ludzi.

Bibliography

Sources

- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, *Historia kościelna*, Kraków 2013.
 Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, ed. M. Marcovich, *Theophili Antiocheni Ad Autolycum*, Patristische Texte und Studien 44, Berlin – New York 1995,
 tł. L. Misiarczyk, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi Apologeci greccy*,
 red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 367-486.

Studies

- Bolgiani F., *Sullo scritto perduto contro Ermogene*, in *Paradoxos Politeia: studi patristici in onore di G. Lazzati*, red. R. Cantalamessa – L.F. Pizzolato, Milano 1979, s. 77-118.
 Bourgeois D., *La sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie de saint Justin*, Paris 1981.
 Burchael J.T., *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992.
 Droge A.J., *Homer or Moses?*, Tübingen 1989.
 Engberg J., *Conversion, apologetic argumentation and polemic (among friends) in second century Syria. Theophilus' Ad Autolycum*, w: *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed*, red. M. Blömer et al., Turnhout 2015, s. 83-94.
 Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.
 Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2018.
 Karłowicz D., *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2020.
 Karłowicz D., *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość śmierci*, Warszawa 2021.
 Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
 Liddel H.G. – Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1994.
 Misiarczyk L., *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999.
 Misiarczyk L., *Teofil z Antiochii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, k. 409-410.
 Misiarczyk L., *Wstęp*, w: *Pierwsi Apologeci greccy*, tł. i red. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 373-374.
 Misiarczyk L., *The Missing turning point. Apologetic Roots of the Nicene Creed*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 89-101.
 Nautin P., *Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13)*, „Vetera Christianorum” 27 (1973) s. 165-171.
 Prostmeier F.R., *Der Logos im Paradies. Theophilos von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, red. F. R. Prostmeier – H.E. Lona, Berlin – New York 2010, s. 207-228.

- Rogers R.M., *Theophilus of Antioch*, Lanham 2000.
- Rordorf W., *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr*, „Augustinianum” 20 (1980) s. 285-297.
- Simonetti M., *La Sacra Scrittura in Teofilo di Antiochia*, w: *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine – C. Kannengiesser, Paris 1972, s. 197-207.
- Stepień J., *Organizacja pierwotnego Kościoła w Listach św. Pawła*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2/1-2 (1964) s. 309-404.
- Voicu S.J., *Teofilo e gli antiocheni posteriori*, „Augustinianum” 46 (2006) s. 375-388.
- Widok N., *Akomodacja terminu „trias” od Teofila z Antiochii do Grzegorza z Nazjanu*, „Roczniki Humanistyczne” 44/3 (1996) s. 185-201.
- Zeegers-Vander Vorts N., *Les trois cultures de Théophile d'Antioche*, in *Les apologètes chrétiens et la culture grecque*, red. B. Pouderon – J. Doré, Paris 1998, s. 135-176.
- Zeegers-Vander Vords N., *La création de l'homme chez Théophile (Gen 1,26)*, „Vetera Christianorum” 30 (1976) s. 258-267.



Stworzenie świata flory (Rdz 1,11-12) w egzegezie wybranych wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich (do końca III wieku)

Creation of the World of Flora (Gen 1:11-12) in the Exegesis of Selected Early Christian Greek Writers (up to the End of the Third Century)

Ks. Piotr Szczur¹

Abstract: The research purpose of this article is to present and analyze the patristic interpretation of the creation of the world of flora (Gen 1:11-12) in order to show how early Christian writers understood the biblical description. The research was limited to Greek writers active until the end of the third century. First, it was shown how early Christian writers understood the biblical account of the six days of creation. Then the statements on the biblical description of the creation of flora by four early Christian writers were analyzed in detail: Theophilus of Antioch, the anonymous author of the Gnostic treatise *De origine mundi*, Origen and Pseudo-Clemens. The analysis shows that these thinkers wanted to present a Christian vision of the creation of the world. They emphasized that God is the sole causal cause of the creation of the world, and that He gave the created world a certain shape and purpose for existence. The whole world was brought into existence by God for man's sake, so that people could use all that had been created and so that they could read the traces of God's presence in the world. These thinkers showed the richness of God-created elements of the flora world, their order, complexity and beauty. In their view, the world of flora created by God is a kind of „mediator” in the communication between God and man. The analyzed statements of Greek thinkers indicate the anthropocentric orientation of their reflections on the creation of the world, although the biblical text itself is cosmocentric.

Keywords: Gen 1:11-12; creation of flora; Hexaemeron; early Christian writers; Theophilus of Antioch; *De origine mundi*; Origen, Pseudo-Clementine Writings

Na początku Księgi Rodzaju (1,1–2,3) zawarty jest opis stworzenia świata². Ten passus biblijny dość wcześnie wzbudził zainteresowanie

¹ Ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, Katedra Historii Kościoła, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

² W literaturze przedmiotu tekst biblijny (Rdz 1,1–2,3) określany jest nie tylko jako „stworzenie świata”, lecz także jako „opis stworzenia”, „opowiadanie o stworzeniu” lub

greckich pisarzy wczesnochrześcijańskich³ i był przedmiotem ich refleksji, począwszy od apologetów (np. Atenagoras z Aten, Teofil z Antiochii), przez wybitnych myślicieli chrześcijańskich (np. Ireneusz z Lyonu,

„historia stworzenia”. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 1/1, Częstochowa 2013, s. 137; J. Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1-2,3): Pytanie o potencjalną wcześniejszą wersję i późniejsze suplementy*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021) s. 67-83. Warto też przypomnieć, że w Księdze Rodzaju zawarte są dwa opisy stworzenia. Pierwszy opis (Rdz 1,1-2,3) jest przede wszystkim kosmocentryczny, drugi zaś (Rdz 2,4-3,24) ma charakter antropocentryczny. Por. P. Bouteneff, *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids 2008, s. 2-3. Na temat genezy kosmosu w wierzeniach starożytnych, zob. J.E. Wright, *The Early History of Heaven*, Oxford 2000.

³ Myślicielem, który najprawdopodobniej wywarł wpływ na chrześcijańską literaturę heksameralną, był Filon Aleksandryjski. Około 40 roku napisał w języku greckim pierwszy heksaameron (*De opificio mundi*) zachowany w całości. Por. F.E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912, s. 27. Jednym z pierwszych pisarzy chrześcijańskich komentujących biblijny opis stworzenia świata był niejaki Rodon (aktywny w czasie panowania cesarza Kommodusa – lata 180-192). Euzebiusz z Cezarei wspomina go i wymienia pisma jego autorstwa, wśród których jest *Wykład Heksaameronu*. Por. Eusebius Caesariensis, *HE* V 13, 8, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013, s. 338-339. Nieco dalej Euzebiusz wspomina też Hipolita († 235) i jego dzieło *O Heksameronie*. Por. Eusebius Caesariensis, *HE* VI 22, ŻMT 70, s. 424-425. Przypuszcza się też, że wzmianka Teofila Antiocheńskiego zawarta w apologii *Do Autolika*, iż w innym dziele, zatytułowanym Περὶ ἰστοριῶν, zajmował się porządkiem genealogii (por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 30, 7, red. G. Bardy, SCH 20, Paris 1948, s. 174, tł. L. Misiarczyk, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetci greccy*, red. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, s. 428) odnosi się do jakiegoś dzieła napisanego przez niego i obejmującego komentarz do Księgi Rodzaju. Por. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 2, Paris 1928, s. 212; J. Czuj, *Apologetci greccy II wieku*, POK 18, Poznań 1935, s. 79, nota 3; Bardy, w: SCH 20, s. 175, nota 2. Leszek Misiarczyk, autor polskiego przekładu apologii, wyjaśnia, że najprawdopodobniej Teofil odnosi się do pierwszej księgi swej apologii, a nie do innego dzieła. Por. Misiarczyk, w: BOK 24, s. 472, nota 113. Wspomniane dzieła jednak zaginęły. Pierwszym i jednocześnie najstarszym zachowanym Hexaameronem jest dzieło Bazylego Wielkiego składające się z dziewięciu homilii, które zostały wygłoszone przed 370 rokiem, kiedy Bazyl był prezbiterem Kościoła w Cezarei Kapadockiej. Por. S. Giet, *Introduction*, w: Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, SCH 26 bis, Paris 1968, s. 6; J. Quasten, *Patrologia*, t. 2: *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia [i Padri greci (secoli IV-V)]*, tł. N. Beghin, Genova 1992, s. 219. Artur Aleksiejuk błędnie podaje, że Bazyl wygłosił te homilie w 378 roku. Por. A. Aleksiejuk, „Homilie na sześć dni stworzenia” świętych Bazylego Wielkiego i Ambrożego z Mediolanu (Przyczynek do analizy porównawczej „Heksaameronów”), „Acta Patristica” 9 (2018) s. 58 i 72.

Klemens Aleksandryjski, Orygenes), aż po eminentnych pasterzy i teologów złotego okresu epoki patrystycznej (np. Atanazy Wielki, Cyryl Jerozolimski, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Diodor z Tarsu, Epifaniusz z Salaminy, Jan Chryzostom, czy Todor z Mopsuestii)⁴. Opierając się na przekazie Pisma Świętego oraz uwzględniając współczesną im wiedzę kosmologiczną, przyrodniczą i geograficzną, myśliciele ci podjęli próbę całościowego opisu stwórczego dzieła Boga.

Celem badawczym niniejszego opracowania jest przedstawienie i przeanalizowanie patrystycznej interpretacji stworzenia świata flory (Rdz 1,11-12), aby dzięki temu ukazać, jak pisarze wczesnochrześcijańscy postrzegali opis biblijny, jak go komentowali i jak go rozumieli. Badania zaś ograniczymy do pisarzy greckich działających do końca III wieku. Pierwsze założenie metodologiczne (wybór pisarzy grekojęzycznych) podyktowane jest chęcią ukazania tego wycinka kosmogonii patrystycznej w narracji pisarzy wywodzących się z jednego kręgu językowego i kulturowego. Drugie natomiast – ograniczenie cezuury czasowej, wypływa z faktu, iż w IV wieku powstało kilka komentarzy do rzeczonoego tekstu biblijnego i w zasadzie każdy z nich zasługuje na oddzielne opracowanie. Według *Biblia patristica* – podstawowego narzędzia dla badań tego typu – nawiązania do wymienionych wersetów Biblii znajdują się w pismach zaledwie ośmiu pisarzy grekojęzycznych działających do końca III wieku⁵. Jednak tylko czterech z nich nie ogranicza się do zacytowania tekstu biblijnego, przedstawiając nieco szerszy swój komentarz do niego. Są to Teofil Antiocheński, anonimowy autor gnostyckiego traktatu *De origine mundi*, Orygenes i Pseudo-Klemens.

Według przekazu biblijnego powołanie do istnienia świata flory miało miejsce w trzecim dniu stwarzania świata (por. Rdz 1,13). Z tego też względu we wstępnej części artykułu zostanie wyjaśnione, jak

⁴ Komentarze i nawiązania tych autorów do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju pokrótce są omówione w: Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 24-35; M. Brożek, *Heksameron w literaturze antycznej*, „Meander” 38/1-2 (1983) s. 23-26 (autor omawia też w sposób syntetyczny komentarze pisarzy z kręgu języka łacińskiego – por. s. 26-28); W. de Beer, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, „Journal of Early Christian History” 5/2 (2015) s. 6-8.

⁵ Por. *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1: *Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975, s. 52 (Teofil Antiocheński, anonimowy autor gnostyckiego traktatu *De origine mundi*, Ireneusz z Lyonu); t. 2: *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Paris 1977, s. 62 (Metody z Olimpu, Piotr Aleksandryjski, Hipolit Rzymski, Pseudo-Klemens); t. 3: *Origène*, Paris 1980, s. 38 (Orygenes).

wczesnochrześcijańscy pisarze greccy rozumieli i interpretowali opowiadanie o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni. W zasadniczym korpusie opracowania natomiast zostaną poddane analizie tylko wypowiedzi wyżej wymienionych autorów greckich, których zestawiono w porządku chronologicznym, uwzględniającym najnowsze ustalenia dotyczące datacji ich dzieł (lub analizowanych fragmentów).

1. Sześć dni stworzenia

Wszystkie elementy świata – zarówno materialne, jak i duchowe – powstały w wyniku serii boskich aktów⁶. Autor biblijny mówi, że dzieło stworzenia zostało dokonane w ciągu sześciu dni⁷. Jednak owych sześciu dni nie należy traktować w kategoriach czasowych, gdyż nie określają one okresu czasu. Klemens Aleksandryjski jest przekonany, że całe dzieło stworzenia zostało wykonane w jednym momencie, jednak „coś musiało być nazwane jako pierwsze. [...] choć wszystko zostało powołane do życia jednocześnie, [...] przez jedną siłę”⁸. Również Orygenes podziela to stanowisko⁹. Wydaje się, że wczesnochrześcijańscy pisarze greccy, wyrażając takie opinie, mogli podążać za wyjaśnieniami Filona Aleksandryjskiego:

⁶ Por. de Beer, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, s. 4.

⁷ Na określenie tego okresu pisarze greckojęzyczni posługiwali się terminem Ἑξήμερον, który najprawdopodobniej zaczerpnęli z nauczania Filona Aleksandryjskiego. Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* 2, 12, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, Cambridge – London 1956, s. 232, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 114. Por. też: Philo Alexandrinus, *De decalogo* 100, red. F.H. Colson, Philo 7, LCL 320, Cambridge – London 1958, s. 56, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 215, gdzie jednak możliwe są też inne lekcje tekstu oryginalnego (ἔν ἑξάμετρον lub ἑξὰς μέτρον). Por. K. Napora, *Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy (Rdz 1,3-5)*, VV 35 (2019) s. 13-37.

⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 142, 2-3, red. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, s. 344, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, s. 198.

⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* 6, 50, red. M. Borret, SCh 147, Paris 1969, s. 304-306, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 320; 6, 60, SCh 147, s. 328-330, tł. Kalinkowski, s. 325-326.

W sześciu dniach, mówi Mojżesz, świat został stworzony, nie dlatego bynajmniej, że Stwórca potrzebował do tego pewnego czasu, ponieważ jest oczywiste, że Bóg uczyni wszystko w jednym momencie, nie tylko przez swój rozkaz, lecz już przez samo swoje myślenie, ale dlatego, że rzeczy stworzone wymagały początku. Początek jednak jest oparty na liczbie, a zgodnie z prawami natury sześć jest spośród liczb najbardziej odpowiednią dla dzieła stworzenia¹⁰.

Innymi słowy, „sześć dni” z przekazu biblijnego nie wiąże się z czasem, lecz z zasadą uporządkowanego układu, co też oznacza grecki rzeczownik κόσμος¹¹, zwykle tłumaczony jako ‘świat’ lub ‘wszechświat’¹². Zatem Filon Aleksandryjski i wczesnochrześcijańscy pisarze greccy uważali za konieczne oddzielenie teologii stworzenia od ram doczesności. Dokonanie przez Boga dzieła stworzenia w ciągu realnego tygodnia byłoby metafizycznie niewyobrażalne, ponieważ wraz ze stwarzanymi elementami świata Pan stworzył też sam czas. Również teologicznie byłoby to trudne do zaakceptowania, ponieważ wskazywałoby na to, że Bóg nie był w stanie „pracować” szybciej¹³.

Należy zauważyć, że pisarze wczesnochrześcijańscy dość wcześnie zwrócili uwagę na symbolikę liczby sześć i przejęli panujące od czasów pitagoreizmu przekonanie, że liczba ta jest doskonała¹⁴. Metody z Olimpu doskonałość tej liczby uzasadnia w następujący sposób:

¹⁰ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 13, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, s. 12, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 35. Bardzo podobną argumentację przedstawił Augustyn. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 11, 30, red. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholt 1955, s. 350, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kraków 2021, s. 512: „[Pismo Święte mówi o sześciu dniach stworzenia] nie dlatego, żeby Bóg potrzebował przestrzeni czasu, [...] lecz dlatego, że przez liczbę sześcioraką oznaczona jest doskonałość dzieł. Bo liczba sześcioraka, jako pierwsza z liczb, pokrywa się swoimi częściami, to znaczy, szóstą swą częścią i trzecią, i połową swoją; są to liczby: jedynka, dwójka i trójka, które dodane do siebie czynią sześć”.

¹¹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 702, s.v. κόσμος; *A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1961, s. 771-772, s.v. κόσμος; *A Greek – English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1958, s. 985, s.v. κόσμος.

¹² Por. de Beer, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, s. 5.

¹³ Por. A.J. Brown, *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1-2:3*, History of Biblical Interpretation Series 4, Blandford Forum 2014, s. 28.

¹⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 139, 2, SCh 446, s. 338, tł. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 196.

Szóstka, wywodząc się z jedności, składa się ze swych własnych części tak, że nic jej nie brakuje ani nie zbywa; bo rozłożona na swe składniki jest pełna, jeśli bowiem podzielimy ją równo na równe części, musi się dopełnić pod względem miary z podzielonych kawałków. Otóż podzielona najpierw na pół daje trójkę, podzielona na trzy części dwójkę, a wreszcie podzielona na sześć tworzy jedność i ponownie układa się w samą siebie; zatem dzieląc się na dwa daje trzy, na trzy – dwa, na sześć – jeden, a po dodaniu trzech, dwóch i jedności znów dopełnia się w szóstkę. A każda doskonała liczba musi być taka, że do swego dopełnienia nie potrzebuje innej liczby i wcale nie wykracza poza samą siebie¹⁵.

Klemens Aleksandryjski i Dydim Ślepy dostrzegali w iloczynie dwa razy trzy (dwójka – symbol materii; trójka – symbol ducha), tworzącym liczbę sześć, obraz całości stworzenia (zwłaszcza człowieka)¹⁶, zresztą w ogóle pisarze ze środowiska aleksandryjskiego, nawiązując do opisanego w Księdze Rodzaju dzieła stworzenia świata, liczbę sześć (lub jej wielokrotność – sześćset) odnosili do całego stworzonego świata¹⁷. Liczba ta wskazywała też na doskonałość stwórczego dzieła Boga oraz na jego materialność¹⁸. Dzieło Boga było nie tylko doskonałe, lecz także dobre. Autor biblijny, kończąc opisy dzieł stworzonych w poszczególne dni, podkreśla, że Bóg widział iż dzieła te były dobre (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31)¹⁹, co wskazuje nie tylko

¹⁵ Methodius Olympius, *Convivium decem virginum* VIII 11, red. H. Musurillo – V.H. Debidour, SCH 95, Paris 1963, s. 228-230, tł. S. Kalinkowski, *Św. Metody z Olimpu, Uczta*, w: *Św. Metody z Olimpu, Uczta*, Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, s. 79-80. Por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 106-107 i 133.

¹⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 139, 3, SCH 446, s. 338, tł. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 196; Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim* 72-73, red. P. Nautin – L. Doutreleau, SCH 233, Paris 1976, s. 181. Por. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 133.

¹⁷ Por. Origenes, *Homiliae in Iudices* 4, 2, red. E. Messié – L. Neyrand – M. Borret, SCH 389, Paris 1993, s. 122-127, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 159; Origenes, *De principiis* IV 2, 5, red. H. Crouzel – M. Simonetti, SCH 268, Paris 1980, s. 318, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 341.

¹⁸ Por. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 133.

¹⁹ Szerzej zob. D. Lobel, *The Quest for God and the Good World Philosophy as a Living Experience*, New York 2011, s. 8-21 (rozdz. 1: „„God Saw That It Was Good”: The Creation of the World in the Hebrew Bible”).

na fakt, że całe stworzenie nosi w sobie boski ślad, lecz także, że jest dobre, gdyż zostało stworzone przez Pana, który jest źródłem wszelkiej dobroci i z dobroci dokonał aktu stworzenia²⁰. Tacjan Syryjczyk akcentuje, że cały świat będący Jego dziełem ze swej natury jest dobry, ponieważ „Bóg nie uczynił nic złego”²¹ oraz, że „Bóg stworzył wszystko dobre”²².

2. Teofil z Antiochii

Jednym z pierwszych autorów chrześcijańskich komentujących opis stworzenia świata jest piszący po grecku syryjski teolog Teofil z Antiochii († ok. 185)²³. W apologii *Do Autolika* nawiązuje do tego opisu w kontekście wyjaśniania odwieczności i niezmienności Boga jako istotnych Jego przymiotów²⁴. Celem aktu stwórczego było uzasadnienie, że „poprzez swoje Słowo Bóg stworzył niebo i ziemię, i wszystko, co w nich istnieje”²⁵ oraz umożliwienie poznania prawdziwego Boga z Jego dzieł (por. Mdr 13,1; Rz 1,20)²⁶. Opis dzieła stworzenia był tak ważny

²⁰ Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 12, 5, red. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, s. 260, tł. S. Kalinkowski, Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 98.

²¹ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 11, 4, red. H.-G. Nesselrath – P. Gemeinhardt, *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*, Tübingen 2016, s. 58, tł. L. Misiarczyk, Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: BOK 24, s. 323.

²² Tatianus, *Oratio ad Graecos* 17, 6, red. Nesselrath – Gemeinhardt, s. 70, BOK 24, s. 330. Por. L. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, SCh 1/1, Warszawa 1977, s. 147-148. Janusz Lemański zauważa, że „w formule oceny znajduje swoje odzwierciedlenie nie tylko wyraz odpowiedzialności rzemieślnika za swoje dzieło, które sprawdza on po jego ukończeniu, ale i ocena funkcjonalności samego dzieła, jego przydatność” (Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3)*, s. 70).

²³ Andrew J. Brown twierdzi, że dzieło Teofila stanowi ważne źródło dla późniejszej literatury heksaemeralnej. Por. Brown, *The Days of Creation*, s. 25.

²⁴ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* I 4, 1-5, SCh 20, s. 64, BOK 24, s. 387-388. Por. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca*, s. 102.

²⁵ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 10, 8, SCh 20, s. 122, BOK 24, s. 407.

²⁶ Również Atenagoras z Aten podkreślał celowość stworzenia, twierdząc, że „zgodnie z zamierzeniem Stwórcy żadne dzieło Boże nie jest bezcelowe” (Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 12, 5, SCh 379, s. 260, tł. Kalinkowski, s. 98).

dla Teofila, że w drugiej księdze swej apologii przytacza go dosłownie w wersji zawartej w Septuagincie²⁷.

Według przekazu obecnego w Księdze Rodzaju stworzenie świata flory miało miejsce w trzecim dniu stwarzania świata. Jednak roślinność nie była jedynym dziełem Boga uczynionym w tym dniu. Jej stworzenie poprzedzone zostało zebraniem się wód znajdujących się pod niebem w jednym miejscu, co spowodowało pojawienie się suchego lądu – ziemi (por. Rdz 1,9-10)²⁸. Nawiązując do tego przekazu, Teofil z Antiochii wyraża przekonanie, że ów suchy ląd, chociaż stał się widoczny, to nadal pozostawał bezkształtny (ἀκατασκεύαστος)²⁹. Dlatego Bóg ukształtował go i „ozdobił różnego rodzaju trawami (χλοῶν), nasionami (σπερμάτων) i roślinami (φυτῶν)”³⁰. Z narracji Teofila można wywnioskować, że oddzielenie się wód od suchego lądu uznał on za wstępny warunek powstania roślinności, która wskutek działania Boga pojawiła się na ziemi. Warto też dodać, że Teofil nie trzymał się ściśle przekazu Septuaginty, w którym jest mowa tylko o dwóch elementach flory: pędach ziół (βοτάνην χόρτου) dających nasiona (σπέρμα) i drzewach owocowych (ξύλον κάρπιμον), w których owocach były nasiona (por. Rdz 1,11), lecz wyodrębnia on trzy elementy flory: trawy i rośliny oraz nasiona, które Teofil traktuje jako odrębny element flory (według przekazu Septuaginty nasiona miały wydawać zioła czy też miały znajdować się w owocach drzew owocowych). Swoje stanowisko odnośnie do rodzajów elementów stworzonego świata flory wyraża też, nawiązując do tekstu Rdz 2,9 z drugiego opisu stworzenia świata, i podkreśla, że zanim Bóg uczynił raj, to „wcześniej były tam [na ziemi] tylko rośliny, nasiona i trawy (φυτὰ καὶ σπέρματα καὶ χλόαι) stworzone dnia trzeciego”³¹. Zatem te trzy elementy flory, wymienione zarówno w pierwszym, jak i w drugim z zacytowanych tekstów,

²⁷ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 11, 1-12, SCh 20, s. 124-128, BOK 24, s. 407-409. Leszek Misiarczyk – autor polskiego przekładu apologii *Do Autolika* – wyjaśnia zbieżność tekstu Teofila z Septuagintą (por. BOK 24, s. 469, nota 77).

²⁸ Por. Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1-2,3)*, s. 70.

²⁹ Grecki przymiotnik ἀκατασκεύαστος przyjmuje następujące znaczenia: „1. niewłaściwie przyrządzony; 2. nieuformowany, nieukształtowany; 3. nie-sztuczny, naturalny” (*Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 64, s.v. ἀκατασκεύαστος). Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 60, s.v. ἀκατασκεύαστος; *A Greek – English Lexicon*, s. 48, s.v. ἀκατασκεύαστος. Orygenes bardziej szczegółowo przedstawia to zagadnienie, ukazując różnice pomiędzy „suchym lądem” a „ziemią” (zob. niżej).

³⁰ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 13, 9, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412.

³¹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 24, 1, SCh 20, s. 156, BOK 24, s. 421.

Teofil postrzegał jako podstawowe, stanowiące punkt wyjścia dla stworzenia raju.

Wypowiedź Teofila o „przyozdobieniu” ziemi roślinnością świadczy o jego przekonaniu, iż stworzony świat flory był piękny. Pośrednio można wnioskować, że ziemia bez roślinności nie miała atrakcyjnego wyglądu i dlatego wymagała przyozdobienia pięknymi roślinami. Dlatego apologeta jest zafascynowany stworzonymi przez Boga roślinami i z entuzjazmem zachęca potencjalnego czytelnika swej apologii, aby dostrzegł i poznał „piękno różnorodnych nasion, roślin i owoców (σπερμάτων τε καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν τὴν διάφορον καλλονήν)”³². Wyrażając zaś swój zachwyt nad światem flory, podkreśla jego „różnorodność, zauważalne piękno i wielość [roślin] (ποικιλίαν καὶ διάφορον καλλονὴν καὶ πληθύν)”³³. Zwrócenie uwagi na fakt, że dostrzegalne w świecie piękno wynika z działania Boga³⁴, ma również pewne analogie w myśli starożytnych filozofów, a zwłaszcza stoików³⁵.

Według Teofila stworzenie roślin w trzecim dniu dzieła stworzenia, przed stworzeniem świecących ciał niebieskich (por. Rdz 1,14-18) w dniu czwartym, miało wydźwięk apologetyczny. Taka kolejność miała wskazywać na niezależność roślinności od świecących ciał niebieskich, a w konsekwencji miała zakwestionować stanowisko starożytnych filozofów twierdzących, że rośliny i wszystko, co każdego roku powstaje na ziemi, ma swą przyczynę w ruchu ciał niebieskich i może istnieć oraz żyć dzięki światłu³⁶. Taka kolejność powstawania stworzeń miała też

³² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* I 6, 1, SCh 20, s. 70, BOK 24, s. 389.

³³ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 1, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412.

³⁴ Por. Rz 1,20; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* I 5, 1.5, SCh 20, s. 66-68, BOK 24, s. 388-389.

³⁵ Por. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca*, s. 148-149.

³⁶ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 1, SCh 20, s. 138, BOK 24, s. 413: „Czwartego dnia zostały stworzone światła (por. Rdz 1,14-18). Bóg bowiem, będąc przewidujący, poznał wcześniej absurd szalonych filozofów, którzy mieli w przyszłości nauczać, że rzeczy powstałe na ziemi pochodzą z ciał niebieskich, aby mogli wykluczyć Boga (por. 1Tes 4,8). Aby więc prawda mogła zostać ukazana, rośliny i nasiona zostały stworzone przed światłami. To bowiem, co jest późniejsze, nie może być przyczyną powstania dla tego, co wcześniejsze”. Warto zauważyć, że tego typu poglądy już wcześniej krytykował Filon Aleksandryjski (por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 45-46, LCL 226, s. 34, tł. Joachimowicz, s. 43-44), a następnie podobną krytykę można spotkać u pisarzy późniejszych, zarówno wschodnich (np. Bazyli Wielki, *In Hexaemeron hom.* 6, 2; Jan Chryzostom, *In Genesim hom.* 5, 5), jak i zachodnich (np. Ambroży, *Hexaemeron* 3, 6, 27).

wskazywać na potęgę władzy Boga, z którego polecenia i woli wszystko istnieje i dla którego wszystko jest możliwe, gdyż On do kierowania światem nie potrzebuje pomocy bytów, które sam stworzył. Przez swe twierdzenia Teofil chciał też wzmocnić tezę o prawdziwości biblijnego przekazu na temat stworzenia świata, zwłaszcza u odbiorców, którzy znali i cenili stoickie teorie na ten temat³⁷.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że według Teofila baczna obserwacja stworzonego przez Boga świata roślin, które miały wydawać nasiona, powinna doprowadzić obserwatora do poznania i przyjęcia prawdy o zmartwychwstaniu. Przez to, że z niewielkich rozmiarów nasienia (wydawać by się mogło martwego) wyrasta roślina³⁸, „ukazane jest zmartwychwstanie na dowód przyszłego zmartwychwstania wszystkich ludzi”³⁹.

3. *De origine mundi*

Do biblijnego opisu stworzenia świata flory (por. Rdz 1,11-12) nawiązuje też anonimowy autor gnostyckiego dzieła *De origine mundi*⁴⁰.

³⁷ Por. K. McVey, *The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's „Hexameron”*, w: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karl-fried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, red. M.S. Burrows – P. Rorem, Grand Rapids 1991, s. 58; Brown, *The Days of Creation*, s. 24.

³⁸ Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 1, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412: „Któż bowiem nie zdziwiłby się, zauważywszy, że z nasienia figi rodzi się drzewo figowe, albo z innych najmniejszych nasion wyrastają duże drzewa”. W przekładzie polskim dokonano niewielkiej korekty, gdyż występujący w tekście greckim termin *κατανοήσας* (participium aoristi activi od czasownika *κατανοέω*) autor polskiego przekładu oddał jako „wiedząc”, co – jak się wydaje – utrudnia zrozumienie tekstu. Słowo to zastąpiono terminem „zauważywszy”. Por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 594, s.v. *κατανοέω*.

³⁹ Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 14, 1, SCh 20, s. 134, BOK 24, s. 412.

⁴⁰ Dzieło to, napisane w języku greckim (por. W. Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, w: *Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski – B. Wiśniewski, Warszawa 1976, s. 150-151, gdzie autor wyjaśnia, że podstawą przypuszczenia, iż oryginał dzieła był grecki, jest cytowanie Starego Testamentu oparte na Septuagincie), powstało w środowisku egipskiej Aleksandrii. Uczeni skłaniają się do przyjęcia teorii o jego etapowym powstawaniu i redagowaniu. Twierdzą, że najstarsze części traktatu mogły powstać już w II wieku, partie tekstu nawiązujące do myśli manichejczyków natomiast mogły zostać dołączone pod koniec III wieku. Do naszych czasów zachował się jedynie przekład koptyjski tego pisma, datowany na pierwszą połowę IV wieku.

Autor mówi, że na ziemi wyrósł winny krzew, a po nim „wyrósł drzewo figowe i drzewo granatowca na ziemi oraz inne drzewa według gatunku, jakie noszą ich nasiona”⁴¹. To był początek stworzenia pięknego raj, ze wspaniałymi drzewami, wśród których znajdowało się „drzewo życia nieśmiertelnego” i „drzewo poznania”, które autor traktatu sytuuje obok siebie w północnej części raj⁴². Choć przekaz o drzewie życia i drzewie poznania dobra i zła (por. Rdz 2,9) należy do drugiego opisu stworzenia (por. Rdz 2,4-3,24), to jednak autor ten akt stworczy Boga łączy z opisem pierwszym. W poetycki sposób opisuje oba drzewa. Mówiąc o drzewie życia podkreśla, że „Wygląd drzewa jest jak słońca. Jego gałęzie są piękne. Jego liście są jak liście cyprysu. Jego owoc jak grona winogron biały. Jego wysokość sięga nieba”⁴³. O drzewie poznania zaś twierdzi, że „Jego wspaniałość jest jak wspaniałość księżyca, gdy świeci mocno, a jego konary piękne. Jego liście są jak liście figowca. Jego owoc jest jak (owoc) dobrych i wybornych daktyli”⁴⁴. Następnie autor mówi o tym, że wyrósł drzewo oliwne⁴⁵. Później przechodzi do wymienienia innych roślin, które wyrósł na ziemi: najpierw wyrósł róża i zakwitła na ciernistym krzewie. Temu przekazowi warto poświęcić nieco uwagi, gdyż wątek o róży jest bardzo symboliczny. Z tekstu wynika, że pojawienie się róży, która wyrósł z krwi Psyche wylanej na ziemię, było efektem miłości duszy – Psyche do Erośa. Róża ta zakwitła – jak mówi autor – „dla radości światła, tego, które ma się objawić w ciernistym krzewie”⁴⁶. Opowieść ta nawiązuje do wielu wątków mitologicznych⁴⁷. Jednak – jak się wydaje – może też

Por. W. Myszor, *O początkach świata (wprowadzenie)*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, Katowice 2017, s. 321.

⁴¹ *De origine mundi* 12 (110,1), red. B. Layton, *Nag Hammadi codex II, 2-7*, Nag Hammadi Studies 20, Leiden 1989, s. 52-54, tł. W. Myszor, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACH SN 7, s. 329.

⁴² Por. *De origine mundi* 13 (110,2-25), red. Layton, s. 54, SACH SN 7, s. 330.

⁴³ *De origine mundi* 13 (110,14-18), red. Layton, s. 54, SACH SN 7, s. 330.

⁴⁴ *De origine mundi* 13 (110,20-23), red. Layton, s. 54, SACH SN 7, s. 330. Por. Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, s. 161-162, gdzie autor analizuje przekaz dotyczące drzewa poznania i podkreśla, że gnostycy szczególnie interesowali się tym drzewem.

⁴⁵ Por. *De origine mundi* 13 (11,2), red. Layton, s. 56, SACH SN 7, s. 330.

⁴⁶ *De origine mundi* 14 (111,13-14), red. Layton, s. 56, SACH SN 7, s. 330.

⁴⁷ Por. A. Zmorzanka, *Motyw róży w piśmie gnostyckim „O początku świata”*, *NHC II* 5, III, 12-15, *VoxP* 49 (2006) s. 750-753, gdzie autorka wymienia je i pokrótce przedstawia.

wskazywać na przyszłe dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa. Z powodu miłości do ludzi przelał on swoją krew, która stała się źródłem życia wiecznego⁴⁸. Wydarzenia te, chociaż smutne, o czym przypominają kolce krzewu róży, w gruncie rzeczy są przyczyną radości, przede wszystkim dla światła, co podkreśla autor traktatu. Światło zaś w terminologii gnostyckiej jest określeniem rzeczywistości duchowej – transcendentnej lub nawet samego Boga. Zatem przelanie zbawczej krwi przez Syna jest źródłem radości Ojca. Znawcy tekstów gnostyckich, Anna Zmorzanka, podkreśla, że analizowany passus „o «narodzinach» róży należy do jednych z piękniejszych i najbardziej poetyckich wypowiedzi w tym utworze [*De origine mundi*]”⁴⁹.

Kontynuując komentarz do biblijnego opisu stworzenia roślin, autor mówi: „następnie piękne kwiaty o wonnym zapachu wyrosły z ziemi, według swego rodzaju [...]. Następnie wyrosły z ziemi wszystkie rośliny według swego rodzaju z nasienia, które miały”⁵⁰. Zastanawiające jest, że autor gnostyckiego traktatu w sposób tak obrazowy i pełen entuzjazmu dla natury opisał dzieło stworzenia świata flory. Wyrażając swój zachwyt nad stworzoną roślinnością, nie tylko podkreśla jej różnorodność, wymieniając różne gatunki krzewów i drzew, lecz także odwołuje się do wrażeń zmysłowych: wzroku i powonienia, twierdząc przy tym, że stworzone rośliny są piękne oraz pachnące. Pojawiające się w traktacie sformułowania prowadzą do wniosku, że autor nie tylko afirmuje świat flory (w zasadzie całe stworzenie), lecz wręcz wygłasza jego pochwałę⁵¹, co przecież jest sprzeczne z gnostyckim (i manichejskim) rozumieniem wszystkiego, co materialne⁵². Najprawdopodobniej przyczyną tego odstępstwa od gnostyckiego – negatywnego postrzegania świata stworzonego, jest dużo wcześniejsze powstanie tej partii tekstu – być może nawet jeszcze w II wieku⁵³.

⁴⁸ Krew według wierzeń mitycznych jest rozumiana jako źródło nowego życia. Por. G.J. Desse, *Le sang dans le rite*, Bordeaux 1933, passim; Zmorzanka, *Motyw róży*, s. 753.

⁴⁹ Zmorzanka, *Motyw róży*, s. 749.

⁵⁰ *De origine mundi* 14 (111,14-111,23), red. Layton, s. 56, SACH SN 7, s. 330.

⁵¹ Por. Zmorzanka, *Motyw róży*, s. 754. Przytoczone teksty wyraźnie wskazują, że błędna była ocena wyrażona przez Wincentego Myszora, iż „W tekstach z Nag-Hammadi brak większego zainteresowania światem stworzonym. Gnostycy odrzucili zupełnie podziw autora Księgi Początku wobec dzieła stworzenia” (Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, s. 166).

⁵² Por. Myszor, *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, s. 166.

⁵³ Por. Myszor, *O początkach świata (wprowadzenie)*, s. 321.

Warto też dopowiedzieć, że o niektórych elementach świata flory autor traktatu mówi, iż wyrosły „z krwi”, a o innych, że wyrosły z „nasion mocy i ich aniołów”, co nie jest do końca zrozumiałe i w konsekwencji trudne do wyjaśnienia.

4. Orygenes

Wiele treści nawiązujących do biblijnego opisu stworzenia świata flory można odnaleźć w pismach Orygenes († ok. 254), aleksandryjskiego myśliciela i wybitnego egzegety⁵⁴. Bazując na przekazie biblijnym, twierdzi on, że cały świat (byty materialne i niematerialne, śmiertelne i nieśmiertelne) został stworzony przez Boga. Swe stanowisko wyraża, podejmując polemikę z Celsusem, który – nawiązując do Platońskiego *Timajosa* – twierdził, że „Bóg nie stworzył żadnego bytu śmiertelnego, [gdyż] wszystkie jego dzieła są nieśmiertelne”⁵⁵. Odpowiadając Celsusowi, Orygenes odwołuje się do tekstu biblijnego i wyjaśnia, że stawiając taką tezę i „mówiąc o wielu gatunkach roślin, którymi rządzi tkwiąca w nich niepojęta natura, [Celsus] nie powinien ograniczać się tylko do zwykłego stwierdzenia, lecz powinien udowodnić, że żaden doskonały Rozum nie obdarzył natury roślin tyloma niezliczonymi przymiotami”⁵⁶. Podkreśla przy tym celowość stworzenia, twierdząc, że „jeden Bóg, Stworzyciel wszystkich rzeczy, stworzył wszystko w jakimś określonym celu i na określony użytek”⁵⁷. W tym kontekście zauważa, że wszystkie rośliny zostały stworzone „ku ogromnemu pożytkowi ludzi (ὡς ἐκ καταφρόνητον ἐν τῷ παντί ἀνθρώπων)”⁵⁸. Jest to ważne stwierdzenie (również wyrażone we wcześniej przytoczonej wypowiedzi), ponieważ dowodzi, że Aleksandryczyk w centrum aktu stworzenia umieszcza człowieka, cały stworzony świat zaś, w tym wszelkie rośliny zielone (por. Rdz 1,11-12), został powołany przez Boga do istnienia ze względu na człowieka i dla człowieka.

⁵⁴ Napisany przez niego obszerny (w trzynastu księgach) komentarz do Księgi Rodzaju zaginął. Przetrwały z niego tylko nieliczne fragmenty. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 71-75.

⁵⁵ Origenes, *Contra Celsum* 4, 54, red. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, s. 322, tł. Kalinkowski, s. 219.

⁵⁶ Origenes, *Contra Celsum* 4, 54, SCh 136, s. 322, tł. Kalinkowski, s. 219.

⁵⁷ Origenes, *Contra Celsum* 4, 54, SCh 136, s. 324, tł. Kalinkowski, s. 219.

⁵⁸ Origenes, *Contra Celsum* 4, 54, SCh 136, s. 322, tł. Kalinkowski, s. 219.

Komentując opis stworzenia świata, Orygenes nieco uwagi poświęca biblijnemu wyrażeniu: „Bóg uczynił (ἐποίησεν ὁ θεός)”⁵⁹ i wyjaśnia, że odnosi się ono do „nieba i ziemi, do tak zwanego firmamentu, do światłości i gwiazd, do olbrzymich wielorybów i wszelkiego rodzaju płazów, [...] do wszelkiego ptactwa, [...] do zwierząt ziemi [...] i do bydła, [...] do wszelkich płazów ziemi [...], a w końcu i do człowieka”⁶⁰. O innych elementach stworzonego świata, w tym o roślinach, Pismo nie mówi, że Bóg je uczynił, lecz że „stały się” (ἐγένετο)⁶¹. W stwierdzeniu tym Orygenes nie jest konsekwentny, gdyż w *Homiliach na Księgę Rodzaju*, dokonując analizy dokładnie tego samego tekstu biblijnego, podkreśla, że Bóg uczynił tylko „niebo i ziemię” (Rdz 1,1), „dwa duże ciała jaśniejące” (Rdz 1,16) oraz człowieka (por. Rdz 1,26). Wszystkie inne stworzenia natomiast „powstały na rozkaz Boga”⁶². Przedstawiając to wyjaśnienie, Adamancjusz tłumaczy, że świadczy to o większej randze bytów,

⁵⁹ Por. Rdz 1,1.7.16.21.25.27 (LXX); Origenes, *Contra Celsum* 4, 55, Sch 136, s. 324, tł. Kalinkowski, s. 220. Grecki czasownik ποιέω przyjmuje następujące znaczenia: „I. act. 1. robić, wytwarzać, sporządzać, o czymś materialnym; 2. stworzyć; 3. wytworzyć; 4. tworzyć, komponować, pisać; 5. wynaleźć, wymyślić; 6. sprowadzić, wywołać, spowodować; 7. uzyskać, nastęczyć, sprawić; 8. obchodzić, urządzać, o ofiarach, uroczystościach etc.; 9. z adi. praedicativum uczynić kogoś kimś, jakimś, coś czymś; 10. położyć, włożyć, umieścić; 11. przypuścić, przyjąć, założyć, że z inf.; 12. o czasie, zwlekać; 13. późn. ofiarować; 14. przyrządzić jako potrawę; 15. grać rolę; 16. starać się, zabiegać; czynić, postępować; 17. uprawiać coś; 18. z podw. acc. uczynić lub wyrządzić komuś coś; 20. być czynnym, działać; medic. być skutecznym, działać na coś; II. med. 1. zrobić sobie, dla siebie; 2. spłodzić; o kobiecie, począc; 3. o wojnie, wypowiedzieć; o pokoju, zawrzeć; 4. uzyskać dla siebie, dostać, osiągnąć; 5. zwoływać, organizować zebranie, uroczystość itp.; 9. poczytywać, uważać coś za coś; 10. o czasie, spędzić, przebyć” (*Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 567-569, s.v. ποιέω). Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1107-1108, s.v. ποιέω; *A Greek – English Lexicon*, s. 1427-1429, s.v. ποιέω.

⁶⁰ Origenes, *Contra Celsum* 4, 55, Sch 136, s. 324-126, tł. Kalinkowski, s. 220.

⁶¹ Por. Rdz 1,3.6.9.11.15.20.24 (LXX). Grecki czasownik γίγνομαι przyjmuje następujące znaczenia: „I. stawać się; 1. o osobach, urodzić się; 2. o rzeczach, powstawać, stawać się, pojawiać się; II. z orzecznikiem, stawać się, zostawać, być kimś, czymś, jakimś” (*Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 465-467, s.v. γίγνομαι). Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 315, s.v. γίγνομαι; *A Greek – English Lexicon*, s. 349-350, s.v. γίγνομαι.

⁶² Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 12, red. L. Doutreleau, Sch 7 bis, Paris 1976, s. 56, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 33. Orygenes zauważa problem dokonywania przez Boga aktów stwórczych zarówno „słowem”, jak i „czynem”. Por. Lemański, *Opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3)*, s. 74.

w których stworzenie Bóg osobiście był zaangażowany⁶³. Z tego wynika, że Orygenes – interpretując przekaz biblijny – przyjmuje, że stworzenie świata flory miało mniejsze znaczenie, a sama roślinność była drugorzędnym elementem stworzonego świata.

Orygenes, komentując werset Księgi Rodzaju, w którym jest mowa o stworzeniu świata flory (Rdz 1,11), nie rozwodzi się przy analizie tego tekstu i nie snuje dywagacji na temat różnorodnych gatunków roślin (jak będą to czynić późniejsi pisarze), lecz krótko stwierdza, że „w sensie literalnym jasne jest, jakie owoce rodzi «ziemia», a nie «sucha powierzchnia»”⁶⁴. W tym kontekście wyjaśnia, że autor biblijny „suchy ląd” zaczyna określać „ziemią” od momentu, w którym Bóg dał ziemi zdolność wydawania owoców⁶⁵. Adamancjusz podkreśla natomiast, że Bóg rozkazał, aby ziemia wydała nie tylko rośliny, ale również nasiona. Świadczy to o przekonaniu Orygenesesa, że chociaż akt stwórczy Boga miał

⁶³ Ewa Osek zauważa, że „w pseudo-bazylińskiej *Homilii o raju* czytamy, że czasownik ποιέω zastrzeżony jest dla wyższych celów, tj. stworzenia duszy ludzkiej i tego, co bezcielesne” (E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009, s. 41, nota 23). Wydaje się zatem, że Orygenes tak właśnie rozumiał ten termin.

⁶⁴ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 3, Sch 7 bis, s. 34, ŻMT 64, s. 25. Warto zauważyć, że Orygenes, odwołując się do zapisu zawartego w Księdze Rodzaju oraz powołując się na inne wypowiedzi autorów biblijnych, dokonuje rozróżnienia pomiędzy „ziemią” i „suchym lądem”: „Stwierdzamy, że wyraz «ziemia» ma w Pismach Bożych różne znaczenie; przede wszystkim ta ziemia, w której mieszkamy, na początku nie nazywała się «ziemią», lecz «suchym lądem», a dopiero później «suchy ląd» nazwano «ziemią» (por. Rdz 1,9.10). [...] Chcesz się przekonać, że co innego w Pismach Bożych oznacza «suchy ląd», a co innego «ziemia»? Posłuchaj, co mówi prorok Aggeusz: «Ja jeszcze raz poruszę niebo i ziemię, morze i suchy ląd» (Ag 2,6). Widzisz, że prorok mówi o «ziemi» i o «łądzie», jak gdyby o dwóch różnych rzeczach. W wielu miejscach Pisma czytamy również, że «ziemia» jest wymieniana z pochwałą, natomiast trudno znaleźć pochwałę pod adresem «suchego lądu». Oto i Adam po popełnieniu grzechu zostaje wypędzony na to godne potępienia miejsce, które określono jako «suchy ląd» (Rdz 3,24). Wcześniej Adam przebywał na «ziemi», a nie na «suchym lądzie»: raj znajdował się nie na «suchym lądzie», lecz na «ziemi». Także w Ewangelii Pan obiecuje cichym nie «suchy ląd», lecz «ziemię»; powiada «Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię» (Mt 5,5). I znów w Ewangelii w związku z nasieniem, które «przynosi plon stokrotny, sześćdziesięciokrotny i trzydziestokrotny» (por. Mt 13,8), powiedziano o «ziemi», a nie o «suchym lądzie»” (Origenes, *Homiliae in Numeros* 26, 5, red. L. Doutreleau, Sch 461, Paris 2001, s. 252-254, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016, s. 289-290).

⁶⁵ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 2, Sch 7 bis, s. 32, ŻMT 64, s. 24. Podobna myśl pojawia się w nauczaniu Teofila Antiocheńskiego (zob. wyżej).

miejsce tylko raz, to przez zaplanowanie owocowania i wydawania nasion Bóg zabezpieczył istnienie całego świata flory i sprawił, aby rośliny „zawsze mogły wydawać owoc z tych nasion, które w sobie zawierają”⁶⁶. Jednak po stworzeniu świata flory dla uzyskania plonu potrzeba wielu czynników: przede wszystkim nasienia, które jest wydawane przez rośliny, uprawy ziemi dokonanej przez człowieka i odpowiedniej „atmosfer”, którą Orygenes określa też jako „Opatrzność”⁶⁷. W ten sposób Bóg dał światu flory nie tylko siłę do trwania w istnieniu i samoreprodukcji⁶⁸, lecz także do rozwoju i ekspansji.

O wiele więcej uwagi natomiast Aleksandryczyk poświęca alegorycznej interpretacji tego tekstu podkreślając, że to człowiek, który z „suchego ładu” stał się „ziemią”⁶⁹, ma przynosić Bogu „obfite i różnorakie owoce”⁷⁰, aby „posiadać w swym sercu nasiona wszelkich dobrych uczynków i wszelkich cnót”⁷¹.

W przeprowadzanych analizach poszczególnych sformułowań pojawiających się w opisie dzieła stworzenia Adamancjusz nieco uwagi poświęca też stwierdzeniu: „Bóg widział, że [wszystkie byty stworzone przez Niego] były dobre” (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31). Wyjaśnia, że słowa te powtarzane przez natchnionego autora biblijnego przy „każdym stworzeniu, oznaczają, że Bóg przyglądał się zasadom stworzeń i widział, iż każde stworzenie powstałe wedle tych zasad jest dobre”⁷², gdyż „zasadą każdego z nich jest to, że Bóg uznał je za dobre”⁷³. Zatem i wszelkie byty (w tym rośliny) powołane do istnienia przez Pana są dobre.

⁶⁶ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 4, Sch 7 bis, s. 34-36, ŻMT 64, s. 25.

⁶⁷ Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum. Libri X-XVII* 10, 19, red. R. Girod, Sch 162, Paris 1970, s. 232, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, s. 66.

⁶⁸ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 4, Sch 7 bis, s. 34-36, ŻMT 64, s. 25.

⁶⁹ Por. Origenes, *Contra Celsum* 6, 60, Sch 147, s. 328, tł. Kalinkowski, s. 325: „ziemia zrodziła rośliny utrzymywane przez samą naturę”.

⁷⁰ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 3, Sch 7 bis, s. 34, ŻMT 64, s. 25. Por. 1, 2, Sch 7 bis, s. 32-34, ŻMT 64, s. 24.

⁷¹ Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 4, Sch 7 bis, s. 36, ŻMT 64, s. 25.

⁷² Origenes, *Commentarii in Ioannem* 13, 42, 280, red. C. Blanc, Sch 222, Paris 1975, s. 180, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, s. 329.

⁷³ Origenes, *Commentarii in Ioannem* 13, 42, 282, Sch 222, s. 182, ŻMT 27, s. 330.

5. Pseudo-Klemens

Nawiązanie do Rdz 1,11-12 pojawia się również w *Recognitiones*⁷⁴ Pseudo-Klemensa. Autor nie rozwodzi się na temat stworzenia świata flory, lecz lakonicznie stwierdza, że ziemia, która wyłoniła się z dolnych wód, wydała różne gatunki ziół i krzewów⁷⁵. Istotnym komentarzem autora do biblijnego opisu stworzenia roślinności jest podkreślenie celu powstania flory. Mówi on, że w ten sposób wszystko zostało przygotowane, aby ludzie, którzy mieli zamieszkiwać świat, mogli używać tego wszystkiego, co zostało stworzone, zgodnie ze swoją wolą – zarówno w dobrym, jak i w złym celu⁷⁶. Zatem świat flory (i w zasadzie wszystkie stworzenia oprócz człowieka) został przez Boga stworzony po to, aby człowiek mógł z niego korzystać⁷⁷. Te stwierdzenia Pseudo-Klemensa jednoznacznie wskazują na antropocentryczny charakter jego podejścia do stworzenia świata, w tym roślin.

6. Podsumowanie

Z przedstawionych powyżej analiz wynika, że omówieni w artykule wczesnochrześcijańscy myśliciele kręgu języka i kultury greckiej byli głęboko przekonani, że zawarty w Księdze Rodzaju opis stworzenia świata, w tym świata flory, jest zgodny z prawdą, co wynikało z ich spojrzenia na przekaz biblijny z perspektywy wiary w Objawienie Boże, a nie z perspektywy współczesnej im wiedzy przyrodniczej. Ich komentarze do opisu stworzenia świata flory były przede wszystkim

⁷⁴ *Recognitiones* stanowią jedną z części *Pseudoklementyn* (drugą część stanowią homilie – jest ich 20), których „historia powstania i przekazu jest skomplikowana i pozostaje niewyjaśniona do końca” (L. Misiarczyk, *Pseudoklementyny*, EK XVI 832). *Recognitions* zostały napisane w języku greckim w III-IV wieku, jednak przetrwały tylko w łacińskim przekładzie Rufina z Akwilei. Por. R. Trevijano, *Clementine (pseudo)*, NDPAC I 1077-1083.

⁷⁵ Por. Pseudo-Clemens, *Recognitiones* I 27, 8, red. B. Rehm, GCS 51, Berlin 1965, s. 24.

⁷⁶ Por. Pseudo-Clemens, *Recognitiones* I 27, 9, GCS 51, s. 24. Warto dodać, że niektórzy uczeni uważają, że ten tekst *Recognitiones* stanowi część dokumentu nazywanego *Kerygma Petri* i jest znacznie starszy niż pozostała część literatury Pseudoklementyńskiej.

⁷⁷ Myśl ta obecna jest także u apologetów greckich. Por. Gładyszewski, *Bóg Stwórca i Władca*, s. 103-106.

ukierunkowane na zaprezentowanie chrześcijańskiej wizji powstania świata. Dlatego starali się uzmysłowić odbiorcom swych dzieł, że Bóg nadał stworzonemu światu nie tylko określony kształt, lecz także sens i cel istnienia. Wskazywali oni na dwa podstawowe cele stworzenia i istnienia świata. Pierwszy to troska Boga o człowieka, a drugi to „zapisanie” śladów Jego obecności w świecie. Ukazywanie tych celów wyraźnie wskazuje na antropocentryczne ukierunkowanie ich rozważań na temat stworzenia świata, chociaż sam tekst biblijny ma charakter kosmocentryczny.

Ukazując pierwszy cel, wczesnochrześcijańscy myśliciele greccy podkreślali, że cały świat (w tym również świat flory) został przez Boga powołany do istnienia ze względu na człowieka i dla człowieka, aby ludzie, którzy mieli zamieszkiwać świat, mogli używać tego wszystkiego, co zostało stworzone, zgodnie ze swoją wolą. Odnosząc się do drugiego celu natomiast, ukazywali bogactwo stworzonych przez Boga elementów świata flory, ich porządek i złożoność oraz piękno. Te treści miały nie tylko wzbudzić w odbiorcach podziw i zachwyt nad dziełem stworzenia, lecz przede wszystkim miały skłonić do refleksji nad przyczyną sprawczą powstania świata i do zadania pytania, czy to, co istnieje jest dziełem przypadku, czy też powstało dzięki zamysłowi Bożemu. W konsekwencji treści te miały prowadzić do umocnienia wiary odbiorców ich dzieł w to, że jedyną przyczyną sprawczą powstania świata jest prawdziwy Bóg. Oprócz tego wczesnochrześcijańscy myśliciele greccy wykazywali też, że wszystkie stworzenia przenika mądrość Boga Stworzyciela wyrażająca się w prawach natury. Można zatem powiedzieć, że w ich przekonaniu stworzony przez Pana świat flory jest pewnego rodzaju „pośrednikiem” w komunikacji między Bogiem a człowiekiem oraz elementem, za pomocą którego człowiek może poznać Pana. Stworzony świat ma zatem pomóc człowiekowi w odczytaniu prawdy o Bogu. Dlatego wszyscy ludzie powinni poszukiwać mądrości Pana i nie ustawać w podziwie dla całego stworzenia i wysławianiu Stwórcy.

Bibliography

Sources

- Athenagoras, *De resurrectione mortuorum*, red. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, s. 214-316, tł. S. Kalinkowski, Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 83-115.
- Augustinus, *De civitate Dei*, red. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kraków 2021.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, red. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- De origine mundi*, red. B. Layton, *Nag Hammadi codex II, 2-7*, Nag Hammadi Studies 20, Leiden 1989, s. 28-93, tł. W. Myszor, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 7*, Katowice 2017, s. 323-353.
- Didymus Caecus, *Commentarii in Genesim*, red. P. Nautin – L. Doutreleau, SCh 233, Paris 1976.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Methodius Olympius, *Convivium decem virginum*, red. H. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, tł. S. Kalinkowski, Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, w: Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, PSP 24, Warszawa 1980, s. 27-108.
- Origenes, *Commentarii in Ioannem*, red. C. Blanc, SCh 222, Paris 1975, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Origenes, *Commentarii in Matthaeum. Libri X-XVII*, red. R. Girod, SCh 162, Paris 1970, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, red. M. Borret, SCh 136, 147, Paris 1968-1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, red. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 268, Paris 1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, red. L. Doutreleau, SCh 7 bis, Paris 1976, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 21-165.
- Origenes, *Homiliae in Iudices*, red. E. Messie – L. Neyrand – M. Borret, SCh 389, Paris 1993, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 139-185.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, red. L. Doutreleau, SCh 461, Paris 2001, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016.

- Philo Alexandrinus, *De decalogo*, red. F.H. Colson, Philo 7, LCL 320, Cambridge – London 1958, s. 6-94, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 195-229.
- Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, Cambridge – London 1956, s. 3-136, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 33-172.
- Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, red. F.H. Colson – G.H. Whitaker, Philo 1, LCL 226, Cambridge – London 1956, s. 146-472, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, Warszawa 1986, s. 85-192.
- Pseudo-Clemens, *Recognitiones*, red. B. Rehm, GCS 51, Berlin 1965.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, red. H.-G. Nesselrath – P. Gemeinhardt, *Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen*, Tübingen 2016, tł. L. Misiarczyk, Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologetycy greccy*, red. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, s. 311-355.
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, red. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, tł. L. Misiarczyk, Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetycy greccy*, red. J. Naumowicz, BOK 24, Kraków 2004, s. 385-464.

Studies

- Aleksiejuk A., „Homilie na sześć dni stworzenia” świętych Bazylego Wielkiego i Ambrożego z Mediolanu (Przyczynek do analizy porównawczej „Heksaemeronów”), „Acta Patristica” 9 (2018) s. 56-72.
- Beer W. de, *The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron)*, „Journal of Early Christian History” 5/2 (2015) s. 3-23.
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 1: *Des origines à Clément d’Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975.
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 2: *Le troisième siècle (Origène excepté)*, Paris 1977.
- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 3: *Origène*, Paris 1980.
- Bouteneff P., *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Grand Rapids 2008.
- Brown A.J., *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1-2:3*, History of Biblical Interpretation Series 4, Blandford Forum 2014.
- Brożek M., *Heksaemeron w literaturze antycznej*, „Meander” 38/1-2 (1983) s. 23-28.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Czuj J., *Apologetycy greccy II wieku*, POK 18, Poznań 1935.
- Desse G.J., *Le sang dans le rite*, Bordeaux 1933.

- Giet S., *Introduction*, w: Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, SCh 26 bis, Paris 1968, s. 5-77.
- Gładyszewski L., *Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, *Studia Antiquitatis Christianae* 1/1, Warszawa 1977.
- A Greek – English Lexicon*, red. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1958.
- Lemański J., *Księga Rodzaju*, cz. 1: *Rozdziały 1-11*, Nowy komentarz biblijny. Stary Testament 1/1, Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Opis stworzenia (Rdz 1,1–2,3): Pytanie o potencjalną wcześniejszą wersję i późniejsze suplementy*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 28 (2021) s. 67-83.
- Lobel D., *The Quest for God and the Good World Philosophy as a Living Experience*, New York 2011.
- McVey K., *The Use of Stoic Cosmogony in Theophilus of Antioch's „Hexaemeron”*, w: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, red. M.S. Burrows – P. Rorem, Grand Rapids 1991, s. 32-58.
- Misiarczyk L., *Pseudoklementyny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, red. E. Gigilewicz *et al.*, Lublin 2012, k. 832-833.
- Myszor W., *O początkach świata (wprowadzenie)*, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 7, Katowice 2017, s. 321-322.
- Myszor W., *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag-Hammadi*, w: *Warszawskie studia biblijne*, red. J. Frankowski – B. Widła, Warszawa 1976, s. 148-167.
- Napora K., *Czas w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu: dzień pierwszy (Rdz 1,3-5)*, „*Verbum Vitae*” 35 (2019) s. 13-37.
- Osek E., *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, Lublin 2009.
- A Patristic Greek Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1961.
- Puech A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 2, Paris 1928.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 2: *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia [i Padri greci (secoli IV-V)]*, tł. N. Beghin, Genova 1992.
- Robbins F.E., *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912.
- Słownik grecko-polski*, t. 1-4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-1965.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- Trevijano R., *Clementine (pseudo)*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 1077-1083.
- Wright J.E., *The Early History of Heaven*, Oxford 2000.
- Zmorzanka A., *Motyw róży w piśmie gnostyckim „O początku świata”*, *NHC II* 5, 111, 12-15, „*Vox Patrum*” 49 (2006) s. 749-754.



Elementa* as a Subject of Discussion with Heresies in Philastrius of Brescia's *Diversarum hereseon liber

Rev. Mariusz Szram¹

Abstract: The aim of the research is to determine the semantic field of the term *elementa* in one of the oldest Latin catalogs of heresies – Philastrius' *Diversarum hereseon liber* (after 381), and to display the philosophical and theological issues linked with this concept, discussed about in early Christianity, which was reflected in the work of the Bishop of Brescia. Analysis of the source text leads to the following conclusions: 1) the term *elementum* occurs in the treatise in the plural in a cosmological context, both in the general sense of the components of the world and in the specific sense of the four elements; 2) the views of heretics are dominated by meanings inspired by various currents of ancient philosophy, while for Philastrius, the main determinant of the content of the term *elementa* is the biblical message; 3) the main topics addressed by the term oscillate around protology and eschatology, and are triggered by ideas that Philastrius considers heretical, such as views that regard the elements as rational entities, or beliefs in the immutability and eternal persistence of the elements or in their ultimate disappearance; 4) among the cosmological heresies criticized by Philastrius, Gnostic movements dominate, as well as unnamed groups that give the divine worship to particular elements; 5) the position of the Bishop of Brescia, which is opposed to these views, is characterized by: faithfulness to the descriptions of creation from the Book of Genesis, comprehended literally; the conviction that the elements pertain exclusively to material reality and have a connection with the created world; an approach to the fate of the elements after the end of the present world that is devoid of spiritualistic extreme, assuming their continued existence, but in an altered form.

Keywords: *elementa*; Philastrius of Brescia; *Diversarum hereseon liber*; elements; cosmology; heresies

Philastrius, Bishop of Brescia, is known as the author of the treatise *Diversarum hereseon liber*, written after 381, one of the oldest Latin catalogues of early Christian heresies². Ever since Augustine, Bishop of

¹ Rev. Prof. Mariusz Szram PhD, Section of Church History and Patrology, Institute of Theological Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, Poland; e-mail: m.szram@wp.pl; ORCID: 0000-0002-8646-6295.

² Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, p. 217-324; Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, tr. and ed. M. Szram, Kraków 2021. The treatise of Philastrius is the oldest typical large

Hippo, expressed an unflattering opinion about Philastrius' education, drawing on the above treatise for his work *De haeresibus*, he has been regarded as a writer who is far from erudite when it comes to ancient culture³. This is to be evidenced, as contemporary researchers of his work emphasise, by his not too sophisticated language and style and his infrequent references to Greek philosophy, which he considered, above all, a threat to the Christian faith and one of the main sources of heresies⁴. A detailed study of the theological and philosophical terminology used by the Bishop of Brescia, at least partly necessitated by the author's need to respond to the views criticised in his work, allows the above opinion to be verified and, in a way, tempered. An example is the frequency and context of the occurrence and semantic range of the cosmologically related term *elementum*, used in *Diversarum hereseon liber* mostly in the plural.

catalogue of heresies written in Latin. On the other hand, the prototype of Latin-language lists of heresies is considered to be the small work of a dozen or so pages under the ambitious title *Adversus omnes haereses*, counted among the writings erroneously attributed to Tertullian. Cf. Tertullianus [dubium], *Adversus omnes haereses*, ed. E. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1399-1410. See J. Quasten, *Patrology*, v. 2: *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster 1986, p. 412-413. Philastrius was probably familiar with this text, as evidenced by the similarities in the descriptions of some heresies. However, the *Panarion* of Epiphanius of Salamis and the *Refutatio omnium haeresium* of Hippolytus and the *Adversus haereses* of Irenaeus of Lyons are considered the main sources of the treatise of the Bishop of Brescia, despite many differences. See M. Szram, *Wstęp*, in: Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, tr. and ed. M. Szram, Kraków 2021, p. 13.

³ Cf. Augustinus, *Ep.* 222, 2. See Szram, *Wstęp*, p. 13. Jerome did not consider Philastrius worthy of inclusion in the collection of early Christian writers *De viris illustribus*. Instead, a biographic note on the Bishop of Brescia appears in the *De viris illustribus* of Isidore of Seville, but not in the shorter version of this work, considered by the contemporary publisher Carmen Codoñer Merino to be unquestionably from Isidore, but in the longer version published in the 83rd volume of Jacques Paul Migne's *Patrologia Latina*, supplemented with 13 biographic noted probably originating in the Middle Ages. Cf. Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 3, PL 83, 1084C.

⁴ Cf. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 99, 3: "Illud itaque filosoforum inanes sententiae adserunt, non scriptura divina ita praedicat". See P.C. Juret, *Étude grammaticale sur le latin de S. Filastrius*, Erlangen 1904, p. 2-5; Szram, *Wstęp*, p. 13, 15. This position was similar to that of Tertullian, representing a group of apologists who feared the threats of ancient philosophical thought. Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 46, 18. See C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, p. 181-187; M. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, *VoxP* 65 (2016) p. 641-642.

The above term appears in the work of Philastrius when polemicising against erroneous views concerning the origin, structure and fate of the visible world. Interestingly, it occurs much more frequently in the treatise of the Bishop of Brescia than in the analogous catalogue of Augustine, who was, after all, decidedly more interested in philosophy. In *Diversarum hereseon liber* it is used 20 times: once in the singular⁵ and 19 times in the plural, whereas in Augustine's *De haeresibus* it is used only 7 times, exclusively in the plural⁶. This may be partly due to the fact that Augustine only discussed heretical movements identified by name in his catalogue, whereas Philastrius devoted a large part of his work additionally to erroneous views not attributed to specific individuals. Regarding heresies known by name, both authors used the term *elementa* in the context of the same movements: the Gnosticism of Apelles and the views of the little-known heresiarchs Seleucius and Hermias of Galatia⁷. Philastrius, unlike Augustine, also used the term *elementa* in describing the Nicolaitan heresy⁸. The Bishop of Hippo, on the other hand, presented in detail the original Manichaean theory of the five evil elements (smoke, darkness, fire, water, wind) fighting against the five good ones (air, light, good fire, good water, good wind), which was not mentioned at all by the Bishop of Brescia, who included only a perfunctory mention in his treatise that Manichaeans adore the elements⁹.

⁵ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 33, 4; 43; 47, 5 (2 times); 55, 1; 61, 3; 80, 2.3.7 (2 times). 8 (2 times); 94, 1; 96, 1; 102, 1.2; 109, 6; 123, 2; 126, 1; 155, 6.

⁶ Cf. Augustinus, *De haeresibus* 23; 46, 5.7 (4 times); 59.

⁷ The Bishop of Hippo's inspiration from the Bishop of Brescia is evident, as attested in particular by the description of the views of the heretics of Galatia, which is almost identical in both writers, known, after all, only from these two sources and absent from the catalogues of Epiphanius and other early Christian heresiographers. Cf. Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, p. 97, fn. 161. It should be emphasised that Augustine, despite his inclinations towards philosophical themes, did not add any new information from himself or develop the issues raised. Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 55; Augustinus, *De haeresibus* 59.

⁸ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 33, 4; Augustinus, *De haeresibus* 5.

⁹ Cf. Augustinus, *De haeresibus* 46: "Quinque enim elementa quae genuerunt principes proprios, genti tribuunt tenebrarum: eaque elementa his nominibus nuncupant, fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum. In fumo nata animalia bipedia, unde homines ducere originem censent; in tenebris, serpentina; in igne, quadrupedia; in aquis, natatilia; in vento, volatilia. His quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse, et in illa pugna fuisse permixta; fumo aera, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento

In the historical-biographical section of Philastrius' treatise (Chapters 29 to 92), which discusses specific heresies defined by name, the concept of the *elementa* is mainly associated with issues raised by Gnostic movements. In a further part (Chapters 93 to 156), which is more related to ideas and presents doctrinal and exegetical views that have not been linked to any individuals or groups, it occurs on the occasion of questionable doctrines related to the structure of the world. The meaning of the term *elementa* oscillates in the *Diversarum hereseon liber* around the cosmological meaning of the essential components of the material world, but it does not always refer to the same elements. The research problem undertaken in this article is to establish the precise semantic field of the term *elementa* in Philastrius' catalogue of heresies and to show the interconnecting philosophical and theological issues around which there was discussion in early Christianity, as reflected in the treatise of the Bishop of Brescia.

1. The general and specific semantics of the term *elementa*

The term *elementum* in its basic, general sense means a part of a certain whole, a fragment of a complex reality¹⁰. An example of this semantics is Philastrius' assertion that God created a vast world composed of various components, and calling the earth and sky the first elements of this world, created according to the biblical description on the first day of creation¹¹. In his polemic against the Gnostic ideas of Nicolas of Antioch, the author of *Diversarum hereseon liber* identified as *elementa* the entities considered by the heretic with reference to the biblical text of Gen. 1:2 to have existed primordially, namely darkness (*tenebrae*), the abyss (*profundum*) and water (*aqua*)¹². Elsewhere, responding

malo ventum bonum"; Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 61, 3: "[Manichei] elementa adorantes".

¹⁰ Cf. *Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 2012, p. 657.

¹¹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 155, 6: "[Deus] etiam tantam elementorum naturam immensam creando perfecit"; Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 94, 1: "Scriptura enim in primo die caelum et terram factam declarat duo haec elementa".

¹² Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 33, 4: "Ante, inquit [Nicolaus Antiochenus], erant solum tenebrae et profundum et aqua, atque ex his divisio facta est in medio, et spiritus separavit haec elementa". Philastrius – like Hippolytus, Irenaeus of Lyons, Epiphanius and Pseudo-Tertullian – identified Nicolas with one of the first

critically to views of the immutability of the world, the Bishop of Brescia extended the meaning of the term *elementa* to all components of the created reality, also using this term to refer to human beings together with all visible creation (*elementa, id est homines cum hac ipsa visibili creatura*)¹³. The author of the treatise strongly emphasised that the term *elementa* should be referred only to material and visible reality. It cannot, therefore, be used to refer to spiritual beings, which include, for example, the human soul, nor can it be linked to the attribute of reason¹⁴.

The above general sense of the term *elementa* overlaps in the work of Philastrius with its specific meaning, giving this noun, used in the plural in a cosmological context, the character of a technical term that can be translated as “forces of nature”, “elements”, “basic constituents”¹⁵. In this respect, the Bishop of Brescia was faithful to the tradition originating in Greco-Roman antiquity and continuing into the early Christian period, according to which the term *elementa* referred to the four elements: earth (*terra*), water (*aqua*), fire (*ignis*) and air (*aër*), although nowhere did he specifically list them according to the traditional system known from the time of Empedocles¹⁶. Instead, he pointed out, referring to Aristotle’s views, that the *elementa* are a combination of four qualities – dry (*siccum*), wet (*umidum*), warm (*calidum*) and cold (*frigidum*)¹⁷. Among Christian Latin authors contemporary to Philastrius and personally known

seven deacons. Cf. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* 7, 36; Irenaeus, *Adversus haereses* I 26, 3; Epiphanius, *Panarion* I 25, 1; Tertullianus [dubium], *Adversus omnes haereses* 1. See Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, p. 83, fn. 103.

¹³ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 80, 7.

¹⁴ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 55, 1-2: “materiam quidem elementorum – quae est sine anima, inrationabilis scilicet, quae facta est a Deo Patre per Filium ex nihilo, ut possit esse quae ante non erat”; Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 126, 1: “Alia est heresis quae de censu animae ambigit et ex elementis eam consistere opinatur, ut multi philosophi vanissimi [...] suspicantur”.

¹⁵ Cf. *Oxford Latin Dictionary*, p. 657.

¹⁶ Cf. D. Biedrzyński, *Pojęcie harmonii w filozofii Empedoklesa*, “IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 26 (2014) p. 5-6; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, v. 1: *Od początków do Sokratesa*, tr. E.I. Zieliński, Lublin 2005, p. 172. Perhaps the absence of a literal enumeration of the four elements in Philastrius’ work was due to the absence of such a list in Genesis, which was his main point of reference on cosmological matters.

¹⁷ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 47, 5; Aristoteles, *De generatione et corruptione* II 2-5, 329b-333a. See G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968, p. 166-169; M. Wilejczyk, *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław 2008.

to him, this concept appears in Ambrose of Milan, who explained that the earth is dry and cold, water is wet and cold, air is warm and wet, and fire is warm and dry¹⁸.

In Philastrius' treatise, the two mentioned meanings – general and particular – of the term *elementa* intermingled, leading to a certain ambiguity. When speaking of the elements of the material world, the Bishop of Brescia usually did not specify whether he meant the various components of this world or the specific four elements¹⁹. On the other hand, when he focused on the fundamental elements, their list sometimes deviated from the generally accepted list of elements: it was either limited to only some of them or expanded to include others²⁰. This was related to, above all, with the criticised views of heretics who either highlighted certain elements, attributing special power to them, such as those advocating the recognition of water as the source of everything²¹, or expanded the list of primary elements, such as the representatives of certain Gnostic schools in their doctrine of emanation about the eons²².

For example, when Philastrius criticised the heretical views about the composition of the human soul from elements, in addition to the traditional elements – water, fire and air, he listed such components, or rather categories of being, as: matter (*materia*), atoms (*atomī*), spirit (*spiritus*) and a not definitely specified origin (*fons*)²³. This was not the position of the author of the treatise, but a citation of the argumentation used by heretics rooted in ancient philosophy. Referring to atoms as the “elements” probably referred to the views of Democritus²⁴. In

¹⁸ Cf. Ambrosius, *Hexaemeron* III 4, 18. See M. Otisk, *The Four Elements and Their Characteristics according to the Schema in the Early Medieval Anonymous Fragment “De Quattuor Elementis”*, “Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy” 17/3 (2021) p. 475-476. For more on the philosophical inspirations in Ambrosius' work, see G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974; Moreeschini, *Storia della filosofia patristica*, p. 407-418. The acquaintance of Philastrius with Ambrose is attested by Augustine in one of his letters. Cf. Augustine, *Ep.* 222, 2.

¹⁹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 109, 6: “Neque ergo angelos adorari praecepit alicubi Dominus, neque mundi elementa, nec creaturam aliquam, neque idola”.

²⁰ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 94, 1; 96, 1; 126, 1.

²¹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 96, 1.

²² Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 33, 4.

²³ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 126, 1.

²⁴ Cf. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 7, 44. See Reale, *Historia filozofii starożytnej*, v. 1, p. 190-200.

the criticised association of the term *elementum* with matter in the context of the structure of the soul, an allusion can be made to the Peripatetic concept of a fifth essential material substance of a subtle ethereal nature²⁵. Considering spirit as one of the elements may have been an allusion to Stoic views about the soul being composed of spiritual elements²⁶. Philastrius' criticism of such ideas stemmed from his belief, mentioned above, that the elements could not be spoken of in relation to immaterial reality. However, it is difficult to ascertain what type of origin was referred to as an *elementum* and by whom. It could have been a reference to Neoplatonic views about the origin of the soul from a single divine source²⁷. It also seems plausible that what was pointed out in this way was the reality referred to both in ancient Greek philosophy and in early Christian literature by the term ἀρχή – "principle", "origin", "beginning", "basis"²⁸. What would be meant here, therefore, is not so much some specific element, but rather the identification of the primordial nature of what is expressed by the noun *elementum*.

²⁵ This view, criticised by, among others, Origen and Basil the Great, was discussed in Aristotle's work *De philosophia*, which has not survived to our time. The essence of this idea was presented by Cicero. Cf. Cicero, *Academica* I 5, 26, the author's own translation: "[There are] those basic elements (*illa initia*) which from the Greek [στοιχεῖα] I translate as elements (*elementa*), among which air and fire have the power to move and cause, while the others – namely water and earth – to receive and, as it were, to perceive. The fifth type (*quintum genus*), of which the stars and minds are composed, is, as Aristotle believes, particular and dissimilar to the four mentioned above (*singulare eorumque quattuor [...] dissimile*)". See Origenes, *Contra Celsum* 4, 56; Basilii Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron* I 11, 25; Ambrosius, *Hexaemeron* I 6, 23. Cf. E. Osek, *Wizja prapoczątków świata w „Heksaemeronie” Bazylego Wielkiego*: część I, *VoxP* 34-35 (1998) p. 397-398; E. Osek, *Krytyka kosmologii Arystotelesa w „Hexaemeronie” Bazylego Wielkiego*, „*Collectanea Philologica*” 3 (1999) p. 165-166; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, p. 599-600.

²⁶ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, v. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, p. 361-363.

²⁷ Cf. J. Kopania, *Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 10/4 (2001) p. 125; T. Stępień, *Czy dusza ludzka jest indywidualna? Kontrowersje wokół rozumienia duszy w starożytnym neoplatonizmie niechrześcijańskim*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 48/1 (2012) p. 90-91; T. Stępień, *Neoplatońskie źródła problemu pochodzenia osób boskich*, *STV* 41/1 (2003) p. 43, 50; Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, p. 169, fn. 602.

²⁸ Cf. Origenes, *Commentarii in Iohannem* I 16-19. See M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Origenesa*, Lublin 1997, p. 84-87; Biedrzyński, *Pojęcie harmonii w filozofii Empedoklesa*, p. 5-6.

The semantics of the term *elementa* presented above, comprising a general aspect, referring to the constituent parts of created material being, and the specific aspect, indicating the elements underlying reality experienced through the senses, delineates the thematic circles, related to the structure and history of the world, addressed by Philastrius in his treatise in the context of the criticised heretical views. These themes oscillate around questions of protology and eschatology.

2. The role of the *elementa* in the structure of the created world – issues related to protology

The term *elementum* appeared in Philastrius' treatise in the critical description of various heresies primarily within the context of the beginnings of the visible world – its origin and structure. The general meaning of the term *elementa*, indicating the complexity of the world and its material nature, conveyed the specificity of created being and served to show its dissimilarity from God the Creator, who is by nature simple and not composed of any elements²⁹. The Bishop of Brescia criticised the views of the Galatian heretics Seleucius and Hermias, who held that the material elements of the world are rational and endowed with a soul and that the matter that constitutes them exists eternally, like God³⁰. Against the ideas alluding to the beliefs of the Ionian natural philosophers, he insisted that no structural element of the created world, such as water, could exist on its own, but that each was created by God and could not receive the worship that belongs to the Creator³¹. Defending the idea of divine providence on various occasions in his treatise, he pointed out that the elements could not exert magical influence on human life³² or, on their own, without the command of God, cause various phenomena in nature, such as earthquakes³³. The Bishop of Brescia also opposed the Gnostic concept of the emergence of divine aeons from such primordial elements as darkness, abyss and water³⁴.

²⁹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 155, 6.

³⁰ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 55, 1-2.

³¹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 96, 1; 109, 6.

³² The dependence of the fate of human beings on letters, elements and planets was said to have been suggested by Colorbasus, a second-century Egyptian Gnostic. Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 43.

³³ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 102, 1-2.

³⁴ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 33, 4.

In his anti-heretical polemic, Philastrius examined which elements were primary and essential in the creation of the structure of the world. He had no doubt that material reality, according to the belief of the ancient philosophers, is composed of elements that are a combination of qualities: moisture, dryness, heat and cold³⁵. However, he pointed out that, according to a literal understanding of the teaching on the origins and structure of the world contained in Genesis, which was for him the primary point of reference in this regard, the elements created first were the earth and the sky (cf. Gen. 1:1)³⁶.

It should be noted that the author of *Diversarum hereseon liber* strongly emphasised the existence of a primordial earth, different from the earth perceivable by the senses and created before the existence of the latter, and it was to it that he referred the first sentence of Genesis³⁷. The views that did not acknowledge the existence of any earth other than the visible earth were considered by him to be erroneous. The Bishop of Brescia was convinced that the first earth, regarded as the matrix of all things (*matrix omnium rerum*) is the supreme, as it were, exemplary element of the created world, identical to the first matter (defined by the Greek term ὕλη), that is invisible and incomposite (*invisibilis et inconposita*; cf. Gen 1:2). It is from it that the earth and water emerged to form the world inhabited by humans³⁸. The primordial nature of the invisible and incomposite earth as opposed to the earth perceived by the senses was also emphasised by Ambrose of Milan in his commentary on the first days of creation, but he did not use the formulation of the first earth as the matrix of all things³⁹. Philastrius emphasised that the first earth was also created

³⁵ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 47, 5. Philastrius was also convinced that the four qualities mentioned were the basis of the four climates: warm, cold, dry and wet. Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 123, 3.

³⁶ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 94, 1. See M. Boczar, *Patrystyczna tradycja interpretacji kosmogonii biblijnej*, "Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 42/1 (1997) p. 7-20; C. Setién García, *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, "Studia Philologica Valentina" 20 (2018) p. 201-204; M. Szram, *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Bressii*, *VoxP* 67 (2017) p. 626-627.

³⁷ Referring to biblical texts (cf. Ps. 148:4; 1Kings 8:27; 2Cor. 12:2; Matt. 6:9), Philastrius – like Ambrose of Milan – also defended the view of the existence of different heavens or rather heavenly spheres. Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 94; Ambrosius, *Hexaameron* II 2, 5-6.

³⁸ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 95-96.

³⁹ Cf. Ambrosius, *Hexaameron* I 7-8.

by God and has absolutely no attribute of eternal duration, reserved for the Creator alone. On the other hand, views about the earth or uncreated matter co-eternal with God (*hyle, id est materia mundi coaeterna cum Deo*) referring to Plato's idea of eternal matter and Aristotle's concept of prime matter deserved – in the opinion of the Bishop of Brescia – to be unequivocally refuted⁴⁰. Ambrose wrote in a similar vein, emphasising that the elements from which the world came into being must first have been created by God⁴¹.

Philastrius regarded water as an element that was secondary and less important (*elementum minus*) than the earth, not only the primordial one, but also the visible one on which humanity lives. In this way, he wished to demonstrate the groundlessness of the heretical view of water as the aseitous beginning of all things⁴². In this respect, his view was to some extent incompatible with the biblical text, understood literally, "Let the water under the sky be gathered into a single basin, so that the dry land may appear" (Gen. 1:9). Rather, in a literal sense, the text indicated the emergence of the earth from water and may have inspired the representatives of the doctrine criticised by Philastrius, referring to the idea of water as ἀρχή proposed by Thales⁴³.

It seems that the above-mentioned hierarchy of the world's constituent elements, a hierarchy not explained in entirely clear terms, was inspired as much by a literal reading of the biblical account of creation (although not devoid of some inconsistencies indicated above) as by the need to polemicise against specific heresies in Philastrius' view erroneously exposing certain elements or, worse, attributing a divine character to them. According to the Bishop of Brescia, in cosmological matters it was necessary to stick to the biblical description and to avoid views that deify elements of created nature.

⁴⁰ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 55, 1; Plato, *Timaeus* 31b-33a; Aristoteles, *De caelo* III 8, 306b. See Osek, *Krytyka kosmologii Arystotelesa*, p. 169-170; Osek, *Wizja prapoczątków świata*, p. 393.

⁴¹ Cf. Ambrosius, *Hexaameron* I 1, 1: "Plato discipulique eius [...] Deum non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem [...] fecisse mundum de materia, quam vocant *hylem*, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse"; Ambrosius, *Hexaameron* I 6, 20: "quatuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt".

⁴² Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 96, 1.

⁴³ Cf. R. Legutko, *Tales z Miletu o wodzie*, "Peitho. Examina Antiqua" 1/8 (2017) p. 81-89; Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, p. 131, fn. 351.

3. The ultimate fate of the *elementa* that form the visible world – issues related to eschatology

The issues discussed above concerning the role of the *elementa* in the emergence of the world and the creation of its structure are complemented in the treatise *Diversarum hereseon liber* by themes concerning the end of earthly reality. Arguing against various heresies, the Bishop of Brescia wondered what would happen to the elements from which the visible world was built.

In his discussion with the Gnostic views of Apelles, he raised the question of the future fate of the material elements in a Christological context. He cited the heretic's belief in the complete abandonment of the earthly elements and their specific surrender to the world by Christ, who, after the resurrection, would allegedly leave the elements taken from the world and ascend to heaven without an earthly body⁴⁴. Epiphanius described Apelles' views in a similar way, albeit in more detail, describing Jesus' earthly body as real, but not like that of other people, but composed of a heavenly element and the four elements, which were given back after the end of his earthly life⁴⁵. Very close to Philastrius' description is also the description of Apelles' conception in the anonymous short work *Adversus omnes haereses* attributed to Tertullian⁴⁶. Philastrius negated the above view held by Apelles, borrowed – as he pointed out – in his time by the Arians. Earlier – which the Bishop of Brescia did not mention – similar ideas had been attributed to Origen, who, although suggesting in the *Contra Celsum* that Christ gradually abandoned human flesh⁴⁷ after the Resurrection, in the lost *Commentary on the Psalms*, quoted by Pamphilus in the Alexandrian's apologia, he at the same time rejected the – criticised by Philastrius – literal exegesis of the biblical verse “He has pitched in them a tent for the sun” (Ps. 19:5-6), suggesting that Christ left his body in the sphere of the sun before entering heaven⁴⁸.

⁴⁴ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 47, 4-6.

⁴⁵ Cf. Epiphanius, *Panarion* I 44.

⁴⁶ Cf. Tertullianus [dubium], *Adversus omnes haereses* 6. Tertullian himself also wrote about Apelles' view according to which Christ's body originated from the stars. Nonetheless, he did not mention any connection with the four elements. Cf. Tertullianus, *De carne Christi* 6, 1-3. See Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 142.

⁴⁷ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 47, 4-6; Origenes, *Contra Celsum* 3, 41-42.

⁴⁸ Cf. Pamphilus, *Apologeticus pro Origene* 148, 1-23. See R. Gounelle, “Il a placé sa tente dans le soleil” (Ps 18/19. 5c/6a) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq

In defending the status of a resurrected body composed of earthly elements, the author of *Diversarum hereseon liber* was at the same time trying to avoid the extreme of a belief in the total immutability of the created world, which he attributed to a heresy not given a specific name. Its proponents were said to believe that the world is not subject to change and will always remain in the same state, even in the end times⁴⁹. According to the Bishop of Brescia, referring to numerous texts of the Old and New Testaments, the *elementa* also – referred to as *semina* (“seeds”; cf. 1 Cor. 15:45) and understood as the original components of the created world associated with the four elements – will undergo change⁵⁰. While they will not be destroyed (*non pereunda*), although God, who in his omnipotence brought them into existence, could also annihilate them (*ad nihilum adducere*), they will be transformed (*mutata*) and renewed (*restauranda*). Philastrius did not specify how he understood this transformation, he only mentioned the acquisition of the qualities of incorruptibility (*incorruptio*) and the attainment of greater glory (*maior gloria*)⁵¹. The special power and graciousness of God will be revealed in this act, which will leave alive what by nature should perish⁵².

In his assessment of the ultimate fate of the *elementa* that make up the visible world presented above, Philastrius represented, on the one hand, an anti-Gnostic attitude, critical of anti-materialist Docetism. On the other hand, he advocated a – not definitely specified – transformation of the material characteristics of the constituents of the visible world, criticising ideas about the immutability of matter after the present reality comes to an end. The position of the Bishop of Brescia seems to be

premiers siècles, in: *Psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4, Strasbourg 1993, p. 197-220; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 380-381, 542-543.

⁴⁹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 80, 1.

⁵⁰ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 80, 1-3: “cum ipse [Christus] dicat: *Omnia transibunt et mutabuntur* (Matt. 24:35). Hoc autem non intellegunt mutationis causa elementorum dictum fuisse a Domino, ut his mutatis nova creatura reformetur, quod et David docet: *Ipsi peribunt*, inquit, *tu autem ipse es in aeternum* (Ps 102:27-28; Heb 1:11-12). Et Dominus: *Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt* (Matt. 24:35). Et: *Ego faciam novum caelum et novam terram, dicit Dominus* (Isa 65:17; 66:22)”.

⁵¹ Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 80, 2-8.

⁵² Cf. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 80, 3: “restauranda potius ergo, non pereuntia, adnuntiat [Dominus] elementa”; Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 80, 8: “in hoc est eminens Christi maiestas et potentia, quod ad gloriam maiorem eadem elementa transire promittit”.

situated in the middle between the views expressed by representatives of the main early Christian traditions: the Asian (Irenaeus of Lyons), North African (Tertullian) and Alexandrian (Origen)⁵³. Philastrius sought to avoid the ambiguities and extremes associated with them. In the spirit of the first two traditions, he emphasised the realism of the material world, although his criticism of the immutability of the world's constituent elements seems at least partly directed against placing emphasis, typically for these traditions, on the complete identicalness of the components of the earthly body with those of the resurrected one⁵⁴. In the spirit of the third tradition, he advocated the transformation of the constituent elements of the material world, but did not go as far as Origen in their sublimation and adaption to the new reality by assuming an ethereal form⁵⁵, limiting himself primarily to attributing to them the characteristic of incorruptibility.

4. Summary

The presented analysis of the meanings of the term *elementa* and the philosophical and theological contexts in which it appeared in Philastrius' treatise *Diversarum hereseon liber*, although it does not provide information allowing the above work to be regarded as particularly original in this regard, offers a synthetic insight into the way in which issues related to the discussed concept were understood in the early Christian era. It also makes it possible to mitigate critical opinions about the level of the Bishop of Brescia's knowledge of philosophy and his lack of interest in this field.

Conclusions can be drawn at several levels. In terms of semantics, the use of the above term in the plural in a cosmological context, both in the general sense of the components of the world and in the specific sense of the four elements, established in the ancient tradition, is noticeable both in the author of the treatise and in the teaching of representatives of various heresies that he describes. The exception is the reference of the term also to human beings inhabiting the world. While the views of the heretics

⁵³ Cf. M. Simonetti, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, "Augustinianum" 13 (1973) p. 369-398; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 636-637.

⁵⁴ Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* V 11, 2; V 12, 3; Tertullianus, *De resurrectione carnis* 63, 1. See Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 476-478, 483-485.

⁵⁵ Cf. Origenes, *Contra Celsum* 4, 57; Origenes, *De principiis* I 6, 4. See Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 510-515, 607-612.

were dominated by meanings related to Gnostic mythology or inspired by various strands of ancient philosophical thought, e.g. Ionian natural philosophy, Platonism, Aristotelianism or Democritian atomism, for Philastrius the main determinant of the content of the concept of *elementa* was the biblical account, especially the Book of Genesis and the teaching of Christ.

The fundamental themes addressed by the term oscillated around protology and eschatology, and were triggered by suspicious ideas that Philastrius considered heretical. Within the framework of issues related to the origin and structure of the world, these were views that considered the elements as rational entities or even deified them, and introduced a new order and erroneous hierarchy into the system of elements, incompatible with the message of the Bible understood in literal terms. With regard to eschatology, the fundamental issues criticised by Philastrius were the beliefs either in the immutability and eternal permanence of the elements or in their total disappearance, associated with docetism with regard to the resurrected body of Christ.

Among the heresies criticised by Philastrius for misunderstanding cosmological issues related to the elements of the world, Gnostic movements predominated, as well as groups unknown by name that argued for divine worship for individual elements, especially water. In opposition to these views, the stance of the Bishop of Brescia was characterised by: fidelity to the accounts of creation provided in Genesis in their literal interpretation, manifested in a hierarchy of the elements in the spirit of these texts; a conviction that the *elementa* pertain exclusively to material reality and have a connection with the created world; an approach to the fate of the elements after the end of the present world that is devoid of spiritualistic extremes, assuming their continued existence, but in an altered form.

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *De generatione et corruptione*, ed. Ch. Mugler, Paris 1966.
 Ambrosius, *Hexameron*, ed. G. Banterle, Opera Omnia Sancti Ambrosii 1, Milano 1979.
 Aristoteles, *De caelo*, ed. O. Longo, Firenze 1962.
 Augustinus, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CCL 46, Turnhout 1969, p. 266-345.
 Augustinus, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 34, 44, 57, 58, Wien 1895-1923.

- Basiliius Caesariensis, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, SCH 26bis, Paris 1968.
- Cicero, *Academica*, ed. O. Plasberg, Leipzig 1961.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxonii 1964.
- Epiphanius, *Panarion*, ed. M. Gilski – M. Piątek, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015; *Herezje 34-46. Tekst grecki i polski*, Kraków 2021.
- Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, p. 217-324; ed. F. Marx, CSEL 38, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1898, p. 1-137, tr. M. Szram, Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, ŻMT 87, Kraków 2021.
- Hieronimus, *De viris inlustribus*, ed. C.A. Bernoulli, in: Hieronimus und Gennadius, *De viris inlustribus*, Leipzig 1895, s. 1-57.
- Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, GCS 26, Berlin 1916, p. 1-293.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCH 100/1-2, 152-153, 263-264, 293-294, 210-211, Paris 1965-1982.
- Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus*, PL 83 1081C-1106B, Paris 1862, ed. C. Codóñer Merino, Salamanca 1964.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, SCH 129, 157, 222, 290, 385, Paris 1966-1992.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCH 132, 136, 147, 150, 227, Paris 1967-1976.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCH 252-253, 268-269, 312, Paris 1978-1984.
- Pamphilus, *Apologeticus pro Origene*, ed. R. Amacker – E. Junod, SCH 464, Paris 2002.
- Plato, *Timaeus*, ed. G. Reale, Milano 2000.
- Tertullianus [dubium], *Adversus omnes haereses*, ed. E. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1399-1410.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, p. 78-171.
- Tertullianus, *De carne Christi*, ed. J.-P. Mahé, SCH 216-217, Paris 1975.
- Tertullianus, *De resurrectione carnis*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, p. 919-1012.

Studies

- Biedrzyński D., *Pojęcie harmonii w filozofii Empedoklesa*, "IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" 26 (2014) p. 6-18.
- Boczar M., *Patrystyczna tradycja interpretacji kosmogonii biblijnej*, "Kwartalnik Historii Nauki i Techniki" 42/1 (1997) p. 7-20.
- Gounelle R., *"Il a placé sa tente dans le soleil" (Ps 18/19. 5c/6a) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles*, in: *Psautier chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 4, Strasbourg 1993, p. 197-220.
- Kopania J., *Czy zmierzch platońskiego rozumienia duszy?*, "Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 10/4 (2001) p. 121-137.

- Legutko R., *Tales z Miletu o wodzie*, "Peitho. Examina Antiqua" 1/8 (2017) p. 81-89.
- Lloyd G.E.R., *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968.
- Madec G., *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974.
- Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.
- Otisk M., *The Four Elements and Their Characteristics according to the Schema in the Early Medieval Anonymous Fragment "De Quattuor Elementis"*, "Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy" 17/3 (2021) p. 462-500.
- Oxford Latin Dictionary*, ed. P.G.W. Glare, Oxford 2012.
- Osek E., *Krytyka kosmologii Arystotelesa w „Hexaemeronie” Bazylego Wielkiego*, "Collectanea Philologica" 3 (1999) p. 161-172.
- Osek E., *Wizja prapoczątków świata w „Heksaemeronie” Bazylego Wielkiego*: część 1, "Vox Patrum" 34-35 (1998) p. 389-413.
- Quasten J., *Patrology*, t. 2: *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster 1986.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tr. E.I. Zieliński, Lublin 2005; t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, tr. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Setién García C., *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, "Studia Philologica Valentina" 20 (2018) p. 195-216.
- Simonetti M., *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, "Augustinianum" 13 (1973) p. 369-398.
- Stępień T., *Czy dusza ludzka jest indywidualna? Kontrowersje wokół rozumienia duszy w starożytnym neoplatonizmie niechrześcijańskim*, "Studia Philosophiae Christianae" 48/1 (2012) p. 87-104.
- Stępień T., *Neoplatonickie źródła problemu pochodzenia osób boskich*, "Studia Theologica Varsaviensia" 41/1 (2003) p. 41-58.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997.
- Szram M., *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, "Vox Patrum" 67 (2017) p. 619-629.
- Szram M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, "Vox Patrum" 65 (2016) p. 631-651.
- Szram M., *Wstęp*, in: *Filastriusz z Brescii, Księga różnych herezji*, tr. and ed. M. Szram, ŻMT 87, Kraków 2021, p. 7-52.
- Wilejczyk M., *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów*, Wrocław 2008.



Świat stworzony znakiem Boga i samotności człowieka w świetle X księgi *Wyznań* św. Augustyna – próba interpretacji

The World Created as a Sign of God and Human's Solitude in the Tenth
Book of the *Confessions* of Saint Augustine – Attempt at Interpretation

Ks. Mariusz Terka¹

Abstract: This article is an attempt to answer the question about the world created, which pointing to God also becomes a sign of the loneliness of man seeking Him. The reflections were based on the analysis of Book X of the *Confessions* of St. Augustine. The article is divided into four parts. In the first, the theory of the sign was shown, which refers to the thing it signifies, but assumes knowledge of it. Without knowledge of things, the sign is incomprehensible. The second part describes the beginning of the journey of seeking God, which is the question of love for Him. Man seeks God as the object of his love and turns to creatures. He receives two answers: "We are not your God" and "He created us". The third part presents the world as a sign that speaks through the beauty of the world and points to the Creator, and the man who admires the beauty of creatures becomes a lover of God. The fourth part shows that the world is a sign that prevents us from meeting God and satisfying the thirst for love. The created world becomes a sign of man's loneliness, awakening in the encounter of love seeking God with the world's negative response.

Keywords: Augustine; God; inner man; love; beauty; search; solitude; world; sign

Dla św. Augustyna pytanie o świat stworzony jest pytaniem o Boga, a jeszcze bardziej pytaniem o człowieka w tym świecie oraz o istotne dla niego odniesienie do Stwórcy. Nie chodzi więc w nim o opis przyrody ani nawet o teologiczne rozważania dotyczące pochodzenia świata, ale nade wszystko o próbę zrozumienia miejsca człowieka w świecie i ukazanie sposobu, w jaki sposób może on stać się dla niego znakiem wskazującym na Boga i otwierającym drogę do Niego.

Podejmując rozważania na temat świata w myśli biskupa Hippony, należy zatem pójść wyznaczoną przez niego drogą. Wymaga ona najpierw krótkiego spojrzenia na zagadnienie znaku i postawienia pytania

¹ Ks. dr Mariusz Terka, wykładowca patrologii, Instytut Wyższych Studiów Teologicznych w Częstochowie; e-mail: mariuszterka@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2376-579X.

o to, czy i w jaki sposób świat stworzony może stać się znakiem dla człowieka, a następnie opisu sytuacji egzystencjalnej, czyli miejsca, z którego mowa znaku, jakim są rzeczy stworzone i świat w swej całości, będzie dla człowieka żyjącego w świecie zrozumiała. W ten sposób otworzy się możliwość odsłonięcia tego, o czym mówi znak zarówno w aspekcie pozytywnym, gdy na coś wskazuje, jak i negatywnym, bo sam nie jest tym, o czym mówi. Przedstawienie negatywnego wymiaru znaku umożliwia z kolei ukazanie się samotności człowieka pośród świata.

Bazą źródłową niniejszych rozważań będzie X księga *Wyznań* św. Augustyna. Ona jest bowiem zapisem duchowej drogi, jaką przebywa człowiek wierzący, poszukujący Boga. Rozpoczyna się ona właśnie od podziwu dla piękna świata stworzonego i prowadzi do uwielbienia Stwórcy, a ukazana jest z perspektywy człowieka pragnącego zrozumieć przedmiot swej miłości. Punkt wyjścia, jakim jest tego rodzaju doświadczenie egzystencjalne św. Augustyna, dostarcza odpowiedniego i wystarczającego materiału badawczego dla poszukiwania odpowiedzi na pytania o rolę świata stworzonego w poszukiwaniu Boga. Opis tej drogi zostanie uzupełniony o konieczną do jej zrozumienia koncepcję znaku ukazaną w innych dziełach Hipponczyka.

1. Świat stworzony w funkcji znaku

Św. Augustyn odróżnia znaki (*signa*) od rzeczy (*res*), które poznaje się za pośrednictwem znaków. Rzeczami nazywa byty, które nie odsyłają do czegoś innego, lecz mogą być ujęte same w sobie. Rzeczy istnieją, ale nic nie znaczą². Istotną cechą znaku natomiast jest to, że jest on znakiem czegoś innego, a jego sens kryje się w posiadanym znaczeniu. Stąd też Hipponczyk twierdzi, że znakiem są „te rzeczy, których używa się na oznaczenie czegoś”³, albo też mówi, iż „znak, obok tego, że własną formę wyciska w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego”⁴.

Świat może być *signum* dla tego, kto dostrzega w nim znaczenie (*significatio*) odsyłające do czegoś, co się w nim nie znajduje. W znaku chodzi więc nade wszystko o znaczenie, a nie o konkretny sposób

² Por. M. Cameron, *Segno*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1274.

³ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* I 2, 2.

⁴ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* II 1, 1. Zob. Cameron, *Segno*, s. 1272.

doświadczenia obecności znaku. Znaczenie ukryte w znaku jest jego treścią oraz siłą, która wskazuje samą rzecz i do niej odsyła⁵. Ma ono jednak sens dzięki rzeczy, o której mówi. Znak jest zatem czymś, co istnieje ze względu na coś innego⁶. Skoro zaś znakiem jest to, co przywodzi na myśl coś innego, to świat staje się nim wówczas, kiedy daje do myślenia. Wobec tego znaczenie znaku jest przedmiotem myślenia i dla myślenia dostępne, a świat jest znakiem wyłącznie dla człowieka myślącego. W jaki jednak sposób myślenie odkrywa znaczenie świata?

Hippończyk wyjaśnia to, przywołując obraz dymu, który sam z siebie wskazuje na palący się ogień. Kiedy jednak dym staje się czymś zrozumiałym dla patrzącego na niego człowieka? Nie ma on tego sam z siebie, ponieważ człowiekowi, który nigdy nie widział ognia ani dymu, zjawisko to nic nie mogłoby powiedzieć. Stąd też biskup Hippony podkreśla: „Wprawdzie dym, unosząc się, nie chce przez to oznaczać, lecz samo spostrzeżenie i zwrócenie na niego uwagi poparte doświadczeniem każe wnioskować, że pali się ogień, choć widać jedynie dym” („non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat”)⁷. O zrozumiałości palącego się ognia decyduje więc *expertio* – doświadczenie związane z rzeczami, *animadversio* – zwrócenie na nie uwagi oraz *notatio* – obserwacja i dostrzeżenie samego znaczenia znaku. Dym jest więc znakiem dla tego, kto zwraca na niego uwagę i wie z doświadczenia, że występuje on tam, gdzie płonie ogień, a więc zna zarówno sam ogień, jak i dym oraz ich wzajemne powiązanie. Świat może zatem być znakiem i dawać do myślenia tylko temu, kto z uwagą obserwatora przygląda się mu i pojmuje występujące w nim odniesienia.

Znak prowadzi więc do poznania, odsyłając do rzeczy, o której mówi, ale jednocześnie dla bycia zrozumiałym wymaga on przecież jakiejś wiedzy o rzeczy, którą oznacza⁸. Stąd też św. Augustyn, dostrzegając ten związek, stawia następującą kwestię:

Skoro bowiem [rzeczy] dają mi znak, to, gdy nie wiem w danej chwili, jakiej to rzeczy znak, wówczas nie może mnie on niczego nauczyć; jeśli zaś wiem,

⁵ Por. Augustinus, *De magistro* 10, 34.

⁶ Por. Augustinus, *De magistro* 9, 25.

⁷ Augustinus, *De doctrina christiana* II 1, 2, tł. J. Sulowski, s. 51. Zob. Cameron, *Segno*, 1272.

⁸ Por. A. Bisogno, *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma 2021, s. 82-83.

co to za rzecz, to co mi ten znak o niej więcej jeszcze może powiedzieć? Gdy czytamy na przykład: „i saraballe ich nie odmieniły się” (Dn 3,94), słowo „saraballa” nie daje mi najmniejszego wyobrażenia o przedmiocie, który oznacza. [...] ale ponieważ często powtarzano słowo „głowa”, zwracałem pilnie uwagę, kiedy je wymawiają, i przekonałem się, że jest to wyraz oznaczający rzecz znaną mi doskonale z widzenia. Zanim jednak stwierdziłem to, słowo to było dla mnie tylko pustym dźwiękiem. Dopiero wtedy dowiedziałem się, że jest ono znakiem, kiedy zauważyłem, jaki przedmiot oznacza. Przedmiot ten, jak powiedziałem, poznałem już przedtem – nie na podstawie znaków, lecz z widzenia. Tak więc raczej znajomość rzeczy prowadzi do poznania znaku niż znak do poznania rzeczy⁹.

Czy wobec tego znak jest w ogóle potrzebny, jeśli da się go zrozumieć jedynie dzięki uprzedniej wiedzy o oznaczanej rzeczy? Ponieważ zaś dla św. Augustyna świat stworzony, ze względu na swe pochodzenie ze stwórczego aktu Boga, jest znakiem wskazującym właśnie na Niego, to może sprawa wydawać się jeszcze poważniejsza. Prowadzi bowiem do następującego pytania: czy świat może być dla człowieka czytelnym znakiem Boga, skoro do zrozumienia sensu znaku potrzebna jest jakaś wiedza o jego przedmiocie, czyli w tym wypadku o Bogu? Co znaczy w związku z tym, że znak daje do myślenia?

Wydaje się, że odpowiedź kryje się już w wyżej przytoczonej wypowiedzi św. Augustyna. Zastanawiając się nad znakiem, którym są słowa, oraz nad ich zdolnością do przekazywania wiedzy, stwierdza on bowiem, że poznanie przychodzi wraz z widzeniem rzeczy, a nie znaku na nią wskazującego. Znak nie przynosi wprawdzie poznania, ale za to wskazując na nią, zwraca na nią uwagę (*attentio*) i umożliwia jej poszukiwanie (*quaerere*)¹⁰. Stąd też – jak zauważa A. Bisogno – wycucie znaku rodzi w ludzkiej duszy pragnienie poznania, by nadać mu znaczenie¹¹. Zadaniem znaku nie jest więc przekazanie wiedzy, ale zmuszenie do

⁹ Augustinus, *De magistro* 10, 33, tł. J. Modrzejewski, s. 473-474. Por. S. Ticcianti, *On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, London 2022, s. 25-30; H.A.Q de Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro: A Christian „Ontoanthropology” of the Self*, w: *Explorations in Augustine's Anthropology*, red. F. Dalpra – A.Ch. Jacobsen, Early Christianity in the Context of Antiquity 23, Berlin 2021, s. 70-72.

¹⁰ Por. Augustinus, *De magistro* 10, 35. Zob. De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 72.

¹¹ Por. Bisogno, *L'eterno assente*, s. 83.

podjęcia poszukiwania. Biskup Hippony, mówiąc o oddziaływaniu słów, podkreśla bowiem: „Słowa mają tylko tę wartość [...], że pobudzają nas do szukania rzeczy, ale nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać”¹². Znak daje do myślenia w ten sposób, że pobudza do poszukiwania rzeczy samej i pokazuje drogę. Wydaje się zatem, że posiada on aspekt pozytywny w postaci skierowania uwagi obserwującego poza siebie i skłonienie go do poszukiwania, a jednocześnie negatywny, bo sam w sobie nie przynosi wiedzy o rzeczy ani nią nie jest¹³.

Jeśli więc świat stworzony jest znakiem Boga, to musi na Niego wskazywać, zwracając na Niego uwagę i skłaniając do poszukiwania Go, choć jednocześnie sam niewiele może o Nim powiedzieć. Wobec tego należy postawić kolejne pytanie: w jaki sposób świat może mówić o tym, czym sam nie jest, komu może o tym mówić i kiedy jego mowa może być zrozumiała? Skoro zaś zadaniem znaku jest wskazanie drogi do poznania oznaczanej rzeczy, to wydaje się, że wszystkie te pytania można sprowadzić do jednego: co musi się stać, by świat był dla człowieka znakiem, a nie tylko przedmiotem czy narzędziem? Spójrzmy więc na miejsce, z którego człowiek patrzy na świat i z którego staje się on dla niego zrozumiałym znakiem.

¹² Augustinus, *De magistro* 11, 36.

¹³ Ticcianti (*On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, s. 31-32) zwraca jednak uwagę, że w tym samym dziele (*De magistro*) św. Augustyn wygłasza przeciwne sobie tezy, stwierdzając najpierw, że bez znaków niczego nie można się nauczyć, a następnie, że za pomocą znaków niczego nie można się nauczyć. Sugeruje ona, że pierwsza mówi w sensie pozytywnym o funkcjonowaniu znaków, w sensie negatywnym zaś o niemożliwości dotarcia do rzeczy oznaczanej bez przyjęcia pośrednictw znaku. Druga teza głosi z kolei, że zrozumienie znaku zakłada uprzednią znajomość rzeczy oznaczanej, a jej źródłem jest wewnętrzny nauczyciel. Obie te tezy nie są ze sobą sprzeczne, ale mówią o tym samym. Zdanie „niczego nie można nauczyć bez znaków” pozostaje w zgodności ze zdaniem „za pomocą znaków niczego nie można nauczyć”, ponieważ w obu przypadkach nie dokonuje się żadne nauczanie. Dlatego właśnie biskup Hippony w tym kontekście przypomina wskazanie Ewangelii, by nikogo na ziemi nie nazywać nauczycielem, bo jest nim tylko Chrystus (Mt 23,8-10). Ponadto pierwsza teza odnosi się do nauczania (*docere*), druga zaś – do uczenia się (*discere*). Stąd też możliwe, że choć nauczanie zawsze dokonuje się za pomocą znaków, to jednak nie są one skuteczne w procesie uczenia się. Por. De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 68; Cameron, *Segno*, s. 1273; M. Terka, *Nauczyciel – mędrzec – przewodnik. Kilka uwag o relacji nauczyciela i ucznia w poszukiwaniu Prawdy w świetle pism św. Augustyna i jego duchowego nawrócenia*, w: *Nullum referendum gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2020, s. 378.

2. Sytuacja egzystencjalna zapytującego – miejsce zrozumienia mowy znaku

Punktem wyjścia rozważań św. Augustyna nie jest jednak świat stworzony, ale świadomość samego siebie. Własne „ja” jest bowiem człowiekowi dane bezpośrednio i stąd wie on o sobie więcej niż o Bogu, ponieważ dla siebie jest bardziej obecny niż dla Boga, którego widzi jedynie „niejasno, przez zwierciadło” (1Kor 13,12)¹⁴. Istnieje jednakże w człowieku pewnego rodzaju niewiedza, która sprawia, że nawet sam dla siebie jest on kimś niezrozumiałym (*mihi quaestio factus sum*)¹⁵. Nawet jednak w takiej sytuacji człowiek odkrywa siebie jako tego, który zмага się z nieznajomością Boga i poszukuje Go¹⁶.

Ów podwójny punkt wyjścia znajduje swój wyraz w pytaniu, jakie stawia św. Augustyn, odkrywając w swoim wnętrzu miłości do Boga. Skoro bowiem widzi ją w sobie jako to, co jest mu dane, a jednocześnie wiedząc, że Bóg nadal jest kimś nieoczywistym, to musi postawić fundamentalne dla swego poszukiwania pytanie: „Quid autem amo, cum te amo?” (‘coż zatem kocham, gdy kocham Ciebie?’)¹⁷.

Zawarta jest w nim zarówno niewiedza poszukująca odpowiedzi, jak i określona wiedza, ugruntowana na sytuacji egzystencjalnej tego, kto stawiając pytanie, poszukuje. Hippończyk odkrywa bowiem w sobie miłość i to ona stanowi jakąś odpowiedź. Jest przecież miłością do Boga. Stąd też pytanie, jakie zadaje autor *Wyznań*, zostaje postawione w określonej sytuacji egzystencjalnej, a wybrzmiewając z niej, już coś sobą ukazuje. Sytuacja ta zawarta jest w formule *cum te amo*, co znaczy, że pytanie o Boga postawione jest przez tego, kto już Go ukochał i poszukuje, że jest ono pytaniem człowieka, który już został olśniony Bożym blaskiem i tęskni za Tym, który wzbudził w nim taki zachwyty¹⁸. Jest to więc sytuacja człowieka, który w swej miłości pozostaje otwarty na światło Prawdy przychodzące do niego z wysoka. Dopiero z tego miejsca i od owego *cum* możliwe jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o miłość

¹⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* X 5, 7.

¹⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* X 33, 50. Zob. M. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka. Augustyn, Marcel, Stein, Levinas*, Poznań 2007, s. 203-204.

¹⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* X 5, 7. Zob. N. Cipriani, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma 2015, s. 85; Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 185.

¹⁷ Augustinus, *Confessiones* X 6, 8.

¹⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* X 2, 2.

oraz o Boga, który jest jej głównym źródłem i adresatem¹⁹. Z niego również zrozumiałe staje się znaczenie znaków i dopiero od tej chwili niebo i ziemia zdołają wskazać człowiekowi na Boga i cokolwiek o Nim powiedzieć, wzywając do miłowania Go²⁰.

Określenie sytuacji egzystencjalnej, z której człowiek stawia światu pytanie o Boga i może poszukiwać Jego śladów, nie zwalnia z próby odpowiedzi na postawione pytanie o miłość i jej przedmiot: *quid autem amo?* Św. Augustyn przygląda się zatem najpierw miłości, którą w sobie odkrywa i zastanawia się nad tym, co zawiera się w miłości, jaką ma on w sobie? Pierwszym wnioskiem, jaki wysnuwa biskup Hippony, jest myśl, że kochając Boga, nie kocha przecież żadnej cielesnej postaci. Nie jest jej przedmiotem ani piękno ciała czy uroda życia, ani słodkie melodie pieśni, ani zapach kwiatów, ani nawet zmysłowe pieszczoty. To negatywne ujęcie spotyka się z pozytywnym uzupełnieniem, bo jednak Hipponczyk zauważa, że kochając Boga, kocha jednak jakieś światło, głos, zapach, pokarm czy uścisk. W tym wszystkim jest bowiem Bóg, ale szukać Go należy nie na poziomie wrażeń zmysłowych, lecz z perspektywy wewnętrznego człowieka: „cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei”. W głębi człowieka wewnętrznego rozbłyśkuje bowiem światło, którego nie obejmuje przestrzeń, w niej rozbrzmiewa głos, który nie przemija, roznosi się zapach, którego żaden wiatr nie rozwieje, możliwy jest smak, którego nie zagłuszy nasycenie, a niemożliwy jest w niej tylko przesytność²¹.

Na tym poziomie opisu można zauważyć, że chociaż o tę miłość pyta człowiek wewnętrzny, to jednak nadal idzie on za świadectwem zmysłów i choć umieszcza ją na płaszczyźnie duchowej, to pisze o niej w kategoriach zmysłowych, których pozbawia jedynie wymiaru przemijania. Miłość ta jest więc pragnieniem szczęśliwego rozkoszowania się tym, co nieprzemijające i wieczne. Nie oznacza to oczywiście, by

¹⁹ Por. M. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones, liber X*, w: M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 171; Zob. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 192-193.

²⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 8. Mowa znaków świadczących o Bogu jest więc zrozumiała dopiero z głębi tego egzystencjalnego otwarcia, a w związku z tym pozostaje ona niewidoczna dla nastawienia właściwego dla badań przyrodniczych i dla pragmatycznego używania rzeczy stworzonych. Dla nich bowiem świat jest przedmiotem analizy lub narzędziem, ale nie znakiem, który mówi o czymś więcej niż on sam. W poszukiwaniu Boga nie chodzi więc o przyrodoznawstwo, lecz o metafizykę.

²¹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 8. Zob. M. Mejner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, CT 86/2 (2016) s. 89.

św. Augustyn wyobrażał sobie Boga w sposób zmysłowy, ale jest jedynie opisem tego, co na pierwszym dostępnym planie ukazuje mu obecna w nim miłość. Odsłania się w niej coś, czego świat zewnętrzny nie może dać człowiekowi wewnętrznemu – niemożliwe do zrealizowania na ziemi pragnienie zatrzymania chwili, w której trwa przyjemność dająca namiastkę szczęścia.

Ten pierwszy opis nie mówi jeszcze, czym jest to, co stanowi przedmiot takiej miłości. Stąd też Hipponczyk pyta dalej, idąc za świadectwem zmysłów. Owo pytanie warto przytoczyć w postaci, w jakiej zostało sformułowane:

Zapytałem ziemię i rzekła: „nie jestem”. I wszystkie rzeczy ziemskie to samo wyznały. Zapytałem morze, otchłanie i pełzające w nich żywe stworzenia, a odpowiedziały: „Nie jesteśmy Bogiem twoim, szukaj ponad nami”. Zapytałem wiatry wiejące i całe powietrze z mieszkańcami swymi odrzekło: „Myli się Anaksymenes, nie jesteśmy Bogiem”. Zapytałem niebo, słońce, księżyc i gwiazdy: „I my nie jesteśmy Bogiem, którego szukasz” – odrzekły. I do wszystkiego, co oblega bramy mego ciała, rzekłem: „Powiedzcie mi o Bogu moim, którym wy nie jesteście, powiedzcie mi o Nim cokolwiek!”. I zawołały głosem wielkim: „On sam nas uczynił”. Pytaniem moim jest myśl moja ku nim zwrócona, a piękno, które mają w sobie, jest ich odpowiedzią. Zwróciłem się nareszcie ku samemu sobie i rzekłem do siebie: „A ty kim jesteś?”. I odpowiedziałem: „Człowiekiem”. I oto we mnie samym stają przede mną ciało i dusza, jedno na zewnątrz, drugie wewnątrz. W którym, że w nich miałem szukać Boga mego, którego szukałem już władzami ciała, poczynawszy od ziemi, aż po niebo, dokąd tylko zdołałem wysłać gończe promienie mych oczu. Lecz lepszy jest ten pierwiastek, który znajduje się wewnątrz. Jemu bowiem jako przełożonemu i sędziemu zdawali sprawę wszyscy posłańcy ciała z odpowiedzi, jakie dawały im niebo i ziemia, i wszystko, co się w nich znajduje, mówiąc: „Nie jesteśmy Bogiem” i to także: „On sam nas stworzył”. Człowiek wewnętrzny poznał te rzeczy przy pomocy zewnętrznego, ja wewnętrzny, ja duch poznałem te rzeczy za pośrednictwem zmysłu mego ciała. Pytałem o mego Boga cały ogrom materialnego świata i odpowiedział mi: „Ja nim nie jestem”, lecz „On mnie uczynił”²².

Człowiek wewnętrzny, zwracając się w swym zapytywaniu o Boga do stworzeń, otrzymuje więc dwie odpowiedzi: „non sumus Deus tuus;

²² Augustinus, *Confessiones* X 6, 9, tł. J. Czuj, s. 184.

quaere super nos” oraz: „Ipse fecit nos”. Obie zdają się mieć wspólny charakter, gdyż jako znaki odsyłają pytającego poza siebie i wskazują na coś ponad nimi jako na przyczynę ich własnego istnienia. Zachodzi w nich jednak pewne zróżnicowanie, które każe potraktować je odmiennie, w ich pozytywnym i negatywnym aspekcie, który wysuwa się na pierwszy plan już nawet przy powierzchownym spojrzeniu. Choć w porządku chronologicznym, w jakim przychodzi do pytającego odpowiedź, ukazuje się ona w jej negatywnym aspekcie, ponieważ stworzenia wołają najpierw: „nie jesteśmy Bogiem”, a dopiero potem: „szukaj ponad nami”, to jednak – jak się wydaje – poszukiwanie „ponad znakiem” jest możliwe dopiero w spotkaniu z doświadczeniem wyrażającym się w słowach: *Non sum*. Ono jawi się więc jako bardziej fundamentalne i źródłowe dla badanego zagadnienia, lecz droga do niego wiedzie przez wskazujące poza siebie działanie znaku, jakim jest świat.

3. Świat znakiem Boga

Świat, który będąc znakiem, wskazuje na swego Stwórcę, św. Augustyn nazywa „magnus liber ipsa species creaturae” (‘wielką księgą samych rzeczy stworzonych’)²³, którą należy umieć czytać, a która dana została wszystkim ludziom. Bóg bowiem – kontynuuje swoją myśl biskup Hippony – nie napisał jej atramentem, lecz złożył przed oczy ludzi to, co uczynił. Stąd wszelkie stworzenie samo w sobie jest już krzykiem, wielkim głosem wołającym: „Deus me fecit” i odsyłającym do swego źródła²⁴. W ten

²³ Augustinus, *Sermo* 68, 6. Piotr Turzyński (*Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, s. 82-86) podkreśla, że użyte tutaj pojęcie *species* posiada w myśli Hipponczyka szerokie znaczenie. Mówi ono nie tylko o wyglądzie zewnętrznym i jego pięknie, ale także wskazuje na formę bytu, która go wyróżnia od innych i czyni pięknym. Nie wnikając we wnikliwe analizy przeprowadzone w przytoczonej pracy P. Turzyńskiego, warto tylko podkreślić, że tego właśnie pojęcia używa św. Augustyn w jednej ze swych definicji znaku przytoczonej wyżej („signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire”). *Species* posiada więc coś, co znaczy, czyli umożliwia znakowi bycie znakiem. Nic zatem dziwnego, że podstawowy wymiar znaku, jakim jest świat stworzony, stanowi dla biskupa Hippony piękno.

²⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 6. Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, s. 215-216; S.T. Zarzycki, *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według Wyznań św. Augustyna*, VoxP 71 (2019) s. 555; N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, s. 67.

sposób świat stworzony posiada zdolność przenoszenia uwagi pytającego człowieka nie tylko poza siebie, ale także poza to, co widzialne. On bowiem, zwracając się ku światu i oglądając go, chwali zarówno to, co widzi, jak i to, czego dostrzec oczyma nie zdoła, a co jest znacznie ważniejsze od rzeczy widzialnych. I chociaż może nie potrafi, jak wielcy mędrcy, badać gwiazd i ciał niebieskich, ani mierzyć odstępów czasu, to jednak może zobaczyć w świecie coś więcej niż oni, wówczas, gdy dostrzega właśnie to, co ważniejsze, a co wymyka się zmysłowemu spojrzeniu. Tym czymś najważniejszym jest dla św. Augustyna *consilium Creatoris* – plan i zamiar Stwórcy, jaki zawarł On w swym stworzeniu, objawiając przez nie samego siebie oraz swe niewidzialne dla ludzkich oczu przymioty (Rz 1,20). Porządek ten odsłania się nade wszystko w pięknie stworzenia²⁵, które nazywanym przez Hipponczyka *glosem* (*vox sua, id est species sua*), poprzez który stworzenie ukazuje pytającemu swoje głębsze znaczenie²⁶.

Nie chodzi więc tylko o analityczne podejście do przyrody i wydobyć z niej jakiejś zasady czy prawa, według którego jest ona zbudowana, ale raczej o postawę podziwu wobec piękna wypływającą ze zrozumienia i uchwycenia prawdy, jaka ukazuje się w świecie i przebija przez jego różnorodną i harmonijnie złożoną całość, mówiąc: *Ipse fecit nos*. Dostrzec to, a tym samym znaczenie znaku, potrafi jednak tylko ten, kto umie pytać świat stworzeń, czyli ten, komu ich piękno daje do myślenia²⁷. Słusznie więc stwierdza Piotr Turzyński, kiedy pisze, że dla św. Augustyna „świat jawi się jako obraz i symbol nieskończonej Bożej Istoty, która w akcie stworzenia objawia się niejako poprzez język metafory”²⁸.

Należy jednak pamiętać, że zdaniem św. Augustyna znak ten przemawia jedynie do tego, kto zadaje mu pytanie o miłość i jej przedmiot. Mowa świata jest słyszalna tylko dla tych, którzy pytając o przedmiot swej miłości, potrafią ze zrozumieniem (*intellectum*) zapytywać o nią świat

²⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; Augustinus, *Confessiones* XII, 38, 28. Zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 198-199. Prawda o pięknie, które wyznacza drogę, na której człowiek może poszukiwać Boga i do Niego dotrzeć, jest już obecna w greckiej myśli filozoficznej. Platon (*Timaeus* 28-30; 87c) twierdził, że świat jest dziełem demiurga, który z chaosu materii ukształtował i uporządkował piękny świat – kosmos. Por. V. Grossi, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna 2012, s. 143.

²⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 8; Augustinus, *Ep.* 147. Zob. M.T. Clark, *Mondo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pietretti, Roma 2007, s. 965.

²⁷ Por. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 67; Zob. Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 145; Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 193.

²⁸ Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 205.

i dostrzegać w nim więcej, niż ukazują im zmysły. Znak przemawiający przez piękno stanowi więc odpowiedź świata stworzonego na pytanie miłującego o Boga²⁹.

Zachwyt nad pięknem stworzenia jest więc głosem wzywającym zarówno do oderwania się od oglądania świata, jak i do powrotu do samego siebie. Taką też drogę ukazuje św. Augustyn, pisząc, że jest ona wznoszeniem się duszy ku górze polegającym na porzuceniu świadectwa zmysłów ukazujących piękno stworzenia oraz na wejściu w duchowy wymiar człowieczeństwa³⁰, by odnaleźć w nim pamięć, inteligencję oraz wolność a wraz z nimi przybliżyć się do Stwórcy³¹. Jest to więc droga, na którą wskazuje świat stworzony, mówiąc zapytującemu go człowiekowi: *quaere super nos* i wiedzie ona *per visibilia ad invisibilia, a corporalibus ad incorporalia*³².

²⁹ To powiązanie piękna i miłości nie wydaje się być czymś przypadkowym. Wyraża ono już ze słynnej platońskiej opowieści o miłości, do której człowiek zmierza, postępując za pięknem i wznosząc się od piękna zmysłowego aż do piękna samego w sobie, które prowadzi ostatecznie do Dobra. Zob. Plato, *Symposium* 211b-212b. Podobną myśl można znaleźć również u Plotyna (*Enneades* I 6, 4). Tenże filozof, szukając odpowiedzi na pytanie o naturę piękna oraz analizując jego różne przejawy w świecie materialnym i duchowym, zauważa, że osobliwa siła piękna polega na tym, że budzi ono w duszy uczucia zdumienia, słodkiego wstrząsu, tęsknoty, miłości i oniesmielenia. Piękno posiada zatem w sobie siłę, która sprawia, że dusza przez nie pociągnięta, nie zatrzymuje się jedynie na tym, co widzi, lecz wyrusza w drogę wiodącą w górę, ku Jednemu, ku Dobru, pozostawiając na dole wszelką zmysłowość. G. Reale (*Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 592-593), komentując tę myśl Plotyna, pisze: „[...] piękno jest zdolne sprawić, że dusza wchodzi z powrotem w siebie i przypomina sobie swe boskie pochodzenie. A ukłucie, jakiego doświadcza kochający, gdy ogląda piękno, jest niczym innym, jak metafizycznym wspomnieniem jego duchowych źródeł”.

³⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 7, 11. Zob. Cipriani, *La teologia di Sant'Agostino*, s. 91; De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 80-81.

³¹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 7, 11; Augustinus, *De Trinitate* XIV 6, 8; XIV 12, 16. Zob. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 216; G. Ortlund, *Retrieving Augustine's Doctrine of Creation*, Downers Grove 2020, s. 25; De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 73; Mejzner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, s. 95-96.

³² Augustinus, *Retractiones* I 3, 1; Augustinus, *Confessiones* VII 17, 23. Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 215-216; Zarzycki, *Prawda o Bogu Stwórcy*, s. 563; Cameron, *Segno*, s. 1273.

Należy przy tym pamiętać, że dla biskupa Hippony droga poszukiwania Boga wiodąca do wnętrza duszy przez żywioł piękna pozostaje zawsze drogą miłości zapytującej o swój przedmiot. Charakteryzuje on ją słowami: „vide quod fecit, ama qui fecit” (‘zobacz to, co dokonał, Kochaj tego, kto tego dokonał’³³). Zachwyt nad pięknem świata i odkrywana w nim myśl Boga winien więc prowadzić do utrwalenia i rozbudzenia miłości do jego Stwórcy. Człowiek podziwiający piękno stworzeń staje się więc miłośnikiem Boga (*amator*)³⁴. Stąd też Marek Jędraszewski, komentując tę myśl św. Augustyna, słusznie konstatuje, że człowiek jest jedyną istotą, dla której świat może stać się miejscem doświadczenia transcendencji Boga oraz jedyną istotą, która może odpowiedzieć na jego wołanie o miłość Stwórcy poprzez stanowczy wybór miłości Boga³⁵. Podziwiać piękno świata oznacza zatem odkrywać w nim nie tylko pewną logikę Bożego działania obecną w *consilium Creatoris*, lecz nade wszystko przyjąć świat stworzony jako dobro godne miłości. Piękno stworzeń wiedzie do odkrycia ich wartości oraz ukazuje, że świat jest dobry i właśnie jako taki wskazuje na Boga – źródło zarówno swego istnienia, jak i własnej wartości³⁶.

Czyż jednak nie oznacza to, że człowiek winien trwać przy stworzeniu, wypatrując w nim przedmiotu swej miłości? Ta teza zaprzeczyłaby ukazanej wyżej drodze do wnętrza duszy. Ostrzega przed nią również sam biskup Hippony, kiedy zauważa, że ludzie podziwiają piękno i majestat wysokich gór, olbrzymich morskich fal, szerokich wodospadów, przestrzeń oceanu czy też drogi gwiazdne, zaniedbując przy tym samych siebie³⁷. Podziw wobec świata stworzeń posiada własną granicę, poza którą staje się on celem samym w sobie i otwiera się na możliwość

³³ Augustinus, *Sermo* 68, 5. Por. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 215-216.

³⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; 158, 7. Zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 194-195.

³⁵ Por. Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 197.

³⁶ Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 102, 8; Augustinus, *De Trinitate* VIII 3, 4-5. Zob. Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 143-144; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 252-254; Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, *VoxP* 75 (2020) s. 494; S. Grabowski, *The Church. Introduction to the Theology of St. Augustine*, New York 1957, s. 364-65. Nie chodzi tu o użyteczność świata, ale doświadczenie jego wartości. Jest on dobry sam w sobie, a nie jedynie dobry dla mnie, z tego względu na to, że pozostaje w mojej dyspozycji i jest dla mnie użytecznym.

³⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* X 8, 15.

bałwochwalstwa³⁸. Chodzi więc w tym miłosnym zachwycie o coś zupełnie innego. Wydaje się on bowiem być możliwy jedynie wówczas, kiedy człowiek jest miłośnikiem Boga i gdy patrzy na świat jako człowiek wewnętrzny, dostrzegający, że prawdziwe dobro jest właśnie ponad światem, a nie w nim. Hipponczyk zaznacza bowiem, że człowiek jest miłośnikiem Boga dlatego, że Bóg stworzył go na swoje podobieństwo³⁹. Droga do Boga wiedzie więc przez stworzenie, ale nade wszystko przez to stworzenie, którym jest człowiek⁴⁰.

Co to jednak oznacza dla miłośnika Boga poszukującego przedmiotu swojej miłości w świecie stworzonym? Droga do wnętrza duszy jest wprawdzie drogą wiodącą poprzez stworzenie, a szczególnie przez człowieka, ale prowadzi ona zapytującego w sposób, który wymaga przejścia ponad światem zewnętrznym, a nawet odwrócenia się od niego. Świat jest bowiem znakiem Boga, ale przecież jako znak nie umożliwia poznania Go. Wołanie stworzeń *quaere super nos* znaczy więc, że w poszukiwaniu miłości należy porzucić świat, bo w nim Boga znaleźć nie można. W postawionym pytaniu odsłania się więc drugi wymiar odpowiedzi udzielonej przez świat stworzony, której obecnie warto się nieco bliżej przyjrzeć.

4. Świat znakiem samotności człowieka

Owa samotność rozbrzmiewa wówczas, kiedy człowiek wsłuchuje się uważnie w mowę stworzeń i porównuje ją z głosem prawdy rozbrzmiewającym w swoim sercu. Wówczas bowiem słyszy słowa, które notuje św. Augustyn: „Veritas enim dicit mihi: «non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus». Hoc dicit eorum natura” (‘nie jest twoim Bogiem ani niebo, ani ziemia, ani żaden byt materialny. To mówi sama ich natura’⁴¹). Świat stworzony, przemawiając jako znak oraz odsyłając poza siebie i ponad siebie, twierdzi, że nie jest Bogiem. To z pewnością cenna i wiele mówiąca informacja dla poszukującego, ponieważ odsłania mu drogę wiodącą poza zmysłowy wymiar znaku. Poszukiwacz musi po

³⁸ Por. Augustinus, *De vera religione* 37, 68-38, 71.

³⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 32, 3, 16; Augustinus, *De Trinitate* XII 11, 16. Zob. Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 146.

⁴⁰ Por. Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, s. 492; Jędraszewski, *Poznać Boga i człowieka*, s. 192-193. O drodze do Boga prowadzącej przez piękno człowieka, zob. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 212-234.

⁴¹ Augustinus, *Confessiones* X 6, 10.

prostu iść dalej i szukać głębiej, to znaczy w świecie duchowym. Jednak dla miłośnika Boga, który jest przecież zmuszony żyć w świecie, jest to wiadomość źródłowo tragiczna i to wcale nie dlatego, że jawi się jako niepomyślna informacja, lecz nade wszystko z tego powodu, iż odsłania tragizm dotyczący zapytującego i określający jego egzystencję w świecie. Oto bowiem kochający dowiadyuje się, że nie znajdzie Ukochanego, że godny podziwu świat nie może o Nim niczego więcej powiedzieć, jak tylko wskazać dalszą drogę do Niego. Dlatego też słusznie twierdzi P. Turzyński, zaznaczając, że „Augustyn, inaczej niż inni Ojcowie, nie mówi wprost, że piękno stworzenia jest dowodem na istnienie Boga, ale jest świadectwem i śladem (*testimonium* i *vestigium Dei*), objawia Boga, ale wymaga rozumu do interpretacji”⁴². Podobnie wypowiada się Joseph Ratzinger, podkreślając, że poznanie Boga jest zasadniczo odmienne od poznania zmysłowego świata i dlatego „nie ma bezpośredniego poznawczego przejścia od jednego do drugiego”⁴³. Świat udziela odmownej odpowiedzi.

Niewiele wyjaśnia również powrót człowieka do samego siebie. Już bowiem grecka myśl filozoficzna ukazała, że droga prowadzącą do świata duchowego zawiera w sobie impas polegający na tym, że człowiek odkrywa boską rzeczywistość, ale nie jest w stanie samodzielnie do niej dotrzeć⁴⁴. Odpowiedź, jaką daje stworzenie poszukującemu Boga, kierująca go do dalszych poszukiwań, nie jest odpowiedzią, która mogłaby go zadowolić. To nie jest przecież odpowiedź, jakiej oczekuje miłość. Ten brak spotkania jest doświadczeniem, które wydaje się szczególnie interesujące i warte przybliżenia.

Kiedy bowiem zatrzymamy poszukiwania Stwórcy w tym właśnie miejscu albo ze względów metodologicznych zamkniemy dalszą drogę, by wydobyć to, co znajduje się na tym jej etapie, zastajemy w nim miłośnika Boga, który szukając, niczego właściwie nie odnalazł i wie tylko tyle, że w tym miejscu już niczego więcej nie znajdzie. Piękno świata, które budzi w nim zachwyt, jednocześnie nie potrafi w żaden sposób

⁴² Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna*, s. 193.

⁴³ J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tł. W. Szymona, Lublin 2014, s. 284. Por. Ticiatti, *On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, s. 29-31. P. Cary, *Interioritá*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 844-845; De Souza, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro*, s. 77.

⁴⁴ Por. J.P. Kenney, *Augustine and the Platonists*, w: *Augustine and Tradition. Influences, Contexts, Legacy*, red. D.G. Hunter – J.P. Yates, Michigan 2021, s. 136-140.

zaspokoić jego najgłębszych pragnień. W tym miejscu rodzi się doświadczenie samotności, wyobcowania wobec świata, do którego człowiek już nie należy, oraz wobec Boga, do którego jeszcze nie należy. Tutaj samotność staje się dostępna dla oczu zapytującego. Czym jednak ona jest i co oznacza to, że świat jest jej znakiem? Spójrzmy na nią, ukazując najpierw jej granice i wyznaczając pole, w którym może się ona ukazać.

Św. Augustyn niewiele pisze wprost o samotności, a kiedy podejmuje ten temat, to jego myśl idzie w kierunkach, które nie stanowią tematu obecnych rozmyślań. Nie chodzi w nich bowiem o samotność mędrców rozmyślających nad światem i poszukujących prawdy, ani o samotność mnichów⁴⁵, którzy odsuwając się od świata, w ciszy swego serca otwierają się na spotkanie z Bogiem⁴⁶. Nie chodzi również o samotność człowieka, który w oddaleniu od ludzi oplakuje swoje grzechy lub zмага się z własnymi słabościami⁴⁷, ani nawet o egzystencjalną separację od innych⁴⁸, ani niemożność ucieczki od siebie i własnego sumienia⁴⁹, czy samotność doświadczaną w sytuacjach granicznych. Nie jest to również samotność związana z doświadczeniem pustki po utracie kogoś bliskiego⁵⁰. Pustka i nieobecność, o której mówi stworzenie, wołając „Nie ma Go tutaj”, nie jest przecież utratą Boga, ale poszukiwaniem Go.

Czymże jest więc owa samotność, w którą wprowadza piękno świata? Wydaje się ona być wprawdzie związana z doświadczeniem nieobecności, ale nieobecności kogoś, kogo jeszcze się nie znalazło, wyrażona w tęsknocie karmionej pragnieniem niespełnionej miłości i poczucia oddalenia, które choć bardzo chce być blisko, ciągle jeszcze pozostaje daleko. Żyje ona dzięki sile nadziei na znalezienie Umiłowanego. Jest to zatem samotność będąca sposobem bycia w świecie człowieka kochającego Boga i wyrażająca się w słynnych słowach *Wyznań*: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁵¹.

⁴⁵ Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 132, 1.

⁴⁶ Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 17, 11; Augustinus, *De doctrina christiana* I 39, 43.

⁴⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 12, 28; X 43, 70; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 34, 2, 3.

⁴⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* X 3, 3.

⁴⁹ Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 9, 4; 31, 2, 19.

⁵⁰ Por. M. Terka, *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nie-obecności w świetle „Wyznań” św. Augustyna*, *VoxP* 78 (2021) s. 283-288.

⁵¹ Augustinus, *Confessiones* I 1, 1, tł. J. Czuj, s. 184. Por. Clark, *Mondo*, s. 965-966.

Pragnienia zawartego w niespokojnym sercu nie zdoła wypełnić żadne stworzenie, ani nawet cały świat, bo on mówi tylko tyle, że to nie jest przedmiotem takiej miłości. Świat przyrody nie stanowi więc odpowiedzi na tęsknotę za Bogiem i niepokój ludzkiego serca. Są jednak takie sytuacje, w których świat daje człowiekowi pozytywną odpowiedź, a właściwiej kiedy człowiek znajduje ją w świecie, a jego serce zostaje zaspokojone tym, co ofiaruje mu świat. One również wyznaczają kolejną granicę dla samotności, ukazując istotne dla niej elementy. Są to sytuacje, w których świat stworzony przestaje być znakiem odsyłającym do tego, co ponad nim, a staje się celem ludzkiego pragnienia miłości i szczęścia. Dla św. Augustyna dzieje się tak w dwóch, ściśle ze sobą powiązanych momentach: w pożądliwości i w bałwochwalstwie.

Opisując własne, codzienne zmagania z pożądliwością⁵², św. Augustyn ukazuje podstawowe kierunki jej działania, które przyjmują potrójną formę zarysowaną już w źródłach biblijnych (1J 2,16): pożądliwość ciała (*concupiscentia carnis*), pożądliwość oczu (*concupiscentia oculorum*) oraz pycha żywota (*ambitio saeculi*). Pierwsza z nich odsłania człowieka jako istotę zmysłową, która cieszy się rzeczami świata stworzonego, związuąc się z nimi⁵³. Druga polega na zaciekawieniu światem (*curiositas*), które nie jest jednak zdolne wyjść poza niego⁵⁴. Trzecia zaś jest miłością własnej chwały (*amor laudis*) i upodobaniem w sobie samym (*placere*)⁵⁵. Człowiek ulegający tej pożądliwości szuka piękna w świecie stworzonym, cieszy się pięknymi obrazami, dźwiękami, smakami, ale to one stają się celem jego dążeń oraz źródłem szczęścia. W pożądliwości piękno, które winno odnosić zachwyconego nim człowieka do Boga, zasłania Go sobą, bo miłość znalazła przystań pośród stworzeń⁵⁶.

⁵² Por. Augustinus, *Confessiones* X 31, 44, s. 206.

⁵³ Por. Augustinus, *Confessiones* X 35, 53, s. 212. Augustinus, *De Genesi ad litteram* X 14, 24. Zob. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones*, s. 218-217.

⁵⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* X 35, 54, s. 212-213.

⁵⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* X 39, 64. Zob. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones*, s. 234. T.J. van Bavel, *Amore, w: Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 179.

⁵⁶ Por. Augustinus, *De sermone Domini in monte* I 12, 36. Zob. G. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004, s. 236-237; Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 146; L.F. Tuninetti, *Ideale della felicità e politeismo*, SEA 54 (1996) s. 183-190. Poszukiwanie Boga i odczytywanie znaku, jakim jest świat rzeczy doczesnych, wymaga więc od człowieka swoistej ascezy, która nie polega na odrzuceniu świata i pogardzie wobec niego, lecz nade wszystko na wyborze Boga

Z kolei bałwochwalstwo stanowi dla biskupa Hippony tego rodzaju miłość do stworzeń, która zawiera w sobie siłę zdolną do ich ubóstwienia. W idolatrii człowiek już nie tylko pozostaje związany ze światem zmysłowym, ale wywyższa go, stawiając ponad sobą⁵⁷. Bałwochwalcy świat nie mówi już *quaere super nos*, bo owo „ponad” staje się niewidoczne, a stworzenia nie wołają *non sumus Deus tuus*, gdyż same stają się bogiem⁵⁸. W idolatrii świat przestaje być znakiem, a w świecie bez znaków człowiek przestaje pytać o Boga, bo to, co boskie, zdaje się go przecież zewsząd otaczać i być znane.

Gdzie w tym świecie bez znaków jest samotność i czy ona jest jeszcze możliwa? Św. Augustyn podkreśla, że bałwochwalstwo, które jest jedynie przewrotnym, bo wynikającym z grzesznego odwrócenia, naśladowaniem boskości (*perverse imitantur*)⁵⁹, nie jest zdolne zaspokoić pragnienia ludzkiego serca, gdyż daje tylko namiastkę tego, czego ono naprawdę oczekuje, poszukując Boga. Z jego głębi samotność zatem nie znika, ale świat traci swoje znaczenie jako znak wskazujący na Boga. Wydaje się, że należy powiedzieć jeszcze więcej. Otóż zdaniem biskupa Hippony owo pożądliwe ukierunkowanie na świat nie tylko zachowuje samotność człowieka, lecz nawet ją jeszcze znacznie pogłębia. Pisz o tym św. Augustyn w słynnym fragmencie swych *Wyznań*:

Późno Cię pokochałem, Piękności tak dawna, a tak nowa, późno Cię pokochałem! A oto Ty byłaś wewnątrz, a ja byłem zewnątrz. Tam Cię szukałem i Ignąłem w mej brzydocie ku pięknym rzeczom, stworzonym przez Ciebie. Byłaś ze mną, a ja nie byłem z Tobą. Z dala od Ciebie trzymały mnie te rzeczy, które nie istniałyby, gdyby nie były w Tobie. Zawołałaś, wezwałaś i przerwałaś moją głuchotę; zabłysnęłaś, zajaśniałaś i – usunęłaś moją ślepotę; rozlałaś woń, odetchnąłem nią i oto wzdycham ku Tobie; skosztowałem i oto łaknę i pragnę; dotknęłaś mnie i zapłonąłem tęsknotą za Twoim pokojem⁶⁰.

i miłości do Niego. Por. M. Drever, *Augustine on Hope in Times of Suffering*, VoxP 82 (2022) s. 153-154.

⁵⁷ Por. Augustinus, *De vera religione* 36, 67-37, 68. Zob. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 32-33.

⁵⁸ Por. T. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002, s. 110.

⁵⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* II 6, 14. Augustinus, *De Trinitate* XIV 14, 18. Zob. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 245-246; Grossi, *La Chiesa di Agostino*, s. 147.

⁶⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 27, 38, tł. J. Czuj, s. 203.

Jest to w pierwszym rzędzie tekst o spotkaniu odnalezionego Boga, do którego doprowadziło pójście za wezwaniem świata, by szukać ponad nim, oraz odkrycie drogi do wnętrza duszy i podążenie nią aż do ukazania się tego, który jest ponad tym, co najbardziej w człowieku duchowe⁶¹. Opisuując to doświadczenie, Hipponczyk posługuje się obrazem wrażeń zmysłowych, podobnie jak czyni to, zastanawiając się nad własną miłością do Boga. Spotkanie to okazuje się więc spełnieniem żywionych w sercu oczekiwań. Chodzi tu przecież o tę samą drogę, którą wyznacza piękno, najpierw dostępne zmysłowo, a na końcu ukazujące się jako sama piękność.

Wydaje się jednak, że odsłania się tu również widok na uprzednią samotność, którą dopiero teraz można zrozumieć. W tle tego wołania wyrażającego żal z powodu późno odnalezionego Boga znajduje się przecież jasne widzenie dotychczasowej drogi i własnego na niej błędzenia. Polegało ono na zatrzymaniu się w świecie zewnętrznym (*ego eram foris*), na przyłgnięciu do pięknych rzeczy (*formosa*), które zatrzymywały go przy sobie oraz sprawiały, że zapominając o piękności, sam stawał się brzydki (*deformis irruebam*)⁶².

Samotność, która się tutaj odsłania, jest samotnością człowieka szukającego tego, kogo ukochał, ale nie tam, gdzie znaleźć Go można. Jest ona miłością, która błądzi, przebywając na zewnątrz i oczekując spełnienia od pięknych rzeczy, które dać go nie mogą. Wydaje się więc, że kluczem do zrozumienia samotności miłośnika Boga w spotkaniu ze światem może stanowić owo bycie na zewnątrz przeciwstawione drodze wiodącej ku wnętrzu. Samotność, której tu poszukujemy, daje się więc uchwycić w polu zawartym pomiędzy *intus* a *foris*, oznaczających dwa wymiary człowieczeństwa: odpowiednio *homo interior* i *homo exterior* oraz związane z nimi dwa sposoby bycia w świecie.

Samotność ukazuje się więc w różnicy pomiędzy człowiekiem zewnętrznym i wewnętrznym. Pierwszy jest zaangażowany w świat, jaki otwierają przed nim wrażenia zmysłowe, oraz poddany działaniu sił pożądliwości. Cieszy się światem, Boga zaś używa do własnych celów. Drugi zwrócony jest ku Niemu, mieszkającemu w jego sercu, cieszy się Nim, a świata jedynie używa do tego, co prowadzi do Boga. Gdzie jednak możliwa jest tu samotność?

Piotr Domeradski, analizując zjawisko samotności religijnej w myśli św. Augustyna i opisując ją jako złą samotność, zaznacza, że pojawia się

⁶¹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 25, 36, s. 202.

⁶² Por. Heidegger, *Interpretacja fenomenologiczna Confessiones*, s. 197-198.

ona w człowieku zewnętrznym, który zajmując się zanadto światem, gubi zarówno Boga, jak i samego siebie. Z tej podwójnej dezintegracji rodzi się duchowa pustka – samotność⁶³. Na tym poziomie ogólności jest to z pewnością myśl oddająca koncepcję biskupa Hippony. Wydaje się jednak, że nie o taką samotność chodzi w kontakcie człowieka ze światem. Zła samotność jest bowiem owocem odwrócenia fundamentalnego dla ludzkiej natury ukierunkowania na Boga, które wynika z jego bycia obrazem Stwórcy⁶⁴. Pustka, która się tutaj rodzi, jest więc samotnością najgłębszą, wynikającą z tego, że człowiek żyje niejako przeciw prawdzie o sobie samym, w jakimś dotykającym serca zagubieniu. Jest to jednak samotność wobec Boga, a nie względem świata i jako taka staje się ona widoczna dopiero z odległości drogi zbliżającej do Stwórcy. Odnosząc się zaś do świata, człowiek zewnętrzny przecież odnajduje w nim to, co może czcić i czym może się cieszyć. W kontakcie ze światem nie zachodzi wówczas doświadczenie samotności, pożądlivość bowiem oswaja świat i pozwala się w nim zadowolić. Człowiek w świecie jest wówczas u siebie. Wydaje się więc, że im głębsze owo przyswojenie świata, tym mniejszy dystans pomiędzy nim a człowiekiem i mniejsza siła, z jaką świat może do niego przemawiać. Człowiek może być daleko od Boga i nawet o tym nie wiedzieć. Dzieje się tak szczególnie w opisywanym przez Hipponczyka procesie zapomnienia o Bogu, którego przysłania świat siłą pożądlivości⁶⁵.

Samotność w spotkaniu ze światem dotyczyć może zatem wyłącznie człowieka wewnętrznego. O nim pisze przecież św. Augustyn jako o miłośniku Boga, który rozumie mowę świata stworzonego. Człowiek wewnętrzny nie może znaleźć Boga w świecie stworzonym, niższym od siebie i dlatego tylko on może być samotny wobec niego⁶⁶. Człowiek zewnętrzny może być samotny wobec Boga, ale nie względem świata. Należałoby powiedzieć więcej – człowiek wewnętrzny również doświadcza samotności polegającej na swym oddaleniu od Boga, bo przecież jeszcze Go szuka i pragnie spełnienia swej miłości do Niego, a dzięki temu odczuwa owo oddalenie intensywniej, tak jak tylko kochającemu może

⁶³ Por. Domeradzki, *Zła samotność*, s. 5-6.

⁶⁴ Por. J. Kopania, *Samotność metafizyczna*, „Zeszyty Naukowe Centrum badań im. Edyty Stein – Wobec samotności” 12 (2014) s. 84-85; Zarzycki, *Prawda o Bogu Stwórcy*, s. 544.

⁶⁵ Por. Augustinus, *De beata vita* 1, 2, Augustinus, *De libero arbitrio* I 16, 35; Augustinus, *De Trinitate* XIV 14, 18.

⁶⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII, 8, 9.

brakować tego, kogo kocha. Wydaje się zatem, że również samotność *homo interior* jest w jakimś sensie samotnością religijną, odczuwającą pustkę braku bliskości Boga, a nawet samotnością bardziej dogłębną, ponieważ odnoszącą się zarówno do Niego, jak i świata stworzonego. Świata, który daje odczuć pustkę braku bliskości Boga, nie da się sobie przyswoić. Samotność człowieka wewnętrznego, miłośnika Boga, zawsze będzie samotnością tego, kto czuje się obcy w świecie, w którym żyje. Trzeba tu jednak podkreślić za Philipem Carym, że nie jest to jednak samotność absolutna i nie do przezwyciężenia. Człowiek wewnętrzny, odnaleziony przez Boga, może się z Nim złączyć przez miłość, a dzięki temu pozostawać w pewnego rodzaju jedności z innymi ludźmi poszukującymi prawdy⁶⁷.

Uwzględniając powyższe uwagi, można zauważyć, że warunkiem samotności wobec świata jest zarówno poszukiwanie Boga jako przedmiotu swej miłości i związane z tym doświadczenie Jego braku, jak i dystans wobec świata, od którego zapytujący miłośnik słyszy w *głównej mierze* negatywną odpowiedź. Nie chodzi w niej zatem o bycie daleko od Boga rozumiane w kategorii odwrócenia się od Niego i związania się ze światem zewnętrznym, ale bycie daleko ujęte jako pielgrzymowanie. Na czym jednak polega dystans związany z pielgrzymowaniem?

W jednym ze swoich listów św. Augustyn pisze o wdowach, które do właściwego spełniania w Kościele posługi modlitwy usposabia *destitutio* i *desolatio* – opuszczenie i samotność⁶⁸. Użyte tu pojęcia wskazują nie tylko na samotność, ale również na to, co znajduje się u jej podstaw. *Desolatio* odsłania bowiem samotność, która jest opuszczeniem i pozbawieniem czegoś, wyjściem na pustynię⁶⁹, *destitutio* zaś mówi, że owo opuszczenie polega na porzuceniu czegoś, pozostawieniu na boku i umieszczeniu niżej⁷⁰, jakby w uznaniu za coś gorszego i nie wartego uwagi. Nie chodziłoby więc tutaj o doskwierającą samotność rozumianą jako pozbawienie czegoś, co człowiekowi bliskie przez niezależne od niego okoliczności, lecz o taką samotność, u podstaw której znajduje się określony wybór ukierunkowany na wyższe wartości.

Taka interpretacja zgadza się z myślą Hipponczyka, który w tym samym liście pisze, że wdowa powinna zanosić swą modlitwę do Boga jako

⁶⁷ Por. Cary, *Interioritá*, s. 845; Terka, *Nauczyciel – mędrzec – przewodnik*, s. 380-386; Mejzner, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, s. 104-105.

⁶⁸ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30.

⁶⁹ Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2007, s. 111-112.

⁷⁰ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 116.

osoba uboga (*sicut pauper*), bo nie posiadająca jeszcze prawdziwych bogactw, jakie obiecane są dopiero w udziale zbawionych w niebie, oraz jako żyjąca pośród niepewnych spraw doczesnych. Dopóki więc nie osiągnie ona tych dóbr wiecznych i niezmiennych, powinna uważać się za samotną, choćby nawet była otoczona liczną rodziną⁷¹. Wydaje się zatem, że postać, jaką kreśli tutaj św. Augustyn, nie jest tylko konkretną wdową, której udziela on pobożnych rad, lecz symbolem chrześcijanina, miłośnika Boga, rozciągniętego pomiędzy życiem w świecie rzeczy doczesnych i ulotnych a pragnieniem rzeczy wiecznych i niezmiennych.

W tym kryje się również dystans, jaki on zachowuje wobec świata i Boga, a który Hipponczyk oddaje słowem *peregrinatio* – pielgrzymowanie⁷², czyli przebywanie poza własnym krajem, bycie cudzoziemcem, który przebywa na obczyźnie i jest gościem przechodzącym przez kolejne miejsca i przebywający w nich tymczasowo⁷³. Pielgrzymowanie przez świat miłośnika Boga oznacza więc brak przywiązania do rzeczy zewnętrznych, bycie ubogim, który nie posiada jeszcze tego, czego pragnie, i nie oczekuje spełnienia swego pragnienia od świata, przez który tylko przechodzi. Pielgrzymowanie do Boga oznacza zaś podtrzymywanie w sobie pragnienia rzeczy wiecznych i wyglądanie ich z nadzieją przekraczającą granice świata. Samotność, która się tu odsłania, jest więc samotnością nieposiadania polegającego na porzuceniu świata oraz na pragnieniu czegoś, co poza niego wykracza, co znajduje się w górze⁷⁴, a przez to jest czymś z gruntu metafizycznym. Stąd też słusznie zauważa J. Ratzinger, stwierdzając, że chrześcijanin, doświadczając Boga w swym życiu, inaczej rozumie świat, bo patrzy na niego jak na coś tymczasowego i niemal pozornego, gdyż prawdziwą ojczyznę ma w górze⁷⁵.

Tego rodzaju samotność ujawnia się w spotkaniu ze światem stworzonym, ale wyłącznie wówczas, kiedy zachodzi ów dystans wobec niego, jaki zawarty jest w *peregrinatio*. Tę tezę biskup Hippony mocno podkreśla, zauważając, że tylko miłujący może pojąć, czym

⁷¹ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30. Zob. Grabowski, *The Church*, s. 364-366.

⁷² Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30.

⁷³ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, s. 89. Zob. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, s. 102.

⁷⁴ Por. Augustinus, *Ep.* 130, 16, 30. Zob. Drever, *Augustine on Hope in Times of Suffering*, s. 161.

⁷⁵ Por. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, s. 284-285; Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 66; Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, s. 102-110.

jest miłość, jedynie zgłodniały, spragniony i pielgrzymujący po pustyni zdoła zrozumieć człowieka stęsknionego za powrotem do źródeł wiecznej ojczyzny. Zimne serce nie jest do tego zdolne, bo nie pociągają go przyjemności duchowe⁷⁶. Choć jest więc faktycznie samotne, bo oddzielone od źródła swego życia, jakim jest Bóg, to jednak jako przywiązane do świata nie doświadcza swej samotności. Ona budzi się bowiem w spotkaniu miłości poszukującej Boga ze światem stworzonym, w zdolności do usłyszenia Jego odmownej odpowiedzi oraz w doświadczeniu niezaspokojonego pragnienia. Na gruncie takiego właśnie spotkania ze światem, czy też takiego sposobu bycia w świecie świat stworzony staje się znakiem samotności człowieka, ukazując sobą, że nie jest w stanie spełnić pragnienia jego serca, a człowiek nie jest w nim sobą u siebie.

Przedstawione wyżej analizy X księgi *Wyznań* prowadzą do wniosku, że świat jest znakiem, który odsyła do Boga jako swego Stwórcy, a człowiek może znaleźć w nim wskazówkę dla swego poszukiwania Boga, przechodząc od podziwu dla piękna stworzeń do kontemplacji własnej duszy i odkrycia rozbłyskującej w niej piękności Boga. Należy jednak podkreślić, że świat stworzony ukazuje wprawdzie właściwy kierunek na drodze do Stwórcy, ale jednocześnie nie potrafi zaspokoić pragnienia ludzkiego serca wyglądającego Boga. Spotkanie ze światem człowieka miłującego Boga jest więc oparte z jednej strony na umiejętności odczytania mowy znaku wskazującego na Boga, z drugiej zaś na doświadczeniu samotności, ponieważ nawet piękno świata mówi tyle, że to nie on jest celem ludzkich poszukiwań. Ta odmowna odpowiedź świata stworzonego, nawet budząc w miłośniku Boga świadomość samotności, ciągle pozostaje znakiem wskazującym właściwą drogę. Podtrzymuje ona bowiem pragnienie poszukiwania oraz znajdującą się u jego podstaw tęsknotę za Bogiem. Umiejętność odczytania tego znaku, jakim jest świat stworzony, sprawia, że człowiek, będąc przecież jego częścią, doświadcza własnej samotności i niespełnienia pośród rzeczy i odkrywa prawdę o sobie jako istocie z gruntu metafizycznej.

⁷⁶ Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 4.

Bibliography

Sources

- Augustinus, *Confessiones*, ed. A. Trapè – C. Carena, NBA 1, Roma 1991, tł. J. Czuj, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001.
- Augustinus, *De beata vita*, red. W.M. Green, CCL 29, Turnholti 1970, 65-85, tł. A. Świderkówna, Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, Kraków 2006.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, red. L. Carrozzi, NBA 9/2, Roma 1989, s. 12-727, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 113-382.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, red. W.M. Green, CCL 29, Turnholti 1970, s. 211-321, tł. A. Trombala, Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 493-649.
- Augustinus, *De magistro*, red. K.D. Daur, CCL 29, Turnholti 1970, s. 157-203, tł. J. Modrzejewski, Św. Augustyn, *O nauczycielu*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 433-485.
- Augustinus, *De sermone Domini in monte*, PL 34, 1229-1308, tł. S. Ryznar – J. Sulowski, Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na górze*, PSP 48, Warszawa 1989, s. 21-130.
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca, NBA 4, Roma 2003, tł. M. Stokowska, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.
- Augustinus, *De vera religione*, red. A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1995, s. 16-157, tł. J. Ptaszyński, Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 733-818.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tł. J. Sulowski, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *Epistulae*, PL 33, 61-1094.
- Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, s. 1-688, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484; 39, 1493-1638.
- Augustinus, *Retractationes*, PL 32, 583-656.
- Plato, *Symposium*, ed. G. Reale, Milano 2000, tł. W. Witwicki, *Uczta*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, s. 51-135.
- Plato, *Timaeus*, ed. G. Reale, Milano 2000, tł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, Warszawa 2006, s. 299-366.

Plotinus, *Enneades*, red. G. Faggin – G. Reale – R. Radice, Milano 1996, tł. A. Krokiewicz, Plotyn, *Enneady*, t. 1-3, Warszawa 2000.

Studies

- Bavel T.J. van, *Amore*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 175-186.
- Bisogno A., *L'eterno assente. Agostino e la ricerca della verità*, Roma 2021.
- Bolis G., *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004.
- Cameron M., *Segno*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1271-1278.
- Cary P., *Interiorità*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 844-846.
- Cipriani N., *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma 2015.
- Cipriani N., *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009.
- Clark M.T., *Mondo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 964-967.
- Domeradzki P., *Zła samotność. W kręgu malistycznych koncepcji samotności*, s. 1-14, w: <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1119/P.%20Domeracki%2C%20tekst%20ZŁA%20SAMOTNOŚĆ.pdf?sequence=1> (dostęp: 08.04.2024).
- Drever M., *Augustine on Hope in Times of Suffering*, „Vox Patrum” 82 (2022) s. 145-165.
- Grabowski S., *The Church. Introduction to the Theology of St. Augustine*, New York 1957.
- Grossi V., *La Chiesa di Agostino. Modeli e simboli*, Bologna 2012.
- Heidegger M., *Interpretacja fenomenologiczna „Confessiones”, liber X*, w: M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tł. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 167-241.
- Jędraszewski M., *Poznać Boga i człowieka. Augustyn, Marcel, Stein, Levinas*, Poznań 2007.
- Kenney J.P., *Augustine and the Platonists*, w: *Augustine and Tradition. Influences, Contexts, Legacy*, red. D.G. Hunter – J.P. Yates, Michigan 2021.
- Kopania J., *Samotność metafizyczna*, „Zeszyty Naukowe Centrum badań im. Edyty Stein – Wobec samotności” 12 (2014) s. 71-89.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007.
- Mejzner M., „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, „Collectanea Theologica” 86/2 (2016) s. 85-114.
- Ortlund G., *Retrieving Augustine's Doctrine of Creation*, Downers Grove 2020.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Ratzinger J., *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź – M. Górecka, Lublin 2014.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Souza H.A.Q de, *Being, Human Being and Truth in Augustine's De Magistro: A Christian „Ontoanthropology” of the Self*, w: *Explorations in Augustine's Anthropology*,

- red. F. Dalpra – A.Ch. Jacobsen, *Early Christianity in the Context of Antiquity* 23, Berlin 2021, s. 67-89.
- Terka M., *Nauczyciel – mędrzec – przewodnik. Kilka uwag o relacji nauczyciela i ucznia w poszukiwaniu Prawdy w świetle pism św. Augustyna i jego duchowego nawrócenia*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2020, s. 375-401.
- Terka M., *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nie-obecności w świetle „Wyznań” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 269-292.
- Ticciati S., *On Signs, Christ, Truth and the Interpretation of Scripture*, London 2022.
- Tuninetti L.F., *Ideale della felicità e politeismo*, „Studia Ephemeridis Augustinianum” 54 (1996) s. 183-190.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- Turzyński P., *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 485-506.
- Wnętrzak T., *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002.
- Zarzycki S.T., *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według Wyznań św. Augustyna*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 543-571.



Piękno świata stworzonego według św. Augustyna

The Beauty of the World Created according to St. Augustine

Ks. Sylwester Jaśkiewicz¹

Abstract: The beauty of the world created, by Saint Augustine has been significantly enhanced, especially through inspiration coming from philosophy and biblical exegesis. The Bishop of Hippo was deeply convinced of the beauty (*pulchritudo*, *pulchrum*, *species*) of the visible world. The basic elements of the structure of every being, and therefore also of its beauty, include: number (*numerus*), measure (*mensura*), weight (*pondus*) and order (*ordo*). The beauty of the created world is the beauty that includes the visible world, man and angels. Both all creatures and each of them individually and in all their diversity are a song of praise to God the Creator, the Supreme Good and Beauty, who is a great Artist (*artifex magnus*).

Keywords: beauty; created world; cosmos; creatures; Supreme Beauty; Greatest Artist; Augustine

Piękno świata i jego tajemnice są przedmiotem podziwu i fascynacji człowieka w każdym czasie. Św. Jan Paweł II w swoim liście apostołskim opublikowanym w 1600-rocznicę nawrócenia św. Augustyna podkreślił, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych ludzi młodych, że ów wielki chrześcijański myśliciel „Zachęcał ich do umiłowania piękna, którego sam był wielkim miłośnikiem”². Mając na uwadze aktualność problematyki piękna, a także jej wielkiego rzecznika w osobie św. Augustyna, chcemy zapytać nie tyle o całokształt jego poglądów na temat piękna, przedstawiony już przez wielu współczesnych autorów³, ale o jego poglądy na temat piękna

¹ Ks. dr hab. Sylwester Jaśkiewicz, adiunkt, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: sylwester.jaskiewicz@kul.pl; ORCID: 0000-0002-4941-3610.

² Jan Paweł II, *List apostołski „Augustinum Hipponensem” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych i wiernych kościoła katolickiego w 1600 rocznicę nawrócenia św. Augustyna biskupa i doktora kościoła*, VoxP 14 (1988) s. 45. Zob. Augustinus, *Confessiones* IV 13, 20.

³ Por. J.-M. Fontanier, *La beauté selon Saint Augustin*, Rennes 2008; C. Harrison, *Beauty and Revelation in Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992; B. Junxiao,

świata stworzonego, które jest dziełem Stwórcy. Na aktualność tego zagadnienia już w czasach św. Augustyna zdaje się wskazywać powstały najprawdopodobniej w latach 391-395 krótki poemat filozoficzny zatytułowany *De pulchritudine mundi*, który przypisany św. Augustynowi zawiera się w XVI rozdziale zagadkowego zbioru *Liber viginti unius sententiarum*⁴. Ponieważ św. Augustyn nie napisał żadnego odrębnego dzieła poświęconego pięknu świata, a jedyny młodzieńczy traktat poświęcony pięknu nie zachował się, stąd też zamiar zebrania i przedstawienia jego poglądów na temat piękna świata stworzonego w oparciu o jego wypowiedzi rozsiane w wielu dziełach, a także na podstawie współczesnych opracowań tego zagadnienia, zwłaszcza w teologii i literaturze patrystycznej. Najpierw więc wyjaśnione zostaną podstawowe pojęcia i ukazane źródła Augustyńskiej fascynacji pięknem. W dalszej kolejności zaś, po ogólnym zarysie poglądów tego starochrześcijańskiego myśliciela na temat pochodzenia piękna stworzeń, odsłonięte zostanie najpierw piękno świata stworzonego w jego całości, a następnie obecne w poszczególnych stworzeniach. Ostatecznym akordem albo też ukoronowaniem rozważań będzie wskazanie na źródło, z którego godne podziwu piękno wszechświata (*universitatis admirabilis pulchritudo*)⁵ pochodzi.

1. Wyjaśnienie pojęć

Św. Augustyn na określenie piękna używał kilku terminów. Najpierw są to *pulchritudo* i *pulchrum*⁶. O ile pierwszy termin o charakterze bardziej ogólnym wskazywał na piękno pierwotne i właściwe samemu

St. Augustine's Cosmological Arguments on Transcendent Beauty, „International Journal of Sino-Western Studies” 25 (2023) s. 64-77; A. Karpowicz-Zbińkowska, *Augustyńskie podejście do piękna w muzyce w ujęciu kard. J. Ratzingera*, w: *Muzyka sakralna. Piękno ocalone i ocalające*, red. J. Bramorski, Gdańsk 2016, s. 43-53; M. Scalisi, *La Bellezza in Agostino d'Ippona. Poter educare attraverso il bello sesibile al Bello Immutabile*, Roma 2009; M. Schoepflin, *Dalla carne a Dio. Sant'Agostino e la bellezza*, Firenze 2010; P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013; M.-A. Vannier, *La beauté chez S. Augustin*, „Revue Connaissance des Pères de l'Église” 111 (2008) s. 59-61.

⁴ Por. M. Mendoza, *Pulchritudine mundi*, *De*, NDPAC III 4412. Utwór ten napisał najprawdopodobniej jeden z przyjaciół Augustyna z jego kręgu przyjaciół z Tagaste. Por. F. Dolbeau, *Un poème philosophique de l'Antiquité tardive: De pulchritudine mundi. Remarques sur le Liber XXI sententiarum*, REAug 42/1 (1996) s. 41.

⁵ Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium* 3, 10, PL 40, 236.

⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 13, 20.

Bogu, tak drugi jako przymiotnik *pulchrum* odnosił się do piękna stworzenia i pełnił funkcję objaśniającą. W zestawieniu *pulchrum* z *aptum*⁷ piękno jako *pulchrum* – to piękno samo w sobie (*pulchrum, quod per se ipsum*), a jako *aptum* – pochodzi od bycia w harmonii z innymi rzeczami (*aptum autem, quod ad aliquid adcomodatum deceret*)⁸. Podczas gdy *aptum* oznacza harmonijne przystosowanie jednego elementu do drugiego, *pulchrum* zaś oznacza zgodność przedmiotu z tym, czym powinien być, albo też z czym wypada mu być, a więc ze swoją doskonałością⁹. Jako *aptum* może być traktowany jakiś element, który jest piękny sam w sobie, a wraz z innym przyczynia się do uformowania całości jeszcze piękniejszej. *Aptum* i *pulchrum* nie są ze sobą sprzeczne. Często *pulchrum* jako całość wynika lub opiera się na *aptum*¹⁰. Dla Augustyna *aptum* nie jest pięknem własnym, ale wynikającym z uczestnictwa, przez co do innego piękna także odsyła¹¹. Dla wyrażenia właściwej pięknu proporcji w świecie widzialnym retoryka używała terminu *congruentia*, podczas gdy w odniesieniu zazwyczaj do dźwięków¹² i innych spostrzeżeń zmysłowych była używana *convenientia*¹³.

Ważnym terminem dla Augustyna jest łaciński rzeczownik *species*¹⁴, oznaczający wdzięk, piękność. Innym terminem używanym przez starochrześcijańskiego myśliciela na wyrażenie piękna jest *coaptatio*, który oznacza adaptację części całości, przystosowanie między nimi i do całości¹⁵. Równoważnymi terminami dla *coaptatio* są *congruentia partium* lub *concordia partium*¹⁶.

⁷ Pierwsze bardziej systematyczne zainteresowanie się Augustyna pięknem odnosiło się do retoryki i odczuwane jako *aptus*, jak zauważa Vittorino Grossi, było *decor* właściwym dla każdej rzeczy czy mowy. Por. V. Grossi, *La „via pulchritudinis” nella riflessione di Agostino d’Ippona*, PATH 4/2 (2005) s. 352.

⁸ Augustinus, *Confessiones* IV 15, 24. Por. Grossi, *La „via pulchritudinis”*, s. 352; I. Sciuto, *Bellezza*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Peretti, Roma 2007, s. 290 (dalej: ADE).

⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 30, 1. Zob. J.-M. Fontanier, *Sur le traité d’Augustin „De pulchro et apto”: convenance, beauté et adaptation*, RSPT 73/3 (1989) s. 415.

¹⁰ Por. Fontanier, *Sur le traité*, s. 418.

¹¹ Por. Turzyński, *Piękno w teologii*, s. 196.

¹² Por. Augustinus, *De ordine* II 11, 33; Augustinus, *Confessiones* X 32, 48; 33, 49-53.

¹³ Por. Grossi, *La „via pulchritudinis”*, s. 373.

¹⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 6.

¹⁵ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 24, 4. Zob. Fontanier, *Sur le traité*, s. 418-419.

¹⁶ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 19, 2. Zob. Fontanier, *Sur le traité*, s. 419.

Biskup Hippony należy do tych myślicieli, którzy nie tylko stawiają pytania o to, co jest piękne (*Quid est ergo pulchrum*), czym jest piękność (*Et quid est pulchritudo*)¹⁷, ale i daje na nie liczne odpowiedzi. Ta wielość odpowiedzi nie jest wyrazem braku jasności przekonań Augustyna, ale uwidacznia bogactwo problematyki piękna i jego wielość aspektów. Piękno bowiem może być zmysłowe i duchowe, zewnętrzne i wewnętrzne, naturalne i nadprzyrodzone, przemijające i nieprzemijające, tym, które się używa, i tym, którym się cieszy. Zdaniem Italo Sciuto jeśli można w tej mnogości ujęć wskazać na jakieś pojęcie najbardziej charakterystyczne i zarazem właściwe dla całej myśli Augustyna, to jest nim *ordo* ('porządek')¹⁸. To właśnie porządek wyznacza zasadnicze rysy piękna w świecie¹⁹.

W odniesieniu do świata zaś Augustyn używa w pierwszej kolejności dwóch terminów: *mundum* i *saeculum*. O ile pierwszy z nich wykorzystywał zasadniczo w sensie kosmologicznym w odniesieniu do świata doczesnego i widzialnego, w tym także jako uosobienie tego, co ciągle stawia opór Chrystusowi, tak drugi wyraża to, co sprzeciwia się chrześcijaństwu, ale w relacji do czasu i historii²⁰. Świat dla Augustyna jest dziełem Stwórcy, a jako świat stworzony jest kosmosem, którego nazwa wywodzi się z greckiego „κοσμίς” oznaczającego dosłownie 'ozdabiać, mieć harmonię, porządek, piękno, chwałę'²¹. Innym terminem stosowanym przez Augustyna w odniesieniu do piękna świata rozumianego najszerzej jest *universum* ('wszechświat'), którego nazwa zdaniem starochrześcijańskiego myśliciela wywodzi się od *unitas* ('jedność')²². Piękno wszechświata wyraża się w jedności i harmonii wszystkich stworzeń²³.

¹⁷ Por. Augustinus, *Confessionum* IV 13, 20; Harrison, *Beauty and Revelation*, s. 3.

¹⁸ Por. Sciuto, *Bellezza*, s. 289.

¹⁹ Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 56.

²⁰ Por. M.T. Clark, *Mondo*, ADE, s. 964-965; V. Grossi, *Agustín de Hipona. Vida, escritos, legado histórico*, Madrid 2022, s. 176-177.

²¹ Por. Sant'Agostino. *La Bellezza*, red. R. Piccolomini, Roma 2012, s. 40; Scalisi, *La Bellezza*, s. 73.

²² Por. Augustinus, *De Genesi adversus Manichaeos* I 21, 32; J. Edling, *Świat manifestacją Bożej dobroci i miłości w ujęciu św. Augustyna*, „Pedagogika Katolicka” 11/2 (2012) s. 113.

²³ Por. Augustinus, *De ordine* I 1, 2.

2. Źródła Augustyńskich poglądów na temat piękna

Augustyn należy do tych wybitnych starożytnych myślicieli, którego umysłowość i kulturę kształtowały tak literatura i filozofia Grecji oraz Rzymu, jak i wiara oraz księgi święte²⁴. Zwłaszcza o wpływie tych pierwszych mógłby zapewne coś powiedzieć jego młodzieńczy traktat o znamiennym tytule *De pulchro et apto* dedykowany Hieriuszowi²⁵, gdyby nie zaginął²⁶.

Myśliciel z Tagasty był pełen podziwu dla poglądów Pitagorasa na temat porządku świata, a zwłaszcza, uniwersalnej wartości liczb w rzeczach²⁷. Niemniej ważna dla niego była filozofia platońska poprzez dzieła tłumaczone przez Mariusza Wiktoryna²⁸ i neoplatoniska. Platońskie w swych korzeniach jest utożsamienie piękna z dobrem, a także przejście od piękna rzeczy stworzonych do tego niewidzialnego, poprzez siedem stopni aktywności duszy²⁹. Starochrześcijański myśliciel przejął od Platona i Plotyna estetykę wstępowania przez oczyszczenie³⁰, a ponadto od Plotyna obraz kosmosu jako mozaiki, której piękno wynika nie z poszczególnych elementów, ale z całości³¹. Wielkie wrażenie na Augustynie wywarły rozważania Plotyna nad naturą piękna oraz jego połączenie z reakcją podmiotu³². Często stawiając podobne jak Plotyn kwestie, odnajdywał w oparciu o jego myśl odmienne odpowiedzi: piękno jest czymś więcej od symetrii, cały urok tego słowa pochodzi z komunii z idealną formą, w życiu, w którym choć ważną rolę pełnią zmysły, dusza nie

²⁴ Por. Grossi, *La „via pulchritudinis”*, s. 352-353; Harrison, *Beauty and Revelation*, s. 4.

²⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 14; Piccolomini – Monopoli, *L'attualità di Agostino*, s. 185; Scalisi, *La Bellezza*, s. 52.

²⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IV 13, 20; Piccolomini – Monopoli, *L'attualità di Agostino*, s. 187; A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sułowski, Warszawa 1987, s. 250.

²⁷ Por. Augustinus, *De vera religione* 30, 55; L.C. Ferrari, *Cosmologia*, ADE, s. 489; S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, s. 120.

²⁸ Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 17.

²⁹ Por. Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII 70-76. Zob. Grossi, *La „via pulchritudinis”*, s. 355.

³⁰ Por. Grossi, *La „via pulchritudinis”*, s. 348; Scalisi, *La Bellezza*, s. 37-38.

³¹ Por. Augustinus, *De vera religione* 30, 55; H. Chadwick, *Augustyn*, tł. T. Szafrński, Warszawa 2000, s. 53.

³² Por. Chadwick, *Augustyn*, s. 70; Harrison, *Beauty and Revelation*, s. 5. Zob. Plotinus, *Enneades* I 6.

korzystając z ich pomocy, widzi je i poznaje, ale wspina się wyżej³³. Od Cyserona i od stoików Augustyn przejął równoważność terminologiczną *numerus-species* (liczba, postać/kształt), gdyż już Arpinata widział w liczbie doskonałość i naturalną jakość³⁴. Cyseron też ugruntuje Augustyna w odniesieniu do starożytnego przekonania o tym, że piękno samo w sobie jest godne pochwały i zachwyty³¹. Na pojęciu *aptum* Augustyn po swoim nawróceniu oparł swą odpowiedź w gnostyckim sporze o sprawiedliwość³⁵. Negatywne spojrzenie manichejczyków na świat materialny stanie się dla Augustyna bodźcem i motywem do ukazywania dobroci i piękna stworzenia³⁶.

Jeśli w opisie stworzenia z Księgi Rodzaju powtórzona została kilkakrotnie pochwała stworzenia (1,4; 1,10; 1,12; 1,18; 1,21; 1,25; 1,31), to tylko i wyłącznie z uwagi na pouczenie człowieka³⁷. W kontekście rozumienia piękna jako harmonii stworzenia zasługuje na podkreślenie użycie przez Augustyna tekstu: „sed omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti” (Mdr 11,21)³⁸. Tekst ten używa Augustyn, aby wyjaśnić uczestnictwo świata stworzonego w umyśle Boga³⁹. Amalia Salvestrini zwraca uwagę na zorganizowanie kosmosu według porządku, według kryteriów dzieła stworzenia Boga (*ars Dei*), które są obecne w harmonijnym układzie stworzeń⁴⁰. Zachętę do wpatrywania się i odczytywania sensu uporządkowanego, rozumnego i pięknego świata odnajduje Augustyn u św. Pawła (Rz 1,20)⁴¹.

Ma wiele racji Maria Scalisi, która zauważa, że droga Augustyna do piękna nie jest drogą rozentuzjasmowanego młodzieńca, który

³³ Por. Harrison, *Beauty and Revelation*, s. 5.

³⁴ Por. M.T. Bettetini, *Beleza e piacere. La fatica del giudizio estetico in qualche pagina medievale*, „Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico” 11/1 (2018) s. 8.

³⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* III 7. Zob. Fontanier, *Sur le traité*, s. 413-414.

³⁶ Por. Turzyński, *Piękno w teologii*, s. 193.

³⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XI 21; Fontanier, *Sur le traité*, s. 418; A. Salvestrini, *L'artefice nel pensiero francescano*, Milano 2023, s. 52-55.

³⁸ Posiadany przez Augustyna tekst nosił siglum Sap 11,21d (Mdr 11,21d). Grecka wersja tego tekstu w *Septuagintie* miała siglum Sap 11,20d i takie też siglum ma on w *Nova Vulgata Bibliorum sacrorum editio* i współczesnych tłumaczeniach. Por. U. Pizzani, *Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap 11,21(20)*, „Augustinianum” 32/2 (1992) s. 301. Biskup Hippony komentuje Sap 11,21 zwłaszcza w *De Genesi ad litteram* IV 3, 7-6, 12.

³⁹ Por. R. Williams, *Creazione*, ADE, s. 493.

⁴⁰ Por. Salvestrini, *L'artefice*, s. 56.

⁴¹ Por. Augustinus, *Sermo* 241, 2; Turzyński, *Piękno w teologii*, s. 205.

ukochał je miłością od pierwszego spojrzenia, ale drogą wciąż pogłębianej refleksji. Jest to dążenie do piękna dzięki wysiłkowi duszy i intelektu⁴².

3. Piękno stworzeń

Piękno świata jest pięknem stworzeń, które jak uczy wiara katolicka i rozum, są dziełem Boga⁴³. Augustyn kładzie duży nacisk na chrześcijańskie pojęcie stworzenia i opiera na nim podstawy relacji pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Starochrześcijański myśliciel jako baczny obserwator otaczającego go świata, a także jako znawca mądrości greckiej, fakt stworzenia świata odczytywał z jego zmienności (*mutabilitas*). Tym jednak, co go intrygowało najbardziej, było pragnienie wyjaśnienia, w jaki sposób Stwórca tego dokonał⁴⁴. Fragment Księgi Rodzaju o stworzeniu świata Augustyn komentował szerzej aż pięć lub sześć razy⁴⁵. Z niego wyniósł przekonanie o wypływającym z wszechmocy i dobroci Boga powołaniu do istnienia – poprzez Słowo odwieczne (Logos), które jest mocą i mądrością Bożą – wszystkich rzeczy „z niczego” (*ex nihilo*). Przed aktem stwórczym nie było bowiem niczego poza Bogiem, ani pustki, ani żadnego tworzywa wcześniej istniejącego⁴⁶. Rowan Williams zauważa, że choć Augustyn przejmując od swoich poprzedników niektóre argumenty w obronie *creatio ex nihilo*, to jednak sam bada tę koncepcję z niespotykaną dotąd szczegółowością, w tym nakreślając naturalną tendencję wszystkich stworzeń do harmonii i porządku⁴⁷.

⁴² Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 169-170.

⁴³ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram* I 14, 28.

⁴⁴ Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 72.

⁴⁵ Pierwszą próbą był traktat *De Genesi contra Manichaeos libri duo* (388-389). Kolejną *De Genesi ad litteram opus imperfectum* (ok. 393) oraz Księgi XI-XIII *Confessionum* (397-401). Czwartą *De Genesi ad litteram libri XII* (401-415). Należy tu także dodać XI księgę *De civitate Dei* (417-418) oraz początek *Contra adversarium legis et prophetarum* (419-421). Por. S. Jaśkiewicz, *Koncepcja Boga Stwórcy według św. Augustyna*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 7 (2021) s. 81-82.

⁴⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* XII 7, 7; V.A. Pricopi, *Augustine of Hippo on „creatio ex nihilo”*, „Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences” 9/1 (2018) s. 37-38.

⁴⁷ Por. Williams, *Creazione*, s. 496.

Dobry i piękny Bóg stwarza rzeczy dobre i piękne⁴⁸. Z dobroci Stwórcy pochodzi każde piękno od najwyższego do najniższego⁴⁹ i do Niego jako piękna najwyższego i niezmiennego odsyła⁵⁰. Mając na uwadze naturę stworzeń, najniżej wśród wszystkich bytów, zdaniem Augustyna znajdują się byty nieożywione. Ponad nimi są stworzenia ożywione, wśród których mające dar rozradzania się lub wzajemnego zbliżania się, stoją wyżej od tych, które tej zdolności są pozbawione. Stworzenia ożywione dzielą się ponadto na te, które nie mają czucia, jak np. drzewa, oraz na stojące ponad nimi stworzenia taką właściwością obdarzone, jak np. zwierzęta. Pośród stworzeń czujących niżej stoją nierozumne, a wyżej – rozumne, jak np. nad zwierzętami stoją ludzie. Wreszcie wśród stworzeń rozumnych ponad stworzeniami śmiertelnymi stoją nieśmiertelne, tak jak aniołowie nad ludźmi⁵¹.

Piękno stworzeń podobnie jak piękno artystyczne jest pięknem obiektywnym⁵². Wszystkie stworzenia są doskonałe, a więc i piękne, bo zgodnie z Mdr 11,21 cechują je trzy elementy: miara (*mensura*), liczba (*numerus*) oraz waga (*pondus*), gdzie „miara wyznacza każdej rzeczy z góry jej rodzaj, liczba nadaje postać wszelkiej rzeczy, a waga użycza każdej stabilności i spokoju”⁵³. Inne potrójności używane przez Augustyna to miara (*mensura*), liczba (*numerus*) i układ (*ordo*)⁵⁴ albo miara (*modus*), postać (*species*) i porządek (*ordo*)⁵⁵. Augustyn kładzie szczególny akcent na porządek (*ordo*), który utożsamia się z całością wszechświata i objawia się w liczbie⁵⁶. We właściwym odczytaniu piękna stworzeń nie wystarczy jedynie zdolność postrzegania, ale konieczna jest refleksja. Samo bowiem odczuwanie przyjemności wobec piękna winno wziąć pod uwagę raczej obiektywne. Piękno ciała np. zdaniem Augustyna, polega „na harmonii części oraz na powabnym kolorystyce ciała”⁵⁷. Piękno fizyczne jako piękno

⁴⁸ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XI 21.

⁴⁹ Por. Augustinus, *De vera religione* 39, 72.

⁵⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* X 6, 9.

⁵¹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XI 16.

⁵² Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 48.

⁵³ Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim* IV 3, 7, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, PSP 25, s. 170. Por. Augustinus, *De civitate Dei* V 11.

⁵⁴ Por. Augustinus, *De libero arbitrio* II 20, 54.

⁵⁵ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XI 15.

⁵⁶ Por. Augustinus, *De ordine* I 6, 15; Scalisi, *La Bellezza*, s. 64.

⁵⁷ Augustinus, *Ep.* 3, 4, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991, s. 140.

stworzone jest uczestnictwem w pięknie samego Boga i jego odbiciem⁵⁸. W odniesieniu do człowieka Stwórca obdarzył go nie tylko pięknem fizycznym, ale i duchowym⁵⁹.

4. Piękno stworzonego świata w jego całości

Augustyn z podziwem i zachwytem patrzył na świat stworzony, widząc w nim „najpiękniejszy ze światów możliwych”⁶⁰. Jest on jedną „wielką księgą piękna stworzenia” (*magnus liber species creaturae*)⁶¹. Dlatego też ubolewa nad tymi, którzy przez słabość umysłu nie są zdolni patrzeć na harmonijną i piękną całość świata, tak jak patrzy się np. na jedną wielką mozaikową posadzkę⁶². Starochrześcijański myśliciel myśli tu w pierwszej kolejności o manichejczykach, dla których świat był wynikiem mieszaniny cząstek światła i ciemności. Błędym założeniem manichejczyków było nie tylko kładzenie akcentu na estetyczny aspekt w ontologicznej hierarchii kosmosu, ale i koncentrowanie się na częściach a nie na całości. Ricardo Evangelista Brandão, odczytując intencje Augustyna, proponuje użycie wprowadzonego w latach dwudziestych XX wieku pojęcia „holizm” dla wyrażenia takiej wizji kosmosu jako całości, w której tworzące go części są ze sobą wzajemnie powiązane i współzależne. Całość nie jest zwykłą sumą części, ale takim wzajemnym ich powiązaniem, które tworzy jedność mimo wielości części składowych⁶³.

Stanisław Kowalczyk podkreśla – w poglądach pomanichejskich Augustyna na świat – związek optymizmu aksjologicznego z integryzmem estetycznym i dodaje: „Dobro i piękno uznane zostały za atrybuty całości: bądź kosmosu, bądź konkretnego przedmiotu”⁶⁴. Jak cenny w dostrzeże-

⁵⁸ Por. Augustinus, *De civitate Dei* V 11; Scalisi, *La Bellezza*, s. 69.

⁵⁹ Por. Augustinus, *De natura boni* 3.

⁶⁰ Augustinus, *Soliloquiorum* I 1, 2, tł. A. Świderkówna, *Solilokwia*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, opr. W. Seńko, Kraków 2001, s. 240 (dalej: DF).

⁶¹ Augustinus, *Sermo* 68, 6. Por. Sant'Agostino. *La Bellezza*, s. 44; Scalisi, *La Bellezza*, s. 79.

⁶² Augustinus, *De ordine* I 1, 2, tł. J. Modrzejewski, *O porządku*, DF, s. 156. Por. Junxiao, *St. Augustine's Cosmological Arguments*, s. 75.

⁶³ Por. R.E. Brandão, *DE INTEGRITAS: a beleza na ordem holística da natureza, segundo Santo Agostinho*, „Civitas Augustiniana” 5 (2016) s. 148.

⁶⁴ S. Kowalczyk, *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w augustynskiej filozofii Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 19/1 (1971) s. 80.

niu piękna świata, a zarazem jego celowości⁶⁵, jest ogląd całościowy, wyjaśnia Augustyn na przykładzie piękna budowli, szyku całego wojska czy dzieła literackiego⁶⁶.

W pierwszym komentarzu do Księgi Rodzaju, komentując Rdz 1,31, Augustyn pochwała piękno złożone z wielu części pięknych bardziej od obecnego jedynie w którejs z nich⁶⁷, a przy tym, jak zauważa Fontanier, odmawia pełnego piękna poszczególnym częściom (*membra singula*), gdy są oderwane od organicznej całości (np. ręka oddzielona od ciała) albo stanowią niekompletną całość (np. ciało bez ręki)⁶⁸.

W *Mowie* 19 biskup Hippony podkreśla, że całe stworzenie (*universa creatura*), a więc niebo, ziemia, morze i wszystko, co w nich się znajduje, rodzi podziw przez swoje piękno⁶⁹. Na innym miejscu powie, że świat uśmiecha się wieloma rzeczami pięknymi, silnymi i różnymi⁷⁰. Hippo-nata, zachęcając do wpatrywania się w piękno świata, wyjaśnia: „Otóż cały ów związek stworzeń, całe to nadzwyczaj uporządkowane piękno, od najniższych bytów, aż po najwyższe wznoszące się, i od najwyższych po najniższe zstępując, nigdzie nie mając przerwy, ale przez elementy przeciwstawne zrównoważone, całe ono wychwala Boga”⁷¹.

Augustyn podkreśla dwa ważne przymioty wszystkiego, co istnieje, a są nimi trwanie i jedność. Ta ostatnia „jest ideą wszelkiego piękna”⁷². Nawet jeśli wszystkie stworzenia cechuje zmienność, to jednak nie zakłóca ona piękna boskiego porządku, gdyż jest częścią uniwersalnej harmonii. Bai Junxiao harmonię świata w kontekście zmienności czasowej w myśli św. Augustyna⁷³ zestawia z harmonią muzyczną, aby podkreślić, że biskup Hippony uważa Boga za muzyka, który prowadzi harmonijną symfonię wszystkich elementów wszechświata⁷⁴.

⁶⁵ Augustyn nie używa pojęć celu oraz celowości, ale mówi o pięknie świata. Por. Kowalczyk, *Argumenty z przyczynowości*, s. 81.

⁶⁶ Por. Augustinus, *De musica* VI 11, 30.

⁶⁷ Por. Augustinus, *De Genesi adversus Manichaeos* I 21, 32.

⁶⁸ Por. Fontanier, *Sur le traité*, s. 418.

⁶⁹ Augustinus, *Sermo* 19, 5, PL 38, 136: „Movent plane. Quare? Quia pulchra sunt”.

⁷⁰ Augustinus, *Sermo* 158, 7, PL 38, 866: „Arridet mundus multi rebus, pulchris, fortibus, variis”.

⁷¹ Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 144, 13, NBA 28, s. 708, tł. J. Sulowski, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 42, s. 294.

⁷² Augustinus, *Ep.* 18, 2, PL 33, 85, tł. W. Eborowicz, *Św. Augustyn, Listy*, s. 171.

⁷³ Por. Augustinus, *Ep.* 138, 1, 5.

⁷⁴ Por. Junxiao, *St. Augustine's Cosmological Arguments*, s. 76.

Ogląd całościowy jako warunek dostrzeżenia piękna odnosi się także do poszczególnych stworzeń, gdyż, jak zauważa Augustyn, „nie ma bowiem rzeczy uporządkowanej, która nie byłaby piękna”⁷⁵. Każde z osoba i wszystkie razem stworzenia jako *creatura divina* widziane jako dobre i piękne potwierdzają wyraźnie pokonanie przez Augustyna pesymizmu manichejskiego. W kontekście jednak dobroci całego stworzenia i uporządkowania świata rodzą się pytania jakże ważne również dla samego biskupa Hippony: „quid sit malum?”⁷⁶, „unde malum?”⁷⁷. Hipponata odrzuca zarówno manichejską koncepcję zła rozumianego jako samodzielne *principium*, jak i pelagiańską koncepcję niewiedzy jako jego przyczyny, a sam jego źródło upatruje w suwerenności woli⁷⁸. Choć Augustyn nie rozwiąże do końca problemu zła, jak zauważa Maria Scalisi, to jednak skoncentruje się na odpowiedzi na pytanie: „quid est malum?”⁷⁹.

5. Piękno stworzonego świata w jego elementach

Zaskakujący zdaniem Marii Tilde Bettetini jest fakt, że biskup Hippony, który rozkoszował się w poezji Wergiliusza i sam pozostawił po sobie wiele świadectw poetyckich i artystycznych uniesień, definiuje piękno, choć słowami jasnymi, to jednak mało uroczymi, bo takimi jak liczba, jedność, równość, postać w sensie doskonałości czy forma⁸⁰. Za prawdziwie rewolucyjne zdaniem Paolo Pagani należy uznać przekonanie Augustyna o tym, że nie tylko wszystkie rzeczy razem są dobre, ale i każda rzecz rozpatrywana indywidualnie jest dobra⁸¹. Piękne i różnorodne

⁷⁵ Augustinus, *De vera religione* 41, 77, NBA 6/1, s. 116, tł. J. Ptaszyński, *Św. Augustyn, O prawdziwej wierze*, DF, s. 792.

⁷⁶ Por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae* II 2, 2; II 3, 5; II 5, 7; II 8, 11.

⁷⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* III 7, 12; VII 3, 4; VII 7, 11.

⁷⁸ Por. H. Cholewińska, *Zagadnienie genezy zła w myśli świętego Augustyna*, STV 37/1 (1999) s. 111-112; Scalisi, *La Bellezza*, s. 81.

⁷⁹ Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 82. Zło według Augustyna ma w pierwszej kolejności charakter prywatny, tzn. jest brakiem dobra właściwego naturze, co więcej, bez dobra nie istnieje. Złem w przypadku bytów rozumnych jest przywiązanie się przez wolę jako władzę duszy do dóbr niższych, a odwrócenie się od najwyższego Dobra. Niezachowanie hierarchii dóbr jest grzechem. Złem jest wreszcie zło doznawane (*malum ut poena*), czyli kara za grzech. Por. Cholewińska, *Zagadnienie genezy*, s. 90-95.

⁸⁰ Por. Bettetini, *Beleza e piacere*, s. 8.

⁸¹ Por. P. Pagani, *Il libro settimo delle „Confessioni”*: *Dio e il male*, „Forum” 6 (2020) s. 123.

kształty, jak świetliste i powabne barwy, w których mają zamiłowanie oczy człowieka, Bóg stworzył jako bardzo dobre (por. Rdz 1,31)⁸².

Augustyn wychwala wielkie piękno ziemi, niezwykle cuda w ziarnku i rodzeniu się, zdumiewa się nad wielkością opływającego morza, fascynuje się niebem i pięknem gwiazd, podziwia jasność słońca sprawiającego swym blaskiem dzień i księżycą rozjaśniającego ciemności nocy⁸³. W swoich *Wyznaniach* biskup Hippony wspomina nawet piękno, urok skradzionych owoców⁸⁴. Choć Augustyn wyznaje, że nie wie, po co zostały stworzone myszy, żaby, muchy czy robaki – to jednak konkluduje, że „w swoim rodzaju wszystko jest piękne” (*omnia in suo genere pulchra esse*)⁸⁵. W wyjaśnieniu Ps 144,15 biskup Hippony, mówiąc o niewypowiedzianym splendorze, wspaniałości (*decor*) królestwa Bożego, najpierw ów splendor dostrzega w otaczającym świecie. Widzi go w ziemi, morzu, powietrzu, niebie, gwiazdach, ale i w robakach, rybach i w każdym pełzającym po ziemi stworzeniu⁸⁶.

Jednym wielkim mikrokosmosem, a zarazem syntezą całego stworzenia, również w wymiarze piękna, jest dla Augustyna człowiek⁸⁷. Biskup Hippony dostrzega jego piękno tak w wymiarze zewnętrznym, jak i o wiele bardziej w wewnętrznym. Ten pierwszy odnosi się do poszczególnych członków i całego ciała. W komentarzu do Rdz 1,31 zauważa: „w ciele ludzkim, jeżeli podziwiamy tylko oczy, albo tylko nos, policzki, głowę, ręce, nogi i inne części ciała i jeżeli wyłącznie słusznie podziwiamy tylko je same jako piękne, to o ileż bardziej godne pochwały jest całe ciało, któremu wszystkie członki, piękne same w sobie, udzielają swojej piękności”⁸⁸. Układ całego ciała i jego sprzężenie z ruchem jest dla Augustyna, podobnie jak dla starożytnych Greków, jak jakiś instrument muzyczny, harmonia (*ἁρμονία*, *suavitas*), którego

⁸² Por. Augustinus, *Confessiones* X 34, 51.

⁸³ Por. Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 41, 7, tł. J. Sulowski, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 38, s. 127; *Sant'Agostino. La Bellezza*, s. 45.

⁸⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* II 6.

⁸⁵ Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I 16, 26, tł. J. Sulowski, *Przeciwko manichejczykom komentarz do księgi Rodzaju*, PSP 25, s. 165.

⁸⁶ Por. Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 144, 15; Turzyński, *Piękno w teologii*, s. 194.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Contra Priscillianistas et Origenistas* 8, 11; Scalisi, *La Bellezza*, s. 82-91.

⁸⁸ Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I 21, 32, tł. J. Sulowski, *Przeciwko manichejczykom komentarz do księgi Rodzaju*, PSP 25, s. 41. Por. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn*, s. 120.

poszczególne części, będąc przystosowane do określonego działania, mają w sobie zarazem jakieś piękno⁸⁹. Nawet jeśli nie w ciele człowieka kryje się jego podobieństwo do Boga (por. Rdz 1,27)⁹⁰, to jednak również i jego wyprostowana sylwetka ciała umożliwia nie tylko złeczone mu panowanie nad zwierzętami, ale i kierowanie się ku temu, co wyższe, a więc ku rzeczom wiecznym i duchowym⁹¹. Człowiekowi właściwe są pewne prawa piękna (*pulchritudinis leges*), dzięki którym potrafi on wznieść się od piękna dostrzeganego w świecie zewnętrznym do obecnego w jego własnym wnętrzu⁹². Augustyn, mając zaś na uwadze całą dziedzinę rozkoszy i najniższego rodzaju piękna w człowieku, a także jego zdeformowania na skutek grzechu i pożądlivości, zauważa, że Opatrzność Boża czyni wszystko, aby oderwać go od piękna zewnętrznego i ukierunkować na piękno duchowe, na służbę jednemu, najwyższemu Panu wszechrzeczy⁹³.

U podstaw piękna wewnętrznego człowieka, a więc piękna jego ducha i zarazem jako racja jego nieskończonego pragnienia szczęścia, prawdy i życia wypełniających niespokojne serce, leży wypływająca z opisu stworzenia prawda o stworzeniu człowieka na obraz Boży (Rdz. 1,26). O ile wszystkie inne niższe stworzenia są podobne do Boga, tak tylko człowiek jest Jego obrazem. Obraz ten stanowi najszlachetniejszą część ludzkiej duszy⁹⁴, dzięki której cieszy się on poznaniem Stwórcy. Świat wewnętrzny ducha ludzkiego różni się diametralnie od tego zewnętrznego⁹⁵. Jest on bardzo płodny, otwarty, staje się wręcz pragnieniem, dążeniem, miłością ku innym⁹⁶. Są zasadniczo dwie racje, jak zauważa Remo Piccolomini, które skłaniały Augustyna do pogłębionych rozważań nad problemem obrazu Bożego w człowieku. Najpierw ponieważ chciał on wiedzieć, gdzie rodzi się w człowieku pragnienie Boga. Nie bez znaczenia był też kontekst manichejski, gdyż uczyli oni, że według Kościoła obraz ten znajdował się w ciele⁹⁷. Augustyn swoje przekonanie o tym, że

⁸⁹ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 24, 4.

⁹⁰ Temat człowieka jako obrazu Boga jest jednym z centralnych tematów myśli augustyńskiej. Por. Sant'Agostino. *La Bellezza*, s. 47.

⁹¹ Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I 17, 28.

⁹² Por. Augustinus, *De libero arbitrio* II 16, 41.

⁹³ Por. Augustinus, *De vera religione* 40, 75.

⁹⁴ Por. Augustinus, *De Trinitate* XIV 4, 6; Scalisi, *La Bellezza*, s. 97.

⁹⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* XII 8, 15.

⁹⁶ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII 27.

⁹⁷ Por. Sant'Agostino. *La Bellezza*, s. 50.

człowiek może zbliżyć się do tajemnicy Trójcy Świętej w swoim wnętrzu, przedstawił w księgach IX-XV *De Trinitate*, wskazując na trzy różne władze ducha: pamięć (*memoria*), intelekt (*intelligentia*) i wolę (*voluntas*)⁹⁸. Piękno wnętrza człowieka nosi w sobie znamię prawdy, gdyż jego dusza jest obrazem Boga, gdy cała oddaje się kontemplacji prawdy⁹⁹.

To dzięki prymatowi wewnętrzności, jak zauważa Italo Sciuto, objawia się także wymiar moralny piękna, a więc piękno sumienia, piękno duszy wyrażające się w cnocie i mądrości, sprawiedliwości, a zwłaszcza w miłości¹⁰⁰. To miłość, jak podkreśli Augustyn, czyni ludzi pięknymi i jest pięknem duszy¹⁰¹.

O ile symbolem najniższego ze stworzeń jest dla Augustyna choćby najmniejszy „robaczek”, to najwyższym i najpiękniejszym zarazem rodzajem stworzeń są aniołowie¹⁰². Ci są nie tylko jak ludzie istotami rozumnymi, ale i duchowymi, którym dane jest kontemplować Boga. Część z nich swą wolną wolą odwróciła się i opuściła Stwórcę¹⁰³. Aniołowie dobrzy, uczestnicząc w wieczności i prawdzie Stwórcy, a co za tym idzie, także w Jego pięknie, odznaczają się zdumiewającym pięknem¹⁰⁴.

6. Od piękna świata do piękna Boga

O pięknie świata jako pięknie rzeczy stworzonych mówi biskup Hippony w jednej ze swoich mów wygłoszonych w oktawie Wielkanocy w okresie pomiędzy 405 a 410 rokiem¹⁰⁵. Piękno (*pulchritudo*) ziemi, morza, powietrza, nieba, porządku gwiazd, blasku słońca, jasności księżyca, zwierząt jest wyznaniem (*confessio*), hymnem chwały na cześć tego, który jest piękny (*pulcher*) i nie podlega żadnej zmianie¹⁰⁶. Augustyn już w swoim słynnym dialogu wewnętrznym, jaki prowadzi z Bogiem, woła:

⁹⁸ Por. Augustinus, *De Trinitate* XV 7, 11; Sant'Agostino. *La Bellezza*, s. 50-51; Scalisi, *La Bellezza*, s. 98-99.

⁹⁹ Por. Augustinus, *De Trinitate* XII 7, 10; Scalisi, *La Bellezza*, s. 105.

¹⁰⁰ Por. Sciuto, *Bellezza*, s. 289; P. Turzyński, *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, VoxP 75 (2020) s. 496-498.

¹⁰¹ Por. Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 9, 9.

¹⁰² Por. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 1, 13.

¹⁰³ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XII 1.

¹⁰⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 19, 5.

¹⁰⁵ Por. *Tavola dei Sermones*, ADE, s. 90.

¹⁰⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 241, 2; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn*, s. 124; Schoepflin, *Dalla carne a Dio*, s. 24.

„Tyś jest, Boże, Dobrem i Pięknem, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie dobre i piękne jest wszystko, co jest dobre i piękne”¹⁰⁷. Stwórca dla Augustyna to „piękność wszystkich rzeczy pięknych” (*pulchritudo pulchrorum omnium*)¹⁰⁸. Z Boga, który jest najwyższą pięknoscią, sprawcy i miłośnicy piękności materialnych czerpią miarę (*modus*)¹⁰⁹.

Istnieje ścisły związek piękna stworzonego świata z pięknem samego Boga. Piękno świata jest świadectwem i śladem Stwórcy (*testimonium i vestigium Dei*)¹¹⁰. Zewsząd (*undique*) dochodzące do człowieka piękno dzieł (*pulchritudo operis*) mówi o Bogu twórcy, artyście (*artifex*)¹¹¹. Tak w rzeczach wielkich, jak i małych Stwórca jest artystą wielkim (*artifex magnus*)¹¹². Człowiek, patrząc na piękno świata jak przez lustro (*per speculum*)¹¹³, powinien dostrzegać i chwalić zamysł Stwórcy (*consilium Creatoris*)¹¹⁴. Biskup Hippony nie tylko podkreśla, jak ważne jest wpatrywanie się w piękno świata stworzonego, aby dojść do Stwórcy, ale i stawia pytanie: „Dlaczego więc nie każdemu człowiekowi wszechświat mówi to samo?”¹¹⁵. Choć w pewnym sensie pytanie to pozostaje pytaniem otwartym¹¹⁶, to jednak mowę piękna świata pojmują ci, „którzy orędzie otrzymane za pośrednictwem zmysłów zestawiają z prawdą, trwającą wewnątrz nich samych”¹¹⁷. Kontemplowanie piękna świata stworzonego jest procesem wznoszenia się, wchodzenia „jak po drabinie” ku pięknu wciąż wyższemu, aż ku samemu Bogu, aby się Nim cieszyć i Go chwalić¹¹⁸.

W porządku miłowania tylko Bóg jako najpiękniejszy i jako źródło piękna jest godzien miłości¹¹⁹. Od Niego też jako piękności najwyższej pochodzi piękno, które przez dusze artystów spływa na ich dzieła¹¹⁹.

¹⁰⁷ Augustinus, *Soliloquiorum* I 1, 3, tł. A. Świderkówna, *Solilokwia*, DF, s. 240.

¹⁰⁸ Augustinus, *Confessiones* III 6, 10, tł. Z. Kubiak, *Święty Augustyn, Wyznania*, Warszawa 1978, s. 39.

¹⁰⁹ Augustinus, *Confessiones* X 34, 53.

¹¹⁰ Por. Turzyński, *Piękno w teologii*, s. 193.

¹¹¹ Por. Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 145, 5, CC 40, 2108.

¹¹² Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 75.

¹¹³ Por. Augustinus, *Sermo* 68, 5; A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 41.

¹¹⁴ Augustinus, *Confessiones* X 6, 10, tł. Kubiak, *Wyznania*, s. 180. Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 77.

¹¹⁵ Por. Grossi, *La „via pulchritudinis”*, s. 356.

¹¹⁶ Augustinus, *Confessiones* X 6, 10, tł. Kubiak, *Wyznania*, s. 180-181.

¹¹⁷ Por. Scalisi, *La Bellezza*, s. 76-78.

¹¹⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 20, 28.

¹¹⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* X 34, 53.

7. Zakończenie

Nawet jeśli św. Augustyn nie pozostawił po sobie żadnego dzieła rzędu *Pieśni słonecznej* św. Franciszka dla wychwalenia piękna stworzenia, a krótki poemat filozoficzny noszący tytuł *De pulchritudine mundi* nie jest jego dziełem, to jednak poprzez liczne jego wypowiedzi i całościowe ujęcie jawi się on jako pełen entuzjazmu miłośnik i krzewiciel piękna stworzonego świata. Dużą pomocą w rozmiłowaniu się pięknem była dla Augustyna najpierw starożytna filozofia, poczynając od Pitagorasa aż po Arpinatę, a następnie przesłanie świętych ksiąg. Z tych ostatnich, a zwłaszcza z pierwszego opisu stworzenia, wydobywa on przesłanie o pochvale Stwórcy dla dobra i piękna wszystkich stworzeń (Rdz 1,31), które w rzeczywistości jest przesłaniem dla człowieka. Kapitałne znaczenie ma też dla Augustyna biblijne stwierdzenie z Mdr 11,21 o uporządkowaniu świata. Te i inne racje pozwolą biskupowi Hippony nie tylko pogłębić chrześcijańskie orędzie o stworzeniu, ale i stanowić będą cenny oręż w zbijaniu błędnych poglądów, zwłaszcza manichejskich.

Świat stworzony ma według Augustyna swój język, alfabet, przez co człowiek, aby dobrze go poznać i zrozumieć, musi wyrobić w sobie wrażliwość i poprawną umiejętność czytania. Język stworzonego świata jest narracyjny, obrazowy, przez co domaga się postawy religijnego słuchania i kontemplacji. Człowiek jest wezwany do wpatrywania się, rozważania, kontemplowania (*intueor*) piękna stworzonego świata, które nie tylko oddziałuje na zmysł wzroku, ale i ma moc poruszenia duszy. Dostrzegalne piękno (*pulchritudo*, *pulchrum*, *species*, *decor*) to w pierwszej kolejności forma (*forma*), porządek (*ordo*), harmonia (*harmonia*), liczba (*numerus*), waga (*pondus*). Starochrześcijański myśliciel zasadniczo dzieli je na piękno stworzone (cały kosmos) oraz piękno niestworzone (Bóg). Jako zapalony entuzjasta piękna, w rzeczywistości odnajdując je w sferze wewnętrznej i świetle ducha, nie pomija też piękna zmysłowego, piękna kryjącego się w otaczającym świetle i to właśnie przez nie wznosi się aż ku jego autorowi, pięknu odwiecznemu, samemu Bogu.

Przestrzenią albo też horyzontem rozważań Augustyna o pięknie jest cały wszechświat, który w myśl filozofii greckiej rozumie jako harmonię, porządek, układ liczb czy właściwy ciężar. Tak jak w królestwie roślin Augustyn podziwia i bada piękno ziół i owoców, tak od najmniejszych robaczek w królestwie zwierząt przechodzi aż do górującego nad nimi arcydzieła piękna, jakim jest człowiek złożony z duszy i ciała. Układ jego zewnętrznych i wewnętrznych części starochrześcijański myśliciel

porównuje do układu instrumentu muzycznego, który Grecy nazywali harmonią¹²⁰. Prawdziwe zdumienie ogarnia Augustyna wobec głębi ludzkiego ducha, a zwłaszcza samej podstawy wewnętrznego piękna człowieka, jaką jest w nim obraz Boży (por. Rdz 1,26). Nie mniej zdumiewający jest także zakorzeniony w „głębi duszy” wymiar moralny piękna, które łączy się z prawdą i miłością. Augustyn dostrzega też zdumiewające piękno stworzeń natury duchowej, jakimi są służący Bogu aniołowie.

Piękno świata prowadzi Augustyna do jego Stworzyciela. Stwórca wszechrzeczy nie jest zwykłym rzemieślnikiem, artystą (*artifex*), który z dostępnej mu materii czyni rzeczy, jedna po drugiej, według wcześniej posiadanych wzorców miary, liczby czy wagi. Relacja stworzeń do Stwórcy jest relacją uczestnictwa, a sam Stwórca jest artystą wielkim (*artifex magnus*). Bóg Stwórca rzeczy widzialnych i niewidzialnych wyznacza miarę wszystkim rzeczom, daje im właściwą formę i piękno oraz porządkuje wszystko, sam będąc najwyższym dobrem (*summum bonum*), najwyższym pięknem, „pięknością wszystkich rzeczy pięknych” (*pulchritudo pulchrorum omnium*).

Bibliography

Sources

- Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, ed. M. Pellegrino et al., NBA 1, Roma 1965, s. 4-503, tł. Z. Kubiak, Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978.
- Augustinus, *Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1985, s. 165-178.
- Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/1, 40/2, Vienna 1899-1900, tł. W. Kornatowski, Święty Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, Warszawa 1977.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. L. Carrozzi, NBA 9/2, Roma 1989, s. 12-727, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 113-382.
- Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos libri duo*, tł. A. Di Giovanni – A. Penna – L. Carrozzi, NBA 9/1, s. 58-181, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 21-82.
- Augustinus, *De libero arbitrio libri tres*, ed. W.M. Green, CCL 29, Turnhout 1970, s. 211-321.

¹²⁰ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 24, 4.

- Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, ed. F. Decret – L. Alici – A. Pieretti, NBA 13/1, Roma 1997, s. 18-199.
- Augustinus, *De musica libri sex*, ed. A. Trapè – D. Gentili, NBA 3/2, Roma 1976, s. 400-707.
- Augustinus, *De natura boni liber unus*, ed. F. Decret – L. Alici – A. Pieretti, NBA 13/1, Roma 1997, s. 348-407.
- Augustinus, *De ordine libri duo*, ed. D. Gentili, NBA 3/1, s. 248-359, tł. J. Modrzejewski, Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, opr. W. Seńko, Kraków 2001, s. 155-233.
- Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, ed. A. Trapè – M.F. Sclacca – G. Beschin, NBA 4, Roma 1987, s. 6-719.
- Augustinus, *De vera religione*, ed. A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1995, s. 15-157, tł. J. Ptasiński, Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, opr. W. Seńko, Kraków 2001, s. 733-818.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. A. Corticelli et al., NBA 28, Roma 1977, s. 2-937, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów (Ps 124-150)*, PSP 42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate liber unus*, PL 40, 231-290.
- Augustinus, *Epistola* 3; 18, PL 33, 67-68; 85-86, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991, s. 138-142, 170-171; *Epistola* 138, PL 33, 525-535.
- Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. A. Vita – E. Gandolfo – V. Tarulli, NBA 24/1, Roma 1968, s. 2-1013.
- Augustinus, *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, ed. G. Madurini – L. Muscolino – F. Monteverde, NBA 24/2, Roma 2004, s. 1636-1855.
- Augustinus, *Sermo* 19; 158, PL 38, 132-137; 862-867; *Sermo* 68, PLS 2, ed. A.-G. Hamman, Paris 1960, s. 501-512.
- Augustinus, *Soliloquiorum libri duo*, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, s. 382-487, tł. A. Świderkówna, *Solilokwia*, Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, opr. W. Seńko, Kraków 2001, s. 239-305.

Studies

- Bettetini M.T., *Beleza e piacere. La fatica del giudizio estetico in qualche pagina medievale*, „Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico” 11/1 (2018) s. 7-12.
- Brandão R.E., *DE INTEGRITAS: a beleza na ordem holística da natureza, segundo Santo Agostinho*, „Civitas Augustiniana” 5 (2016) s. 147-167.
- Chadwick H., *Augustyn*, tł. T. Szafrński, Warszawa 2000.
- Cholewińska H., *Zagadnienie genezy zła w myśli świętego Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 37/1 (1999) s. 87-113.
- Clark M.T., *Mondo*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 964-966.

- Coyle J.K., *Genesi adversus Manichaeos, De*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 747-748.
- Dolbeau F., *Un poème philosophique de l'Antiquité tardive: De pulchritudine mundi: Remarques sur le Liber XXI sententiarum*, „Revue des Etudes Augustiniennes et Patristiques” 42/1 (1996) s. 21-44.
- Edling J., *Świat manifestacją Bożej dobroci i miłości w ujęciu św. Augustyna*, „Pedagogika Katolicka” 11/2 (2012) s. 100-114.
- Ferrari L.C., *Cosmologia*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 488-491.
- Fontanier J.-M., *La beauté selon Saint Augustin*, Rennes 2008.
- Fontanier J.-M., *Sur le traité d'Augustin „De pulchro et apto”: convenance, beauté et adaptation*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 73/3 (1989) s. 413-421.
- Grossi V., *Agustín de Hipona. Vida, escritos, legado histórico*, Madrid 2022.
- Grossi V., *La „via pulchritudinis” nella riflessione di Agostino d'Ippona*, „Pontificia Academia Theologica” 4/2 (2005) s. 347-376.
- Harrison C., *Beauty and Revelation in Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Augustinum Hipponensem” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych i wiernych kościoła katolickiego w 1600 rocznice nawrócenia św. Augustyna biskupa i doktora kościoła*, „Vox Patrum” 14 (1988) s. 7-46.
- Jaśkiewicz S., *Koncepcja Boga Stwórcy według św. Augustyna*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 7 (2021) s. 78-91.
- Jaśkiewicz S., *Święty Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Junxiao B., *St. Augustine's Cosmological Arguments on Transcendent Beauty*, „International Journal of Sino-Western Studies” 25 (2023) s. 64-77.
- Karpowicz-Zbińkowska A., *Augustyńskie podejście do piękna w muzyce w ujęciu kard. J. Ratzingera*, w: *Muzyka sakralna. Piękno ocalone i ocalające*, red. J. Bramorski, Gdańsk 2016, s. 43-53.
- Kijewska A., *Święty Augustyn*, Warszawa 2007.
- Kowalczyk St., *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w augustyńskiej filozofii Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 19/1 (1971) s. 73-83.
- Mendoza M., *Pulchritudine mundi, De*, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane P-Z*, red. A. Di Berardino, Genova – Milano, s. 4412-4413.
- Pagani P., *Il libro settimo delle „Confessioni”: Dio e il male*, „Forum” 6 (2020) s. 115-138.
- Piccolomini R. – Monopoli N., *L'attualità di Agostino. Commento alla Lettera apostolica „Agostino d'Ippona” di Giovanni Paolo II*, Roma 1976.
- Pizzani U., *Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Casiodoro alla luce di Sap 11,21(20)*, „Augustinianum” 32/2 (1992) s. 301-322.

- Pricopi V.A., *Augustine of Hippo on „creatio ex nihilo”*, „Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences” 9/1 (2018) s. 35-44.
- Sant’Agostino. *La Bellezza*, red. R. Piccolomini, Roma 2012.
- Salvestrini A., *L’artefice nel pensiero francescano*, Milano 2023.
- Scalisi M., *La Bellezza in Agostino d’Ippona. Poter educare attraverso il bello sensibile al Bello Immutabile*, Roma 2009.
- Schoepflin M., *Dalla carne a Dio. Sant’Agostino e la bellezza*, Firenze 2010.
- Sciuto I., *Bellezza*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 287-291.
- Tavola dei Sermones*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 75-101.
- Trapè A., *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji Augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- Turzyński P., *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 485-506.
- Vannier M.-A., *La beauté chez S. Augustin*, „Revue Connaissance des Pères de l’Église” 111 (2008) s. 59-61.
- Williams R., *Creazione*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 491-496.



Przyroda na usługach świętych na przykładzie św. Feliksa z Noli w *Natalicia* Paulina z Noli

Nature at the Service of the Saints: the Example of St Felix of Nola in *Natalicia* by St Paulinus of Nola

Ks. Marcin Wysocki¹

Abstract: After his conversion, every year on the feast of St Felix, which is celebrated on January 14, Paulinus of Nola wrote a work of praise in honour of his patron – the *Natalicium*. In the extant *Natalicia* (14 or 15), the miracles performed by Felix assume a significant position. Many of them are related to nature. The aim of this article is to show, through an analysis of the *Natalicia*, how nature is subjected to the miraculous actions of the saints, using St Felix as an example. From the presentation in this article of the miracles and extraordinary events that took place during the life of St Felix or after his death at his tomb, it is evident that Paulinus held the figure of St Felix in particularly high regard, referring to him as his father, protector and patron. Paulinus sets out to demonstrate the greatness of St Felix and his special place in the pantheon of saints by describing the miracles. Nevertheless, Paulinus consistently emphasises that the saint is merely an intermediary, and that the capacity to perform miracles ultimately resides with God, who is the Lord and Creator of all creation. Therefore, if Felix is depicted as governing over nature, which he does in a manner contrary to natural order, this is a consequence of Felix's proximity to God. It is notable that Paulinus introduces a unique perspective in this regard, as there existed a precedent in pagan poetry for portraying miracles associated with animals. Nevertheless, Paulinus, while adhering to the literary tradition and language of Virgil, establishes a distinct tone and character. *Natalicia* exemplify Paulinus' profound convictions, unwavering faith, and profound devotion to Felix.

Keywords: Paulinus of Nola; *Natalicia*; miracle; creature; saint; St Felix

W przypadku poezji Paulina z Noli, której zachowanymi przykładami są przede wszystkim tworzone corocznie po nawróceniu pieśni ku czci św. Feliksa na dzień jego wspomnienia tzw. *Natalicia*², mamy do czynienia

¹ Ks. dr. hab. Marcin Wysocki, profesor uczelni, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

² Na temat gatunku literackiego *natalicia*, zob. E. Cesareo, *Il carme natalizio nella poesia latina, con una parte introduttiva sui precedenti del carme in Grecia*, Palermo 1929; K. Burkhard, *Das antike Geburtstagsgedicht*, Zurich 1991; M. Roberts,

z kilkoma paradoksami. Z jednej strony bowiem Paulin wychwalany był za styl swoich utworów, porównywany z Cyцерonem i Wergiliuszem. Jego pisma kierowane były z pewnością do ówczesnych elit. A z drugiej strony żył i tworzył, porzuciwszy zaszczyty i bogactwa, na małej wsi Cimitile w pobliżu Neapolu, pisząc utwory ku czci świętego biskupa, którego grób, przy którym Paulin osiadł, odwiedzali jednak głównie ludzie prości i niewykształceni, jak sam to stwierdził w *Pieśni* 27: „Najczęstszy tu tłum to wieśniacy, nie bez wiary, lecz niewykształcony w czytaniu”³. Jak twierdzą badacze, jego utwory mogłyby być recytowane specjalnie dla nich w dniu liturgicznego wspomnienia św. Feliksa, a *docti lectores* czytaliby je rozsiani po całym ówczesnym świecie⁴. Jako niegdysiejszy właściciel licznych latyfundiów Paulin z pewnością znał i orientował się w życiu wsi i rolników, dlatego też sięgał w swojej twórczości po motywy wiejskie i przyrodnicze, okazując się również w tym godnym następcą Wergiliusza i jego *Eklog* oraz *Bukolik*⁵. Wiejska publiczność zgromadzona w Noli z pewnością rozpoznałaby wiele wydarzeń i osób ze swojego lokalnego życia, gdyż chłopci i świat wsi są obecne w licznych *Natalicia*: bywają bohaterami niektórych wierszy, pozwalają też ukazać pewne zwyczaje i dobroczynne postępowanie św. Feliksa wobec nich. Paulin często wspomina chłopów i zwykłych ludzi zanoszących prośby nie tylko za swoje rodziny, ale także za zwierzęta⁶. Św. Feliks jest dla Paulina szczególnym protektorem, przez pośrednictwo którego dokonuje się wiele cudów wyproszonych przez przybywających do grobu świętego. W dotychczasowych badaniach nad spuścizną literacką Paulina z Noli poświęcono wiele miejsca przyrodzie ukazywanej w jego pismach⁷ czy też cudom dokonywanym za wsta-

Rhetoric and the „natalicia” of Paulinus of Nola, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 95/2 (2010) s. 53-69.

³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 27, 547-547: „Turba frequentior hic est rusticitas non cassa fide neque docta legendi”, tł. własne. W niniejszym artykule wszystkie tłumaczenia *Pieśni* Paulina są dziełem autora artykułu. Zob. I. Aulisa – L. Carnevale, *Il pellegrinaggio rurale alla tomba di S. Felice di Nola*, ASE 22/1 (2005) s. 119-144.

⁴ Zob. I. Fielding, *Performing miracles: the „Natalicia” of Paulinus of Nola as popular entertainment*, „Ramus: Critical Studies in Greek and Roman Literature” 47/1 (2018) s. 108-122.

⁵ Zob. D. Battiston, *El género pastoril: de Teócrito a la bucólica cristiana: La poesía de Paulino de Nola*, „Circe de clásicos y modernos” 11/1 (2007) s. 64-69.

⁶ Zob. D. Bocage-Lefebvre, *La représentation du monde paysan dans les „Natalicia” de Paulin de Nole*, „Pallas. Revue d’études antiques” 92 (2013) s. 203-204.

⁷ Zob. Battiston, *El género pastoril: de Teócrito a la bucólica cristiana*, s. 57-72; Bocage-Lefebvre, *La représentation du monde paysan dans les „Natalicia” de Paulin*

wiennictwem Feliksa⁸, szczególnie tym związanym z przyrodą⁹. Jednak nie pokuszono się o ukazanie, w jaki sposób to, co miało być poddane człowiekowi, a w sposób szczególny świętemu, służyło mu i stawalo się narzędziem ukazania mocy Boga oraz wyjątkowej pozycji św. Feliksa. Artykuł ten, analizując zachowane 14 *Natalicia*, ukazuje, w jaki sposób Paulin pokazywał owo podporządkowanie przyrody człowiekowi świętemu.

1. Przyroda cieszy się Feliksem

Jak wspomniano powyżej, *Natalicia*, tworzone przez Paulina z Noli co roku dla uczczenia święta św. Feliksa, biskupa Noli, są przede wszystkim świadectwem głębokiego oddania i czci, jaką poeta otaczał swego patrona¹⁰. Oczywiście w sferze literackiej pokazuje, że pomiędzy Feliksem a światem przyrody istniała szczególna relacja, która wynikała z jego oddania Bogu i działania Pana przez niego. Paulin to podkreśla,

de Nole, s. 203-214; M. Wysocki, *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, StPatr 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 165-173; M. Wysocki, *On the Importance of a Garden in the Life of Christians. A Study of the Writings of St. Paulinus of Nola*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysocki, StPatr 131, Leuven – Paris – Bristol 2024, s. 347-355.

⁸ Zob. R. Argenio, *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Roma 1970; J. Dognon, *Un récit de miracle dans carmina de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique*, RvHS 48 (1973) s. 129-144; C. Iannicelli, *Il miracolo in Paolino di Nola. Saggio di sintesi*, „Impegno e Dialogo” 9 (1993) s. 171-196; C. Iannicelli, *Deus operatus est. Sull'autore del miracolo in Paolino di Nola e in alcuni scritti agiografici greco-latini*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 277-336; M. Cutino, *L'epopea taumaturgica di San Felice nei Carmi 26 e 19 di Paolino di Nola*, „Auctores Nostri” 2 (2005) s. 47-80; G. Guttilla, *Lingua del miracolo e wortspiele nei Carmi di Paolino di Nola*, „Orpheus” 28/1-2 (2007) s. 67-99; Fielding, *Performing miracles: the „Natalicia” of Paulinus of Nola as popular entertainment*, s. 108-122. Ważną rolę w dokonywanych cudach spełniali aniołowie. Zob. M. Wysocki, *Anioły są wśród nas. Studium pism św. Paulina z Noli*, VoxP 88 (2023) s. 149-162.

⁹ Zob. R. Argenio, *Il miracolo dei buoi nel xx natalizio di S. Paolino di Nola*, „Rivista di Studi Classici” 17 (1969) s. 330-338; P. Hardie, *Cowherds and Saint Paulinus of Nola Carmen 18*, w: *Complex Inferiorities: The Poetics of the Weaker Voice in Latin Literature*, red. S. Matzner – S. Harrison, Oxford 2018, s. 245-262.

¹⁰ Zob. D. Lefebvre-Bocage, *Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, red. P.-G. Delage, Royan 2012, s. 69-87.

przywołując w *Natalicia* obraz przyrody cieszącej się z nadchodzącego święta patrona Noli. Stosuje w tym celu wiele odniesień do świata przyrody. Na przykład tak jak wiosna sprawia, że ożywają głosy ptaków, tak zbliżająca się uroczystość „budzi” zdolności poetyckie Paulina¹¹, przyrównującego się do jaskółki, turkawki czy zięby, które znają swój czas i dotąd milcząc, cieszą się powracającą wiosną. Dla Paulina tą wiosną jest oczywiście dzień św. Feliksa, który, chociaż obchodzony jest w pełni zimy (14 stycznia), gdy wciąż jest śnieg i mróz, to jednak „smutek, zima ducha, oddala się, a troski wypędzane są z serca, chmury depresji uciekają z bezchmurnych serc”¹². Z takim nastawieniem i takimi środkami wyrazu artystycznego Paulin przedstawia swego patrona Feliksa i jego relację z szeroko pojętą przyrodą.

Ona również, a nie tylko sam Paulin, cieszy się z nadejścia wspomnienia św. Feliksa. W trzecim *Natalicium* (napisanym na 397 rok) Nolańczyk wspomina o tłumie, który przybywa na święto¹³, ale podkreśla, że „wszystko raduje się na ziemi i w niebie”¹⁴. Stosuje antropomorfizmy, mówiąc, że „wydaje się, że niebo się śmieje”¹⁵. W obrazowaniu Paulina świat przyrody zapowiada już wiosnę, jak chociażby delikatne powiewy wiatru, którymi oddycha wiosna¹⁶. Nadchodząca uroczystość świętego niejako prowokuje przyrodę do zmiany: „Obsypcie ziemię kwiatami i ozdóbcie progi girlandami. Niech zima tchnie wspaniałością wiosny, a rok rozkwitnie przed czasem, niech natura ustąpi świętemu dniowi. Bo i ty, ziemio, winna jesteś wieńce grobowi męczennika”¹⁷. Zawierając w swej pieśni takie słowa, Paulin pokazuje, jak ważna dla niego, ale i dla tych, którzy przybywają do grobu biskupa, jest styczniowa uroczystość, jak również i sama postać świętego. Przyroda zmienia swoje prawa i powinna przez to składać hołd wyjątkowemu patronowi.

To wszystko jednak nasz autor odnosi nie do pory roku, ale właśnie do uroczystości Feliksa. Ten motyw powtarza się także w 6. *Natalicium*. Tym razem jednak to nie wiosna i jej ciepło są przejawami radości przyrody, ale wprost przeciwnie. Paulin bowiem, opisując radość przyrody z nadejścia kolejnego dnia św. Feliksa, tym razem wspomina o śniegu

¹¹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 23, 1-2.

¹² Paulinus Nolanus, *Carm.* 23, 7-9.

¹³ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 14, 44-70.

¹⁴ Paulinus Nolanus, *Carm.* 14, 45-46.

¹⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 14, 46-47.

¹⁶ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 14, 47-48.

¹⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 14, 110-113.

i mrozie. Paulin traktuje je jako objawy radości stworzonego świata (*laetitia mundi*) oraz święte znaki, które świadczą o tej właśnie radości¹⁸. Paulin jednoznacznie interpretuje „radosną biel” (*laetus candor*)¹⁹: „pokryta śniegiem ziemia, ze śnieżną ozdobą lasów, gór, pagórków, świadczy o śnieżnobiałych szczytach starożytnego świętego”²⁰. Przyroda jest więc dla Paulina świętym znakiem (*sacris insignibus*)²¹ wyjątkowej pozycji Feliksa. Paulin wzywa czytelnika do rozpoznania tych znaków czasu. To dzięki przyrodzie wierni mogą poznać i doświadczyć tej wyjątkowości świętego z Noli. To przyroda mówi o nim i głosi jego pochwałę przez zwyczajne przejawy swojego działania. I to właśnie ukazuje ważny rys wielkości poezji Paulina, ale i jego duchowości – posługiwanie się prostymi, zwyczajnymi, codziennymi środkami do ukazania potęgi świętych, a co za tym idzie – potęgi Boga. Wspomina i wyjaśnia o tym sam Paulin, pisząc: „[Znaki te] pokazują, że Feliks cieszy się anielskim światłem i pokojem w spokojnym miejscu zamieszkania pobożnych, skąd śnieżne runa spływają z cichego nieba”²².

Jednak nie tylko chwilowe objawy związane ze zjawiskami przyrody ukazywały wyjątkowość postaci św. Feliksa. W obrazowaniu Paulina świat stworzony, to, co istnieje na ziemi, wskazuje na osobliwość Biskupa Noli. Oto w tym samym 6. *Natalicium* Paulin wspomina nie tylko o zjawiskach atmosferycznych, ale wyraźnie wskazuje, że przyroda cieszy się nie tylko obchodem corocznej uroczystości, ale sobą niejako, uprzednio, docenia to, że posiada w sobie grób świętego. Tam bowiem, gdzie on się znajduje, teren jest bujnie zarośnięty (co w przypadku południowej Italii nie jest zwyczajne), a okolica ta jest bardziej żyzna od innych terenów. Paulin wyjaśnia to tak: „Jakby ziemia już wtedy wiedziała o grobie, który będzie wiecznie honorowany przez czczący go świat”²³. Tak konkretna część ziemi cieszy się, że została pobłogosławiona ciałem świętego²⁴ i dlatego zanim złożono w niej ciało Feliksa, przystroiła się w wiosnę i obsypała się pachnącą trawą, aby godnie przyjąć ciało męczennika²⁵.

¹⁸ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 16-17.

¹⁹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 17-18.

²⁰ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 20-21.

²¹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 17.

²² Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 22-24.

²³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 133-134.

²⁴ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 135.

²⁵ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 135-137.

Jak wspomniano powyżej, najliczniejszą grupą nawiedzającą sanktuarium św. Feliksa w Noli byli okoliczni wieśniacy, rolnicy. Mimo że niewykształceni, to jednak z opowiadań Paulina wynika, że to właśnie oni zdają się najlepiej rozumieć znaczenie biskupa Feliksa, ale także zależność, jaka istnieje pomiędzy świętym a przyrodą. Paulin wspomina, że można zobaczyć rolników zmierzających do grobu Feliksa nie tylko z dziećmi, „ale często prowadzących ze sobą chore bydło”²⁶, które powierzają św. Feliksowi jakby obecnemu pośród nich²⁷. Rolnicy widzieli zatem w nim pomoc i kogoś, kto obcuje z przyrodą oraz ma z nią szczególną relację. Oczywiście to nie sam Feliks jest sprawcą cudów, i tego świadomość ma Paulin, ale czyni je mocą Chrystusa²⁸, który jest Panem całej ziemi.

2. Przyroda posłuszna Feliksowi

Można zapytać, skąd wzięła się ta ukazana powyżej szczególna więź pomiędzy światem stworzonym, przyrodą, a św. Feliksem, na czym ona polegała i czym się objawiała. Z *Natalicia* św. Paulina wynika jasno, jak już wspomniano, że autor buduje rozumienie Feliksa jako wyjątkowego świętego, patrona Noli i jej mieszkańców, pośrednika pomiędzy stworzeniem a Stworzycielem. Dlatego też pierwszym i podstawowym stwierdzeniem Paulina w opisie postaci Feliksa, a przede wszystkim jego cudów, co ma zasadnicze znaczenie w jego relacji do przyrody, jest stwierdzenie, że przez Feliksa działa Bóg. Rolnicy, którzy przybywają do grobu świętego, w opinii Paulina, „radują się w Bogu, którego doświadczyli” (*experto gaudere Deo*)²⁹ w cudach będących odpowiedzią na ich modlitwy zanoszone przez Feliksa. W tym samym *Natalicium* Paulin wyrażnie wskazuje, że Feliks czyni cuda mocą Chrystusa (*numine Christi*)³⁰. Wskazuje także, że rolnicy są świadomi tej zależności i widzą w Feliksie swego szczególnego orędownika oraz wierzą w moc uzdrawiania zwierząt, której doświadczają w sanktuarium³¹.

²⁶ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 200.

²⁷ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 201: „sancto quasi conspicio”.

²⁸ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 207: „gerit Felix miracula numine Christi”.

²⁹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 203.

³⁰ Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 207.

³¹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 200-206.

Paulin wspomina, że cudów dotyczących wszelkiego stworzenia dokonywanych jest niezliczona liczba i różnią się one okolicznościami, ale on przywołuje w swych pismach tylko niektóre, aby wykazać, że tak naprawdę dokonuje ich jedna moc – Feliks mocą Chrystusa³². Przez cuda Bóg daje znaki i poucza swoich wiernych. Mówi bowiem Paulin w jednym z *Natalicia*: „Bóg niedawno w niezwykłych znakach dokonał cudów przez te zwierzęta i tym wzniosłym sposobem zachęca ludzi, aby zwracali uwagę na Chrystusa i nie stawiali pożądań ciała ponad pożądaną wiarę”³³. Bóg, dokonując cudów przez Feliksa i używając do tego zwierząt oraz przyrody, ukazuje ludziom pewne prawdy, na przykład o potępieniu chciwości. Jak wyjaśnia Paulin, Bóg czyni to nawet „przez zwierzęta pozbawione ludzkiego rozumu”³⁴, a więc wydaje się, że chce zawstydzić rozumne stworzenia, jakimi są ludzie, działaniem nierozumnego świata przyrody, który jest posłuszny prawom i dziełom Boga, nawet jeśli, jak wskazano to powyżej przy okazji ukazywania zachowania przyrody w obliczu obchodu święta, to działanie jest wbrew ustalonym prawom przyrody. Wszelkie cuda, które dokonują się przez pośrednictwo Feliksa, mają jednak jeden główny cel – ukierunkować człowieka na Boga, na Chrystusa, do czego zresztą w całej swej działalności zmierzał Paulin z Noli. Jakie jednak przykłady cudów i owego swoistego posłuszeństwa przyrody św. Feliksowi znajdujemy na kartach corocznych *Natalicia*?

W *Natalicium* 5. Paulin kończy cykl opisywania życia św. Feliksa, któremu poświęcił wcześniejsze partie dzieła, przedstawiając w nich jego kolejne etapy, wpłata w nie cudowne wydarzenia, które towarzyszyły niemal od początku Feliksowi. Wśród tych wydarzeń wiele ma za przedmiot przyrodę. Jednym z najciekawszych, przywołanych przez Paulina, jest sposób, w jaki Feliks został ocalony od śmierci w czasie prześladowań. Gdy ścigali go ludzie zatruci szatańską trucizną, niespodziewaną pomoc okazało mu niezwykle stworzenie, mianowicie pająk. Wyznawca, uciekając przed nimi, znalazł się w budynku, z którego nie było możliwości ucieczki, wtedy, jak opisuje to Paulin:

[...] ręka Boga wtrąciła się między świętego a jego wrogów i ochroniła to miejsce cudownym wałem. Nie murem z kamieni ani zamknięciem żelaznych drzwi, środkami, za pomocą których my, zwykli ludzie, zamykamy domy. Brudny mur nagle uformował się z gruzów, a pająk posłuchał rozkazu,

³² Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 18, 207.

³³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 21-24.

³⁴ Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 26.

by utkać drżącą sieć. Drżącymi nićmi oplótnął tę niestrzeżoną przestrzeń, sprawiając wrażenie brudnej, opuszczonej ruiny³⁵.

Pająk zatem z woli i rozkazu Boga staje się obrońcą oraz ocaleniem Feliksa. Warto zauważyć podkreślane przez poetę ubóstwo i małość środków służących ocaleniu życia świętego. To zaledwie pajęczyna utkana przez pająka. Pokazuje to ogrom Bożej mocy i konieczność zaufania Bogu oraz Jego opiece, która może wyrazić się poprzez małego pająka i jego delikatną pajęczynę. Paulin na tej podstawie wysnuwa ogólniejszą prawdę dotyczącą każdego człowieka, podkreślając Boże działanie i protekcję:

Miasta ledwo mogą chronić swoich mieszkańców wysokimi murami. Dość często wróg miażdży tych, którzy polegają na silnych fortyfikacjach, a zniszczenie ich miast naraża ich na śmierć. A oto tutaj zwykły pająk ochronił świętego przed uzbrojonymi ludźmi, gdy Bóg go bronił. Wróg zatrzymał się, odparty przez cienką pajęczynę. Siła żelaza ustąpiła nieistotnej nici, Zbawienie ludzi jest bezużyteczne, a moja siła nie daje mi żadnej siły, jeśli brakuje mi siły Boga³⁶.

Paulin w wersetach *Natalicium* powraca do szczególnej opieki, jaką cieszy się Feliks ze strony Boga. Jest ukryty pod Jego skrzydłami, zgodnie ze słowami Ps 91, bezpieczny w Jego ramionach i wyposażony we wszelkie konieczne środki do obrony wiary oraz dawania świadectwa o Bogu³⁷. Jednym z przejawów tej troski Boga o swego wyznawcę za jego życia były właśnie cudowne ingerencje Bożych stworzeń.

Ukazany powyżej cud miał miejsce za życia Feliksa, jednak najczęściej związanych z wszelkim stworzeniem wydarzeń cudownych, które przywołuje Paulin w swych *Nataliciach*, miało miejsce po śmierci Feliksa, gdy odbierał kult w Noli. Podobnie jak w przypadku powyższych, były one zawsze ukazaniem Bożej mocy i roli św. Feliksa. Teoretyczną podstawę wszystkich cudów, które angażowały przyrodę, wyklada Paulin w *Natalicium* 8:

Nie rozdzielił Piotr morza laską, ale i Mojżesz nie stąpił po morza wodach. Jednak obaj jaśnieją tą samą chwałą, ponieważ jeden był Autor, który obu

³⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 16, 95-102.

³⁶ Paulinus Nolanus, *Carm.* 16, 130-140.

³⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 16, 123-128.

dał rozdzielenie wód laską, jak i deptanie fal pod stopami. Ten jest Bogiem w świętych Starego Testamentu, ten sam Bogiem w tych Nowego. Od tego Pana, przez którego dane zostało Prawo, od tego samego wypłynęła łaska. Bóg Daniela i ów trzech młodzieńców, Bóg Feliksa jest tym samym Bogiem, a On sam nie jest mniej Bogiem w świętym Feliksie, przez którego okazuje łaskawą hojność i uzdrawiającą pomoc na lądzie i morzu³⁸.

Bóg okazuje więc swoją moc i łaskawość dla ludzi przez wszystkie wieki. Ciekawe w tym opisie jest to, że Paulin przywołuje właśnie cudowne wydarzenia związane z przyrodą. Bóg, który jest stwórcy, jest również autorem cudownych ingerencji w naturę, dokonywanych w św. Feliksie.

Paulin, przywołując cudowne wydarzenia, opisuje różnego rodzaju ingerencje w porządek natury. Przedstawia wpływ Feliksa na przyrodę nieożywioną na przykład na dwa żywioły: wodę i ogień, gdyż jak stwierdza: „Woda i ogień, jak twierdzą, ustępują wobec zasług Feliksa”³⁹. W przypadku tej pierwszej w *Nataliciach* Nolańczyk ukazuje dwa przykłady ingerencji Feliksa. W *Natalicium* 8., datowanym na 402 rok, Paulin, przerażony barbarzyńskim najazdem w 401 roku, prosi swego patrona o cudowną ingerencję, podobnie jak miało to miejsce w uchronieniu Noli przed zniszczeniem przez wodę. Paulin tak opisuje to wydarzenie:

Strumień spływał groźnie z okolicznych gór, przelewając się przez swoje brzegi, gdy jego gwałtowna fala wezbrała na skutek nagłych opadów deszczu i nieustannie pędził w dół, w kierunku twego domu. Swoimi potężnymi wodami zaciekle atakował domy w pobliżu twoich siedzib. Ale zmieniłeś jego bieg, tak że teraz koryto prowadzi jego szalejący prąd przez obce terytorium, a on omija nasze budynki odległym zakolem⁴⁰.

Nie są podane szczegóły dotyczące cudownego ocalenia sanktuarium wyznawcy, ale ważne jest tu dla nas przekonanie Paulina o wyjątkowej ingerencji w bieg rzeki i ochronę przed rozszalałym żywiołem wody. Ta zresztą bywa czasami potrzebna i dlatego w *Nataliciach* znajdujemy opis przeciwny powyższej sytuacji, mianowicie wpływu Feliksa na obecność wody w Cimitile, w sanktuarium Feliksa. Paulin, opisując sanktuarium Feliksa, wspomina o problemach z zaopatrzeniem kompleksu w wodę,

³⁸ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 374-383.

³⁹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 394.

⁴⁰ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 417-424.

którą musiano sprowadzać z pobliskiej Noli⁴¹, co było poważnym zmartwieniem Paulina⁴². Jednak sam nie podejmuje działań mających zaradzić tej sytuacji, lecz, jak sam stwierdza, „wszystko powierzyliśmy mocy Boga i oczekujemy źródeł [wody] z nieba”⁴³. Te słowa zapisał w 403, a już w 407 roku wychwalał Feliksa, że dzięki niemu płynie „[...] obfity strumień fontann, którym pozwoliłeś napełnić się na twoich dziedzińcach i w twoich domach”⁴⁴. Paulin oczywiście podkreśla, że sprawił to Pan, ale za wstawiennictwem Feliksa⁴⁵. Było to możliwe dzięki odbudowie starego akweduktu, który biegł z miejscowości Abella, jednak z biegiem czasu popadł w ruinę, a niedostępność terenu, skaliste okolice i gęsty las uniemożliwiały jego odbudowę. Paulin nie mówi o nadzwyczajnej ingerencji, która wzniosłaby akwedukt na nowo, ale przypisuje Feliksowi wzbudzenie inicjatywy w ludziach z Abelli, którzy w tych trudnych warunkach i za darmo, na cześć św. Feliksa, odbudowali akwedukt zapewniający Noli wodę. Dokonali tego w kilka dni, niejako okiełznując siły przyrody. Można domniemywać, że woda dzięki woli Boga i wstawiennictwu wyznawcy dała się okiełznać. Wykonywane w pocie czoła trudne prace Bóg orzeźwiał⁴⁶. Woda, która obficie napełniła Nolę, była dowodem daru Boga⁴⁷. Co więcej, przez przemianę natury dokonała się także przemiana Noli, której sprawcą jest Chrystus przez „swego drogiego przyjaciela Feliksa”⁴⁸, przez co miejsce to wypiękniało i zostało uporządkowane – w miejsce jałowych kamieni pojawia się zieleń⁴⁹. Ale dostarczenie wody do Noli miało także wymiar symboliczny, było bowiem ukazaniem, jak wiele znaczy zaufanie Bogu i świętemu patronowi oraz jak ważne jest dzielenie się stworzonymi dobrami z innymi:

Sam Bóg Stwórca wykazał wkrótce, że serca tchórzliwe nie ufają Chrystusowi, gdy po zasłużonym pokoju otrzymałaś [Nola] teraz możliwość korzystania

⁴¹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 658. Na temat Noli i jej znaczenia na podstawie *Carmen* 21, zob. A. Ruggiero, *Carme 21: Nola Crocevia dello Spirito*, w: *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983, s. 183-212.

⁴² Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 27, 463-479.

⁴³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 27, 463-479.

⁴⁴ Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 674-675.

⁴⁵ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 676-677.

⁴⁶ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 718-740.

⁴⁷ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 751-753.

⁴⁸ Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 823-824.

⁴⁹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 829-830.

z akweduktu, z oddaniem dzieląc się z Feliksem twoim towarzyszem, aby Bóg mógł tym bardziej skarcić twoją skargę z przepelniającą dobrocią. Kiedy woda została podzielona, nie sprawił, że byłaś spragniona, jak się obawiałaś. Raczej, jako Stwórca i Żywiciel zarówno stworzonych rzeczy, jak i ludzi, ten, który stworzył wszystko swoim słowem, pokazał ci, że własność, której odmawiałaś Jego przyjacielowi, z powodu nieufności do Pana stworzenia, była Jego, a nie, jak sądziłaś, twoją własną. Z pewnością rozumiałaś i uznawałaś pod przymusem wydarzeń wspaniałe prawa wiecznego Ojca i potężne zasługi Feliksa⁵⁰.

Paulin odwołuje się zatem nieustannie do działania Boga i Feliksa oraz przyrody, która jest im posłuszna.

Jednak nie tylko woda była posłuszna patronowi Paulina, ale również, jak wspomniano, drugi z żywiołów, czyli ogień. W *Natalicium* 8. Paulin przywołuje „przykłady świętych przodków” (*sanctorum exempla parentum*)⁵¹ i jako ostatniego wymienia oczywiście św. Feliksa, który jest „Bogu miły, Boga prawicą”⁵². Utwór ten w większej części jest apostrofą, modlitwą skierowaną do Feliksa i w niej Paulin zawiera ważne dla nas stwierdzenia:

Gdy Pan przystanie na pomyślność rzymskiego królestwa, poproś żywioły, które ci służą, Feliksie, aby służyły naszemu dobru. Niech dzień się wydłuży, a gwiazdy staną nieruchome. Niech przez ciebie zatrzyma się słońce i księżyc niech podda Tobie jednomyślnie nieruchome gwiazdy w zawieszonym biegu, aż zwycięstwo Rzymu swoje znajdzie dopełnienie⁵³.

Paulin sam więc prosi, aby Feliks na wzór antycznych świętych bohaterów dokonał cudów dotyczących przyrody i jej praw. To Bóg pozwalał i wciąż pozwala świętym ludziom, aby żywioły służyły im i ludziom, za którymi oni się wstawiali i wstawiają. I na dowód tego, że jednym z takich świętych jest Feliks, i że panuje on z mocy Boga nad różnymi żywiołami, Paulin przytacza różnorodne cuda, które sprawił Feliks. Jako ostatni z nich przywołana została historia związana z ogniem, którą Paulin określa jako jedno ze świadectw mocy jego zasług (*meriti documenta potentis*)⁵⁴. Pożar, który miał miejsce prawdopodobnie w 401 roku,

⁵⁰ Paulinus Nolanus, *Carm.* 21, 767-779.

⁵¹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 80.

⁵² Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 233.

⁵³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 249-254.

⁵⁴ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 395.

wciąż tkwił w myślach Paulina i, jak sam stwierdza, „wzmacniał miłość ku wielkiemu Feliksowi”⁵⁵. Wspominając pożar, podkreślał, że niemal naocznie i fizycznie widział świętego, jak ten zaangażował się w walkę z ogniem, który zagrażał domostwu Paulina i Feliksa⁵⁶. Pisał wprost, wspominając o cudzie:

Płomienie prawie go lizały, ale potem cofnęły się, jakby przerażone pojawieniem się świętego blokującego im drogę. Następnie, wypędzone z krokwi naszego mieszkania (którego utrata wydawała się nieunikniona), spaliły się pod ręką, po zrównaniu z ziemią sąsiedniej chaty. W tym miejscu ogłoszę cud. Powietrze pozostało nieruchome, bez powiewu wiatru. Żaden podmuch nie wprowadził w drżenie listowia w lesie, więc pożerający ogień nie mógł posunąć się dalej, przeskakując po splecionych belkach naszych połączonych domów. Opuszczony przez słabnące wiatry płomień nie chciał się rozprzestrzeniać i umarł z osłabienia, gdy jego pożywienie zostało wyczerpane⁵⁷.

A zatem zatrzymanie ognia wymagało nie tylko panowania nad nim, ale także nad całą przyrodą – powietrzem i wiatrem. Do szczegółów tego pożaru Paulin powrócił dwa lata później w *Natalicium* 10., gdy opisując założenie architektoniczne przy grobie świętego⁵⁸, Nolańczyk wskazuje na jeszcze jeden cudowny wymiar owego pożaru, nieco rozbieżny z powyżej przedstawioną opowieścią. Mianowicie pośrodku budynków klasztoru i bazylik usytuowany był dziedziniec⁵⁹, który służył licznie

⁵⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 400.

⁵⁶ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 401-403.

⁵⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 403-412.

⁵⁸ O budowlanej działalności Paulina, zob. F.E. Álvarez Solano – R. Hurtado Bustacó – O. Rivas García, *La economía de Dios: la construcción de un santuario cristiano según los 'Carmina natalizia' de Paulino de Nola*, „Arys: Antigüedad Religiones y Sociedades” 2 (1999) s. 275-299; G. Guttilla, *Le costruzioni basilicali di Paolino di Nola: una rilettura dell'epist. 32*, w: *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, red U. Criscuolo, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica F. Araldi dell'Università degli Studi di Napoli Federico 2/24, Napoli 2004, s. 389-408; T. Lehmann, *Paolino di Nola: poeta architetto e committente delle costruzioni*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, *Strenae Nolaenae* 8, Napoli – Roma 1998, s. 93-104; J. Pałucki, *Teologiczna interpretacja działalności budowlanej Paulina z Noli*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga pamiątkowa ku czci Bpa Jan Śrutwy*, red. S. Koczwara, Lublin 2002, s. 87-94.

⁵⁹ Zob. M.M. Kiely, *The Interior Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola*, JECS 12/4 (2004) s. 443-479.

przybywającym pielgrzymom, a na nim znajdowały się dwie drewniane chatki, które wyraźnie szpeciły otoczenie i zasłaniały wejście do bazylik⁶⁰. Dla Paulina był to powód do zgryzoty, gdyż, jak pisał:

Gdy próbowaliśmy zburzyć chatki, ludzie w nich mieszkający wyśmiewali nas i przysięgali, że narażą swoje życie na niebezpieczeństwo, zanim zostaną zmuszeni do opuszczenia swoich domów. Takie groźby wydawały się mieć niewielkie znaczenie, ale muszę przyznać, że sytuacja była dla mnie trudna, ponieważ nawet zwycięstwo było odrażające, jeśli oznaczało bójkę⁶¹.

Jednak pewnej nocy w jednej z tych chatek wybuchł pożar, o którym wspomniano powyżej, i strawił je obydwie, nie czyniąc jednak szkody pozostałym budowlom istniejącym wokoło, choć z opisu Paulina wynika, że sytuacja przedstawiała się bardzo groźnie⁶². W całym trudnym położeniu Paulin i jego towarzysze nie pokładali nadziei we własnych siłach, ale w wierze i modlitwie zanoszonej u grobu św. Feliksa⁶³. Paulin dzierżył w swych rękach, przyciskając do piersi, fragment drzewa krzyża, który otrzymał od Melanii Starszej⁶⁴. Po całonocnym zmaganiu z ogniem i modlitwach zanoszonych do Boga za wstawiennictwem św. Feliksa rano dokonano oględzin, spodziewając się najgorszego, gdyż nad całą okolicą unosił się dym i swąd. Tymczasem, jak przekazuje Paulin „nic nie zostało spalone, za wyjątkiem tego, co zasługiwało na strawienie ogniem”, czyli jedna z dwóch nędznych drewnianych chatynek⁶⁵. „Łaska Feliksa” (*Felicitas*) bowiem spowodowała, że płomienie spaliły tylko jeden z domów, drugi zaś musiał być zburzony przez rolnika, jego mieszkańca, który wcześniej nie był skory do współpracy nad uporządkowaniem wejścia do bazylik⁶⁶. Paulin widział więc

⁶⁰ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 28, 62-64.

⁶¹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 28, 69-74.

⁶² Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 28, 75-103.

⁶³ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 28, 110-114.

⁶⁴ Zob. Paulinus Nolanus, *Ep.* 29, 6-14; T. Piscitelli Carpino, *La Teologia della Croce in Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, Strenae Nolanae 8, Napoli – Roma 1998, s. 263-294; C. Curti, *L'„inuentio crucis” nell'epistola 31 di Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, Strenae Nolanae 8, Napoli – Roma 1998, s. 177-188.

⁶⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 28, 145.

⁶⁶ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 28, 148-166.

w tym pożarze rękę Feliksa, który panuje nad ogniem i płomieniami oraz służy pomocą swoim czcicielom.

Jak, jednak stwierdzono powyżej, nie tylko przyroda nieożywiona posłuszna jest Feliksowi. W *Natalicia* znajdujemy także przykłady posłuszeństwa żywych zwierząt świętemu. Paulin, podobnie jak przy wcześniej omówionych cudach, wyraźnie wspomina o tym rodzaju relacji jego patrona z dzikimi bestiami: „Feliks dzięki swym zasługom i imieniu Chrystusa ma władzę ujarzmiać potworne bestie i zwyciężać ogień”⁶⁷. Jednym z ciekawszych cudów uczynionych przez Feliksa z udziałem zwierząt jest ten opisany w *Natalicium* 12. z 406 roku⁶⁸. Paulin przekazuje, zastrzegając się, że nie chodzi mu o poetycką, wymyślną opowieść⁶⁹, ale o przedstawienie prawdziwych wydarzeń, które miały miejsce kilka dni wcześniej⁷⁰, historię człowieka, który złożył obietnicę ofiarowania św. Feliksowi i biednym dorodnej świni, a ostatecznie dał tylko łeb i wnętrzności, mięso zaś zachował dla siebie wbrew swemu ślubowi⁷¹. Powracając do domu i będąc pewny, że w ten sposób dopełnił przysięgi, został zrzucony z konia i nie mógł wykonać ani kroku, gdyż jego nogi były jakby związane. W tym czasie koń uwolniony z jeźdźcy, ale wciąż obciążony świńskim mięsem, powrócił do sanktuarium św. Feliksa, mając świadomość – jak zaznacza Paulin – kto był sprawcą tego zdarzenia⁷². Inny cud dokonany za przez Feliksa dotyczy również świni i miał miejsce wcześniej niż opisany powyżej, ale, co podkreśla Paulin, nie jest ważny czas, ale ten sam sprawca – Chrystus⁷³.

⁶⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 26, 403-412. Paulin nadaje tym wydarzeniom znaczenie symboliczne, gdyż uważa, że zwierzęta przedstawiają diabła, ogień grzechu i namiętności, z którymi walczy i które ujarzmia św. Feliks.

⁶⁸ Na temat *Carmen* 20. – *Natalicium* 12. zob. S. Prete, *Il Carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, *Strenae Nolanae* 1, Napoli – Roma 1987, s. 87-100; J. Doignon, *Un récit de miracle dans carmina de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique*, *RvHS* 48 (1973) s. 132-137; W. Evenpoel, *La phrase et le vers dans les Carmina de Paulin de Nole*, w: *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, Steenbrugge 1991, s. 95-108.

⁶⁹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 28-32.

⁷⁰ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 65-66.

⁷¹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 67-80. Na temat ofiar składanych św. Feliksowi, zob. D.E. Trout, *Christianizing the Nola Countryside: Anima Sacrifice at the Tomb of St. Felix*, *JECS* 3/3 (1995) s. 281-298.

⁷² Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 99-103.

⁷³ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 304-311.

Podobnie jak w poprzedniej historii w tej również chodzi o wypełnienie przyrzeczenia złożonego przez rolników Feliksowi o przekazanie tłustej świni na rzecz biednych. Pojawiły się niespodziewane problemy ze specjalnie wyhodowanym, utuczonym i przyobiecany swiniakiem, zostały zatem wybrane inne mniejsze prosiaki i dostarczone do sanktuarium św. Feliksa. Jednak nie został zabity i podzielony między biednych ten, który był przyobiecany. Gdy więc rolnicy złożyli swoje dary, odjechali i zatrzymali się w odległej gospodzie nocą, okazało się, że pozostawiony w ich wiosce prosiak odnalazł ich i przyszedł do nich jakby z prośbą, aby to właśnie on, jako przyobiecany Feliksowi, został jednak złożony w darze. Paulin zastanawia się w swym poemacie, w jaki sposób ta świnia odnalazła drogę i kto miał świadomość, że to właśnie ona miała być złożona w darze św. Feliksowi. Odpowiedź jest oczywiście tylko jedna – niebieska władza (*caelesti dicione*)⁷⁴, którą dla Paulina jest Chrystus przez św. Feliksa⁷⁵. W tym samym *Natalicium* znajdujemy jeszcze jeden opis cudu, podobnego do powyższych, gdy pewien człowiek przyobiegał św. Feliksowi ofiarowanie jałówki dla ubogich, którzy „są karmieni dzięki dobroci Feliksa z pomocą wielu ludzi”⁷⁶. Jałówka przyprowadzona do sanktuarium stała się niby dzika bestia, zrzuciwszy jarzma i uprząż, uciekła do lasu, gdzie jednak spotkawszy woły zaprzężone do wozu, przyłączyła się do nich, zrozumiała swój los i powróciła w spokoju do sanktuarium, „aby zapewnić ubogim pożywienie ze swej podzielonej tuszy”⁷⁷. We wszystkich powyższych cudach, które, jak wskazuje Paulin, dokonały się za sprawą św. Feliksa, okazuje się on patronem, który – mówiąc współcześnie i przewrotnie – dba o siebie i swoją reputację jako dobroczyńcy. Powyższe przykłady ukazują bowiem zwierzęta, które miały zostać ofiarowane Feliksowi i jego biednym⁷⁸, ale z różnych powodów darowizna nie doszła do skutku.

⁷⁴ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 374.

⁷⁵ Zob. A. Ruggiero, *La luce della santità di Felice via all'amore di Cristo negli scritti di Paolino di Nola*, w: *Atti del Circolo culturale B. G. Duns Scoto di Roccarainola. Trentennale del Duns Scoto 1999. Venticinquennale degli Atti*, Roccarainola 1999, s. 61-70.

⁷⁶ Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 393-394.

⁷⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 435.

⁷⁸ Na temat rozumienia ubóstwa i świadczenia pomocy ubogim według Paulina, zob. J. Desmulliez, *Paulin de Nole et la „paupertas”*, w: *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, red. P.-G. Delage, La Rochelle 2006, s. 245-263; G. Santaniello, *Donare ai poveri è dare in prestito a Dio. Corpo Mistico in prospettiva escatologica*, w: *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola (352/353 ca.-431)*, ed. G. Santaniello, Strenae Nola 12, Marigliano 2015, s. 292-300.

Dopiero dzięki ingerencji świętego przysięga została wypełniona i posłużyły one jako pokarm dla biednych. Feliks jawi się zatem jako troszczący się o ubogich, którzy przebywali w pobliżu jego grobu, oddając się jego opiece. Zwierzęta zaś stają się posłuszne jego woli, aby wypełniona została obietnica i nakarmieni potrzebujący. Paulin w zakończeniu *Natalicium* 12. wyjaśnia, że Bóg poprzez bezmyślne zwierzęta dokonuje cudów na naszą korzyść, aby umocnić naszą wiarę i uczynić silnymi w wierze w prawdę⁷⁹.

3. Podsumowanie

Z powyższego przedstawienia cudów i niezwykłych wydarzeń, które miały miejsce za życia św. Feliksa lub po jego śmierci przy jego grobie, przedstawionych przez Paulina z Noli, w układanych corocznie utworach poetyckich na cześć tego wyjątkowego świętego, jasno widać przede wszystkim szczególną pozycję i znaczenie dla Paulina postaci św. Feliksa, którego nazywa ojcem, opiekunem i patronem. Paulin opisuje cuda, aby pokazać wielkość św. Feliksa i szczególne jego miejsce w panteonie świętych. Paulin jednak nieustannie przypomina i o tym pamięta, że święty jest tylko pośrednikiem, a tak naprawdę moc czynienia cudów leży w gestii Boga, który jest Panem i Stworzycielem całego stworzenia. Jeśli więc Feliks ukazany jest jako rządzący przyrodą, która wykonuje jego polecenia, czasem wbrew porządkowi i naturze, to wynika to z bliskości Boga. *Natalicia* mają przede wszystkim pokazać moc Pana, którego „ramieniem” jest św. Feliks, w którego Paulin uwierzył i za którym podąża w swym monastycznym życiu u grobu św. Feliksa. I w tym jest oryginalny, bo przyznać trzeba, że już dużo wcześniej, w poezji pogańskiej, istniała tradycja ukazywania cudów związanych ze zwierzętami⁸⁰. Jednak tutaj Paulin, podążając wprawdzie za literacką tradycją i językiem Wergiliusza⁸¹, nadaje swój własny ton i charakter. *Natalicia* ukazują

⁷⁹ Zob. Paulinus Nolanus, *Carm.* 20, 437-442.

⁸⁰ Zob. P.G. Walsh, *Introduction*, w: *The Poems of St. Paulinus of Nola*, tł. i opr. P.G. Walsh, Ancient Christian Writers 40, New York – Ramsey 1975, s. 12-13.

⁸¹ Zob. J. Doignon, *Un récit de miracle dans carmina de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique*, *RvHS* 48 (1973) s. 129-144; P.G. Walsh, *Paulinus of Nola and Virgil*, „*Proceedings of the Virgil Society*” 15 (1975/1976) s. 7-15; M. Roberts, *Paulinus Poem 11, Virgil's First Eclogue, and the Limits of Amicitia*, „*Transactions of the American Philological Association*” 115 (1985) s. 271-282; G.H. Malsbary, *Virgilian Elements of Christian Poetic Language: The Adaptations of Vergil's Aeneid 2, 6 by*

głębokie przekonania i wiarę Paulina oraz jego oddanie Feliksowi. To widać zwłaszcza w czasami przejawionych i cudownościowych opisach oraz informacjach. Nie można jednak odmówić poezji i obrazom cudów, dokonywanym przez i na zwierzętach, polotu oraz siły przekazywania wiary i miłości do Feliksa⁸². Z pewnością tego także Paulin nauczył się w szkole Auzoniusza w Bordeaux⁸³, gdzie zapoznał się z klasycznymi, w tym Wergiliąńskimi, sposobami obrazowania i przedstawiania przyrody⁸⁴, ale także poznał moc oddziaływania słowa⁸⁵, później także tego opartego na studium Pisma Świętego⁸⁶. Doskonale to oddał Patrick G. Walsh, tłumacz *Carmina* Paulina na język angielski:

[...] so many of the topics in the later *Natalicia* are concerned with the care of Felix for the local inhabitants, he is adapting the content to a rustic audience [...]. But Paulinus insists that by contrast with the fiction of Roman mythology, the stories which he tells are the truth; however foolish they

Paulinus of Nola, Paulinus of Pella, and Paulinus of Périgueux, w: *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M. Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, *Instrumenta patristica* 24, Steenbrugis 1991, s. 175-182; M.-O. Bruhat, *Présence de Virgile et d'Ovide dans la poésie de Paulin de Nole*, w: *La représentation du „couple” Virgile-Ovide dans la tradition culturelle de l'Antiquité à nos jours*, red. S. Clément-Tarantino – F. Klein, *Cahiers de Philologie. Série Apparat Critique* 32, Villeneuve – d'Ascq 2015, s. 139-154.

⁸² Zob. J. Pałucki, *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli*, *VoxP* 62 (2014) s. 427-434.

⁸³ Zob. T. Krynicka, *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli*, *VoxP* 65 (2016) s. 353-371; A. Swoboda, *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „*Eos*” 83 (1995) s. 307-321.

⁸⁴ Auzoniusz jest przecież autorem poematu opisującego Mozelę (*Mosella*), ale i naśladowcą Wergiliusza, jak zresztą spora część autorów późnoantycznej poezji łacińskiej. Zob. P.S. Wild, *Ausonius: A Fourth Century Poet*, „*The Classical Journal*” 46/8 (1951) s. 381-382.

⁸⁵ Zob. M. Wysocki, *Moc i rola słowa według Paulina z Noli i jego listów*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Wal-kusza*, red. T. Moskal – M. Nabozny, Lublin 2020, s. 901-910.

⁸⁶ Zob. A. Swoboda, *Egzegeza alegoryczna Pisma świętego w listach Paulina z Noli*, *VoxP* 32-33 (1997) s. 261-268; G. Di Palma, *Paolino di fronte alla Bibbia*, w: *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, red. L. Longobardo – D. Sorrentino, *Biblioteca Teologica Napoletana* 21, Napoli 2000, s. 151-166; M. Wysocki, *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, *VV* 41/2 (2023) s. 339-351.

appear to the wise of this world, the stories of the faith of Campanian rustics and of Christ's response to that faith are expressions of a conviction of that divine dispensation which is to be preached to the whole world⁸⁷.

Bibliography

Sources

- Paulinus Nolanus, *Carmina*, ed. A. Ruggiero, *Paolino di Nola, I Carmi*, t. 1-2, ed. A. Ruggiero, Nola – Roma 1996.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Santaniello, *Paolino di Nola, Le lettere*, t. 1-2, ed. G. Santaniello, Nola 1992, tł. M. Wysocki, *Paulin z Noli, Listy 1-51*, opr. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Kraków 2019.

Studies

- Álvarez Solano F.E. – Hurtado Bustacó R. – Rivas García O., *La economía de Dios: la construcción de un santuario cristiano según los 'Carmina natalizia' de Paulino de Nola*, „Arys: Antigüedad Religiones y Sociedades” 2 (1999) s. 275-299.
- Argenio R., *Il miracolo dei buoi nel xx natalizio di S. Paolino di Nola*, „Rivista di studi classici” 17 (1969) s. 330-338.
- Argenio R., *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Roma 1970.
- Aulisa I. – Carnevale L., *Il pellegrinaggio rurale alla tomba di S. Felice di Nola*, „Annali di Storia dell'Esegesi” 22/1 (2005) s. 119-144.
- Battiston D., *El género pastoril: de Teócrito a la bucólica cristiana: La poesía de Paulino de Nola*, „Circe de clásicos y modernos” 11/1 (2007) s. 57-72.
- Bocage-Lefebvre D., *La représentation du monde paysan dans les „Natalicia” de Paulin de Nole*, „Pallas. Revue d'études Antiques” 92 (2013) s. 203-214.
- Bruhat M.-O., *Présence de Virgile et d'Ovide dans la poésie de Paulin de Nole*, w: *La représentation du „couple” Virgile-Ovide dans la tradition culturelle de l'Antiquité à nos jours*, red. S. Clément-Tarantino – F. Klein, Cahiers de Philologie. Série Apparat Critique 32, Villeneuve – d'Ascq 2015, s. 139-154.
- Burkhard K., *Das antike Geburtstagsgedicht*, Zurich 1991.
- Cesareo E., *Il carme natalizio nella poesia latina, con una parte introduttiva sui precedenti del carme in Grecia*, Palermo 1929.
- Curti C., *L'„inuentio crucis” nell'epistola 31 di Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, *Strenae Nolanae* 8, Napoli – Roma 1998, s. 177-188.

⁸⁷ Walsh, *Introduction*, s. 12-13.

- Cutino M., *L'epopea taumaturgica di San Felice nei Carmi 26 e 19 di Paolino di Nola*, „Auctores nostri” 2 (2005) s. 47-80.
- Desmulliez J., *Paulin de Nole et la „paupertas”*, w: *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, red. P.-G. Delage, La Rochelle 2006, s. 245-263.
- Di Palma G., *Paolino di fronte alla Bibbia*, w: *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, red. L. Longobardo – D. Sorrentino, Biblioteca Teologica Napoletana 21, Napoli 2000, s. 151-166.
- Doignon J., *Un récit de miracle dans carmina de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique*, „Revue d'histoire de la Spiritualité” 48 (1973) s. 129-144.
- Evenpoel W., *La phrase et le vers dans les Carmina de Paulin de Nole*, w: *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, Steenbrugge 1991, s. 95-108.
- Fielding I., *Performing miracles: the „Natalicia” of Paulinus of Nola as popular entertainment*, „Ramus: Critical Studies in Greek and Roman Literature” 47/1 (2018) s. 108-122.
- Guttilla G., *Le costruzioni basilicali di Paolino di Nola: una rilettura dell' epist. 32*, w: *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, red U. Criscuolo, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica F. Araldi dell'Università degli Studi di Napoli Federico 2/24, Napoli 2004, s. 389-408.
- Guttilla G., *Lingua del miracolo e wortsprache nei Carmi di Paolino di Nola*, „Orpheus” 28/1-2 (2007) s. 67-99.
- Hardie P., *Cowherds and Saint Paulinus of Nola Carmen 18*, w: *Complex Inferiorities: The Poetics of the Weaker Voice in Latin Literature*, red. S. Matzner – S. Harrison, Oxford 2018, s. 245-262.
- Iannicelli C., *Deus operatus est. Sull'autore del miracolo in Paolino di Nola e in alcuni scritti agiografici greco-latini*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 277-336.
- Iannicelli C., *Il miracolo in Paolino di Nola. Saggio di sintesi*, „Impegno e Dialogo” 9 (1993) s. 171-196.
- Kiely M.M., *The Interior Courtyard: The Heart of Cimitile/Nola*, „Journal of Early Christian Studies” 12/4 (2004) s. 443-479.
- Krynicka T., *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 353-371.
- Lefebvre-Bocage D., *Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, red. P.-G. Delage, Royan 2012, s. 69-87.
- Lehmann T., *Paolino di Nola: poeta architetto e committente delle costruzioni*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, Strenae Nolanae 8, Napoli – Roma 1998, s. 93-104.

- Malsbary G.H., *Vergilian Elements of Christian Poetic Language: The Adaptations of Vergil's Aeneid 2, 6 by Paulinus of Nola, Paulinus of Pella, and Paulinus of Périgueux*, w: *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M. Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, *Instrumenta patristica* 24, Steenbrugis 1991, s. 175-182.
- Pałucki J., *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 427-434.
- Pałucki J., *Teologiczna interpretacja działalności budowlanej Paulina z Noli*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga pamiątkowa ku czci Bpa Jan Śrutwy*, red. S. Koczwarą, Lublin 2002, s. 87-94.
- Piscitelli Carpino T., *La Teologia della Croce in Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, *Strenae Nolanae* 8, Napoli – Roma 1998, s. 263-294.
- Prete S., *Il Carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, *Strenae Nolanae* 1, Napoli – Roma 1987, s. 87-100.
- Roberts M., *Paulinus Poem 11, Virgil's First Eclogue, and the Limits of Amicitia*, „Transactions of the American Philological Association” 115 (1985) s. 271-282.
- Roberts M., *Rhetoric and the „natalicia” of Paulinus of Nola*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 95/2 (2010) s. 53-69.
- Ruggiero A., *Carme 21: Nola Crocevia dello Spirito*, w: *Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983, s. 183-212.
- Ruggiero A., *La luce della santità di Felice via all'amore di Cristo negli scritti di Paolino di Nola*, w: *Atti del Circolo culturale B. G. Duns Scoto di Roccarainola. Trentennale del Duns Scoto 1999. Venticinquennale degli Atti*, Roccarainola 1999, s. 61-70.
- Santaniello G., *Donare ai poveri è dare in prestito a Dio. Corpo Mistico in prospettiva escatologica*, w: *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola (352/353 ca.-431)*, ed. G. Santaniello, *Strenae Nolanae* 12, Marigliano 2015, s. 292-300.
- Swoboda A., *Egzegeza alegoryczna Pisma świętego w listach Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 32-33 (1997) s. 261-268.
- Swoboda A., *Przyjaźń i konflikt Ausoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos” 83 (1995) s. 307-321.
- Trout D.E., *Christianizing the Nola Countryside: Anima Sacrifice at the Tomb of St. Felix*, „Journal of Early Christian Studies” 3/3 (1995) s. 281-298.
- Walsh P.G., *Introduction*, w: *The Poems of St. Paulinus of Nola*, tł. i opr. P.G. Walsh, *Ancient Christian Writers* 40, New York – Ramsey 1975, s. 3-30.
- Walsh P.G., *Paulinus of Nola and Virgil*, „Proceedings of the Virgil Society” 15 (1975/1976) s. 7-15.
- Wild P.S., *Ausonius: A Fourth Century Poet*, „The Classical Journal” 46/8 (1951) s. 381-382.

- Wysocki M., *Anioły są wśród nas. Studium pism św. Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 149-162.
- Wysocki M., *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, „Verbum Vitae” 41/2 (2023) s. 339-351.
- Wysocki M., *Moc i rola słowa według Paulina z Noli i jego listów*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal – M. Nabożny, Lublin 2020, s. 901-910.
- Wysocki M., *On the Importance of a Garden in the Life of Christians. A Study of the Writings of St. Paulinus of Nola*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 131, Leuven – Paris – Bristol 2024, s. 347-355.
- 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 – Paris – Bristol 2021, s. 165-173.



Zwierzęta w interpretacji symbolicznej ***Formulae spiritalis intelligentiae* Euchariusza z Lyonu**

Animals in the Symbolic Interpretation of the Eucherius of Lyon's ***Formulae spiritalis intelligentiae***

Ks. Tomasz Skibiński¹

Abstract: The subject of this article is the analysis of the symbolic interpretation of animals as presented by Eucherius of Lyon in his work *Formulae spiritalis intelligentiae*. The article examines Eucherius's interests and knowledge in the field of symbolic interpretation of animals, the sources he used, and the content of his interpretation. The primary source of the research are *Formulae spiritalis intelligentiae*, which is compared primarily with another exegetical work, *Instructiones*. The research reveals that Eucherius possesses a fundamentally good knowledge of biblical animals, largely indebted to the sources he utilized. His interpretation addresses several fundamental themes: theological issues, where the author interprets animals as symbols of Christ, the Holy Spirit, or, in opposition, the devil (demons, idols). Anthropological interpretations are also frequent, wherein animals symbolize people judged positively or negatively for moral or doctrinal reasons. Animals can also symbolize Scripture and types of its interpretation. Eucherius's works are addressed to his sons, Salonus and Veranius, who later became bishops. The works were also intended for a wider audience, and it is evident that Eucherius assumed a certain level of proficiency and familiarity with the Holy Scripture and its interpretation among his readers, hence he did not see the need to provide overly detailed or fundamental explanations.

Keywords: Eucherius of Lyon; Bible; exegesis; animals; symbolism

¹ Ks. dr hab. Tomasz Skibiński SAC, profesor uczelni, Katedra Historii Starożytności, Instytut Historii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: t.skibinski@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5509-0865.

Eucheriusz z Lyonu żył i działał w pierwszej połowie V wieku. Był jednym z ascetów związanych z ośrodkiem monastycznym na wyspach Lerynu w Prowansji² a następnie biskupem Lyonu³. Jest autorem kilku dzieł, z których dwa, zadedykowane synom Weraniuszowi i Saloniuszowi, mają charakter egzegetyczny. Są to *Zasady rozumienia duchowego* (*Formulae spiritalis intelligentiae*)⁴ i *Wyjaśnienia* (*Instructionum libri duo*)⁵.

² Podstawowe informacje na temat Lerynu wraz z literaturą, por. S. Pricoco, *Lérins (Lerino)*, NDPAC II 2793-2794; T. Skibiński, *Leryn*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2022, s. 653-655. Na temat specyfiki monastycyzmu leryńskiego por. J. Pochwat, *Specyfika głównych ośrodków życia monastycznego w Galii w IV i V wieku*, PS 21/3 (2017) s. 107-128; T. Skibiński, *Wprowadzenie*, w: Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego. Wyjaśnienia*, red. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa 2023, s. 7-8.

³ Na temat Eucheriusza, por. S. Pricoco, *Eucherio di Lione*, NDPAC I 1819-1822; T. Skibiński, *Eucheriusz z Lyonu*, NSWP, s. 316-318; Skibiński, *Wprowadzenie*, s. 9-10. Eucheriusz nie należy do autorów szeroko obecnych w polskiej literaturze naukowej jednak, obok innych wskazanych w tym artykule, można zwrócić uwagę na następujące publikacje bezpośrednio dotyczące biskupa Lyonu lub wskazujące na znaczenie jego dorobku: J. Pałucki, *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, VoxP 42-43 (2002) s. 253-260; A. Żurek, „Nawrócenie chrześcijanie” – duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku, VoxP 55 (2010) s. 809-820; D. Zalewski, *Idea contemptus mundi u Eucheriusza z Lyonu*, VoxP 57 (2012) s. 793-805; K. Bardski, *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, RT 4 (2015) s. 447-457; M.M. Jóźwiak, *Illuminatrix – stella maris – domina? (św. Hieronim). Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy*, VoxP 80 (2021) s. 161-176.

⁴ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae*, w: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, ed. M. Dulaey, SCh 618, Paris 2021, s. 92-259; tł. T. Skibiński: *Zasady rozumienia duchowego*, w: Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego*, red. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa 2023, s. 39-106.

⁵ Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo*, w: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, ed. M. Dulaey, SCh 618, Paris 2021, s. 260-561; tł. T. Skibiński, *Wyjaśnienia*, w: Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego*, red. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa 2023, s. 107-230. Eucheriusz jest ponadto autorem dwóch dzieł ascetycznych (*De laude eremi* oraz *De contemptu mundi*), opisu śmierci męczenników legionu tebańskiego (*Passio Acaunensium Martyrum*) oraz dwóch homilii przekazanych w twórczości kaznodziejskiej św. Augustyna i przywróconych Eucheriuszowi w świetle ostatnich badań (por. C. Weidmann, *Zwei Weihnachtspredigten des Eucherius von Lyon*, w: *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. 150 Jahre CSEL. Festschrift für Kurt Smolak zum 70. Geburtstag*, ed. V. Zimmerl-Panagl – L.J. Dorfbauer – C. Weidmann, Berlin 2014, s. 111-138). Por. Skibiński, *Wprowadzenie*, s. 9-10.

W *Formulae* autor prezentuje w dziesięciu rozdziałach znaczenie duchowe terminów występujących w Piśmie Świętym, a wśród nich zwierząt (to przede wszystkim rozdział IV „O istotach żyjących”). Są poprzedzone wstępem, który, obok dedykacji Weraniuszowi i prezentacji dzieła, zawiera bardzo interesującą część metodologiczną przedstawiającą wizję Pisma i zasady jego interpretacji⁶. W prezentacji zasad swej egzegezy zawartej we wstępie do *Formulae* Euchariusz deklaruje potrzebę rygorystycznego sięgania do interpretacji duchowej. Ten sposób jest obecny w całym dziele egzegetycznym biskupa, ale staje się widoczny przede wszystkim właśnie w *Formulae*.

Instructiones z kolei to dzieło w dwóch księgach. W pierwszej, należącej do gatunku literackiego *Quaestiones et responsiones*, Euchariusz wyjaśnia najtrudniejsze zagadnienia Pisma Świętego w odpowiedzi na pytania Saloniusza⁷. Księga druga *Instructiones*, przygotowana już z inicjatywy samego Euchariusza jako uzupełnienie pierwszej, to rodzaj leksykonu biblijnego. W piętnastu rozdziałach autor wyjaśnia znaczenie terminów występujących w Piśmie lub w życiu Kościoła, z których niektóre – trzeba przyznać nieliczne – dotyczą także zwierząt.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zainteresowań i wiedzy Euchariusza na temat zwierząt występujących w Piśmie Świętym oraz ich

⁶ To wprowadzenie metodologiczne zwraca uwagę badaczy i było wielokrotnie analizowane pod różnymi aspektami oraz doczekało się licznych opracowań. Zob. C. Curti, „*Spiritualis intelligentia*”. *Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione*, w: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andresen*, red. A.M. Ritter, Göttingen 1979, s. 108-122; T. Skibiński, *L'interpretazione della Scrittura in Eucherio di Lione*, Roma 1995, s. 48-77; T. Skibiński, *Zasady interpretacji Pisma św. w świetle Praefatio do „Formulae spiritualis intelligentiae” Euchariusza z Lyonu*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, Warszawa 2001, s. 236-255; M. Dulaey, *Eucher exégète: l'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du Ve siècle*, w: *Mauritius und die thebäische Legion, Saint Maurice et la légion thébaine, Actes du colloque de Fribourg, SaintMaurice et Martigny, 478 Les déserts de L'Occident 1720 septembre 2003*, red. O. Wermelinger – P. Bruggisser – B. Näf – J.-M. Roessli, Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 49, Fribourg 2005, s. 67-93; C. Mandolfo, *Sulla Praefatio programmatica delle Formulae spiritualis intelligentiae e sulla terminologia esegetica di Eucherio di Lione*, „Sileno” 38 (2012) s. 151-180; C. Mandolfo, *The Exegetical Doctrine of Eucherius Lugdunensis: Theory and Praxis*, „Sileno” 41 (2015) s. 231-262. Dalsza literatura w: Skibiński, *Wprowadzenie*, s. 14.

⁷ To 203 pytania i odpowiedzi, ze zdecydowaną przewagą liczebną zagadnień starotestamentalnych (ok. 2/3 całości).

interpretacji. W artykule będzie podjęta próba odpowiedzi na pytanie o charakterystykę wyboru zwierząt, jakiego dokonał. Drugim podjętym zagadnieniem będzie identyfikacja omawianych zwierząt, która – jak wskazuje literatura – nie jest łatwa ani jednoznaczna. Eucheriusz nie jest autorem oryginalnym, więc zostanie postawione pytanie o źródła, a także o znaczenie jego interpretacji w epoce. I wreszcie trzecim podjętym zagadnieniem będzie analiza interpretacji wymienionych zwierząt. Zostanie podjęta próba systematyzacji przedstawionych wyjaśnień pod względem merytorycznym.

Zasadniczym źródłem opracowania są interpretacje przedstawione w *Formulae*, uzupełnione w niektórych punktach informacjami przekazanymi w *Instructiones*. W dwóch dziełach egzegetycznych Eucheriusz podejmuje bowiem niekiedy te same terminy, jednak w *Instructiones* jest zainteresowany ich znaczeniem i identyfikacją zwierząt, w *Formulae* natomiast – symboliką⁸.

1. Zainteresowania i wiedza Eucheriusza

Wspomniany podział treści *Formulae* nie zawsze jest jednoznaczny i niekiedy staje się zrozumiały dopiero dzięki lekturze⁹. Niektóre terminy są też umiejscowione w zależności od skojarzeń i nie powinniśmy doszukiwać się w nich współczesnej systematyki. Jest to przypadek terminu „ryby” (*Formulae* III 63), który jest umiejscowiony w rozdziale III („O rzeczach ziemskich”), razem z innymi terminami związanymi z wodą i zbiornikami wodnymi (por. *Formulae* III 57-65), a nie w rozdziale IV („O istotach żyjących”), gdzie jest wyjaśnione znaczenie terminów, takich jak „ptaki” (*Formulae* IV 1) i „zwierzę” (*Formulae* IV 42).

Rozdział omawiający zwierzęta (IV: „O istotach żyjących”)¹⁰ liczy 70 haseł. Tylko część z nich jednak to określenia gatunków

⁸ Taką interpretację Eucheriusz zapowiada w *Praefatio* poprzedzającej *Formulae*: „per singulorum nominum figuras quibus ista in illo divinae lectionis inserta textu accipi solent” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae*, *Praefatio* 76-78, Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques*, s. 100).

⁹ Por. G.M. Pintus, *Il bestiario del diavolo; l'esegesi biblica nelle „Formulae spiritalis intellegentiae” di Eucherio di Lione*, „Sandalion” 12-13 (1989-1990) s. 103; tak jest w przypadku rozdz. V („O różnych nazwach”), VII („O rzeczach powszechnych i będących w codziennym użyciu”), VIII („O znaczeniu czasowników i rzeczowników”).

¹⁰ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV, Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques*, s. 144-169.

zwierząt. Inne to działy systematyki organizmów lub powszechnie używane określenia szerszej grupy zwierząt: ptaki (*Formulae* IV 1), pisklęta (*Formulae* IV 6), bestie (*Formulae* IV 25), zwierzę (*Formulae* IV 42), juczne zwierzę (*Formulae* IV 43), trzoda (*Formulae* IV 56), robak (*Formulae* IV 65); części ciała zwierząt: skrzydła (*Formulae* IV 3), pióra (*Formulae* IV 4) oraz wspomniany termin „ryby” (*Formulae* III 63); określenia dotyczące tego samego gatunku zwierząt, ale rozróżniające ich płeć lub wiek: kogut i kwoka (*Formulae* IV 18-19), osioł i oślica (*Formulae* IV 46-47), byki, krowy i cielec (*Formulae* IV 49 i 51-52), barany, owce i baranki (*Formulae* IV 54-55 i 59), kozły, kozy i kozłeta (*Formulae* IV 57-58 i 60); terminy związane z życiem zwierząt: latanie (*Formulae* IV 2), gniazdo (*Formulae* IV 5), pajęczyna (*Formulae* IV 66).

Jak można zauważyć, chodzi tutaj o terminy występujące w Piśmie Świętym i to jest podstawowe kryterium ich wyboru. Katalog Eucheriusza to jednak tylko wybór, a zwierząt wspominanych w Piśmie Świętym jest oczywiście dużo więcej¹¹. Nie wszystkie zwierzęta biblijne doczekały się jednak tak szerokiego zainteresowania jak te, które Eucheriusz umieszcza w swoim dziele, dążąc nie tyle do sporządzenia kompletnej listy, ile kierując się przede wszystkim zasadą użyteczności dla czytelnika¹².

Uwzględniając język biblijny i wskazane wcześniej rozróżnienia, M. Dulaey w wydaniu dzieł egzegetycznych Eucheriusza klasyfikuje zwierzęta wymienione w rozdziale IV *Formulae* („O istotach żyjących”) jako 60 zwierząt rzeczywistych i dwa mityczne: jednorożec (*Formulae* IV 35) i smok (*Formulae* IV 68)¹³. Te dwa ostatnie wpisy mogą istotnie budzić wątpliwości, choć nie do końca wiadomo, jakie zwierzęta kryły się pod tymi określeniami w twórczości Eucheriusza.

¹¹ P.C. Bosak (*Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych. Słownik – konkordancja*, Kraków 2018) wylicza i omawia 132 zwierzęta biblijne. Choć trzeba wziąć pod uwagę trudności identyfikacji zwierząt wymienianych przez autorów biblijnych, o czym autor wspomina we wstępie (por. Bosak, *Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych*, s. 6-7), to już sama rozbieżność liczby wskazuje, że Eucheriusz dokonał wyboru, podając znaczenie zaledwie 50% zwierząt biblijnych.

¹² Maria Pia Ciccarese w zbiorze zwierząt symbolicznych wczesnego chrześcijaństwa omawia 43 zwierzęta o najważniejszym znaczeniu dla chrześcijan. Por. *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, t. 1-2, red. M.P. Ciccarese, BPatr 39, 44, Bologna 2002-2007.

¹³ Por. komentarz M. Dulaey w: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, ed. M. Dulaey, Sch 618, Paris 2021, s. 144.

Pierwszy dotyczy zwierzęcia określanego jako *monoceron* (*unicornis*), czyli jednorożec¹⁴. Euchariusz omawia to zwierzę dwukrotnie. Oprócz wyjaśnienia jego znaczenia symbolicznego w *Formulae* zajmuje się nim także w II księdze *Instructiones*, gdzie umieszcza je pośród siedmiu terminów wskazujących na zwierzęta, które jego zdaniem wymagają wyjaśnienia¹⁵. W obu wypadkach wymienia też to zwierzę w bezpośrednim sąsiedztwie nosorożca. Można więc przynajmniej postawić pytanie, czy w *monoceron* (*unicornis*) Euchariusz nie widzi nosorożca indyjskiego, z jednym rogiem na nosie, w odróżnieniu od nosorożca afrykańskiego (z dwoma rogami), gdy jednocześnie wiadomo, że te zwierzęta były w Rzymie znane przynajmniej od połowy I wieku przed Chrystusem¹⁶.

Drugim wątpliwym hasłem jest *draco*, czyli smok. W *Formulae* jest on wymieniany razem z wężem, skorpionem i żmiją (*Formulae* IV 67-70). Choć termin budzi skojarzenia bezsprzecznie mityczne, należy też brać pod uwagę, że w starożytności, w łacinie klasycznej, termin *draco* (kalka greckiego teminu δράκων) razem z *serpens* i *anguis* wskazywał na węża, choć podkreślał jego wielkość¹⁷. Zatem zarówno jednorożec, jak i smok

¹⁴ Jednorożec był szeroko obecny w literaturze wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej. Podstawowe linie interpretacji patrystycznej w: Euchier de Lyon, *Œuvres exégétiques*, s. 157-158. Por. także: *Unicorno/rinoceronte*, w: *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, t. 2, ed. M.P. Ciccarese, Bologna 2007, s. 329-352.

¹⁵ W tym miejscu wyjaśnia: „*Monoceros*: jest tak nazywany jednorożec (łac. *unicornis*) z Psalmu”; Eucharius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 12, 2, tł. Skibiński, PSP 84, s. 223.

¹⁶ W 55 roku przed Chrystusem Pompejusz z okazji inauguracji swojego teatru wystawiał przez pięć kolejnych dni po dwa spektakle *venationes*, podczas których – jak informuje Pliniusz Starszy – Rzymianom został pokazany między innymi nosorożec z jednym rogiem na nosie i, jak dodaje, odtąd zwierzę to było widziane często (Caius Plinius Secundus, *Naturalis historiae libri VIII* 29 (71), tł. I. Mikołajczyk, Toruń 2019, s. 168-169). Wykorzystanie tych i innych zwierząt w spektaklach rzymskich omawia: C. Lo Giudice, *L'impiego degli animali negli spettacoli romani: venatio e damnatio ad bestias*, „*Italiae. Littérature – civilisation – société*” 12 (2008) s. 361-395. Na temat wiedzy Rzymian dotyczącej nosorożca (*rhinoceros*) i jednorożca (*monoceros*), por. K. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa*, Wrocław 2004, s. 49-51 i 156-159. Warto zauważyć, że oba terminy służyły też do oddania hebrajskiego *re'em*, co powodowało ich pomieszanie i wreszcie utożsamienie jedno z drugim. Por. K. Morta, *Biblijny re'em*, „*Kaliskie Studia Teologiczne*” 1 (2002) s. 145-151; K. Morta, *Z badań nad źródłami opisów zwierząt u Solinusa*, „*Classica Wratislaviensia*” 27 (2007) s. 86.

¹⁷ Na temat znaczenia słowa *draco*, por. D. Ogden, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013, s. 2-4; R. Merkelbach, *Drache*, *RACH* 4 (1959) s. 226-227.

należą do zwierząt mitycznych. Biorąc pod uwagę powyższe uwarunkowania oraz okazywaną gdzie indziej dociekliwość Eucheriusza i jego zasadniczo dobrą wiedzę, nie można wykluczyć, że brał je pod uwagę jako zwierzęta wymienione w Piśmie Świętym, ale nadawał im znaczenie zwierząt rzeczywistych.

W grupie zwierząt w *Formulae* (IV: „O istotach żyjących”) nie ma formalnego podziału treści, ale można zauważyć pewien porządek, z jakim Eucheriusz prezentuje materiał. Jest on związany z trybem życia zwierząt. Najpierw (24 hasła) Eucheriusz omawia ptaki (w tym sam termin „ptaki”), nietoperze oraz 4 owady latające. Są to więc w istocie „Ptaki i istoty skrzydlate”, zgodnie z tytułem, jaki nadał jednemu z rozdziałów w II księdze *Instructiones*¹⁸. Druga, największa, grupa (38 haseł) obejmuje ssaki oraz trzy hasła ogólne, takie jak *bestie* (dzikie zwierzęta), *zwierzę*, *juczne zwierzę*. Siedem ostatnich haseł to zwierzęta pęzające¹⁹. Obejmuje płazy, gady i 2 owady (mrówka oraz ogólne określenie „robak”)²⁰. Nie ma potrzeby ani sensu doszukiwać się w tym podziale naukowej, współczesnej taksonomii zwierząt. To bardziej podział funkcjonalny albo taksonomia ludowa²¹.

¹⁸ W tym rozdziale *Instructiones* Eucheriusz omawia 7 zwierząt, których identyfikacja budziła wątpliwości. Por. Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 11, tł. Skibiński, PSP 84, s. 222.

¹⁹ Określenie ponownie zaczerpnięte z II księgi *Instructiones* (por. Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 12, tł. Skibiński, PSP 84, s. 223).

²⁰ Nie jest to więc lista, nieuporządkowana alfabetycznie ani logicznie, jak sugerowała M.P. Ciccarese (*Bibbia, bestie e Bestiari: l'interpretazione cristiana degli animali dalle origini al Medioevo*, w: *Animali tra mito e simbolo*, red. A.M.G. Capomacchia, Roma 2009, s. 110).

²¹ To dwa określenia użyte w odniesieniu do *Etymologii* Izydora z Sewilli, który ze swojej strony był m.in. dziedzicem spuścizny Eucheriusza. Ta zależność jest uwidoczniona w aparacie krytycznym do wydania dzieł egzegetycznych Eucheriusza w SCh 618. Por. także: J. Elfassi (rec.), *Isidore de Séville, Étymologies. Livre VII. Dieu, les anges, les saints. Texte établi par Jean-Yves Guillaumin, traduit et commenté par Jean-Yves Guillaumin et Pierre Monat*, Paris, Les Belles Lettres, 2012 (*Auteurs Latins du Moyen Âge*), 262 pages, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 72 (2014) s. 410-415; J. Elfassi, *Isidore de Séville connaissait-il les Formulae d'Eucher de Lyon?*, w: *Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism from Antiquity to the Twentieth Century. In Honour of Rita Beyers*, red. G. Guldentops – Ch. Laes – G. Partoens, Turnhout 2017, s. 377-382. Pierwsze z określeń (podział funkcjonalny, por. Ciccarese, *Bibbia, bestie e Bestiari*, s. 111), drugie (taksonomia ludowa) w: M. Erica Couto-Ferreira (rec.) *Animali tra mito e simbolo*, ed. Anna Maria Gloria Capomacchia, Roma, Carocci, 2009, pp. 126, „Rivista degli studi orientali.

Jak zostało już wspomniane, uzupełnieniem informacji zawartych w *Formulae* są dwa rozdziały drugiej księgi *Instructiones*: 11: „Ptaki lub istoty skrzydlate” oraz 12: „Bestie i zwierzęta pełzające”. Zawierają one po 7 haseł i mają na celu identyfikację zwierząt, które budziły wątpliwości²². Ukazują one także troskę Eucheriusza o dostarczenie możliwych informacji na ich temat, ale autor nie zawsze daje jednoznaczne rozstrzygnięcie wątpliwości²³. Widać jednak w nich dociekliwość i troskę o możliwe jak najtrafniejszą identyfikację zwierząt²⁴.

2. Forma i źródła interpretacji

Pod względem formy i techniki interpretacji *Formulae* to dzieło bardzo jednorodne i przekazujące definicje według powtarzającego się schematu: termin, znaczenie symboliczne, cytat biblijny ze wskazaniem księgi biblijnej albo wersji Pisma świętego, gdzie się znajduje. Każdy termin otrzymuje jedno, dwa albo niekiedy więcej znaczeń przyjętych w egzegezie patrystycznej. Znaczenie symboliczne może być pozytywne, negatywne albo są podane oba, zilustrowane odpowiednimi cytatami biblijnymi. Także liczba przytoczonych tekstów biblijnych jest różna i niekiedy jeden tekst biblijny służy jako punkt wyjścia do różnych

Nuova Serie” 83/4 (2010) s. 456. M. Erica Couto-Ferreira w swojej recenzji błędnie nazywa autora *Etymologii* św. Augustynem.

²² Por. Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 11-12. Zgodnie z założeniem II księgi *Instructiones* wyjaśnia znaczenie terminów „które wymagają wyjaśnienia, ponieważ występują często w świętych księgach, albo są szeroko używane w Kościele” (Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 12, tł. Skibiński, PSP 84, s. 109).

²³ W wyjaśnieniu terminu *pelecanus* mówi o dwóch rodzajach tych ptaków (Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 11, 1), *nycticotrax* otrzymuje dwie interpretacje wprowadzone przez „wielu twierdzi” oraz „niektórzy uważają” (Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 11, 2); *coenomyia* także otrzymuje dwie interpretacje, choć autor zdecydowanie odrzuca pierwszą z nich (Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 11, 6).

²⁴ Por. wyjaśnienie różnicy między *erinacei* oraz *ericii*, zwierząt często mylonych przez starożytnych (Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 12, 3-4) oraz komentarz M. Dulaey w wydaniu dzieła: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques*, s. 544.

znaczeń definiowanego terminu²⁵. W rzadkich przypadkach Eucheriusz rozwija albo uzasadnia interpretację²⁶.

Podane definicje w ogromnej większości podają znaczenie, które jest jednoznacznie pozytywne lub negatywne (to blisko 50 definicji), kilkanaście otrzymuje oba znaczenia, a w kilku przypadkach przynajmniej jedno znaczenia nie jest jednoznaczne w bezpośredniej ocenie moralnej, która staje się jaśniejsza dopiero w świetle wykorzystanego źródła, albo też jest otwarta na obie oceny – pozytywną i negatywną²⁷.

Egzegeza Eucheriusza nie jest oryginalna i autor otwarcie to deklaruje, gdy przystępując do omówienia znaczenia symbolicznego

²⁵ Przykładowe hasła: „Kuropatwa: diabeł; u Proroka: «Zawołała kuropatwa, zgromadziła pisklęta nie swoje»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 11); „Pelikan: Chrystus Pan w męce albo święty mąż oddany życiu w samotności; w Psalmie: «Stałem się podobny do pelikana w samotności»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 9); „Orły: święci; w Ewangelii: «Gdzie będzie ciało, tam zgromadzą się orły»; i w negatywnym znaczeniu: «Niech go pożrą pisklęta orłów»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 7); „Kogut: według mnie to Pan albo święty; u Salomona: «I zadowolony kogut przechadzający się pośród kur»; i u Hioba: «Kto rozum dał kogutowi?» I w innym znaczeniu: «I usunę cię, jak usuwa się koguta z kurnika»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 18); „Słoń: wielki grzesznik; w Księdze Królewskiej: «I przyprowadzili do Salomona małpy i słonie»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 28).

²⁶ Por. „Gniazdo: Kościół lub wzniosły odpoczynek świętych; w Psalmie: «A synogarlica gniazdo, gdzie złoży swe pisklęta»; i inaczej gniazdo – dobre sumienie, w którym załączki dobrych myśli są pielęgnowane i jak pisklęta lęgną się z nich uczynki, tak że potem mogą one być nazywane synami; w Psalmie: «Synowie twoi jak oliwne gałązki, dookoła twego stołu»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 8); „Struś: heretyk albo filozof, ponieważ choć ma coś, co można określić jako pióra mądrości, nie wznosi się do lotu; u Izajasza: «I będzie legowiskiem smoków i pastwiskiem dla strusi»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 8).

²⁷ Tak jest np. definicji: „Szarańcza: ludy; w Ewangelii: «Jego pokarmem była szarańcza»” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 22). Eucheriusz inspirował się tu najprawdopodobniej myślą Ambrożego, który szerzej wyjaśniał, że szarańcza stanowiła pokarm Jana Chrzciciela, który jako prorok miał za zadanie gromadzenie ludu pogańskiego symbolizowanego właśnie przez szarańczę (Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 71). Zależność wskazana przez M. Dulaey, w: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques*, s. 152-153. Nie jest jednoznaczna w ocenie moralnej także interpretacja: „Osioł: ciało ludzkie lub lud pogański; w Ewangelii: I przyprowadzili do Jezusa oślicę z osłátkiem i posadzili Go” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 46). Por. także: Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 17; IV 49; IV 56.

poszczególnych terminów, zapowiada „przedstawić zasady rozumienia duchowego [...], wskazując kolejno dla każdego terminu znaczenie symboliczne, jakie zwykle on otrzymuje, gdy spotykamy go w tekstach świętych”²⁸. Także we wstępie do *Instructiones* deklaruje przygotowanie odpowiedzi na wątpliwości Saloniusza, „przytaczając nie swoje własne zdanie, lecz opinie sławnych nauczycieli i opierając się nie na swej ograniczoności, lecz na powadze innych”²⁹, a przeprowadzone badania dowodzą, że ta zapowiedź nie była tylko zabiegiem retorycznym, lecz prezentacją metodologii przyjętej zarówno w *Instructiones*, jak i w *Formulae*.

Podstawowymi źródłami Eucheriusza jest twórczość Hieronima, Augustyna, Ambrożego, Hilarego z Poitiers, Orygenesza (w tłumaczeniu Rufina i Hieronima). Znał on także i wykorzystywał interpretacje obecne w twórczości Tertuliana, Cypriana, Wiktoryna z Petawium, Tykoniusza, Fortunacjana z Akwilei, Chromacjusza z Akwilei, Maksyma z Turynu, Filipa Prezbitera, Paulina z Noli³⁰ i Ambrozjastra oraz innych autorów. Eucheriusz nie podaje nigdy imion autorów, na których twórczości się opiera. Bardzo rzadko, bo zaledwie 5 razy, informuje w *Formulae* jedynie, że daną opinię przedstawiają „niektórzy”, „liczni”, czy „pewien nauczyciel”, najczęściej jednak pomija całkowicie fakt zapożyczenia³¹.

Twórczość Eucheriusza stanowi jednak swoiste *novum* w literaturze chrześcijańskiej. Jak zauważyła M.P. Ciccarese, jest to pierwsza próba systematyzacji dotychczasowego dorobku, charakterystycznej dla średniowiecza, które badaczka określa jako epokę, „żyjącą z dochodów

²⁸ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae, Praefatio*, tł. Skibiński, PSP 84, s. 43.

²⁹ Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo, Praefatio*, tł. Skibiński, PSP 84, s. 109.

³⁰ Na temat interpretacji biblijnych ptaków u Paulina z Noli zob. M. Wysocki, *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, StPatr 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 165-173.

³¹ Źródła są zidentyfikowane w wydaniu przygotowanym przez M. Dulaey (Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instruction*, SCh 618) i w tłumaczeniu polskim sporządzonym przez T. Skibińskiego (Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne*, PSP 84). Por. także studium M. Dulaey, która na podstawie twórczości Eucheriusza podejmuje próbę zrekonstruowania zawartości biblioteki leryńskiej (*La bibliothèque de Lérins dans les premières décennies du IVe s. d'après l'oeuvre d'Eucher de Lyon*, „Augustinianum” 46 [2006] s. 187-230). Publikacje omawiające zagadnienie źródeł dzieł egzegetycznych Eucheriusza, por. Eucheriusz z Lyonu, *Dzieła egzegetyczne*, s. 16-17.

pasywnych”, z troską skupioną przede wszystkim na zachowaniu, organizowaniu i przekazaniu dorobku otrzymanego od poprzedników³². W tym sensie Eucheriusz jest nowatorem, a kompilacje i katalogi, jak *Formulae* i *Instructiones*, czeka w średniowieczu wielka popularność.

3. Znaczenie symboliczne

Tym, co dominuje w spojrzeniu Eucheriusza na świat zwierząt, jest przede wszystkim jego symbolika³³. Znaczenie symboliczne zwierząt jest zróżnicowane i sam autor nie grupuje podanych symboli ani ich nie klasyfikuje. Podjęta dalej próba systematyzacji może jednak ukazać pewne tendencje egzegezy Eucheriusza i pola nauki, na które jest wyczulony³⁴.

Kluczowym aspektem egzegezy chrześcijańskiej jest jej chrystocentryzm i interpretacja chrystologiczna dotyczy także zwierząt obecnych w Piśmie Świętym³⁵. W IV księdze *Formulae* znaczenie chrystologiczne otrzymuje 12 zwierząt: pelikan (*Formulae* IV 9), sowa (*Formulae* IV 16), wróbel (*Formulae* IV 17), kogut (*Formulae* IV 18), skarabeusz (*Formulae* IV 21), lew (*Formulae* IV 26), jeleń (*Formulae* IV 30), jelonek (*Formulae* IV 37), gazela (*Formulae* IV 38), cielec (*Formulae* IV 52), baranki (*Formulae* IV 59), robak (*Formulae* IV 65). Tylko skarabeusz otrzymuje wyłącznie tę interpreta-

³² Wł. „vive di rendita”. Por. Ciccarese, *Bibbia, bestie e bestiari*, s. 109-110.

³³ Takie są założenia egzegetyczne Eucheriusza sformułowane w *Praefatio* do *Formulae*: „Ponieważ bowiem litera zabija, duch zaś ożywia, konieczne jest wniknięcie w głębinę tych duchowych słów z pomocą ożywiającego Ducha” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae. Praefatio*, tł. Skibiński, PSP 84, s. 41). Dlatego chce wskazać „kolejno dla każdego terminu znaczenie symboliczne, jakie zwykle on otrzymuje, gdy spotykamy go w tekstach świętych” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae. Praefatio*, tł. Skibiński, PSP 84, s. 43).

³⁴ Ze względu na ilość interpretacji zwierząt podanych przez Eucheriusza ta część artykułu ma na celu wskazanie tych głównych tendencji i odniesień bibliograficznych dotyczących zasadniczo poszczególnych grup interpretacji. Pogłębiona analiza poszczególnych interpretacji z omówieniem jej historii i teologicznego tła wymagałaby opracowania monograficznego i przekroczyłaby w sposób znaczny objętość przewidzianą dla artykułu.

³⁵ Ogólna prezentacja zagadnienia interpretacji chrystologicznej zwierząt w okresie patrystycznym w: M.P. Ciccarese, „*Formam Christi genere*”. *Osservazioni sul simbolismo cristologico degli animali*, ASE 8/2 (1991) s. 565-587.

cję chrystologiczną. Wszystkie pozostałe mogą zdaniem Eucheriusza wskazywać także konkretne grupy ludzi, zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym³⁶.

Pokrewne im są dwa hasła interpretujące gołębicę (*Formulae* IV 12) i synogarlicę (*Formulae* IV 13) jako Ducha Świętego, przy czym pierwsza otrzymuje także interpretację dodatkową zilustrowaną tylko tekstem biblijnym: „Także w innym znaczeniu o Efraimie: *Gołębica bez rozumu, pozbawiona serca* (Oz 7,11)”, a druga widzi w synogarlicy także świętego męża albo rozumienie duchowe.

Na przeciwległym krańcu mieszczą się interpretacje widzące w zwierzętach symbol diabła/demonu. W *Formulae* to 15 haseł³⁷: kruk (*Formulae* IV 10), kuropatwa (*Formulae* IV 11), mucha (*Formulae* IV 24), lampart (*Formulae* IV 27), niedźwiedź (*Formulae* IV 29), wilk (*Formulae* IV 31), dzik (*Formulae* IV 32), lis (*Formulae* IV 41), pies (*Formulae* IV 62), żaba (*Formulae* IV 63), wąż (*Formulae* IV 67) skorpion (*Formulae* IV 69), żmija (*Formulae* IV 70) oraz jedno określenie ogólne bestie (*bestiae*) (*Formulae* IV 25) o znaczeniu negatywnym w opozycji do *animal*. W tej grupie kuropatwa, mucha i dzik otrzymują tylko to jedno znaczenie. Pozostałe mają dodatkowe konotacje negatywne wskazujące różne grupy ludzi ocenianych ze względów moralnych lub doktrynalnych (to znaczenie będzie wskazane w trakcie dalszej analizy). Trzy hasła z tej grupy otrzymują ponadto interpretację pozytywną. Są to kruk³⁸, wilk³⁹ oraz wąż⁴⁰.

Bliskie są im także interpretacje haseł „nietoperze” (*Formulae* IV 20) oraz „krety” (*Formulae* IV 61). Ze względu na swój tryb życia są one kojarzone z ciemnością i oba te gatunki symbolizują odpowiednio „potwory,

³⁶ Pozytywne znaczenie otrzymują pelikan, baranki, sowa, wróbel, kogut, jelen, jełonek, gazela, cielec, baranki. Te zwierzęta wskazują konkretne grupy ludzi albo cnoty, a ich znaczenie zostanie podane przy omawianiu tych grup. Ocenę negatywną otrzymują kogut, lew, cielec i robak.

³⁷ Tę grupę omówiła: Pintus, *Il bestiario del diavolo*, s. 99-113.

³⁸ „Także w pozytywnym znaczeniu w Pieśni nad Pieśniami o oblubieńcu: «Sploty jego włosów jak jodły, czarne jak kruki»” (Pnp 5,11) (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 10).

³⁹ To Apostoł, w oparciu „Beniamin – drapieżny wilk” (Rdz 49,2). Zob. Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 31.

⁴⁰ Bez podania konkretnego znaczenia, a jedynie zaopatrzone stwierdzeniem: „Także w innym znaczeniu w Ewangelii: «Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni»” (J 3,14), co, jak się wydaje, ma znaczenie ratunku, a więc pozytywne (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 67).

które są bożkami kochającymi ciemności” (nietoperze), oraz „bożki” (krety). Te ostatnie dodatkowo mogą być także interpretowane jako „heretycy, którzy nie widzą prawdy”.

Największa grupa zwierząt w *Formulae* otrzymuje interpretację w kluczu antropologicznym a zwierzęta symbolizują ludzi ocenianych pozytywnie lub negatywnie ze względów moralnych lub doktrynalnych. Także przez ten rodzaj interpretacji Eucheriusz włącza się w nurt egzegezy wczesnochrześcijańskiej⁴¹.

Niektóre zwierzęta u Eucheriusza wskazują na świętych i autor nie widzi potrzeby podawania dodatkowych wyjaśnień i określeń: pisklęta (*Formulae* IV 6), orły (*Formulae* IV 7), wróbel (*Formulae* IV 17), kogut (*Formulae* IV 18), jelonek (*Formulae* IV 37), gazela (*Formulae* IV 38), koń (*Formulae* IV 44), cielec (*Formulae* IV 51), baranki (*Formulae* IV 59). Wszystkie wymienione zwierzęta otrzymują także inne interpretacje: chrystologiczną albo antropologiczną, zarówno pozytywną, jak i negatywną. Niekiedy ta symbolika jest uzasadniona przez autora. Tak jest w wypadku ptaków, które symbolizują świętych, „Ponieważ sercem wzlatują ku wzniosłym rzeczom” (*Formulae* IV 1), oraz jastrzębia, który wskazuje na świętego. Jak pisze Eucheriusz, „sądzę, że dlatego, iż zdobywa królestwo Boże” (*Formulae* IV 15).

W niektórych przypadkach tryb życia zwierząt kojarzony jest z zasługami lub życiem świętych, których symbolizują. Pelikan to „święty mąż oddany życiu w samotności”⁴², sowa – „święty mąż pogardzany przez niewierzących” (*Formulae* IV 16), onager – eremita⁴³, zając i góralek to dwa zwierzęta symbolizujące „człowieka bojącego się Boga” (*Formulae* IV 39-40), z kolei „człowiek przezorny lub pracowity” jest

⁴¹ Ogólne wprowadzenie do tematu, por. M.P. Ciccarese, *Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica. Criteri e contenuti ermeneutici*, ASE 7 (1990) s. 529-567.

⁴² Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 9. To wyobrażenie o samotnym trybie życia pelikanów uzasadnione tekstem Ps 102,7 („Stałem się podobny do pelikana w samotności”) nie odpowiada obserwacjom i trybowi życia tych ptaków, dlatego w *Instructiones* Eucheriusz pisze o dwóch rodzajach pelikanów: małym i prowadzącym samotniczy tryb życia oraz dużym żyjącym w Egipcie (Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo* II 11, 1).

⁴³ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 36. Interpretacja jest intuicyjna i wiąże się z trybem życia onagra na pustyni, ale wykorzystany tutaj tekst biblijny (Hi 39,5) pozwala widzieć w nim także naród Izraela – i to jest druga możliwa interpretacja.

symbolizowany przez mrówkę (*Formulae* IV 64), a pszczoły są „wyobrażeniem dziewictwa lub mądrości”⁴⁴.

Niektóre zwierzęta symbolizują też cechy związane ze świętością, władze umysłowe lub części konstytutywne człowieka: latanie to „uniesienie świętych w Bogu” (*Formulae* IV 2), gniazdo symbolizuje „wzniosły odpoczynek świętych [...] i inaczej gniazdo – dobre sumienie, w którym zalążki dobrych myśli są pielęgnowane i jak pisklęta lęgną się z nich uczynki, tak że potem mogą one być nazywane synami” (*Formulae* IV 5), kwoka to m.in. mądrość lub dusza⁴⁵ a robak to „świadomość grzechu”⁴⁶. Ciało ludzkie jest z kolei symbolizowane przez osła oraz oślicę⁴⁷.

W grupie interpretacji antropologicznych kilkanaście zwierząt otrzymuje także interpretację negatywną. Tak jak w przypadku interpretacji pozytywnych, ocena może opierać się na kryteriach moralnych, jednak tylko dwa zwierzęta to po prostu „grzesznicy” (bez dodatkowych wyjaśnień i bez doprecyzowania): kozły (*Formulae* IV 57) i kozłeta (*Formulae* IV 60). Inne interpretacje są w jakiś sposób uzasadnione lub skonkretyzowane. Kruk symbolizuje m.in. czerń grzesznika (*Formulae* IV 10), gołębica otrzymuje znaczenie negatywne w kontekście tekstu prorocstwa Ozeasza: „Gołębica bez rozumu, pozbawiona serca” (Oz 7,11; *Formulae* IV 12), kania wskazuje na osobę chciwą lub wyniosłą (*Formulae* IV 14), lampart – grzesznika zmiennego w obyczajach (*Formulae* IV 27), słoń – wielkiego grzesznika (*Formulae* IV 28), jednorożec – pysznych (*Formulae* IV 35), wielbłąd – bogaczy obciążonych rzeczami tego świata lub ludzi o wypaczonej moralności (*Formulae* IV 48), lis – przebiegłego grzesznika (*Formulae* IV 41), krowy – ludzi pełnych wad cielesnych (*Formulae* IV 51), cielce – ludzi nieopanowanych (*Formulae* IV 52), świnie – nieczystych grzeszników (*Formulae* IV 53), węże – złych ludzi (*Formulae* IV 67), smok – jawnego prześladowcę

⁴⁴ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 23. Ten termin otrzymuje także dodatkową interpretację, bez sprecyzowania znaczenia, a jedynie z odesłaniem do Iz 7,18: „I do pszczoły, która jest w ziemi asyryjskiej”.

⁴⁵ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 19. Jest to także Kościół.

⁴⁶ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 65. To hasło ma także dwa inne znaczenia: Chrystus („ze względu na pokorę wcielenia, w psalmie: «Ja zaś jestem robak, a nie człowiek»” [Ps 22,7]) albo „robak w sensie dosłownym (to ostatnie w nawiązaniu do tekstu: „Ich robak nie umiera” [Iz 66,24]).

⁴⁷ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 56 i 47. Oba hasła mają także inne znaczenia dotyczące grup ludzi. Osioł to lud pogański, a oślica – lud pozbawiony wiedzy o Bogu.

(*Formulae* IV 68), skorpion i żmija – sługi diabła (*Formulae* IV 69 i 70), tygrys – kobiecą arogancję (*Formulae* IV 33), pajęczyna – ludzką słabość (*Formulae* IV 66). Duża część tej grupy (koźleta, kania, słoń, wielbłąd, krowy, świnię, tygrys, pajęczyna) otrzymuje wyłącznie wskazaną interpretację negatywną. Pozostałe mają jednak dodatkowe znaczenie teologiczne lub antropologiczne, negatywne lub pozytywne.

Część haseł otrzymuje konotację negatywną ze względów doktrynalnych. Bez dodatkowych wyjaśnień i uzasadnień Eucheriusz widzi symbole heretyków w wilku (*Formulae* IV 31), lisie (*Formulae* IV 41). W innych przypadkach symbolika jest umotywowana: struś oznacza heretyka albo filozofa „ponieważ choć ma coś, co można określić jako pióra mądrości, nie wznosi się do lotu” (*Formulae* IV 8), jednorożec to „ci, którzy uznają tylko jeden Testament” (*Formulae* I 35), krety to „heretycy, którzy nie widzą prawdy” (*Formulae* IV 61), żaby to „heretycy, którzy, zanurzeni w błocie bezwartościowych rozumowań, nie przestają bredzić w czczej gadaninie” (*Formulae* IV 63). Wszystkie hasła z tej grupy mają także inne interpretacje pozytywne lub negatywne, wskazane w odpowiednich miejscach niniejszego artykułu.

Symbolikę antropologiczną otrzymują też terminy: zwierzę – wskazujące człowieka cielesnego (*Formulae* IV 42), juczne zwierzę – człowieka pozbawionego rozumu i zdolności wymowy (*Formulae* IV 43), muł – tych, którzy są pozbawieniu rozumu (*Formulae* IV 45). Nosorożec to ktoś silny – w pozytywnym i negatywnym znaczeniu (*Formulae* IV 34), a *monoceros* (jednorożec) – w pozytywnym znaczeniu to syn kogoś wyróżniającego się nadzwyczajną mocą lub świętych, a w negatywnym to pyszni albo ci, którzy uznają tylko jeden Testament⁴⁸.

Zwierzęta, zwłaszcza jeśli w tekście biblijnym występują w liczbie mnogiej, mogą też symbolizować grupy ludzi albo społeczności, ukazwane niekiedy w świetle pozytywnym lub negatywnym, ale niekiedy pozostawione bez oceny moralnej. Apostołowie są symbolizowani przez woły⁴⁹, barany (*Formulae* IV 54)⁵⁰ oraz baranki (*Formulae* IV 59). Kościół jest symbolizowany przez gniazdo (*Formulae* IV 5) oraz kwokę

⁴⁸ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 35. Ponownie widzimy, że w interpretacji Eucheriusz bierze pod uwagę względy moralne i doktrynalne.

⁴⁹ Ta interpretacja ma uzasadnienie: „Apostołowie, którzy, przyjąwszy jarzmo Chrystusa, zaorali świat pługiem Ewangelii” Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 50.

⁵⁰ Drugie znaczenie „baranów” to przełożeni Kościołów. Zob. Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae* IV 54.

(*Formulae* IV 19), naród Izraela – przez onagra (*Formulae* IV 36), a Żydzi – przez psa⁵¹. „Ludy” są symbolizowane przez szarańczę (*Formulae* IV 22), „ludy wierzące” – przez owce (*Formulae* IV 55), poganie natomiast – przez wspomnianego już psa (*Formulae* IV 62), osła (*Formulae* IV 46) i kozły (*Formulae* IV 57), a sprawiedliwi wywodzący się spośród pogan – przez kozy (*Formulae* IV 58). Lud pozbawiony wiedzy o Bogu jest widziany w biblijnej oślicy (*Formulae* IV 47), a ludzie prości, mało zdolni – do subtelного rozumowania w trzodzie (*Formulae* IV 56). Przywódcy ludów są symbolizowani przez byki (*Formulae* IV 49), a okrutni przywódcy – przez niedźwiedzia (*Formulae* IV 29).

Pewna grupa haseł otrzymuje znaczenie związane z Pismem Świętym, jego sensem i interpretacją. Są to „Latanie: Rozumienie Pisma Świętego” (*Formulae* IV 2)⁵², „Skrzydła: dwa Testamenty” (*Formulae* IV 3), „Pióra: Pisma” (*Formulae* IV 4), „Synogarlica – rozumienie duchowe”⁵³.

Warto też zwrócić uwagę na pewną grupę interpretacji, w których Eucheriusz nie podaje konkretnego znaczenia interpretowanego terminu, a jedynie wprowadza je ogólnym stwierdzeniem i ilustruje tekstem biblijnym, nie zawsze wskazującym, czy autor nadaje im znaczenie pozytywne czy negatywne. Kogut i lew otrzymują wspomniane wyżej znaczenie chrystologiczne, ale ich interpretacja jest uzupełniona: (o kogucie) „I w innym znaczeniu: «I usunę cię, jak usuwa się koguta z kurnika»” (*Formulae* IV 18), (o lwie) „Także w innym znaczeniu: «Aby kiedyś nie porwał jak lew mej duszy»” (*Formulae* IV 26). Podobnie interpretacja kozłów, po symbolice negatywnej (grzesznicy lub poganie), zawiera dodatek: „Także w pozytywnym znaczeniu: «Ofiaruję Ci woły i kozły»” (*Formulae* IV 57)⁵⁴.

⁵¹ Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 62. To zwierzę otrzymuje wyłącznie interpretacje negatywne: diabeł, Żyd, poganin oraz człowiek grzeszny.

⁵² Ten termin w pierwszym znaczeniu oznacza dla Eucheriusza także „uniesienie świętych w Bogu”.

⁵³ Eucheriusz precyzuje, że „Duch Święty jest nazywany gołębicą w przypadku jawnych twierdzeń Pisma Świętego; gdy jednak Pisma wznoszą się do głębokich i ukrytych tajemnic, Duch Święty przedstawiany jest jako synogarlica” (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 13).

⁵⁴ Podobna procedura: pisklęta (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 6), orły (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 7), kruk (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 10), gołębicą (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 12), pszczoła (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 7), koń (Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae* IV 44).

4. Wnioski

Przeprowadzone analizy pozwalają na kilka wniosków uzupełniających.

(1) Eucheriusz patrzy na świat zwierząt oczami egzegety oraz teologa czytającego i interpretującego Pismo Święte, a obraz świata stworzonego jest podporządkowany tej perspektywie. W swoich dziełach dokonuje wyboru, podając znaczenie symboliczne zaledwie połowy zwierząt wymienianych na kartach Pisma Świętego, a w swoim wyborze kierował się przede wszystkim zasadą użyteczności dla czytelnika.

(2) Autor posiada dobrą wiedzę na temat zwierząt biblijnych i stara się dostarczyć na ich temat możliwie dokładnych informacji. W przypadku wątpliwości w zakresie ich identyfikacji – a takie nie są rzadkie – stara się doprecyzować, jakie zwierzęta wspomina Biblia, choć nie zawsze jednoznacznie rozstrzyga wątpliwości. Są to też zasadniczo zwierzęta realne.

(3) Egzegeza Eucheriusza nie jest oryginalna i programowo wykorzystuje on dorobek swoich poprzedników, czerpiąc przede wszystkim z twórczości takich autorów, jak Hieronim, Augustyn, Ambroży, Hilary z Poitiers, Orygenes. W mniejszym zakresie podejmuje wyjaśnienia obecne już w twórczości Tertuliana, Cypriana, Wiktoryna z Petawium, Tykoniusza, Fortunacjana z Akwilei, Chromacjusza z Akwilei, Maksyma z Turynu, Filipa Presbitera, Paulina z Noli i Ambrozjastra oraz innych autorów. Generalnie obraz i znaczenie zwierząt są ściśle związane z ich obrazem i znaczeniem, jakie otrzymują one w Piśmie Świętym i tradycji egzegetycznej. Ten klucz jest fundamentalny dla interpretacji w dziełach Eucheriusza i warunkuje znaczenie wskazywane w jego twórczości.

(4) Autor zasadniczo podaje wprost symboliczne znaczenie zwierząt. W pewnej grupie interpretacji jednak tylko wskazuje tekst, w którym termin ma inne, pozytywne lub negatywne znaczenie. Te hasła wskazują, że Eucheriusz zakładał pewną, dość dobrą, znajomość Pisma Świętego i biegłość w jego wyjaśnianiu u swoich czytelników, ufając, że poradzą sobie z dalszą interpretacją.

(5) Interpretacja ma zróżnicowany charakter. Część haseł jest interpretowana teologicznie, i w zwierzętach biblijnych autor widzi symbole Chrystusa (to zdecydowanie najliczniejsza), Ducha Świętego, ale także diabła, demona lub bożków. Szeroko obecne są również interpretacje antropologiczne, pozytywne lub negatywne, umotywowane względami moralnymi lub doktrynalnymi. Zwierzęta – zwłaszcza występujące w Biblii w liczbie mnogiej – mogą też wskazywać Kościół albo grupy ludzi pozostających w rozmaitych relacjach do Kościoła. Pewna grupa

zwierząt symbolizuje też samo Pismo Święte, jego części albo rodzaje interpretacji.

Bibliography

Sources

- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, tł. W. Szoldrski, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
- Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, t. 1-2, ed. M.P. Ciccarese, Biblioteca Patristica 39, 44, Bologna 2002-2007.
- Caius Plinius Secundus, *Naturalis historiae libri XXXVII, post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff*, t. 2: *Libri VII-XI*, Lipsiae 1906, tł. I. Mikołajczyk, Gajusz Pliniuszek Sekundus, *Historia Naturalna* (wydanie dwujęzyczne); t. 2: *Antropologia i Zoologia, Księgi VII-XI*, Toruń 2019.
- Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intellegentiae*, w: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, ed. M. Dulaey, Sources Chrétiennes 618, Paris 2021, s. 92-259, tł. T. Skibiński, *Zasady rozumienia duchowego*, w: Eucheriusz z Lyonu, *Dziela egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego. Wyjaśnienia*, red. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa 2023, s. 39-106.
- Eucherius Lugdunensis, *Instructionum libri duo*, w: Eucher de Lyon, *Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*, ed. M. Dulaey, Sources Chrétiennes 618, Paris 2021, s. 260-561, tł. T. Skibiński, *Wyjaśnienia*, w: Eucheriusz z Lyonu, *Dziela egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego. Wyjaśnienia*, red. T. Skibiński, PSP 84, Warszawa 2023, s. 107-230.

Studies

- Bardski K., *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, „Rocznik Teologiczny” 57/4 (2015) s. 447-457.
- Bosak P.C., *Leksykon wszystkich zwierząt biblijnych. Słownik – konkordancja*, Kraków 2018.
- Ciccarese M.P., „*Formam Christi genere*”. *Osservazioni sul simbolismo cristologico degli animali*, „Annali di Storia dell'Esegesi” 8/2 (1991) s. 565-587.
- Ciccarese M.P., *Bibbia, bestie e Bestiari: l'interpretazione cristiana degli animali dalle origini al Medioevo*, w: *Animali tra mito e simbolo*, ed. A.M.G. Capomacchia, Roma 2009, s. 73-124.
- Ciccarese M.P., *Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica. Criteri e contenuti ermeneutici*, „Annali di Storia dell'Esegesi” 7 (1990) s. 529-567.

- Couto-Ferreira M.E. (rec.), *Animali tra mito e simbolo*, ed. Anna Maria Gloria Capomacchia, Roma, Carocci, 2009, pp. 126, „Rivista degli studi orientali. Nuova Serie” 83/4 (2010) s. 455-460.
- Curti C., „*Spiritualis intelligentia*”. *Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione*, w: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum: Festschrift für Carl Andresen*, red. A.M. Ritter, Göttingen 1979, s. 108-122.
- Dulaey M., *Eucher exégète: l'interprétation de la Bible en Gaule du Sud dans la première moitié du Ve siècle*, w: *Mauritius und die thebäische Legion, Saint Maurice et la légion thébaine, Actes du colloque de Fribourg, SaintMaurice et Martigny, 478 Les déserts de L'Occident 1720 septembre 2003*, ed. O. Wermelinger – P. Bruggisser – B. Näf – J.-M. Rössli, Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 49, Fribourg 2005, s. 67-93.
- Dulaey M., *La bibliothèque de Lérins dans les premières décennies du IVe s. d'après l'oeuvre d'Eucher de Lyon*, „Augustinianum” 46 (2006) s. 187-230.
- Elfassi J. (rec.), *Isidore de Séville, Étymologies. Livre VII. Dieu, les anges, les saints. Texte établi par Jean-Yves Guillaumin, traduit et commenté par Jean-Yves Guillaumin et Pierre Monat*, Paris, Les Belles Lettres, 2012 (*Auteurs Latins du Moyen Âge*), 262 pages, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 72 (2014) s. 410-415.
- Elfassi J., *Isidore de Séville connaissait-il les Formulae d'Eucher de Lyon?*, w: *Felici curiositate. Studies in Latin Literature and Textual Criticism from Antiquity to the Twentieth Century. In Honour of Rita Beyers*, red. G. Guldentops – Ch. Laes – G. Partoens, Turnhout 2017, s. 377-382.
- Jóźwiak M.M., *Iluminatrix – stella maris – domina? (św. Hieronim). Patrystyczna interpretacja imienia Maria – wybrane hipotezy*, „Vox Patrum” 80 (2021) s. 161-176.
- Lo Giudice C., *L'impiego degli animali negli spettacoli romani: venatio e damnatio ad bestias*, „Italies. Littérature – civilisation – société” 12 (2008) s. 361-395, w: <https://doi.org/10.4000/italies.1374> (dostęp: 15.06.2024).
- Mandolfo C., *Sulla Praefatio programmatica delle Formulae spiritalis intellegentiae e sulla terminologia esegetica di Eucherio di Lione*, „Sileno” 38 (2012) s. 151-180.
- Mandolfo C., *The Exegetical Doctrine of Eucherius Lugdunensis: Theory and Praxis*, „Sileno” 41 (2015) s. 231-262.
- Merkelbach R., *Drache*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 4, red. E. Dassmann et al., Stuttgart 1959, s. 226-227.
- Morta K., *Biblijny re'em*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1 (2002) s. 145-151.
- Morta K., *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa*, Wrocław 2004.
- Morta K., *Z badań nad źródłami opisów zwierząt u Solinusa*, „Classica Wratislaviensia” 27 (2007) s. 77-88.
- Ogden D., *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford 2013.

- Pałucki J., *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 253-260.
- Pintus G.M., *Il bestiario del diavolo; l'esegesi biblica nelle „Formulae spiritalis intelligentiae” di Eucherio di Lione*, „Sandalion” 12-13 (1989-1990) s. 99-113.
- Pochwat J., *Specyfika głównych ośrodków życia monastycznego w Galii w IV i V wieku*, „Polonia Sacra” 21/3 (2017) s. 107-128.
- Pricoco S., *Eucherio di Lione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 1819-1822.
- Pricoco S., *Lérins (Lerino)*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 2793-2794.
- Skibiński T., *Leryn*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2022, s. 653-655.
- Skibiński T., *Eucheriusz z Lyonu*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2022, s. 318-321.
- Skibiński T., *L'interpretazione della Scrittura in Eucherio di Lione*, Roma 1995.
- Skibiński T., *Wprowadzenie*, w: *Eucheriusz z Lyonu, Dzieła egzegetyczne. Zasady rozumienia duchowego. Wyjaśnienia*, red. T. Skibiński, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 84, Warszawa 2023, s. 7-19.
- Skibiński T., *Zasady interpretacji Pisma św. w świetle Praefatio do Formulae spiritalis intelligentiae Eucheriusza z Lyonu*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, Warszawa 2001, s. 236-255.
- Weidmann C., *Zwei Weihnachtspredigten des Eucherius von Lyon*, w: *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. 150 Jahre CSEL. Festschrift für Kurt Smolak zum 70. Geburtstag*, ed. V. Zimmerl-Panagl – L.J. Dorfbauer – C. Weidmann, Berlin 2014, s. 111-138.
- 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 – Paris – Bristol 2021, s. 165-173.
- Zalewski D., *Idea contemptus mundi u Eucheriusza z Lyonu*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 793-805.
- Żurek A., „Nawrócenie chrześcijanie” – duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 809-820.



Węże syreny św. Izydora z Sewilli. Problem atrybucji nazwy

Serpents Sirens in St Isidore of Seville. The Question of Name Attribution

Krzysztof Morta¹

Abstract: The topic of the article is the question of the name of Arabia's flying serpents that, according to Isidore of Seville's account, were to be called by the name of sirens. Tales about winged serpents had had a centuries-old tradition even before Isidore, in the Greek and Latin literatures. They appeared for the first time in the 5th century BC thanks to Herodotus and his *Histories* II 75-76. However, not until Isidore of Seville and his *Etymologiae* XIV 3, 7 were those serpents specifically referred to as sirens. The author of the article traces back the surviving texts by both the pagan and Christian authors. He tries to find out what the Isidore's source of this piece of information was. As a result of his research, the author points to a mysterious mention found in St. Jerome's *Commentary on Isaiah*. After its thorough analysis, based on other texts by Jerome, the author explains how the name of sirens – previously not related to the tale about Arabia's winged serpents – has been incorporated into their description created by Isidore.

Keywords: St Isidore of Sevilla; St Jerome; snake; dragon; Sirens; translation studies; exegesis

Przedmiotem naszego artykułu jest kwestia nazwy syren², którą miały być określane uskrzydłone węże Arabii. Na tę informację natrafiamy w *Etymologiach* (XII 4, 29), encyklopedycznym dziele Izydora z Sewilli, gdzie możemy przeczytać następujący passus: „W Arabii zaś żyją węże obdarzone skrzydłami, które są nazywane syrenami. Poruszają się one szybciej niż konie, powiadają ponadto, że także latają. Ich jad jest tak silny, że śmierć po ukąszeniu następuje szybciej od bólu”³. Izydor w tej

¹ Dr Krzysztof Morta, adiunkt, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, Uniwersytet Wrocławski, Polska; email: krzysztof.morta@uwr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4719-6904.

² Ze względu na przytaczane różne publikacje, gdzie syreny są zapisane albo z dużej, albo z małej litery, w artykule ujednoliciłmy pisownię (poza cytatami) do formy z małej litery.

³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 29, ed. J. André, Isidore de Séville, *Étymologies. Livre XII. Des animaux*, Auteurs Latins du Moyen Âge 12, Paris 2012,

informacji nawiązał do starożytnej opowieści o skrzydlatych węzach, które miały przylatywać z Arabii do Egiptu i zagrażać temu krajowi. W świecie greckim pierwsze zachowane informacje o skrzydlatych węzach pochodzą z V wieku przed Chrystusem, a znajdziemy je w *Dziejach* Herodota. Dla porównania warto przytoczyć opis, który stał się źródłem dla późniejszych pisarzy greckich i łacińskich, by w końcu trafić do encyklopedii Izydora:

Jest w Arabii miejscowość, leżąca mniej więcej naprzeciw miasta Buto⁴, do której sam się udałem, aby zasięgnąć wiadomości o uskrzydłonych węzach. Przybywszy tam, ujrzałem kości węży i kręgosłupy w ilości niemożliwej do opisanja; leżały tam kupy kręgosłupów, jedne większe, drugie mniejsze, inne jeszcze mniejsze, a było ich mnóstwo. Miejscowość, gdzie te kręgosłupy były zsypane, taki ma wygląd: z przełęczu górskiej jest dostęp do wielkiej równiny, która przylega do Równiny Egipskiej. Otóż jest podanie, że wiosną skrzydlate węże przylatują z Arabii do Egiptu, a ptaki ibisy zachodzą im drogę u wejścia do tego kraju i nie przepuszczają węży, tylko je zadziobują. [...] Kształt zaś węża jest taki jak węzów wodnych. Skrzydeł nie ma on upierzonych, lecz są one prawie takie same jak u nietoperza⁵.

Herodot powróci jeszcze do charakterystyki uskrzydłonych węży przy opisie Arabii w księdze III swego dzieła:

Małe z kształtu, różnobarwne z wyglądu, w wielkiej ilości siedzą dokoła każdego drzewa [rodzącego kadzidło], te same, które w gromadach ciągną na Egipt. [...] Podobnie, gdyby żmije i uskrzydłone węże Arabii tak się rozmnażały, jak im naturalne właściwości na to pozwalają, życie dla ludzi nie byłoby możliwe⁶.

s. 157: „In Arabia autem serpentes sunt cum alis, quae sirenae vocantur, quae plus currunt ab equis, sed etiam et volare dicuntur, quorum tantum virus est ut morsum ante mors insequatur quam dolor”. Wszędzie tam, gdzie nie podano tłumacza, przekładu dokonał autor artykułu.

⁴ Prawdopodobnie chodzi o miasto Imet, dzisiejsze Tell el-Fara'un. Zob. D. Asheri – A. Lloyd – A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford – New York 2007, s. 290.

⁵ Herodotus, *Historiae* II 75-76, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Warszawa 1954, s. 151-152.

⁶ Herodotus, *Historiae* III 107, tł. Hammer, s. 250-251.

Porównując tekst Izydora z wiadomościami Herodota, widzimy, że pewne informacje na temat skrzydlatych węży zostały pominięte przez biskupa Sewilli. Dotyczy to szczegółów miejsca występowania tych gadów (Izydor ograniczył się do ogólnej informacji o Arabii) oraz charakterystyki wyglądu węży (brak w *Etymologiach* wzmianki na ten temat). Mamy natomiast rozbudowaną informację o wyjątkowej jadowitości tych węży.

Zagadkowe starożytne relacje na temat uskrzydłonych węży były przedmiotem dociekań różnych uczonych, którzy starali się wyjaśnić, czy są to wiadomości fantastyczne, legendarne czy też echo jakichś opowieści o realnie istniejących stworzeniach w świecie przyrody. Jednak, ponieważ w rzeczywistości węże obdarzone skrzydłami *sensu stricto* nie istnieją, doszukiwano się początków opowieści o nich np. w przeinaczonych informacjach dotyczących szarańczy⁷. Nie brakowało także wyjaśnień, że u podstaw tych opowieści leżą ubarwione wiadomości o jaszczurce (*Draco volans*) z Borneo i Filipin⁸.

Wydaje się jednak, że początków opowieści o uskrzydłonych wężach Arabii należy szukać na Bliskim Wschodzie, czyli tam, gdzie według starożytnych źródeł miały one występować. Współcześni badacze odkryli początki tej historii w lokalnej tradycji poświadczonej w piśmie klinowym. W asyryjskich dokumentach pojawia się wzmianka o uskrzydłonych wężach, i to o dwa wieki wcześniej niż relacja Herodota. Chodzi o sprawozdanie z wyprawy Asarhaddon⁹ na Egipt w 671 roku przed Chrystusem. Wzmiankę tę znajdujemy w relacji z marszu asyryjskiego władcy przez pustynię Negew i pustynię Synaj¹⁰. Poszczególne etapy podróży zostały spisane na glinianej tabliczce i, chociaż zachowała się tylko

⁷ K.F. Kitchell Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2014, s. 70: „Hutchinson claims that the animals in question are locusts, basing his arguments on the fact a bee is referred to as a winged serpent”.

⁸ Kitchell Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, s. 70. Żebra tej jaszczurki przekształciły się w swego rodzaju „skrzydła” pokryte błoną, przez co są wykorzystywane do lotu szybującego. Ta identyfikacja jednak może być niezwiązana z historią uskrzydłonych węży Arabii i należeć do innej tradycji pochodzącej z wypraw z III wieku przed Chrystusem do Azji. Opis takich stworzeń występujących poza Arabią zostawił Nearch, jeden z towarzyszy Aleksandra Wielkiego w wyprawie do Indii (zachowany u Eliana: Claudius Aelianus Praenestinus, *De natura animalium* XVI 41).

⁹ Król Asyrii panujący w latach 681-669. Biblia wspomina o nim (אֲסַרְחַדְדֵּן) 3 razy: 2Krl 19,37; Ezd 4,2; Iz 37,38.

¹⁰ K. Radner, *The Winged Snakes of Arabia and the Fossil Site of Makhtesh Ramon in the Negev*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes” 97 (2007) s. 355.

jej niewielka część (około jednej czwartej całego tekstu)¹¹, w ocalałym fragmencie przy opisie czyhających zagrożeń można znaleźć informację na temat „żółtych uskrzydłonych węży”¹².

Austriacka asyriolog, Karen Radner, jest przekonana, że w opisie wyprawy Asarhaddona znalazły swe odzwierciedlenie topograficzne obserwacje charakterystycznych elementów regionu¹³. Według Radner źródłem legendy o skrzydlatych węzach były skamieliny w Maktesz Ramon, w tym szkielety salamandr z wczesnokredowego okresu (*Ramonellus longispinus*)¹⁴. W pewnym stopniu takie wyjaśnienie koresponduje z relacją Herodota. Przypomnijmy, że grecki dziejopisarz zaznacza, że nie widział żywych okazów i że pokazano mu jedynie szkielety tych węży.

¹¹ K. Radner, *Esarhaddon's expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE: A trek through Negev and Sinai*, w: *Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, red. D. Bonatz – R. Czichon – F.J. Kreppner, Wiesbaden 2008, s. 305.

¹² K. Radner, *Esarhaddon's expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE*, s. 307: „4 Four ‘miles’ of land I travelled over alum, musû stones [and other stones]; 5-7 four ‘miles’ of land, a journey of two days, I stepped repeatedly on two-headed snakes [... whose touch] is deadly, but continued; four ‘miles’ of land, a journey of [two days] – yellow snakes spreading wings (but continued)”.

¹³ Radner, *Esarhaddon's expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE*, s. 311.

¹⁴ Radner, *The Winged Snakes of Arabia*, s. 360-361: „Of the fossils of Makhtesh Ramon (...), the spiral ammonites in various sizes are most obvious to the modern visitor, with diameters of a centimetre to more than a meter and openly visible and accessible on the surface of the hillsides of the crater at eye's level height; this has sadly led to major damage as a result of the last decades' increased tourist activity. Higher up on the hillsides, rich vertebrate fossil assemblages can be found, such as the remains of various sauropterygia and amphibians. It should be noted that these fossils are easy to spot, as the cream-coloured rock sets off the darker bones. When Esarhaddon's account speaks of «yellow» snakes, this description can easily be reconciled with the colour of the fossils at Makhtesh Ramon. For us, the most relevant published collection of fossils are the amphibian remains which, to a layman's eye, indeed resemble snakes with wings: fossils of long-bodied salamanders (*Ramonellus longispinus*), different frog species and their tadpoles were openly visible at the so-called «Amphibian Hill» in the southeast of the crater and have been scientifically excavated and studied”. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że echa tych samych bliskowschodnich informacji oprócz Herodota należy szukać także w tekście biblijnym, we wzmiankowanym w Księdze Izajasza (14,29; 30,6) „smoku skrzydlatym” (*saraf meofef*). Mitologiczne rozważania i wyjaśnienia odnoszące się do *saraf meofef* są naszym zdaniem mniej przekonujące. Zob. J. De Savigniac, *Les „Seraphim”*, VT 22/3 (1972) s. 320-325; A.J. Wiesman, *Flying Serpents?*, TyndB 23/1 (1972) s. 108-110.

Relacja Herodota na temat skrzydlatych węży podlegała różnym przeobrażeniom i modyfikacjom w kolejnych wiekach. Można powiedzieć, że późniejsi autorzy dokonywali w zależności od potrzeb (wynikających po części z charakteru i rodzaju ich pism)¹⁵ różnych modyfikacji opisu Herodota: odpowiednio skracali jego tekst lub wybierali tylko część opisu, niekiedy też z powodu różnych nieporozumień nieświadomie wypaczali pierwotny sens. Mogliśmy to zobaczyć przy zestawieniu opisu uskrzydłonych węży u greckiego historyka z informacją w *Etymologiach*. Oczywiście jest, że Izydor nie dokonał tego wyciągu bezpośrednio z relacji Herodota, lecz zrobili to wcześniejsi pisarze¹⁶, za którymi stała już pewna tradycja przekazu tej informacji. Izydor skorzystał właśnie z takiej skróconej wersji. Poszukując najbliższego opisowi Izydora źródła w literaturze łacińskiej, natrafiamy na autora z III wieku po Chrystusie, Solinusa, gdzie w jego chorograficzno-paradoksograficznym dziele *Collectanea rerum memorabilium* możemy przeczytać na temat skrzydlatych węży następujące wiadomości: „Albowiem wszelkie bagna arabskie ślą¹⁷ gromady uskrzydłonych węży, których trucizna tak szybko działa, że śmierć po ukąszeniu następuje szybciej niż ból”¹⁸.

Dla lepszego porównania zestawmy te dwie relacje ze sobą w języku oryginału:

In Arabia autem serpentes sunt cum alis, quae sirenae vocantur, quae plus currunt ab equis, sed etiam et volare dicuntur, quorum tantum virus est ut morsum ante mors insequatur quam dolor (Izydor).

Nam quaecumque Arabicae paludes pennatorum anguium mittunt examina,

¹⁵ Zależało to od tego, czy miała to być krótka wzmianka u gramatyków, opis w dziele geograficznym, czy np. *exemplum*.

¹⁶ Zauważono, że późniejsze relacje o skrzydlatych wężach (Cyceron, Pomponiusza Meli, Pliniusza Starszego, Józefa Flawiusza, Pauzanasza, Aeliana, Solinusa, Ammianusa Marcellinusa i Isidora z Sewilli) bazują na Herodocie. Zob. R. Rollinger – M. Lang, *Die fliegenden Schlangen Arabiens: Transfer und Wandlung eines literarischen Motivs in der antiken Überlieferung. Ein Florilegium*, w: „Eine ganz normale Inschrift”... und Ähnliches zum Geburtstag von Ekkehard Weber. Festschrift zum 30. April 2005, red. F. Beutler – W. Hameter, *Althistorische-epigraphische Studien* 5, Wien 2005, s. 101-109.

¹⁷ Chodzi o inwazję tych węży na Egipt.

¹⁸ Zob. Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* XXXII 31, 33, ed. T. Mommsen, C. Julii Solini, *Collectanea rerum memorabilium*, Berolini 1895, s. 145. Por. także: Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, tł. B.J. Kołoczek, Kraków 2020, s. 227.

quorum tam citum uirus est, ut morsum ante mors quam dolor insequatur (Solinus).

Między obydwoma przekazami zauważalny jest nie tylko mocny związek treściowy, ale też silna zależność pod względem formalnym, ujawniająca się w doborze takich samych słów i konstrukcji zdaniowych¹⁹. Tak silne podobieństwo każe nam przypuszczać, że Solinus, jako wcześniejszy autor, był źródłem dla Izydora. Kwestią otwartą jest jedynie to, czy było to źródło bezpośrednie czy pośrednie²⁰.

W relacji biskupa Sewilli możemy jednak przeczytać nieznaną Solinusowi informację, która została zamieszczona w postaci wstawki „quae sirenae vocantur”. Jest to w historii o skrzydlatych węzach Arabii zupełnie *novum*. Poza Izydorem nikt wcześniej o tym nie wspomniał. Od czasów Herodota zatem po raz pierwszy w *Etymologiach* pojawia się istotne uzupełnienie historii o latających węzach Arabii. O tyle ważne, że ich „syrenia” nazwa wejdzie na stałe do opisów skrzydlatych węży w literaturze europejskiej. Stanie się tak ze względu na wielką poczytność, jaką cieszyła się ta pierwsza chrześcijańska encyklopedia przez wiele wieków od jej napisania²¹.

Do informacji Izydora sięgnie m.in. działający w XIII wieku Tomasz z Cantimpré w swym dziele *Księdze o naturze rzeczy* (*Liber de natura* 8, 36). W tej bardzo popularnej w średniowieczu encyklopedii²² możemy bowiem przeczytać:

¹⁹ Zwraca szczególną uwagę opis działania jadu uskrzydłonych węży, który u Izydora i Solinusa jest prawie identyczny.

²⁰ Można z kolei wykazać wcześniejsze źródła, które były podstawą opisu Solinusa. Należy do nich relacja Pompomiusza Meli, autora z I wieku po Chrystusie. W jego dziele *De Chorographia* (III 82) możemy przeczytać: „De serpentibus memorandi maxime, quos parvos admodum et veneni praesentis certo anni tempore ex limo [Arabico] concretarum paludium emergere, in magno examine volantes Aegyptum tendere, atque in ipso introitu finium ab avibus quas ibidas appellant adverso agmine excipi pugnaque confici traditum est”. O związku tej informacji z opisem Solinusa, zob. K. Morta, *Z badań nad źródłami opisów zwierząt u Solinusa*, „Classica Wratislaviensia” 27 (2007) s. 78-80.

²¹ W średniowieczu mogło krążyć ok. 10 tysięcy manuskryptów tej encyklopedii, co oznacza, że była najczęściej czytany dziełem zaraz po Biblii. Por. J.N. Hillgarth, *Isidore of Seville*, *Dictionary of the Middle Ages* 6, 564.

²² Encyklopedia ta była nie tylko często przepisywana i tłumaczona na języki narodowe, ale również wydawano ją w wiekach późniejszych drukiem. O wydaniach tego dzieła w wiekach XV-XVII, zob. H. Platelle, *Introduction*, w: *Thomas de Cantimpré, les*

Syreny są węzami tak jak i syreny, stwory morskie. Jak powiada *Experimentator*²³, mieszkają one na obszarach Arabii i są w stanie prześcignąć konie. Niektóre z nich mają skrzydła i mogą latać. Ich jad jest tak silny i tak skutecznie prowadzący do śmierci, że śmierć następuje, zanim poczuje się ból²⁴.

Z Izydora czerpać będą także autorzy piszący w językach narodowych, jak Brunetto Latini w swej encyklopedii napisanej w języku starofrancuskim: „Prawdą jest, że w Arabii żyje pewien gatunek białego węża zwany syreną: wąż ten porusza się tak prędko, iż niektórzy powiadają o nim, że lata. Wąż ten ma jad tak okrutny, że gdy kogoś ukąsi, ten umrze, zanim poczuje ból”²⁵.

Skąd jednak zaczerpnął informację o nazwie syren dla skrzydlatych węży sam Izydor? Ponieważ nie wspomina o tym żadne inne źródło, trudno tłumaczyć to wpływem jakiejś innej tradycji o skrzydlatych węzach Arabii. Jest jednak pewna wzmianka u Euchariusza z Lyonu (zm. 449), dość szczególna i zagadkowa, którą przy naszych rozważaniach należy przywołać. Pojawia się ona w jego dziele *Instructiones* (po 434 roku), w rozdziale *De idolis* przy charakterystyce syren, które zostają tam wymienione obok innych demonów („Beelzebul”, „Diabolus”, „Satan”): „Syreny u Izajasza są demonami albo wielkimi smokami, zarówno grzebieniastymi, jak i latającymi, jak niektórzy uważają”²⁶.

Należy od razu zaznaczyć, że wiadomości Euchariusza w żaden sposób nie są powiązane ze skrzydlatymi węzami Arabii. Odnoszą się one do

exemples du 'Livre des abeilles'. Une vision médiévale, Miroir du Moyen Âge, Turnhout 1997, s. 5, przyp. 1; s. 6, przyp. 4.

²³ J. Deus, *Der „Experimentator” – eine anonyme lateinische Naturenzyklopadie des Fruhen 13. Jahrhunderts*, Hamburg 1998, s. 274.

²⁴ Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum* VIII 36, 1, ed. M. Cipriani, 2017: „Syrene serpentes sunt sicut et syrenes monstra marina. Sicut dicit Experimentator, in partibus Arabie habitant et cursu validiores equis sunt. Nonnulli ex eis sunt qui habentes alas volare possunt. Horum tantum virus est et ita efficacissimum ad inferendam mortem, ut morsum ante morsum quam dolor sequatur”.

²⁵ Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor* I 136, 3, ed. S. Baldwin – P. Barrette, Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, Medieval and Renaissance Texts and Studies 257, Tempe 2003, s. 113, tł. M. Frankowska-Terlecka – T. Giermak-Zielińska, Brunetto Latini, *Skarbiec wiedzy*, Warszawa 1992, s. 162.

²⁶ Eucharius Lugdunensis, *Instructiones ad Salonium* II 341-343, CCL 66, 207: „Sirenae in Esaia daemones aut dracones magni, cristati pariter ac uolantes, ut a quibusdam putatur”.

mitycznych stworzeń pogańskiego antyku i ich natury. A zostały wspomniane przez biskupa Lyonu przy objaśnieniach dotyczących różnych stworzeń pojawiających się w Septuagincie. Niemniej informacja przekazana przez Eucheriusza w odniesieniu do mitycznych syren jest podobnie zaskakująca i odosobniona, jak Izydorowe skrzydlate węże o nazwie syren. Eucheriusz podaje bowiem informacje o syrenach, które żadna wcześniejsza tradycja nie poświadcza. Nie znajdujemy również nic na temat Izajaszowych „smoczycy syren” ani w literaturze chrześcijańskiej greckiej, ani łacińskiej. Nie wspominają też o tym żadne komentarze biblijne. Co zatem pozwoliło biskupowi Lyonu na taką charakterystykę?

Badacze wskazują na jedno źródło, wcześniejsze od Eucheriuszowego świadectwa o kilkadziesiąt lat, które bardzo podobnie opisuje syreny. Odwołują nas w ten sposób do Hieronima i sporządzonego przez niego w zaciszu betlejemskiej pracowni komentarza do dziesięciu wizji przeciwko narodowi proroka Izajasza²⁷. Komentarz ten, obejmujący egzegezę literalną do Iz 13,1–23,18, Hieronim napisał w 397 roku dla biskupa pannońskiego, Amabilisa (stanowi on obecnie księgę piątą dużego komentarza do Księgi Izajasza). W passusie poświęconym tłumaczeniu hebrajskich nazw niebezpiecznych istot, które zasiedlają w wyniku boskiej kary wyludniony Babilon (Iz 13,21–22), natrafiamy na następującą informację w odniesieniu do *thennim*²⁸, hebrajskich węzowych stworów: „*Thennim* zaś są przekładane²⁹ jako syreny, które my rozumieć będziemy albo jako demony, albo jakieś stwory, albo też jako wielkie smoki, które są grzebieńniaste i latające”³⁰. Wydawać by się mogło, że przywoławszy Hieronimowy komentarz do Iz 13,21–22, dotarliśmy do podstawowego i jedyne go źródła informacji o syrenach jako „dracones”. Nikt przed Hieronimem bowiem takiego odniesienia czy zestawienia nie dokonał.

²⁷ Wskazując na Hieronimowe analogie, zupełnie pomijają świadectwo Eucheriusza, którego wersja jest najbliższa Izydorowi. Zob. Isidore de Séville, *Étymologies*, livre XII, tł. J. André, Paris 2012, s. 156, przyp. 260.

²⁸ Za krytycznym wydaniem Hieronimowego Komentarza do Izajasza (z którego pochodzą cytaty w tym artykule) będziemy stosowali formę *thennim*. Hebrajski masorecki zapis i wymowa to תַּנִּינִים. Dziś wiadomo, że pod zbliżonymi zapisami kryły się dwa różne stworzenia. Zob. K. Morta, *Biblical Tannin/tannim in St. Jerome's Translation*, w: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven 2021, s. 129.

²⁹ Chodzi o przekład tłumaczy heksaplarnych (Akwiłę, Symmachusa i Teodocjona).

³⁰ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 20 (ad Is 13,20–22), CCL 73, 166: „*Sirenarum autem thennim vocantur, quas nos aut daemones, aut monstra quaedam, vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes*”.

Dzisiejsze tłumaczenia komentarza do Księgi Izajasza w rozpatrywanym przez nas miejscu również całą wypowiedź odnoszą do syren, czyli że są to istoty demoniczne, jakieś stwory lub wielkie węże³¹. Informacja ta jednak powinna nas mocno dziwić w kontekście wszystkich innych wypowiedzi Hieronima na temat syren, które znajdziemy w jego twórczości. Poza tym jednym miejscem opisuje on je bowiem jako mitologiczne

³¹ Zob. San Jerónimo, *Comentario a Isaías (Libros I-XII)*, tł. J.A. Gutiérrez, *Obras completas de San Jerónimo 6a*, Biblioteca de Autores Cristianos 667, Madrid 2007, s. 303: „Por otra parte, a las sirenas se las llama *thennim*, que yo interpretaré como demonios o ciertos monstruos o ciertamente serpientes grandes, que son crestadas y voladoras”. Takie tłumaczenie i interpretacja tej Hieronimowej informacji ma swoją wielowiekową tradycję. Na przykład działający w IX wieku benedyktyński mnich Haymo z opactwa w Saint-Germain d’Auxerre w swym komentarzu do Księgi Izajasza m.in. napisał: „Syreny są smokami, grzebieniastymi i skrzydlatymi, jak bajki poetów mówią; są rybami morskimi mającymi podobieństwo do kobiet. Mogą również syreny być rozumiane jako wyobrażenia demonów” (Haimo Autissiodorensis, *Annotatio libri Isaiae prophetae* II 13 (ad Is 13,21-22), CCM 135C, 235). Również późniejsi badacze i uczeni traktowali bezkrytycznie informację Hieronima, twierdząc wprost, że Strydonita uważał syreny za smoki: „Il semble donc que, tout en faisant leur part aux interprétations des autres, il considèrerait, quant à lui, les sirenae comme des dragons” (E. Faral, *La queue de poisson des sirènes*, „Romania” 74/296 (1953) s. 437). Część z nich starała się nawet wysnuwać hipotezy, że Hieronim odniósł się w swoim komentarzu do jakiegoś węża, a nazwa „syrena” to tylko zbieżność w zapisie z mitologicznymi istotami. Próbowano zatem odwoływać się do różnych kodeksów, doszukując się formy *siren*”. Z taką koncepcją wyszedł już w XVII wieku wybitny francuski uczony, biblista i językoznawca Samuel Bochart: „Et multo ante Hieronymus in *Esa.* 13. v. 22 *Sirenae autem* וְנָחִימִי *vocantur; quas nos aut Daemones, aut monstra quaedam, vel certe dracones magnos interpretati sumus, qui cristati sunt, et volantes. Melius Sirenes dixissent, quas Poetae multo aliter describunt Sed Patribus Siren est draconis species*” (S. Bochart, *Hierozicon sive de animalibus sacrae Scripturae*, t. 2, Lugduni 1712, s. 429). Wydaje się nam, że tego rodzaju rozważania, oparte głównie na gramatycznym odczytaniu informacji Hieronima, bez głębszego kontekstu i odniesienia do jego całej spuścizny literackiej, mogą posłużyć raczej za przykład, kiedy nowa wiadomość będąca rezultatem błędu lub przeinaczenia, staje się podstawą do formowania opisów i wspierania nowych koncepcji oraz hipotez, jak np. informacja o wielkoludach strzegących złota u Izydora (K. Karttunen, *Phoebo vicinus Padaeus: Reflections on the Impact of Herodotean Ethnography*, w: *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, ed. J. Pigoń, Cambridge 2009, s. 20), która w rzeczywistości zrodziła się jedynie z przeinaczenia wiadomości Hieronima. Zob. K. Morta, *Ancient Commenting Literature and the Etymologies of Isidore of Seville*, w: *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, ed. M. Mejór – A. Jażdżewska – A. Zajchowska, Frankfurt am Main 2014, s. 120.

śpiewaczki, zgubne dla żeglarzy, a także jako zmysłowe kusicielki³², czyli zgodnie z wiedzą i legendami zarówno pogańskiego antyku, jak i przekazami współczesnych mu pisarzy chrześcijańskich.

Rodzi się zatem pytanie, skąd Hieronim zasięgnął informację, że syreny mogą być również wielkimi, grzebieniastymi węzami? Czy taki opis znalazł w jakimś wcześniejszym dziele, dziś dla nas zaginionym (np. u Orygenes), czy może Strydonita dotarł do odosobnionej i nieznannej bliżej innej tradycji o syrenach, zachowanej np. w oralnych, lokalnych przekazach o tych mitologicznych stworach?³³ Te przypuszczenia wydają się jednak mało prawdopodobne. Dlatego spróbujemy prześledzić i przeanalizować tę kwestię pod różnym kątem i z różnych perspektyw, aby odnaleźć możliwe źródło tych odosobnionych i nieznanych skądinąd informacji.

Zacznijmy od tego, że podany przez Hieronima opis *dracones* nie ma nic wspólnego z syrenami, lecz jest znaną z antycznej literatury i ikonografii charakterystyką wielkich węży. Autorzy zarówno greccy, jak i rzymscy przedstawiali smoki jako właśnie wielkie węże, uzbrojone w haczykowate zęby (ale nie jad), z grzebieniem na głowie i brodą³⁴, często uskrzydłone. Ten opis Hieronim mógł znać z przeczytanych tekstów pisarzy klasycznych z czasów szkolnych, jak i późniejszej lektury³⁵. Wszak w jego pismach znaleźć możemy niejedno miejsce, gdzie

³² U Ojców Kościoła widoczne są tendencje do eksponowania zmysłowych cech syren. Dlatego te mitologiczne stwory symbolizują również ponęty ciała, lubieżność (Ambrosius, *De fide* 3, 1, PL 16, 0590CD). W tej konwencji widzi je niekiedy Hieronim, który np. w alegorycznych objaśnieniach do Iz 43,20 poprzez obraz syren opisuje grzeszników oddających się rozpuście: „Sirenas interpretati sunt, animalia portentosa, quae dulci carmine atque mortifero navigantes Scyllaeis canibus lacerandos praecipitabant. Hocque significat, quod voluptati prius et luxuriae dediti, ad servitutum Domini convertantur” (Hieronimus, *Commentarii in Esaiam* XII 14 (ad Is 43,16-21), CCL 73A, 493).

³³ Tak jak w przypadku miejscowych opowieści o syrenach na Sycylii. W *Apologii przeciw Rufinowi*, przy opisie swej podróży z Rzymu, Hieronim, gdy opisuje przybycie do Regium u wybrzeży Sycylii, wspomina o dotyczących tych miejsc legendach, które tam poznał: „Tam poznałem stare legendy o niebezpiecznej przeprawie podstępного Ulisa, o pieśniach Syren i o nienasyconym wirze Charybdy”, Hieronymus, *Epistula adversus Rufinum* (= *Liber tertius adversus libros Rufini*, CPL 614) 22, CCL 79, 93, tł. S. Ryznar, Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989, s. 119.

³⁴ Claudius Aelianus Praenestinus, *De natura animalium* XI 26: „ἔχει γοῦν ὁ μὲν δράκων ὁ ἄρρητον τὸν λόφον καὶ τὴν ὑπὲρ τὴν”. Zob. także: D. Ogden, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford – New York 2013, s. 155-161.

³⁵ J.N.D. Kelly, *Hieronim*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 18-19. Nauczycielem Hieronima był sławny gramatyk i historyk literatury rzymskiej, Eliusz Donat (Aelius Donatus). Por. L. Holtz, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Etude sur*

nawiazuje lub wręcz cytuje autorów rzymskich (mimo podjęcia walki z literaturą pogańską na pewnym etapie swojego życia – *ciceronianus*)³⁶. O grzebieniastym smoku mógł Hieronim przeczytać np. w *Metamorfozach* Owidiusza przy opisie zamiany Kadmosa i jego żony w wielkie węże: („I ona głaszcze śliską szyję grzebieniastego smoka”)³⁷ czy też przy wyprawie Jazona („Wystarczyło uśpić ziołami czujnego smoka, który strzegąc złotego drzewa, budził strach grzebieniem, potrójnym jęzorem, zakrzywionymi zębiskami”)³⁸.

Dlaczego zatem charakterystyka grzebieniastego smoka, rozpowszechniona w literaturze antycznej i znana powszechnie w starożytności grecko-rzymskiej miałyby stać się nagle w Hieronimowym komentarzu częścią opisu syren? Co uzasadniałoby połączenie ze sobą dwóch różnych pod każdym względem stworzeń?

Wydaje się słuszne, aby przytoczyć szerszy fragment Hieronimowego komentarza do Iz 13,21-22, by zapoznać się z całym kontekstem, gdzie pada to zestawienie syren z *dracones*. Passus dotyczy zasiedlenia zniszczonego i wyludnionego Babilonu przez różne istoty demoniczne i jest komentarzem literalnym poświęconym identyfikacji hebrajskich terminów:

Do tego stopnia Babilon będzie zniszczony i opuszczony, że nawet nie będzie nadawał się na pastwiska dla bydła i trzody. Nie rozbije tam bowiem Arab ani Saracen namiotu ani nie odpoczną tam pasterze zmęczeni wędrówką za stadami, lecz wśród zniszczonych murów i ciasnych starych zwalisk zamieszkają *siim*, które jedynie Siedemdziesięciu przełożyło jako dzikie zwierzęta: inni użyli tej samej nazwy, która u Hebrajczyków została zapisana, chcąc, aby było

l'Ars de Donat et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique, Paris 1981, s. 44-46; E. Luebeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Lipsiae 1872, s. 194-195; A. Danysz, *Św. Hieronim i św. Augustyn a literatura świecka*, „EOS” 6 (1910) s. 92-112.

³⁶ Kelly, *Hieronim*, s. 52-55.

³⁷ Publius Ovidius Naso, *Mathamorphoses* IV 598-599: „[...] at illa/lubrica per mulcet cristati colla draconis”, tł. A. Kamieńska, Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1, Wrocław 2004, s. 122. Współcześni badacze wymieniają Owidiusza wśród innych autorów pogańskich (m.in. Cyserona, Wergiliusza, Terencjusza, Horacego, Lukana, Kwintyliana, Seneki Młodsze), których lekturze poświęcał się Hieronim, zob. H. Hagendahl, *Jerome and the Latin Classics*, VigChr 28/3 (1974) s. 216-227.

³⁸ Publius Ovidius Naso, *Mathamorphoses* VII 149-151: „Pervigilem superest herbis sopire draconem, / qui crista linguis que tribus praesignis et uncis / dentibus horrendus custos erat arboris aureae”.

rozumiane, że są to rodzaje demonów albo upiory. *I wypełnią się domy*, jak my podaliśmy, *smokami*, jak Akwila przełożył: tyfonami, jak Symmach: *ohim*, powtarzając to samo słowo co w hebrajskim. Siedemdziesięciu zaś i Teodocjon przełożyli jako „hałasy” i „dźwięki”. Potem następuje: *kosmacze będą tam podskakiwać*, które są rozumiane jako albo inkuby, albo satyry, albo jacyś dzicy ludzie, których niektórzy nazywają faunami („*fatui ficarii*”) albo rozumieją jako rodzaje demonów. W miejsce sów także wszyscy³⁹ przełożyli tym samym słowem hebrajskim *iim*, jedynie Siedemdziesięciu oddało jako osłocentary. Syrenami zaś *thennim* są nazywane, które my [Hieronim] będziemy rozumieć albo jako demony, albo jakieś stwory, albo też jako wielkie smoki, które są grzebieniaste i skrzydlate⁴⁰.

W tym komentarzu Hieronim ukazuje, jakie greckie ekwiwalenty u Iz 13,21-22 wprowadzili do swoich przekładów tłumacze heksaplarni w miejsce hebrajskich terminów, przy czym zamieszcza tu obok uwag translatorskich także interpretacyjne, tj. czym są te stworzenia i jak je należy rozumieć. Po kolei podając greckie odpowiedniki złowieszczych istot, dociera do *thennim* i tu również odnosi się do stosowanej przez tłumaczy ekwiwalencji tej hebrajskiej nazwy. Wskazuje w swym komentarzu, że ten hebrajski termin został oddany przez Akwilę, Symmachusa i Teodocjona jako „syreny” (LXX przetłumaczyła przez ἑχίδναι – ‘jeże’)⁴¹.

³⁹ Chodzi o Akwilę, Symmachusa i Teodocjona.

⁴⁰ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 20 (ad Is 13,20-22), CCL 73, 165-166: „Nec ponet ibi tentoria Arabs; nec pastores requiescent ibi. Sed erunt ibi bestiae, replebuntur domus eorum draconibus et habitabunt ibi struthiones, et pilosi saltabunt ibi. Et respondebunt ululae in aedibus eius, et sirenae in delubris voluptatis. In tantum Babylon vastata erit atque deserta, ut ne ad pascua quidem armentorum et pecorum utilis sit. Non enim tendet ibi Arabs Saracenusque tentoria, nec pastores post vestigia gregum fessi labore quiescent, sed inter parietinas et angustias veterum ruinarum habitabunt Siim, quod soli LXX bestias transtulerunt. Alii ipso nomine quod apud Hebraeos scriptum est, volentes genera daemonum intelligi vel phantasmata. Et replebuntur, inquit, domus, ut nos diximus, draconibus; ut Aquila transtulit: typhonibus; ut Symmachus ohim, ipsum verbum Hebraicum exprimens. LXX vero et Theodotio clamores vel sonitus interpretati sunt. Quodque sequitur: Pilosi saltabunt ibi, vel incubones, vel satyros, vel silvestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios vocant, aut daemonum genera intelligunt. Pro ululis quoque omnes ipsum verbum Hebraicum iim, soli LXX onocentauros transtulerunt. Sirenae autem thennim vocantur, quas nos aut daemones aut monstra quaedam, vel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et volantes”.

⁴¹ W rzeczywistości tych ekwiwalentów było więcej i *thennim* tłumaczono w innych miejscach Biblii i w zależności od tłumacza również jako „dracones” (najczęściej)

Hieronim podjął się dwukrotnie trudu napisania komentarza do złorzeczeń przeciw narodom. Pełny komentarz do wszystkich rozdziałów Księgi Izajasza napisał w latach 408-410. Po 10 latach skomentował też ponownie wersety 13,13-23 (znalazły się one w VI księdze nowego komentarza). W tym późniejszym komentarzu, choć charakteryzuje syreny w podobny sposób co w pierwszym, o ich „smoczej” naturze nie już jednak nie wspomina. Konfrontacja ze sobą obu komentarzy do Iz 13,21-22 ukazuje to w sposób ewidentny:

Komentarz pierwszy: „Syreny [...], które my będziemy rozumieć albo jako demony albo jakieś stwory, albo jako smoki”⁴².

Komentarz drugi: „Syreny [...]; oznaczające albo jakieś zwierzęta, albo demony według błędzeń pogan słodko śpiewające i zwodzące ludzi”⁴³.

Drugi komentarz dostarcza mocnego dowodu na to, czym rzeczywiście były dla Hieronima antyczne syreny i jak je pojmował. Nie tylko nie wspomina w nim o ich „smoczej” naturze, ale przytacza ich klasyczną, można by rzec szkolną, definicję zaczerpniętą z Homera⁴⁴, którą nie raz będzie przywoływał przy kolejnych wzmiankach o syrenach⁴⁵.

Dodajmy, że również w komentarzu Hieronima do Jr 10,22, gdzie także pojawiają się różne ekwiwalenty dla terminu *thennim*, syreny zostają wyjaśnione niemal identycznie („monstra quaedam et daemonum phantasmata”) jak w pierwszym komentarzu do Iz 13,21-22, napisanym dla Amabilisa („aut daemones, aut monstra quaedam”). Jednak w tym przypadku nie znajdziemy już odniesienia do wielkich węży („dracones”).

I uczyni, że zamiast ludzi zamieszkają tam smoki i wszelkie zwierzęta jadowite, albo strusie, które to właśnie zwierzę odpowiednie jest dla pustkowi

czy „struthiones”. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Hieremiam* II 95 (ad Ier 10,22), CCL 74, 109; F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 2, Oxonii 1875, s. 600.

⁴² Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 20 (ad Is 13,20-22), CCL 73, 166: „Sirenae [...], quas nos aut daemones, aut monstra quaedam, vel certe dracones magnos interpretabimur”.

⁴³ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* VI 20 (ad Is 13,19-14,1), CCL 73, 235: „Sirenas [...]; significantes vel bestias aliquas esse, vel daemones, iuxta errorem gentium dulce cantantes, et decipientes homines”.

⁴⁴ Homerus, *Odyssea* XII 1-200.

⁴⁵ Niekiedy rozszerza tę informację o znany z legendy o syrenach motyw zatykania uszu. Zob. Hieronymus, *Adversus Jovinianum* 1, 3, PL 23, 0215C: „Clauso aure”.

i na pustyni rodzi się i żyje. Albo też możemy tłumaczyć, przez syreny, tzn. jakieś stwory i wyobrażenia demonów⁴⁶.

Analizując przywołane komentarze, zauważamy, że Hieronim charakteryzował syreny albo krótką, utartą formułą jako „jakieś stwory” (ewentualnie „zwierzęta”) i „demony”⁴⁷, albo w rozszerzonej wersji odwoływał się do klasycznych opowieści o ich zgubnych dla żeglarzy pieśniach. Co jednak istotne dla naszych rozważań, również w przytoczonym komentarzu do Księgi Jeremiasza Hieronim, wskazując na różne znane mu z Heksapli przekłady terminu *thennim* (smoki, strusie, syreny), nie tylko ich ze sobą nie utożsamia, ale również nie dostrzega między nimi żadnego związku. Można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że Strydonita nie identyfikuje syren z *dracones* (ani ze *struthiones*), a jedynie wymienia te trzy stworzenia jako warianty greckich ekwiwalentów jednego hebrajskiego terminu.

Odrębność natury i symboliki smoków oraz syren⁴⁸ można również wywnioskować z analizy innych miejsc w pismach Hieronima, w których nawiązuje on do tych stworzeń. Jest to szczególnie widoczne w dalszej części jego komentarza do Księgi Izajasza, przy rozważaniach egzegetycznych nad Iz 43,20⁴⁹, gdzie wprost o tym pisze, kwestionując

⁴⁶ Hieronymus, *Commentarii in Hieremiam* II 95 (ad Ier 10,22), CCL 74, 109-110: „Et faciat pro hominibus dracones habitare, et cuncta animantia venenata, sive struthiones, quod et ipsum animal, solitudinis familiare est, et in desertis nascitur ac nutritur. Aut certe sirenas, monstra quaedam et daemonum phantasmata possumus intelligere”.

⁴⁷ Można powiedzieć, że były to znane z wcześniejszych egzegetycznych greckich pism utarte wyjaśnienia, jak należy rozumieć te istoty. Na przykład *Fizjolog* 13 określa je jako zwierzęta: „εἰσὶ ζῷα ἐν τῇ θαλάσσει λεγόμενα σειρήνες” (*Physiologus* 13, ed. O. Schönberger, *Physiologus Griechisch-Deutsch*, Stuttgart 2001, s. 24, tł. K. Jażdżewska, *Fizjolog* 13, Warszawa 2003, s. 35). Euzebiusz w swym Komentarzu do Izajasza pisze o syrenach jako demonach: „καὶ ὄνοκενταύρους καὶ σειρήνας καὶ στρουθοὺς, δαίμονας τινὰς αἰνιττόμενος τοὺς ἐν τοῖς ἀγάλμασι τῆς εἰδωλολατρίας αὐτῶν ἐμφωλεύσαντας.” (Eusebius Caesariensis, *Commentarii in Isaiam* ad Is 34,11-15, ed. J. Ziegler, *Eusebius Werke*, t. 9: *Der Jesajakommentar*, Berlin 1975, s. 224).

⁴⁸ Hieronim postrzega jednoznacznie syreny jako wytwór wyobraźni, pisząc wprost, że są to bajki poetów i legendy pogan: „Narrant gentilium fabulae, cantibus sirenarum nautas isse in saxa praecipites” (Hieronimus, *Ep.* 117, 6, w: Hieronymus, *Epistulae 71-120*, ed. I. Hilberg, CSEL 55, Vindobonae 1912, s. 429). W odniesieniu natomiast do „dracones”, których miejsce starożytni widzieli w realnym świecie przyrody, nie stosuje mitologicznych uwag.

⁴⁹ Iz 43,20: „Glorificabit me bestia agri dracones et strutiones quia dedi in deserto aquas flumina in invio ut darem potum populo meo electo”.

nawet zasadność użycia niektórych greckich odpowiedników hebrajskiego *thennim*:

Zamiast smoków, które wymienił jedynie Teodocjon, zgodnie z hebrajskim zapisem⁵⁰, pozostali przetłumaczyli to jako „syreny” – fantastyczne stworzenia, które słodką, a jednocześnie śmiertcionołą pieśnią wabią żeglujących, by rzucić ich na pożarcie sycylijskim psom (...). Wydaje się, że lepiej użyć w przekładzie słowa „smoki”, ponieważ współgrają one ze strusiami. Za każdym razem, gdy mowa jest o zwierzętach pustkowi, wymienia się te stworzenia, jako charakterystyczne dla pustyni⁵¹.

Hieronim polemizuje tutaj z przekładami *thennim* dokonanymi przez LXX, Akwilę i Symmachą⁵², którzy oddali ten termin jako „syreny”. Za-uważa, że bardziej odpowiednie byłoby tłumaczenie *thennim* jako „dracones” (‘smoki/węże’), gdyż w przeciwieństwie do syren smoki lepiej pasują do opisu pustynnego terenu. Warto więc zapytać, analizując ten komentarz w kontekście naszych rozważań, czy gdyby Hieronim identyfikował syreny z grzebieniastymi smokami i nie uważał ich jako zupełnie odrębnych istot, ten jego wywód miałby sens?

Przytoczone przykłady ukazują wprost, że Hieronim nigdzie w swych pismach nie utożsamiał syren ze smokami ani nie obdarzył ich smoczymi cechami. Tego rodzaju informacje byłyby nie tylko niezgodne z ogólną wiedzą Strydonity, ale wręcz wbrew niej. W całej swej twórczości traktował syreny zgodnie z antycznymi opisami, a w translacji biblijnej jako jeden z wariantów tłumaczeniowych obok *dracones* dla hebrajskich *thennim*.

W oparciu zatem o cały przeanalizowanego przez nas materiał wydaje się, że powodem powstania przeświadczenia o syrenach mających

⁵⁰ Hieronim wskazuje na „dracones” w przekładzie Teodocjona i dodaje „jak w hebrajskim zostało napisane” („ut in Hebraico scriptum est”), gdzie w tekście hebrajskim pojawia się nazwa *thennim*. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* XII 14 (ad Is 43,16-21), CCL 73A, 493. Ta uwaga jasno wskazuje, że w jego rozumieniu *thennim* były smokami.

⁵¹ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* XII 14 (ad Is 43,16-21), CCL 73A, 493: „Pro draconibus, quos solus Theodotio, ut in Hebraico scriptum est, appellavit thennim, reliqui Sirenas interpretati sunt, animalia portentosa, quae dulci carmine atque mortifero navigantes Scyllaeis canibus lacerandos praecipitabant [...] licet melius sit dracones intelligi, quia iunguntur et struthiones, ut quia semel de bestiis solitudinis loquebatur, haec animantia poneret, quae deserto familiaria sunt”.

⁵² Zob. także: F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 2, Oxonii 1875, s. 518.

naturę czy też kształt smoków był błąd w zapisie informacji w pierwszym komentarzu do Iz 13,21-22.

Widzimy tu dwie możliwości zaistnienia tego błędu. Pierwsza, niezależna od Hieronima, wiązałaby się ze sprawami tekstologicznymi, gdzie za ewentualne zepsucie tekstu odpowiadałby skryba przepisujący komentarz do Księgi Izajasza. Gdyby bowiem przyjąć, że pierwotnie w rzeczonym zdaniu forma zaimka *quas* miała postać *quos*, zagadkowy problem syren smoków stałby się bezprzedmiotowy. Zaimek w tej formie odnosiłby się nie do syren, które są rodzaju żeńskiego, ale do *thennim*, które w języku hebrajskim mają rodzaj męski. Jeśliby zatem przyjąć, że Hieronim użył formy *quos*, to zarówno *aut daemones*, *aut monstra quaedam*, jak i *vel certe dracones* odnosiłyby się do *thennim*. Koniektura zaimka względnego dałaby następującą treść Hieronimowego komentarza do Iz 13,21-22: „Jako Syreny zostały przetłumaczone *thennim*, które [*thennim*] my rozumieć będziemy jako demony albo jakieś stwory, lub też jako wielkie węże, które są grzebieniaste i latające”. Nietrudno sobie wyobrazić, że skryba, który w odróżnieniu od Hieronima nie znał języka hebrajskiego, mógł dokonać własnej korekty przepisywanego tekstu, uznając, że zdanie względne odnosi się do syren i poprawna forma zaimka powinna być formą żeńską, czyli *quas*⁵³. Nie jest wykluczone, że na takie rozumienie mógł wpłynąć często stosowany w zapisie zaimka względnego system skrótów. Mankamentem tej hipotezy byłby czas powstania tej błędnej lekcji. Musiałoby to się stać na bardzo wczesnym etapie tradycji rękopiśmiennej, skoro już wspomniany Eucheriusz rozumiał

⁵³ Nie byłby to przypadek odosobniony. Na przykład wszystkie zachowane kodeksy tekstu Katullusa zawierają poprawioną przez skrybów lekcję „arido” zamiast „arida” (Gaius Valerius Catullus, *Liber I* 2). Stało się tak, gdyż rzeczownik *pumex*, którego epitetem jest *arido*, w szkolnej gramatyce traktowany był jako rodzaj męski. We wczesnym więc procesie rękopiśmiennym poprawiono rzekomy błąd. Dopiero przegląd uwag starożytnych gramatyków na temat pierwszej pieśni Katullusa, w tym informacja Serwiusza (Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii Aeneidos Libros XII* 587: „In pumice autem iste masculino genere posuit, et hunc sequimur. Nam et Plautus ita dixit, licet Catullus dixerit feminino”), gdzie *expressis verbis* wskazano, że poeta z Werony w problematycznym miejscu traktował *pumex* jako rodzaj żeński, spowodowały, że filolodzy klasycyści dokonali korekty wbrew zachowanym kodeksom i wprowadzili w wydaniach krytycznych utworów Katullusa lekcję *arida* jako pierwotną. Zob. *Catuli Veronensis Liber*, ed. E. Behrens, Lipsiae 1893, s. 3). O zepsutej lekcji zaimka względnego *qui* w *Eklodzie* (IV 62) Wergiliusza, który zachował się we wszystkich kodeksach w postaci *cui*, zob. L.D. Reynolds – N.G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, tł. P. Majewski, Warszawa 2008, s. 287.

syreny jako smoki. Tak wczesne zepsucie tekstu nie jest jednak wykluczone, o czym świadczą wypowiedzi samych starożytnych autorów na ten temat⁵⁴. Trudniej natomiast byłoby wytłumaczyć odejście Hieronima od jego dotychczasowej praktyki egzegetycznej, w której podstawą interpretacji, symboliki czy alegorezy jest grecki lub łaciński odpowiednik demonicznej istoty, a nie hebrajski termin.

Dlatego uważamy, że należy skupić się na drugiej możliwości powstania błędu, a raczej nieporozumienia, za które odpowiedzialność ponosiłby sam Hieronim, a konkretnie niejasno wyrażona przez niego myśl w zapisie. Nie byłby to zresztą, jeśli chodzi o Strydonitę, odosobniony przypadek. Hieronim, który pracował szybko⁵⁵, czerpiąc z różnych źródeł, zwłaszcza egzegezy greckiej, nie zawsze wyrażał się jasno i zrozumiale. Czasami dokonywał zbyt daleko idących skrótów myślowych lub z kolei zawiłych konstrukcji syntaktycznych, co było i jest dużym wyzwaniem dla czytelnika co do prawidłowego odczytania treści. Przykładem tego może być Hieronimowy komentarz do Iz 30,6, gdzie czytamy: „W miejsce «bazyliuszka latającego», którego Siedemdziesięciu przełożyło jako «potomstwo żmij latających», w hebrajskim jest podane ἐμπρηστής i «latający», którego my możemy nazywać «palącym», a po hebrajsku jest nazywany «saraf»⁵⁶. Tekst tego komentarza nie jest dla nas do końca jasny, a jego tłumaczenie sprawia trudności w uchwyceniu właściwego sensu. Imiesłów „volans”, oznaczający „latający”, trudno bowiem przetłumaczyć jako „palący”. Możemy jedynie przypuszczać, że Hieronim popełnił tutaj jakiś błąd, być może pomijając niektóre słowa w konstrukcji tej wypowiedzi⁵⁷.

⁵⁴ Nierzadko w starożytności pierwsze wydania wychodzące niejako spod pióra autora miały już wtedy wiele błędów. Boleje nad tym Cynceron (Marcus Tullius Cicero, *Ep.* III 5, 6): „Ex latinis vero [libris], quo me vertam, nescio: ita mendose et scribuntur et veneunt”.

⁵⁵ Zob. Ł. Krzyszczyk, *Św. Hieronim, Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarius in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 60 (2013) s. 571, 573.

⁵⁶ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam IX*, 17 (ad Is 30,6-7), CCL 73, 385: „[...] pro *regulo volante*, quem *LXX genimina aspidum volantium* transtulerunt, in Hebraico ἐμπρηστής dicitur et volans quem nos appellare possumus comburentem, et Hebraice vocatur saraph”.

⁵⁷ W tak konstruowanym zdaniu brakuje bowiem przytoczenia hebrajskiego określenia *meofef*, które właśnie oznacza „latający” i do tego występuje w tekście oryginalnym. Posłużenie się w tym miejscu greckim przymiotnikiem ἐμπρηστής jako hebrajskim odpowiednikiem ewidentnie wskazuje na korzystanie przez Hieronima z greckiego komentarza, gdzie zapewne wyjaśniono znaczenie użytego przez Izajasza terminu

W przypadku uwagi o syrenach jako wielkich smokach sądzimy, że również mamy do czynienia z tego rodzaju nieporozumieniem w zapisie. Hieronim chciał najprawdopodobniej w swym pierwszym komentarzu do Iz 13,21-22 krótko odnieść się zarówno do *sirenae*, jak i do *dracones*, czyli do dwóch różnych, jak wykazaliśmy, ekwiwalentów *thennim*⁵⁸. Zatem z jednej strony miała to być charakterystyka syren wyrażona przez „*quas nos aut daemones, aut monstra quaedam*” z drugiej strony – smoków, wielkich węży, wyrażona przez „*qui cristati sunt et volantes*”. Problem zrodził się wskutek niezręcznego połączenia tych informacji na poziomie składniowym.

Jeśli bowiem przeanalizujemy strukturę budowy rzeczzonego zdania, zauważymy, że jego przekaz nie jest tak klarowny i jednoznaczny pod względem gramatycznym, jak mogłoby się początkowo wydawać. Widać to szczególnie przy założeniu, że cały komentarz poświęcony jest wyjaśnieniu, czym w Księdze Izajasza są syreny i jak należy je rozumieć. Dziwi fakt, że zamiast spodziewanej charakterystyki syren jako wielkich węży na końcu komentarza, jakby rutynowo dodany, pojawia się znany z antycznych wyobrażeń szablonowy opis samych jedynie *dracones* („*qui cristati sunt et volantes*”). Naszą uwagę zwraca także użyte w zdaniu orzeczenie *interpretabimur*, które pojawia się w zapisie tylko raz, ale myślimy, że logicznie powinno odnosić się do dwóch grup dopełnienia bliższego. Warto zatem rozważyć, czy nie mamy tu do czynienia z figurą retoryczną zwaną syllepsis (odmiana zeugmy)⁵⁹, gdzie jeden element nadrzędny odnosi się nie tylko do dwóch (lub więcej) elementów podrzędnych, ale może mieć

saraf meofef. Prawdopodobnie w tekście greckim pojawiło się tłumaczenie tego hebrajskiego określenia jako *emprestes petomenon*. Hieronim, może przez roztargnienie, niejako automatycznie przepisał grecki wyraz o znaczeniu „palący”, przełożył zaś na łacinę *petomenon* („latający”), oddając to przez *volans*. Powstało w ten sposób zamieszanie i chaos translatorski. Mamy bowiem w tak skomponowanej wypowiedzi dwa razy wyjaśnienie hebrajskiego epitetu „palący”: raz po grecku (ἐμπρηστής), drugi raz po hebrajsku (*saraf*). Zaznaczmy mocno, że Strydonita w obu tych przypadkach odwołuje się do hebrajszczyzny i użytego tam określenia *saraf*. Odnosnie do kwestii niejasności z odczytaniem i rozumieniem właściwego sensu informacji, zob. także: K. Morta, *Opis bazyliuszka w „Etymologiach” (XII 4, 6-9) Izydora z Sewilli*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 32/1 (2022) s. 122-123.

⁵⁸ O braku konsekwencji w tłumaczeniu *thennim*, zob. Morta, *Biblical Tannin/tannim in St. Jerome's Translation*, s. 132-133.

⁵⁹ Zob. Z. Samolewicz, *Składnia łacińska*, opr. K. Bielawski – A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2000, s. 260-261. Ciekawy przykład syllepsis znajdujemy np. u Tacyty (Publius Cornelius Tacitus, *Historiae*, V 16: „Superesse qui fugam animis, qui volnera tergo

też różne znaczenie w stosunku do każdego z nich. Wydaje się, że w naszym przypadku *interpretabimur* tam, gdzie za pierwszym razem łączy się z frazą „*quas nos aut daemones, aut monstra quaedam*”, powinniśmy tłumaczyć jako „rozumieć, uważać za”. Hieronim bowiem nigdzie nie przekłada hebrajskich terminów określających złowieszcze istoty jako „demony” lub „jakieś stwory”, a jedynie je w ten sposób interpretuje i objaśnia, stosując ten egzegetyczny szablon szczególnie w stosunku do syren. Za drugim razem natomiast *interpretabimur* odnosiłoby się do *dracones magnos* w znaczeniu „tłumaczyć”, ponieważ tak właśnie wiele razy przekładał Strydonita w swojej wersji Biblii hebrajskie *thennim*⁶⁰. Prowadzi nas to do wniosku, że w analizowanym zdaniu trzecia ewentualność, wyrażona przez *vel certe*⁶¹ (po „aut [...] aut”), nie odnosi się do syren, lecz do samego terminu *thennim* i jego tłumaczenia.

Uwzględniając powyższe rozważania i analizy oraz liczne odniesienia do syren w literackiej spuściźnie Hieronima, sądzimy, że zdanie z pierwszego komentarza do Iz 13,21-22 należy interpretować w następujący sposób: „*Thennim* są tłumaczone [przez Symmcha, Akwilę i Teodocjona] jako syreny, które my rozumieć będziemy jako demony albo jakieś stwory, albo też [*thennim*] tłumaczyć będziemy jako wielkie węże, które są grzebieniaste i latające”⁶². Niejasno i syntaktycznie nieporadnie

ferant”), gdzie jeden czasownik pasuje do dwóch dopełnień bliższych, ale jest używane z trochę innym znaczeniu.

⁶⁰ Hieronim tylko raz przełożył w Biblii *thennim* jako syreny. Zob. K. Morta, *Syreny w Biblii w przekładzie św. Hieronima*, w: *Biblia w przekładach i komentarzach*, red. K. Morta, Wrocław 2019, s. 31-49. W pozostałych przypadkach zrezygnował z podpowiedzi identyfikacyjnych tłumaczy heksaplastycznych i *thennim* oddał jako „*dracones*”. Zob. E. Faral, *La queue de poisson des sirènes*, „*Romania*” 74/296 (1953) s. 435: „Il résulte de tout cela que, selon la Vulgate, le nom des sirènes n’apparaît qu’une fois dans le Livre d’Isaïe, par une inconséquence de Jérôme, qui a traduit l’hébreu *tannîm*, dans un passage (Isaïe, XIII, 22) par sirènes, et dans un autre passage 4 (Isaïe, XLIII, 20) par *dracones*. Le nom de sirènes, toujours selon la Vulgate, n’apparaît aussi qu’une seule fois dans la Bible considérée en sa totalité, parce qu’en deux autres passages, l’un de Job, l’autre de Michée, où figurent associés, comme dans Isaïe, XIII, 22 et XLIII, 20, les mots *dracones* et *struthiones*, Jérôme, traduisant là aussi l’hébreu *tannîm* comme il l’avait fait pour Isaïe, XLIII, 20, a mis le mot *dracones*, à la différence des autres interprètes, qui, sauf Théodotion, avaient mis sirènes. Ainsi, dans l’ensemble de la Vulgate, le nom de sirènes ne se trouvait qu’une seule fois”.

⁶¹ Przysłówek *certe* wyraża potwierdzenie subiektywne lub obiektywne. Jednak przy spójnikach *aut*, *vel* z czasem ta jego funkcja została zatarta, zob. *Thesaurus Linguae Latinae*, t. 3, Lipsiae 1906, s. 938-939.

⁶² Zob. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* V 20 (ad Is 13,20-22), CCL 73, 166.

wyrażona myśl przez Hieronima, w połączeniu z odczytaniem tego zdania w oderwaniu od szerszego kontekstu, sprawiła jednak, że do Eucheriusza trafiła już jednoznaczna informacja, iż syreny w Księdze Izajasza to „wielkie węże, grzebieniaste i latające”.

Podkreślmy jeszcze, że Eucheriusz zaznacza w swym opisie (może w pewnym stopniu się asekurując), że tak uważają niektórzy („ut a quibusdam putatur”). Przemilczenie autorstwa Hieronima⁶³ wskazywać właśnie może, że biskup Lyonu zaczerpnął tę informację nie bezpośrednio od Strydonity, ale z jakiegoś anonimowego wyciągu, gdzie zapewne już na tym etapie doszło do wypaczenia pierwotnego sensu, a w każdym razie intencji Hieronima.

Dla kolejnych autorów zatem ta informacja nie pozostawiała żadnych wątpliwości co do istoty syren i ich związku z *dracones*. Sprowadzało się to, jak wyżej zaznaczyliśmy, do jednoznacznego jej rozumienia: w Księdze Izajasza występują syreny nazywane latającymi wielkimi węzami czy też latające wielkie węże o nazwie syren. I te właśnie informacje w tej wersji zostały następnie wykorzystane w znanej z autorów antycznych relacji o skrzydlatych węzach Arabii. Dokonał tego wspomniany biskup Sewilli, Izydor w swym pomnikowym encyklopedycznym dziele.

Zastanówmy się zatem, co mogło pozwolić lub dać podstawy do połączenia dwóch odmiennych tradycji o skrzydlatych węzach w jedno hasło w *Etymologiach*? Rozważania te warto zacząć od przypomnienia warsztatu pracy Izydora (i jego sekretarzy) przy tworzeniu tej pierwszej chrześcijańskiej encyklopedii. Hasła do niej bowiem opracowywał według określonego schematu i porządku. Przyjmuje się, że biskup Sewilli znał grekę w stopniu podstawowym, jednak nie na tyle, aby swobodnie czytać w tym języku⁶⁴. Korzystał więc głównie z dorobku autorów łacińskich⁶⁵. Ale nawet tych Izydor rzadko czytał bezpośrednio. Zamiast tego opierał się na krótkich wyciągach

⁶³ O zależności Eucheriusza od pism Hieronima, zob. T. Skibiński, *Zasady interpretacji Pisma św. w świetle Prefatio do Formulae spiritalis intellegentiae Eucheriusza z Lyonu*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, SACH 15, Warszawa 2001, s. 240.

⁶⁴ T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 15.

⁶⁵ M. Starowieyski, *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli, literatura rzymska*, „Meander” 30 (1975) s. 30. Uczony zwraca uwagę, że Izydor w odróżnieniu od pisarzy łacińskich rzadko wymienia autorów greckich, pomijając też tytuły ich dzieł.

sporządzonych przez gramatyków, takich jak np. Serwiusz⁶⁶. Dotyczyło to także Ojców Kościoła, których przytacza głównie z florilegiów⁶⁷. Jak pisze Tatiana Krynicka: „Podstawowymi źródłami Izydora były jednak anonimowe, niezachowane wyciągi, które J. Fontaine porównuje do dzisiejszych skryptów uniwersyteckich, zapewniając zdobyć w stosunkowo krótkim czasie obszernej, chociaż niegłębokiej wiedzy z danej dyscypliny”⁶⁸.

W omawianym przypadku Izydor (lub jego sekretarze), przygotowując hasła dotyczące latających węży, poszukiwał wiadomości na ten temat w literaturze antycznej⁶⁹. Jak wykazaliśmy wcześniej, dane dotyczące uskrzydlonych węży Arabii zaczerpnął z Solinusa lub z bardzo zbliżonego źródła. Swoim zwyczajem Izydor uzupełniał często informacje z pogańskiej literatury o wiadomości z autorów chrześcijańskich, zwłaszcza z Hieronima, a ściślej ze wspomnianych anonimowych wyciągów z jego dzieł⁷⁰. Ten zabieg widać dokładnie na przykładzie choćby opisu bazyliuszka, gdzie niezwykle antyczne relacje o tym wężu uzupełnił o również

⁶⁶ Wymownym przykładem mogą być wiadomości u Izydora o mitologicznych syrenach: „Sirenas tres fingunt fuisse ex parte virgines, ex parte volucres, habentes alas et ungulas. Quarum una voce, altera tibiis, tertia lyra caneabat. Quae inlectos navigantes sub cantu in naufragium trahebant. Secundum veritatem autem meretrices fuerunt, quae, transeuntes quoniam deducebant ad egestatem his fictae sunt inferre naufragia. Alas autem habuisse et úngulas, quia amor et volat et vulnerat. Quae hide in fluctibus commorasse dicuntur, quia fluctus Venerem creaverunt”, Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 30. Te prawie dosłownie przekazał Izydor w wersji tego gramatyka z przełomu IV i V wieku po Chrystusie: „Sirenes secundum fabulam tres, parte virgines fuerunt, parte volucres, Acheloi fluminis et Calliopes musae filiae. Harum una voce, altera tibiis, alia lyra caneabat. Et primo juxta Pelorum, post in Capreis insulis habita verunt. Quae inlectos cantu in naufragia deducebant. Secundum vero veritatem meretrices fuerunt, quae, transeuntes quoniam deducebant ad egestatem, his fictae sunt inferre naufragia. «Sirenum» autem genetivus pluralis est, veniens ab «hac Sirene»” (Maurus Servius Honoratus, *Ad Aeneidos* V 864).

⁶⁷ Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, s. 17.

⁶⁸ Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, s. 17.

⁶⁹ Izydor w poszczególnych rozdziałach XII księgi grupuje opisywane stworzenia pod względem ich charakterystycznych cech. Tak więc węże Arabii znalazły się obok innych węży odznaczających się cechą latania. Wcześniej został opisany wąż *iaculus*: „Iaculus serpens volans, de quo Lucanus: Jaculique volucres. Exsiliunt enim in arboribus, et dum aliquod animal obvium fuerit, iactant se super illud, et perimunt; unde et iaculi dicti sunt” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 29).

⁷⁰ Zob. J. André, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Étymologies. Livre XII. Des animaux*, ed. J. André, Auteurs Latins du Moyen Âge 12, Paris 2012, s. 12, 16.

zagadkowe informacje Strydonity o bazyliiskach jako „hydrofobach” i „limfatykach”⁷¹.

Dlaczego jednak Izydor włączył wzmiankę o syrenach, istotach mitologicznych czy też demonicznych, do opisu uskrzydlnych węży Arabii, które starożytni uważali za rzeczywiste stworzenia występujące w przyrodzie? Stało się tak, gdyż zwięzła informacja w wyciągu z Hieronima (*teste Eucherio*), określająca syreny jako wielkie węże skrzydlate, została odczytana w kontekście głównie terminologicznym, czyli nazwy tych węży, a nie jako charakterystyka samych legendarnych syren⁷². Gdy dostrzeżono wspólne elementy między tą wzmianką a relacją o skrzydlatych wężach Arabii, nic nie stało na przeszkodzie, by połączyć ze sobą te dwie, w rzeczywistości różne, tradycje.

Wyciąg z Hieronima wskazywał, że syreny (w Księdze Izajasza) to wielkie węże, grzebieniaste i skrzydlate. Kontekst biblijny dopowiadał, że Arab będzie trzymał się z dala od miejsc, gdzie one (wraz z innymi złowieszczymi istotami) żyją⁷³. Można było zatem doszukać się wspólnych

⁷¹ Szerzej o tej kwestii, zob. K. Morta, *Opis bazyliiska w „Etymologiach”* (XII 4, 6-9) *Izydora z Sewilli*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 32/1 (2022) s. 122-124. „To rzadkie w literaturze antycznej (głównie związane z literaturą medyczną) przywołanie chorób wywoływanych przez kontakt z wodą najprawdopodobniej Hieronim zaczerpnął z Tertuliana, z jego dzieła *O chrzcie*, którego wpływ na List 69. Hieronima (notabene poświęcony m.in. zagadnieniom chrztu) jest zauważalny. Kartagiński teolog wspomina w nim zarówno o bazyliiskach (i innych wężach) szukających miejsc suchych, jak i o chorobach wywoływanych przez skażone wody. Informacje o tym zamieszcza jednak oddzielnie w różnych kontekstach i przy omawianiu różnych kwestii. Wkład Hieronima polegał więc na tym, że je ze sobą połączył (dość zresztą nieumiejętnie), nadając im nowe znaczenie i sens. Tak więc Tertulianową informację o „limfatykach” i „hydrofobach”, która dotyczyła zgubnych skutków działania wód skażonych mocą nieczystych duchów (*immundi spiritus*) na ludzi (*De baptismo* 5, 4), ojciec Kościoła użył w odniesieniu do złych sił symbolizowanych przez bazyliiski. Można powiedzieć zatem, że informacja, która wzbogaciła opis bazyliiska w *Etymologiach* jest efektem alegorycznych komentarzy i interpretacji biblijnych i stosowanej w nich dużej dowolności w łączeniu ze sobą różnych kwestii dla uzyskania zamierzonego egzegezyjnego efektu” (Morta, *Opis bazyliiska w „Etymologiach”*, s. 124).

⁷² Świadczyć o tym może fakt, że Izydor nie włączył tych wiadomości do opisu mitologicznych syren, którym poświęcił osobne hasło w swej encyklopedii w księdze *De portentis*, dotyczącej potworów, stworów zmyślonych (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 30). W tym hasle korzysta z klasycznej tradycji o syrenach, całkowicie pomijając informacje o ich węzowym wyglądzie.

⁷³ Is 13,20: „Non habitabitur usque in finem et non fundabitur usque ad generationem et generationem nec ponet ibi tentoria Arabs nec pastores requiescent ibi”, *Biblia*

elementów dla obu informacji, którymi były odniesienia topograficzne (Arabia)⁷⁴, rodzaj stworzenia (węże) oraz ich charakterystyczna cecha (umiejętność latania).

Dlatego też, po wywiedzeniu z tradycji Hieronimowej dodatkowej informacji, że skrzydlate węże, występujące na terenach zamieszkanym przez Arabów, nazywano syrenami, łatwo było włączyć tę wzmiankę (na zasadzie uzupełnienia) do opisu skrzydlatych węży Arabii pochodzącego od Herodota. Pozostaje jednak pytanie, jak pogodzone sprzeczne wiadomości dotyczące wielkości tych węży. Zarówno Hieronim, jak i Eucheriusz wspominają o *dracones magni* – wielkich wężach, podczas gdy według tradycji Herodotowej węże te miały niewielkie rozmiary⁷⁵. Takie rozbieżności powinny wykluczać możliwość utożsamienia węży z obu tych tradycji. Tak zapewne mogłoby się stać na wcześniejszym etapie opisu skrzydlatych węży. Jednakże już w źródle Solinusa, z którego korzystał Izydor, jak i w samym haśle w *Etymologiach*, nie znajdziemy żadnej wzmianki na temat rozmiarów tych gadów. Określenie *draco* również nie było w pełni jednoznaczne i nie zawsze odnosiło się wyłącznie do wielkich węży. Czasami używano tego zoonimu jako ogólnego określenia na węże, czyli jako synonimu słowa *serpens*⁷⁶.

Podsumowując nasze rozważania, wydaje się, że możemy stwierdzić, iż podstawy do określenia uskrzydłonych węży Arabii syrenami dał św. Hieronim – choć wbrew swym intencjom – poprzez dwuznaczny pierwszy komentarz do Iz 13,21-22. Dopiero jednak św. Izydor z Sewilli, stosując swoją metodę kompilacji w *Etymologiach* i łącząc tę informację z relacjami o uskrzydłonych wężach Arabii, rozpowszechnił przekonanie o ich „syreniej” nazwie w literaturze średniowiecznej. Prawdopodobnie nie doszłoby do tego bez pośrednictwa wyciągów z pism Hieronima (*vide* świadectwo Eucheriusza), które częściowo zmieniając sens jego przekazu, pozwoliły na tę kompilację.

Sacra iuxta Vulgatam versionem, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2013, s. 1110.

⁷⁴ Wprawdzie Izajasz opisuje zniszczony Babilon, ale podana tam nazwa nomadów *Arabs* wystarczyła do doszukania się związku z *serpentes Arabiae*.

⁷⁵ Zob. Herodotus, *Historiae* III 107. Informacje o ich niewielkich rozmiarach nadal jeszcze znajdziemy u Pomponiusza Meli, gdzie możemy przeczytać: „De serpentibus memorandi maxime, quos parvos admodum” (Pomponius Mela, *De Chorographia* III 82).

⁷⁶ Tak czyni Hieronim, komentując np. Jr 14,6: „[...] et onagri steterunt in rupibus traxerunt ventum quasi dracones defecerunt oculi eorum quia non erat herba”. Zob. K. Morta, *Palący oddechem wąż („serpens flatu adurens”) św. Hieronima*, *VoxP* 87 (2023) s. 304-305.

Bibliography

Sources

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. A. Schenker, Stuttgart 1997.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2013.
- Caius Julius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berolini 1895, tł. B.J. Kołoczek, Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, Kraków 2020.
- Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna. Tom 2: Antropologia i Zoologia. Księgi 7-11*, tł. I. Mikołaczyk, Toruń 2019.
- Haymo Autissiodorensis, *Annotatio libri Isaiae prophetae*, ed. R. Gryson, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 135C, Turnhout 2014.
- Herodotus, *Historiae*, ed. K. Hude, Oxford 1927, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Warszawa 1954.
- Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini*, PL 23, 397-492, tł. S. Ryznar, Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 41, Warszawa 1989.
- Hieronymus, *Commentarii in Esaiam*, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963.
- Hieronymus, *Commentarii in Hieremiam*, ed. S. Reiter, CCL 74, Turnhout 1960.
- Hieronymus, *Commentarii in Prophetas Minores*, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1969.
- Hieronymus, *Epistulae 71-120*, ed. I. Hilberg, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 55, Vindobonae 1912.
- Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, ed. S. Baldwin – P. Barrette, Medieval and Renaissance Texts and Studies 257, Tempe 2003; Brunetto Latini, *Skarbiec wiedzy*, tł. M. Frankowska-Terlecka – T. Giermak-Zielińska, Warszawa 1992.
- Physiologus Griechisch-Deutsch*, ed. O. Schönberger, Stuttgart 2001.
- Pomponius Mela, *De chorographia libri tres*, ed. C. Frick, Stuttgartiae 1967.
- Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, ed. M. Cipriani, w: http://sourcencyme.irht.cnrs.fr/encyclopedie/liber_de_natura_rerum_versions_i_ii_ed_cipriani_en_cours_2017?citid=cit_idp73136640 (dostęp 21.06.2024).

Studies

- Asheri D. – Lloyd A. – Corcella A., *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford – New York 2007.
- Bochart S., *Hieroicoicon sive de animalibus sacrae Scripturae*, t. 2, Londini 1663.
- Danysz A., *Św. Hieronim i św. Augustyn a literatura świecka*, „EOS” 6 (1900) s. 92-112.
- Deus J., *Der „Experimentator” – eine anonime lateinische Naturenzyklopadie des Fruhen 13. Jahrhunderts*, Hamburg 1998.
- Faral E., *La queue de poisson des sirènes*, „Romania” 74/296 (1953) s. 433-506.
- Field F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, t. 2, Oxonii 1875.

- Hagendahl H., *Jerome and the Latin Classics*, „*Vigiliae Christianae*” 28/3 (1974) s. 216-227.
- Hillgarth J.N., *Isidore of Seville*, w: *Dictionary of the Middle Ages*, t. 6, ed. J.R. Strayer, New York 1985, s. 563-566.
- Holtz L., *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Etude sur l'Ars de Donat et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Paris 1981.
- Karttunen K., *Phoebo vicinus Padaeus: Reflections on the Impact of Herodotean Ethnography*, w: *The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres*, ed. J. Pigoń, Cambridge 2009, s. 17-25.
- Kelly J.D.N., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. P. Dec, Warszawa 2008.
- Kitchell Jr. K.F., *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2014.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Krzyszczuk Ł. – Morta K., *The Question of St. Jerome's Translation ex Hebraica veritate: the Example of Deut. 8:15*, „*Philologia Classica*” 16/2 (2021) s. 241-261.
- Luebeck E., *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Lipsiae 1872.
- Morta K., *Z badań nad źródłami opisów zwierząt u Solinusa*, „*Classica Wratislaviensia*” 27 (2007) s. 77-88.
- Morta K., *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „*Theologica Wratislaviensia*” 6 (2011) s. 91-120.
- Morta K., *Syreny w Biblii w przekładzie św. Hieronima*, w: *Biblia w przekładach i komentarzach*, red. K. Morta, Wrocław 2019, s. 31-49.
- Morta K., *Biblical Tannin/tannim in St. Jerome's Translation*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven 2021, s. 129-140.
- Morta K., *Opis bazyliuszka w „Etymologiach” (XII 4, 6-9) Izydora z Sewilli*, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*” 32/1 (2022) s. 113-134.
- Morta K., *Ancient Commenting Literature and the Etymologies of Isidore of Seville*, w: *Glossae – Scholia – Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, red. M. Mejör – A. Jażdżewska – A. Zajchowska, Frankfurt am Main 2014, s. 115-125.
- Morta K., *Palący oddechem wąż („serpens flatu adurens”) św. Hieronima*, „*Vox Patrum*” 87 (2023) s. 295-312.
- Ogden D., *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford – New York 2013.
- Platelle H., *Introduction*, w: *Thomas de Cantimpré, les exemples du 'Livre des abeilles'. Une vision médiévale*, Miroir du Moyen Âge, Turnhout 1997, s. 5-56.
- Radner K., *The Winged Snakes of Arabia and the Fossil Site of Makhtesh Ramon in the Negev*, „*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*” 97 (2007) s. 353-365.

- Radner K., *Esarhaddon's expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE: A trek through Negev and Sinai*, w: *Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, ed. D. Bonatz – R. Czichon – F.J. Kreppner, Wiesbaden 2008, s. 305-314.
- Reynolds L.D. – Wilson N.G., *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, tł. P. Majewski, Warszawa 2008.
- Samolewicz Z., *Składnia łacińska*, opr. K. Bielawski – A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2000.
- Savigniac de J., *Les „seraphim”*, „*Vetus Testamentum*” 22 (1972) s. 320-325.
- Skibiński T., *Zasady interpretacji Pisma św. Świetle Prefatio do Formulae spiritalis intellegentiae Euchariusza z Lyonu*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, *Studia Antiquitatis Christianae* 15, Warszawa 2001, s. 236-254.
- Starowieyski M., *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli, literatura rzymska*, „*Meander*” 30 (1975) s. 19-35.
- Wiesman A.J., *Flying Serpents*, „*Tyndale Bulletin*” 23 (1972) s. 108-110.



Anastazego Synaity teologia klimatu

Anastasius the Sinaite's Theology of Climate

Ks. Marek Gilski¹, Ks. Damian Wąsek²

Abstract: This article aims to answer the question of what place the climate issue has in Anastasius Sinaita's theological reflection. It consists of two parts: the first presents the image of God emerging from the Sinaita's analyses, while the second focuses on man's responsibility, whose decisions are conditioned by many factors, including climate. The main conclusions include: 1. In his work *Quaestiones et responsiones*, Anastasius refers to climate-related issues more than twenty times. He mentions climate change, the characteristics of climates, the different types of climates and their effects on humans. 2. Life expectancy, diseases, and epidemics in the vast majority of cases are, in the view of Anastasius the Sinaite, related to climate and diet and not to morality or adherence to the correct religion. 3. Sinaitic theological reflection can be developed in at least three directions. First, it allows linking ecological issues to construct a correct image of God. Second, it sensitizes the connection between environmental devastation and human suffering, an essential area of mercy theology understood as "healing wounds". Third, it builds a broad context for the inculturation of the Church's teaching, as it points out the role of various climatic factors on human attitudes and behaviour. Anastasius' thought also seems to provide serious arguments for modern evolutionary theology. This is because it makes it possible to locate its crucial claim about the autonomy of the laws of nature in the ancient tradition.

Keywords: ecology; Anastasius the Sinaite; climate

Bez wątpienia ekoteologia jest jednym z podstawowych pól zainteresowań papieża Franciszka. Tym samym refleksja na temat zmian klimatycznych i ochrony przyrody stanowi istotną część współczesnego nauczania Kościoła. Zagadnienia z tego obszaru znajdują się w większości papieskich dokumentów, a trzy z nich zostały im poświęcone w całości. Czytając encyklikę *Laudato si'*³, rozumiemy świat jako zagrożoną przestrzeń komunikacji z Bogiem. Troska o środowisko naturalne wpisana

¹ Ks. dr hab. Marek Gilski, profesor uczelni, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4588-2038.

² Ks. dr hab. Damian Wąsek, profesor uczelni, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków; e-mail: damian.wasek@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1349-1411.

³ Franciszek, *Encyklika „Laudato si'”*, Kraków 2015.

jest też w klucz miłosiernego podejścia do tych, którzy na zmianach klimatycznych tracą najwięcej. Adhortacja *Querida Amazonia*⁴ wytycza nowe drogi dla ewangelizacji, troski o środowisko i ubogich. W adhortacji *Laudate Deum*⁵ papież wezwał do odpowiedzialnej polityki klimatycznej, wynikającej z pokornego uznania przez człowieka własnego miejsca w świecie i odpowiedzialności za pozostałe stworzenia. Wszystkie te dokumenty doczekały się wielu komentarzy⁶, ale prawie wcale nie pojawiają się w nich nawiązania do pierwotnej tradycji Kościoła.

Wydawać by się więc mogło, że teologiczna refleksja na temat klimatu to pewne *novum* w Kościele i wynik rosnącej w ostatnim czasie świadomości ekologicznej. Niektórzy wskazują wprawdzie, że jednym z prekursorów takiego myślenia był Franciszek z Asyżu i zapoczątkowana jego wystąpieniami szkoła franciszkańska, ale rzadko sięga się jeszcze wcześniej. Wnikliwa analiza źródeł patrystycznych pozwala na odkrycie ciekawych wątków teologii klimatu już u Anastazego Synaity.

Żyjący na przełomie VII i VIII wieku na górze Synaj mnich Anastazy napisał co najmniej kilkanaście dzieł. Są to zarówno homilie, komentarze do Pisma Świętego, traktaty teologiczne, apoftegmaty, jak i utwory, które mają postać odpowiedzi na pytania. Chociaż nie ma wśród nich dzieła, które byłoby w całości poświęcone klimatowi, to jednak z kart jego *Quaestiones et responsiones* wyłania się myśl Synaity przede wszystkim na temat zmian klimatycznych oraz wpływu klimatu na życie ludzkie⁷.

⁴ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Querida Amazonia”*, Poznań 2020.

⁵ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Laudate Deum”*, Poznań 2023.

⁶ Wybrane komentarze dotyczące ekoteologii papieża Franciszka to: T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ekologiczne według Laudato si’ w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 55-65; S. Jaromi, *Ekologia integralna i franciszkańska*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 127-130; K. Kaproń, *Południowoamerykańskie prądy encykliki Laudato si’*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 30-33; K. Leśniewski, *Inspirujący wpływ Patriarchy Bartłomieja I na Encyklikę Laudato si’*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 69-75; C. Pertini, *Terra futura. Rozmowy z papieżem Franciszkiem o integralnej ekologii*, Lublin 2021.

⁷ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

Anastazy nie interesował się tymi kwestiami z perspektywy czysto teoretycznej. Zagadnienia klimatu i jego zmian pojawiały się w jego refleksji z racji zadawanych mu pytań i różnych losowych zdarzeń. Umieszczał tym samym tę problematykę w kontekście teologicznym.

Ostatnie dekady przyniosły spore zainteresowanie myślą mnicha z Synaju, co wiąże się zarówno z wydaniem krytycznym kilku jego pozycji⁸, jak i z ich tłumaczeniami na języki nowożytny⁹. Także na gruncie polskim pojawiają się publikacje poświęcone Anastazemu¹⁰. Jego refleksja nad znaczeniem klimatu nie była jednak dotychczas przedmiotem żadnego studium. Pewne pojedyncze wzmianki na ten temat można znaleźć w dziełach Uthemanna¹¹ i Binggeli'ego¹².

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, jakie miejsce w teologii Anastazego Synaity zajmuje kwestia klimatu. Tak postawiony problem sprowadza się do szeregu pytań szczegółowych. Czy klimat ma znaczenie dla życia ludzkiego? Jakie są konsekwencje zmian klimatycznych? Jaki obraz Boga wyłania się z faktu, że klimat różnych miejsc na ziemi jest inny? Ile miejsca w teologii mnicha z Synaju zajmuje

⁸ Anastasius Sinaita, *Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985; Anastasius Sinaita, *Viae Dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006; Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*.

⁹ Anastasios of Sinai, *Questions and Answers*, tł. J.A. Munitiz, Turnhout 2011; Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélies*, Paris 2013; Anastasio Sinaita, *Domande e riposte bizzarre*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, tł. S. Rinaldi, Bologna 2018; Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, ed. i tł. M. Gilski – D. Piasecki, Kraków 2023 (wszystkie tłumaczenia przytoczone w artykule pochodzą z tego wydania); Anastazy Synaita, *Homilia na temat Psalmu VI*, tł. D. Piasecki, VoxP 88 (2023) s. 249-276. Tłumaczenie drugiego rozdziału *Viae dux* znajduje się w: M. Przyszychowska, *Czy O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to drugi rozdział Przewodnika (Viae Dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 50-92.

¹⁰ D. Piasecki, *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, VoxP 75 (2020) s. 415-430; D. Piasecki, *Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii Oratio de Sacra Synaxi*, VoxP 79 (2021) s. 347-362; S. Drzyżdżyk – M. Gilski, *Koncepcja jałmużny w Quaestiones et responsiones Anastazego Synaity*, VoxP 79 (2021) s. 99-112; S. Drzyżdżyk – M. Gilski, *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmaty Anastazego z Synaju*, VoxP 89 (2024) s. 175-186.

¹¹ Por. K.-H. Uthemann, *Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1, Berlin – Boston 2015, s. 8.

¹² A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, Paris 2001, s. 338, 354, 408, 424.

kwestia klimatyczna? Odpowiemy na te pytania, analizując jego dzieło pt. *Quaestiones et responsiones*.

Na wstępie konieczne wydają się dwie uwagi. Gdy Anastazy pisze o zmianach klimatycznych („κατὰ τὴν ἀέρος [...] κίνησιν”)¹³, to nie ma na myśli ani ocieplenia, ani oziębienia klimatu. Chodzi mu albo o zmienność pór roku, albo o migrację ludzi, której efektem jest życie człowieka w innych warunkach klimatycznych. Mnich z Synaju dostrzega wpływ obu tych czynników na ludzkie życie. Albowiem ani zmienność pór roku, ani przemieszczanie się ludzi nie pozostają bez wpływu na zdrowie i życie człowieka.

Druga kwestia dotyczy oddziaływania klimatu na ludzką kondycję. Anastazy nie zawsze precyzyjnie wskazuje wyłącznie na klimat jako decydującą przyczynę zmian. Niejednokrotnie wymienia go w szerszej grupie elementów znaczących dla ludzkiej egzystencji, nie określając specyficznej roli akurat tego czynnika.

Refleksja Synaity nad klimatem idzie w dwóch kierunkach, które wyznaczają strukturę artykułu: *explicite* przestrzega on przed bluźnierstwami pod adresem Boga za zdarzające się nieszczęścia, a *implicite* podkreśla ograniczoną odpowiedzialność człowieka za pewne sytuacje i decyzje. Tak więc refleksja nad klimatem służy Anastazemu do konstruowania poprawnego obrazu zarówno Boga, jak i człowieka.

1. To klimat, a nie Bóg odpowiada za ludzkie tragedie

Refleksja nad klimatem służy mnichowi z Synaju do apologii. W obliczu oskarżeń, że to Bóg jest sprawcą chorób, epidemii i w konsekwencji śmierci wielu ludzi, Anastazy podejmuje naukową refleksję na temat przyczyn różnych zjawisk.

1. Odnosnie do tej kwestii niektórzy zdawali się twierdzić, że Bóg dopuścił tego typu cierpienia wśród nas, ponieważ nas kocha, lecz tego typu uzasadnienie jest niemożliwe do przyjęcia dla wszystkich. Mnie natomiast wydaje się, że to zależy od pochodzenia, klimatu (ἐξ ἀέρος), urozmaicenia pokarmów i napojów, nadmiernego picia wina i obżarstwa.

2. Dowodem na to, że istnieją takie klimaty (ἀέρες), są mieszkańcy Ailas, którzy nigdy nie cierpią na podagrę. A dowodem na to, że istnieje dieta

¹³ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 19.

pokarmów i napojów, która wywołuje tę chorobę, jest naród żydowski. Bo rzeczywiście oni, ponieważ posiadają bogatą dietę, z dużą ilością mięsa, wina i przypraw, tak wielu jak my, a być może nawet więcej niż my, posiadają okaleczonych, cierpiących na podagrę i opętanych. Arabowie natomiast, ponieważ mają bardziej suchą dietę, a ponadto wywodzą się z pustynnego i suchego klimatu (ἐξ ἁέρων καὶ ἐρημικῶν καὶ ξηρῶν), nie mają tak wielu chorych, cierpiących na podagrę, chromych, trędowatych i opętanych. Istnieje także bardzo wiele innych narodów oddających cześć bożkom, a z powodu suchej diety oraz wyraźnie umiarkowanego klimatu (ἁέρων εὐκρατῶν), nie zdarzyło się, żeby wystąpiły u nich takie choroby¹⁴.

Odpowiadając na pytanie, dlaczego wśród chrześcijan o wiele częściej niż wśród innych niewierzących ludów zauważa się okaleczonych, trędowatych, cierpiących na podagrę, epileptyków i dotkniętych innymi chorobami, mnich z Synaju wyraźnie wskazuje na klimat jako przyczynę licznych chorób. Kwestie klimatyczne łączy jednak z dietą i genami (ἐκ γένους). To interakcja klimatu, pochodzenia i sposobu odżywiania może skutkować różnymi chorobami. W ten sposób Anastazy wyjaśnia, dlaczego wśród chrześcijan jest więcej chorób aniżeli wśród Arabów, a mniej niż u Żydów. Autor *Quaestiones et responsiones* oczyszcza tym samym obraz Boga, który w jego przekonaniu nie jest odpowiedzialny za te choroby.

Mnich z Synaju polemizuje także z interpretacją jakoby choroba była wyrazem miłości Boga do człowieka. Skoro to nie Bóg zsyła chorobę na człowieka, to nie jest ona wyrazem ani Jego miłości, ani gniewu. To uwarunkowania indywidualne, klimat oraz niewłaściwy sposób odżywiania mogą skutkować pogorszeniem stanu zdrowia. Naukowa refleksja i obserwacja posłużyły Anastazemu do konstruowania racjonalnego wyjaśnienia genezy chorób.

Synaita jest przedstawicielem teorii czterech elementów. To one (woda, powietrze, ogień, ziemia) odpowiadają za wiele dziejących się w świecie procesów. Te elementy to – na mocy woli Boga – jakby rodzice. Zarządzają i kierują naturą ciał. W interakcji z klimatami decydują o przebiegu procesów niszczenia i ożywiania, odpowiadają za procesy tworzenia, przekształcania wszystkich ciał na ziemi, roślin, zwierząt, a także ludzkiego ciała. Również człowiek podlega tym procesom. Ludzkie ciało jest bowiem z tych samych elementów, co ciało zwierząt, ryb,

¹⁴ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 26, 1-2.

ptaków, które nie zgrzeszyły, a umierają. Życie i śmierć wiąże się z łączeniem i rozdzielaniem się tych elementów¹⁵.

Anastazy podaje szereg przykładów, które mają uzasadnić jego tezę. Na wstępie jednak przestrzega przed bluźnierstwem:

Jest czymś absolutnie koniecznym, żebyśmy zdali sobie z tego sprawę, kiedy zobaczysz ludzi bezbożnych żyjących długo, a pobożnych żyjących krótko, albo znowu, że jeden umiera nagle, podczas gdy inny wcześniej został pozbawiony zdolności do mówienia, że wszystkie dzieci jakiegoś świątobliwego człowieka umierają młodo, a synowie bezbożnego dożywają sędziwego wieku, że jeden, chociaż jest miły Bogu, przez wiele dni umiera w rozpaczliwej agonii, podczas gdy inny, chociaż jest poganinem, odchodzi łagodnie i w pokoju, że jakaś święta kobieta pozostaje bezpłodna, podczas gdy inna, będąc poganką, jest wielodzietna, a następnie, że jedna pobożna kraina nieustannie doświadcza klęsk, podczas gdy w innym pogańskim granicznym regionie nigdy nie występuje zaraza. Jednym słowem, kiedy zobaczysz, że dzieją się te i tego typu przerażające i niezwykle rzeczy, nie dziw się i nie pozwól, żeby w twoim umyśle zrodziła się nieodpowiednia czy bluźniercza (βλάσφημον) myśl, skoro poznałeś dokładnie na podstawie tego, co zostało powiedziane, że wszystkie te i tego typu wydarzenia nie dokonują się bez wiedzy wszystkowiedzącego i przewidującego uprzednio Stwórcy. Jednak to wszystko dzieje się nie w inny sposób, jak tylko za pośrednictwem wprowadzającego ład sterowania, porządkowania i naturalnego zarządzania danego od początku przez Boga stworzonym przez Niego elementom¹⁶.

Nic nie dzieje się bez wiedzy Boga. Jednak długość życia, cierpienie, płodność, zarazy mają swoje naturalne przyczyny. Jedną z nich, jak zaznacza Synaita, jest klimat, a dokładnie interakcja klimatu i żywiołów. Dlatego Anastazy przestrzega przed bluźnierczym myśleniem, które oskarża Boga o skracanie życia, powodowanie cierpienia czy wywoływanie zaraz.

Autor *Quaestiones et responsiones* dostrzega związek klimatu z jakością wody. I tak np. wody Jerycha w czasach Elizeusza powodowały bezpłodność i śmierć (2Krl 2,19-20). Niektóre kraje nigdy nie doświadczają klęsk, ponieważ „mają klimaty i wody bardziej suche, czyste, nieskażone i zdrowe” (ξηροτέρων πολλάκις καὶ καθαρῶν καὶ ἀρρύπων καὶ

¹⁵ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 6.

¹⁶ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 25.

ὕγιον αἰῶν ἀέρων καὶ ὕδατων)¹⁷. Mając na uwadze te naturalne czynniki, Bóg nauczył ludzi mądrości zawartej w wiedzy medycznej, aby lekarze ratowali ludzi od śmierci¹⁸. Bóg nie tylko nie odpowiada za bezpłodność i śmierć, ale pomaga ludziom odkrywać mechanizmy odpowiedzialne za nie. Na dowód ścisłego związku między klimatem a długością ludzkiego życia Synaita, który najprawdopodobniej sam był lekarzem, odwołuje się do swoich osobistych odkryć.

Otóż niedawno zdarzyło mi się być nad Morzem Czarnym, w okolicach Soaru i Tetrapyrgii. Tam jest szczególnie trudny, niszczący, palący i septyczny klimat (ἀέρες) podobny do klimatu na Cyprze. Ja odkryłem, że wszyscy więźniowie pracujący w publicznych gospodarstwach pochodzili z Cypru. A kiedy wyraziłem zdumienie i zapytałem o przyczynę tego stanu rzeczy, tamtejsi zarządcy dali mi następującą odpowiedź: Tutejszy klimat (ἀέρες) nie toleruje innych niewolników, jak tylko z Cypru. [Jeden z nich] dodał: Często więźniowie, których przysłano tu z innych regionów, w krótkim czasie ginęli i umierali¹⁹.

Tak więc w przekonaniu autora *Quaestiones et responsiones* wiedza medyczna stanowi istotny czynnik w przeciwdziałaniu śmiertelności czy bezpłodności. A ważnym jej elementem jest dokładna znajomość klimatu. Synaita pisze o filozofach i lekarzach jako o znawcach klimatu. To u nich handlarze niewolników zasięgają opinii w kwestii relacji między klimatem a śmiertelnością.

I rzeczywiście fachowcy z grona dawnych handlarzy niewolników wypytywali filozofów i biegłych w sztuce lekarskiej, aby im precyzyjnie opowiedzieli o cechach klimatów (τὰς ποιότητας τῶν ἀέρων) i elementach w różnych krajach. Stawiali także pytania o to, z jakiego kraju powinno się kupować niewolników, którzy mają być sprzedani na wschodzie, aby szybko nie umarli, a z jakiego tych przeznaczonych do sprzedaży na północy. I tak po kolei wypytywali o wszystkie kraje, tak że oni posiadli wiedzę z doświadczenia, że istnieją pewne klimaty (τινὰς ἀέρας), regiony i wody, które szybko wyniszczają niewolników przeniesionych tam z innych krain²⁰.

¹⁷ Anastasius Synaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 14.

¹⁸ Por. Anastasius Synaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 15.

¹⁹ Anastasius Synaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 16.

²⁰ Anastasius Synaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 15.

Na śmiertelność niemowląt może mieć wpływ także mleko matki²¹. A na moment śmierci starszego człowieka często ma wpływ chłód i dlatego takie odejścia niejednokrotnie mają miejsce wieczorem po zapadnięciu zmroku²². Są jednak i takie zdarzenia, których bezpośrednią przyczyną jest sam Bóg. Tak było np. ze śmiercią pierworodnych w Egipcie²³. Są to jednak sytuacje sporadyczne.

Anastazy dostrzega dwie przyczyny różnych chorób (gorączka, wysypka, zapalenie płuc)²⁴. Jedną z nich to sam Bóg, który w ten sposób karci lud. Drugą przyczyną ma charakter bardziej przewidywalny, ponieważ jest związana z klimatem, przeciągami, wyziewami, kurzem, smrodem i brudem²⁵.

Z kolei dieta, odpoczynek, cisza, a nawet pewne aromaty mają pozytywny wpływ na człowieka²⁶. Od interakcji klimatu i żywiołów zależy także roślinność. Pewne regiony nie rodzą palm daktylowych, podczas gdy inne – gajów oliwnych, a jeszcze inne – winorośli²⁷.

Obserwacje Synaity mają na celu oczyszczenie obrazu Boga, a tym samym uwolnienie Go od oskarżeń o choroby, śmierć, brak błogosławieństwa. Nie zawsze pisze o tym *explicite*. Jednak mocny akcent na czynniki naturalne, środowiskowe pozwala wysnuć taki wniosek. Autor *Quaestiones et responsiones* przestrzega przed bluźnierczymi oskarżeniami Boga o to, za co On bezpośrednio nie odpowiada.

2. Ograniczona odpowiedzialność człowieka

Anastazego interesuje kwestia odpowiedzialności człowieka zarówno za własne czyny, posiadane cechy charakteru, jak i choroby czy epidemie. W odniesieniu do tego pierwszego zagadnienia wskazuje na dwanaście lat jako przybliżony wiek, w którym rozpoczyna się czas rozeznania²⁸.

Na pytanie, dlaczego niektórzy od dzieciństwa przejawiają pewne pozytywne cechy (łagodność, hojność, inteligencja), a inni przeciwnie

²¹ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 81, 3.

²² Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 22.

²³ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 7.

²⁴ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 19.

²⁵ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 66, 1.

²⁶ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 81, 6-9.

²⁷ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 81, 7.

²⁸ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 12.

(okrucieństwo, skąpstwo, głupota), mnich z Synaju wymienia całą grę przyczyn takiego stanu rzeczy. Odwołuje się do dzieła, w którym podjął szerzej tę problematykę. Nie zostało ono jednak odnalezione. Tok myślenia Anastazego jest następujący:

Ten temat był przez nas omówiony w osobnym dziele – w którym zaczynając od tej krainy, gdzie wschodzi słońce i aż po zachód, i znowu drogą okrężną od niej aż po tereny na północy, i następnie ku tej krainie na wschodzie – pokazaliśmy, że to nie Bóg jest tym, który sprawia, że jeden człowiek jest od urodzenia opanowany, inny zaś rozpustny, że jeden jest porywczy, inny zaś cierpliwy, lecz że istnieją zarówno pewne rasy i regiony, jak i koincydencja miejsc, elementów oraz klimatu (ἀέρων), a także przesilenia oraz zmiany pór roku, wreszcie zaś i przyczyny fizyczne mające konsekwencje w częściach ciała²⁹.

Tym razem Synaita próbuje wyjaśniać różnice ludzkich charakterów w oparciu o dodatkowe elementy. Oprócz czynników zewnętrznych (klimat, specyfika regionu miejsca, zmiany pór roku) wskazuje także na czynniki wewnętrzne. Tak więc – jakkolwiek Anastazy wyraźnie tego nie stwierdza – pewne predyspozycje charakterologiczne, które mogą skłaniać do grzechu albo do życia w cnocie, są w pewnej mierze wrodzone, a w pewnej zależą od czynników zewnętrznych, w tym także od klimatu.

Autor *Quaestiones et responsiones* kontynuuje tę myśl o ograniczonej odpowiedzialności człowieka, odpowiadając na pytanie o różnice między człowiekiem, który grzeszy często, a tym, który dopuszcza się grzechu sporadycznie. Sytuacja jest analogiczna według Anastazego jak w przypadku jałmużny. Inna jest nagroda dla tego, kto udziela jej często, aniżeli dla tego, kto to czyni rzadko. Synaita nie poprzestaje na tym wyjaśnieniu, ale uzupełnia je o kwestie innych czynników, które wpływają na człowieka. Píše tak:

Jednakże trzeba wiedzieć, że u Sprawiedliwego Sędziego jest wiele różnych wyroków i form odpłaty, które muszą wypełnić ci, którzy popełnili cielesne grzechy. Istnieją bowiem krainy, które wywołują ciepło w ciele w wyniku gorącego klimatu (ἐκ θερμότητος ἀέρων), gorących wód albo zaraz, jak Egipt, Etiopia i Jerycho (okolice Gomory); istnieją także narody, które albo ze

²⁹ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 27, 1.

zwyczaju, albo z innej racji lub przyczyny są bardziej nieczyste i bezwstydne, jak Persowie czy Asyryjczycy³⁰.

Anastazy dostrzega związek grzechów cielesnych z temperaturą, klimatem i zewnętrznymi warunkami życia. Sugeruje istnienie szeregu różnych czynników, które decydują o bezwstydzie i nieczystości niektórych narodów. Nie chodzi tylko o wpływ świata przyrody. Synaita dostrzega także możliwy wpływ zwyczajów panujących w danych regionach. Sugeruje tym samym, że także środowisko ludzkie, utrwalone obyczaje mają wpływ na czynienie zła. Klimat jest w tym kontekście jednym z czynników, które mogą wpływać na człowieka i skłaniać go do częstszego popełniania grzechów.

Autor *Quaestiones et responsiones* sprzeciwia się jednak przekonaniu o zależności człowieka od gwiazd i polemizuje z poglądami astrologów oraz próbami zdjęcia z człowieka jakiegokolwiek odpowiedzialności³¹. Krytycznie także odnosi się do prób zrzucania na szatana odpowiedzialności za ludzkie czyny. On może kusić, ale nie używa przemocy. To człowiek podejmuje decyzje³².

Synaita zauważa istnienie związku między bezpłodnością a ludzkimi zachowaniami seksualnymi. Jako przedstawiciel teorii o dwóch nasieniach (męskim i żeńskim) zauważa negatywny wpływ rozpusty i prostytucji na możliwość posiadania dzieci.

2. W wielu miejscach Pisma Świętego znajdujemy termin „ziemia” na określenie ludzkiego ciała. I jak zdarza się, że ziemia odpowiednio nawadniana przynosi owoce, i zdarza się, że ziemia [mocno] nawadniana jest jałowa, tak samo dzieje się często z żeńskim łonem i z nasieniem. Kobiety rozwiązłe na skutek rozpusty i częstego współżycia odrzucają nasienie, jak to się zdarza wśród prostytutek. Trudno jest im zająć w ciążę.

3. Dlatego w różnych miejscach ludzie bogaci i żyjący w dostatku pragną mieć dzieci, ale nie mają, podczas gdy biedni często mają dużo dzieci. Natura wysuszona z powodu niedoboru, jak spragniona ziemia, natychmiast wchłania wilgoć spadającego nasienia. Tak się zdarza również żyjącym wśród nas pozbawionym środków do życia biedakom, a mianowicie wędrującym po pustyni Arabom, którym ledwo starcza na chleb, ale mają nadmiar dzieci. Ci, którzy mają najwyższe kompetencje w sprawach medycznych, twierdzą, że

³⁰ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 35, 2.

³¹ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 30, 4.

³² Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 34, 1.

gdy mleko matki zawiera szkodliwe substancje, często może doprowadzić do śmierci dziecka.

4. Jeśli jednak wcielisz się w rolę przeciwnika i powiesz mi: *Jak to możliwe? Czy płodność i bezpłodność, życie i śmierć człowieka nie zależą od Boga?*, ja ci odpowiem, że to, co dzieje się zgodnie z porządkiem natury za pośrednictwem rzeczy stworzonych, elementów, klimatu (ἁέρων), płynów ustrojowych, mieszanek, wód, mleka, nie dzieje się bez woli Boga. Dzięki Jego woli i uprzedniej wiedzy każde stworzenie otrzymało od Niego, od początku, swoje właściwości i naturalne działania³³.

Wymieniając szereg czynników mających wpływ na ludzką płodność, Synaita nie dokonuje ich ewaluacji. Żadnemu z nich nie przyznaje absolutnego pierwszeństwa. Koncentruje się raczej na podkreślaniu ich wielości i różnorodności.

Analogicznie jak w przypadku chorób, także epidemie w przekonaniu Anastazego mają dwie różne przyczyny. Jedne są ostrzeżeniem od Boga, podczas gdy inne spowodowane są klimatem i najczęściej zdarzają się na wiosnę, na terenach przeludnionych, pełnych wilgoci i zalesionych³⁴. Mnich z Synaju dostrzega związek między epidemią a klimatem, porą roku, populacją zamieszkującą dany region, zalesieniem oraz wilgocią. Polemizuje w tym kontekście z poglądem jakoby istniał związek między wiarą i moralnością ludzi a epidemiami.

Przecież wiadomo, że wiele regionów pustynnych i bardzo suchych, zamieszkałych przez bezbożników i heretyków, nigdy nie zostało dotkniętych żadną zarazą. Czy należy mniemać, że dzieje się tak ze względu na prawosć tych, którzy zamieszkują te tereny? Z pewnością nie. Przyczyn należy szukać w połączeniu suchego i zdrowego klimatu (ξηρῶν καὶ ὑγιεινῶν ἁέρων). Jednak nikt, kto słyszy nasze wypowiedzi o epidemii wywoływanej przez klimat (ἐξ ἁέρων), nie powinien mniemać, że twierdzimy, że dokonuje się to bez woli Boga (por. Mt 10,29). Słyszeliśmy bowiem tego, który twierdził: Dwa wróble są sprzedawane za asa, a żaden z nich nie spadnie na ziemię bez Mojego Ojca, który jest w niebiosach. Dlatego wszystko, co klimat (ἁέρες) i cała stworzona rzeczywistość powodują zgodnie z porządkiem natury, dzieje się z boskiego nakazu³⁵.

³³ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 81, 2-4.

³⁴ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 66, 2.

³⁵ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 66, 2-4.

Pojawiające się epidemie nie pozwalają na krytyczną ocenę moralności czy religijności ludzi. To klimat, a nie herezja czy bezbożność wywołuje zarazy. Chociaż nie dzieje się to bez wiedzy Boga, to jednak najczęściej o epidemiach decydują czynniki zewnętrzne.

Anastazy Synaita zajmuje zrównoważone stanowisko w kwestii odpowiedzialności człowieka za czyny. Z jednej strony nie zrzuca jej na szatana lub gwiazdy, z drugiej natomiast ma świadomość, że czynniki zewnętrzne, także klimat mają wpływ na podejmowane przez człowieka decyzje.

3. Podsumowanie

(1) Refleksja Synaity nad klimatem ma charakter teologiczny. Pozwala na oczyszczenie obrazu Boga i na doprecyzowanie odpowiedzialności człowieka za czyny i zdarzenia, które są jego udziałem. Można więc potraktować tę myśl jako wprowadzenie do teodycei, ponieważ jeśli nie Bóg odpowiada bezpośrednio za negatywne doświadczenia człowieka, to znaczy, że odpowiadzi na pytanie, dlaczego cierpienie, należy szukać gdzie indziej, usprawiedliwiając tym samym Boga.

(2) Autor *Quaestiones et responsiones* ponad dwadzieścia razy odwołuje się do kwestii związanych z klimatem. Wspomina o zmianach klimatycznych, o cechach klimatów, o różnych ich rodzajach oraz o ich wpływie na człowieka. Trzeba więc przyznać, że w tym obszarze jest on jednym z prekursorów teologii interdyscyplinarnej.

(3) Długość życia, choroby, epidemie w zdecydowanej większości przypadków są w przekonaniu Anastazego z Synaju związane z klimatem i dietą a nie moralnością czy wyznawaniem prawdziwej religii. Wniosek ten mógłby bez modyfikacji znaleźć miejsce w podręcznikach do teologii naturalnej, co przekonuje do proroczego, wyprzedzającego myślenia Synaity w tej materii.

(4) Współczesne zainteresowanie klimatem ma także wymiar teologiczny. Nie chodzi tylko o ochronę dzieła stworzenia, ale także o dostrzeganie wpływu różnic klimatycznych na człowieka oraz na przyrodężywioną i nieożywioną. Choć dziś częściej stawia się pytanie o przyczynę tych różnic, szukając jej w moralnych nadużyciach społeczeństw, to jednak refleksja teologiczna Synaity może być rozwijana w przynajmniej trzech kierunkach. Po pierwsze, pozwala na powiązanie zagadnień ekologicznych z budowaniem poprawnego obrazu Boga. Po drugie, patrząc z perspektywy współczesnych sporów, uwrażliwia na związek między

dewastacją środowiska naturalnego a cierpieniem człowieka, co stanowi ważny obszar teologii miłosierdzia rozumianej jako „leczenie ran”. Po trzecie, buduje szeroki kontekst dla inkulturacji nauczania Kościoła, ponieważ wskazuje na rolę różnych czynników klimatycznych dla postaw i zachowań ludzkich.

(5) Wydaje się, że myśl Anastazego dostarcza również poważnych argumentów współczesnej teologii ewolucyjnej. Pozwala ona bowiem na umiejscowienie w starożytnej tradycji jej kluczowego twierdzenia o autonomii praw przyrody³⁶. Jeśli bowiem – a Synaita pozwala na takie myślenie – nie tylko człowiek, ale i natura została stworzona przez Boga i obdarzona wolnością, to nie ma problemu z teologiczną akceptacją ewolucyjnego rozwoju świata z wszystkimi tego konsekwencjami. Bóg pozostaje wtedy przyczyną pierwotną, ale nie steruje bezpośrednio aplikacjami poszczególnych reguł ewolucyjnych.

Bibliography

Sources

Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006, tł. J.A. Munitiz, Anastasios of Sinai, *Questions and Answers*, Turnhout 2011, tł. S. Rinaldi, Anastasio Sinaita, *Domande e riposte bizzarre*, Bologna 2018, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

Anastasius Sinaita, *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985. Anastasius Sinaita, *Viae Dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006.

Studies

Anastazy Synaita, *Homilia na temat Psalmu VI*, tł. D. Piasecki, „Vox Patrum” 88 (2023) s. 249-276.

Binggeli A., *Anastase le Sianïte: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, Paris 2001.

Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Koncepcja jałmużny w Quaestiones et responsiones Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 99-112.

³⁶ W. Grygiel – D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Kraków 2023.

- Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmaty Anasazego z Synaju*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 175-186.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Laudate Deum”*, Poznań 2023.
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostołska „Querida Amazonia”*, Poznań 2020.
- Grabińska T., *Bezpieczeństwo ekologiczne według Laudato si’ w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 55-65.
- Grygiel W. – Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Kraków 2023.
- Jaromi S., *Ekologia integralna i franciszkańska*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 127-130.
- Kaproń K., *Poludniowoamerykańskie prężności encykliki Laudato si’*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 30-33.
- Leśniewski K., *Inspirujący wpływ Patriarchy Bartłomieja I na Encyklikę Laudato si’*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, red. J. Poznański – S. Jaromi, Kraków 2016, s. 69-75.
- Pertini C., *Terra futura. Rozmowy z papieżem Franciszkiem o integralnej ekologii*, Lublin 2021.
- Piasecki D., *Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity*, „Vox Patrum” 75 (2019) s. 543-557.
- Piasecki D., *Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii Oratio de Sacra Synaxi*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 347-362.
- Przyszychowska M., *Czy O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to drugi rozdział Przewodnika (Viae Dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patrolagos” 4/1 (2019) s. 50-92.
- Uthemann K.-H., *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015.



Cuda z udziałem roślin i zwierząt w późnoantycznych miraculach – próba systematyzacji¹

The Miracles Regarding Plants and Animals in the Late Antique Collections of Miracles: An Attempt of Systematization

Ks. Stanisław Adamiak²

Abstract: The article tries to present and systematize the Late Antique miracles with the participation of plants and animals. The main source material is drawn from the collections of miracles such as the works of Gregory of Tours and Gregory the Great. The distinction will be made between the miracles that happened during the lifetime of a saint or after their death and between the miracles in which the plants and animals are objects or subjects of a miracle, or both at the same time.

Keywords: Miracles; collections of miracles; cult of saints; animals; plants

Na gruncie polskim punktem wyjścia do rozważań na temat przyrody w literaturze wczesnochrześcijańskiej musi być książka ks. Marka Starowieyskiego *Zapytaj zwierząt, pouczą*³. Moje przedłożenie musi być siłą rzeczy bardzo mocno oparte na tej pracy, jest jednak kilka powodów, dla których ośmielałam się podjąć ten wysiłek. Po pierwsze, podstawą wyboru dokonanego przez księdza Starowieyskiego było przedstawienie wszystkich zdarzeń związanych ze zwierzętami, ja natomiast chciałbym je z jednej strony zawęzić materiał do tych wydarzeń, które można określić mianem wykraczających poza zwyczajny porządek natury, z drugiej zaś rozszerzyć o rośliny (choć trzeba uczciwie przyznać, że przykładów z nimi nie znalazłem zbyt wiele). Po drugie, chciałbym użyć mniejszej liczby przykładów, ale spróbować je w pewien sposób usystematyzować

¹ Autor jest wspierany przez grant NPRH/U22/SP/507214/2021/11 „Listy św. Augustyna – tłumaczenie i komentarz”.

² Ks. dr hab. Stanisław Adamiak, profesor uczelni, Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny UMK, Toruń; e-mail: xadamiak@umk.pl; ORCID: 0000-0003-1515-0194.

³ M. Starowieyski, *Zapytaj zwierząt, pouczą czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Ojcowie Żywi 20, Kraków 2014.

tematycznie (antologia księdza Starowieyskiego ułożona jest w dużej mierze chronologicznie). Po trzecie wreszcie, chciałbym przedstawić kilka przykładów niewystępujących we wspomnianej książce.

1. Wzory biblijne

Refleksję na temat cudów z udziałem fauny i flory trzeba oczywiście zacząć od Pisma Świętego. Mimo że rośliny i zwierzęta pojawiają się często na jego kartach, w bardzo różnym charakterze (wiele przykładów znajdujemy właśnie w *Zapytaj zwierząt, pouczą*), to zdarzenia cudowne z ich udziałem można wyliczyć na palcach dwóch rąk. Są to:

- przemówienie oślicy Balaama (Lb 22,22-35);
- zabicie nieposłusznego proroka przez lwa (1Krl 13,7-34);
- żywienie Eliasza przez kruka (1Krl 17,1-6);
- zabicie dzieci naśmiewających się z Elizeusza przez niedźwiedzie (2Krl 2,23-24);
- usługiwanie przez zwierzęta Jezusowi na pustyni (Mk 1,12-13);
- uschnięcie drzewa figowego (Mk 11,12-14);
- cudowne połowy ryb (Łk 5,4-11; J 21,1-14);
- wpędzenie złego ducha w stado świń (Mk 5,1-20);
- znalezienie statery w rybie (Mt 17,24-27).

Jeśli chcielibyśmy mówić o naturze szerzej pojętej, nie tylko ożywionej, trzeba by jeszcze uwzględnić cuda związane z Jeziozem Galilejskim: uciszenie przez Jezusa burzy i chodzenie po nim.

Dużo więcej cudów z udziałem postaci biblijnych i zwierząt odnajdujemy w apokryfach. Są wśród nich tak spektakularne cuda, jak wskrzeszenie śledzia przez św. Piotra (by ludzie uwierzyli w Ewangelię) i ochrzczenie lwa przez św. Pawła⁴.

2. Zakres badań

W swoich badaniach posługiwałem się przede wszystkim bazą danych *Cult of Saintis in Late Antiquity*. W odpowiedzi na zapytanie o „cuda z udziałem zwierząt i roślin” daje ona 185 wyników⁵. Jak zobaczymy

⁴ Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 213-215.

⁵ *Cult of Saintis in Late Antiquity*, w: <http://csla.history.ox.ac.uk/results.php> (dostęp 8.04.2024).

w niektórych z następujących za chwilę przykładów, autorzy bazy szafowali tym określeniem dość hojnie, określając nim czasami zdarzenia, których „cudowność” jest minimalna.

Dość szeroko rozumiemy też pojęcie *miraculów*, czyli kolekcji cudów. To specyficzny gatunek literacki, który pojawia się w piątym wieku⁶. Pierwszymi jego przykładami są powstałe na początku tego wieku w Afryce *Księga cudów świętego Szczepana*⁷ i napisane w Seleucji w Azji Mniejszej ok. 470 roku *Cuda świętej Tekli*⁸. Za dzieła tego typu można też uznać utwory autorów zachodnich z końca szóstego wieku: Grzegorza z Tours i Grzegorza Wielkiego. W przypadku tego pierwszego będzie to osiem ksiąg o cudach (cytowanych najczęściej pod swoimi własnymi tytułami, m.in. *Gloria martyrum*, *Gloria confessorum*, *Vita patrum*)⁹. Za zbiór cudów można też uznać *Dialogi* Grzegorza Wielkiego, zwłaszcza ich pierwszą księgę¹⁰. Taki charakter mają też apoftegmaty ojców pustyni. Mniej znane są te, które zachowano tylko w języku koptyjskim, będą więc odnosić się głównie do nich, podpierając się wspomnianą bazą danych.

⁶ Na temat początku kultu świętych i sprawianych przez nich cudów, zob. P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981; R. Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton 2013.

⁷ *Les miracles de saint Étienne: Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, red. J. Meyers, Turnhout 2006.

⁸ *Vie et miracles de sainte Thècle*, red. G. Dagron, Bruxelles 1978. Zob. J. Doroszewska, CSLA.E05879. Por. też: E. Zalewska, *Święta Tekla – ikonografia i miejsce świętej w historii Kościoła*, „Latopisy Akademii Supraskiej” 11(2020) s. 223-239.

⁹ Gregorius Turonensis, *Liber miraculorum*, red. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* 1/2, s.1-370. U ks. Starowieyskiego znajdziemy tylko jeden zaczerpnięty stamtąd przykład – historię o szatanie objawiającym się jako mucha (s. 347). U Grzegorza z Tours znajdujemy więcej wzmianek o niezwykłych wydarzeniach z udziałem bytów demonicznych. Zob. M. Ludewicz, „Zazdrośnik ten bezustannie usiłuje szkodzić tym, którzy szukają Boga”. Wpływ bytów demonicznych na losy jednostek i społeczności w „Historiach” Grzegorza z Tours, *VoxP* 75 (2020) s. 299-316. Zob. szerzej: R. Shaw, *Chronology, Composition, and Authorial Conception in the „Miracula”*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Leiden – Boston 2015, s. 102-140.

¹⁰ Por. P. Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, w: *Epopées, legends et miracles*, Paris 1974, s. 11-102; M. Rusecki, *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, *RTK* 20 (1983) s. 33-49.

3. Pośmiertne cuda potwierdzeniem świętości

Przeglądając wspomniane w poprzednim rozdziale zbiory cudów, możemy wyróżnić kategorię nadzwyczajnych zdarzeń związanych z grobami świętych i rosnącymi przy nich roślinami. Grzegorz z Tours w jednej z ksiąg o cudach opisuje, co działo się przy grobie świętego Juliana. Nie znajdujemy tam zbyt wiele jednoznacznych cudów: ktoś ukradł konia i przez noc wrócił on do tej samej wioski, a zwierzęta zachowywały się spokojnie przy grobie Juliana. Najbardziej cudownym wydarzeniem wydaje się to, że na wspomnianym grobie rosły róże, które miały właściwości lecznicze¹¹. Ten sam autor opisywał podobne zdarzenia związane z innymi świętymi. Właściwości lecznicze miały trawa i zioła rosnące przy grobie Gallusa z Clermont, a właściwie sporządzona z nich herbata, co oczywiście stawia pod znakiem zapytania, czy mamy tu do czynienia ze zjawiskiem nadprzyrodzonym, czy też doskonale wytłumaczalnym racjonalnie¹².

Współcześni nie mieli natomiast zdaniem Grzegorza z Tours wątpliwości co do cudownego charakteru tego, co działo się przy grobie męczennika Genezjusza:

Za życia Genezjusza, dzięki jego modlitwom od dawna uschły kasztanowiec rozkwitł na nowo. W jego bazylice często okazuje się chorym cuda. Szczególnie jeden godzien jest podziwu: w dzień jego uroczystości odżywają na nowo dawno zebrane i ścięte lilie. Ludzie oglądają wtedy, jak kwitnie na nowo to, co widzieli już uschnięte¹³.

W innym miejscu dzieła *Gloria martyrum* Grzegorz z Tours opowiada o podobnym zjawisku przy grobie św. Eulalii w Meridzie. Rocznicę jej śmierci świętowano w połowie grudnia, kiedy drzewa pozbawione są liści. Jednak w ten dzień trzy drzewa rosnące przy jej grobie wypuszczały liście w kształcie gołębi, ponieważ „święty jej duch wstąpił do nieba w postaci gołębia”. Grzegorz bez żadnych wątpliwości określa to

¹¹ Gregorius Turonensis, *Liber de passionibus et virtutibus sancti Iuliani martyris*. K. Wojtalik, CSLA.E05266 = rekord 05266 w bazie *Cult of Saints in Late Antiquity*, w: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05266> (dostęp: 8.04.2024). Źródła będą cytowane w odniesieniu do tej bazy, tam można też znaleźć szerszą bibliografię poszczególnych zagadnień. Dalej podawane będą tylko skróty rekordów.

¹² Gregorius Turonensis, *Vita Patrum* 6, 7; M. Tycner, CSLA.E00048

¹³ Gregorius Turonensis, *Gloria martyrum* 73 (tł. własne); Tycner, CSLA.E00481.

zdarzenie mianem „cudu” (*miraculum*), zaznaczając jednak, że nie zdarza się on co roku, a po szybkości pojawienia się liści można ocenić, jak obfite będą zbiory w następnym roku¹⁴. Podobne wątki pojawiają się też w innych źródłach, np. trzeciowieczny *Żywot Polikarpa* opowiada o drzewie mirtu, które wyrosło na grobie męczennika Trazeasa. Choć nie wynika to z tekstu jednoznacznie, można to jednak interpretować jako uzyskanie przez to miejsce jakichś szczególnych łask¹⁵.

Zbiory cudów dokumentują przede wszystkim wydarzenia, które zdarzyły się już po śmierci świętych, najczęściej przy ich grobie lub relikwiach. Taki charakter ma *Księga cudów świętego Szczepana* – opis cudów, które zdarzyły się po przybyciu do Afryki relikwii pierwszego męczennika. Były to w ogromnej większości uzdrowienia, mamy tam jednak jeden cud, który dotyczy bezpośrednio „natury”, a nie zdrowia żadnego człowieka. Chodzi bowiem o „zdrowie” wina: w Uzalis około dwieście amfor wina zepsuło się i stało się w smaku gorsze od octu. Zrozpaczony właściciel zaniósł fiolkę z winem do sanktuarium świętego Szczepana i tam wino zostało pobłogosławione. Następnie do każdej amfory wiano po kropli pobłogosławionego wina i cały zapas odzyskał wspaniały smak¹⁶.

4. Święci jako panujący nad naturą

Dotąd przyglądaliśmy się przykładom cudów „pośmiertnych”. W wielu opowiadaniach święci ukazani są jako panujący nad naturą już za życia albo też w bezpośredniej bliskości śmierci. Tak jest z Teklą. Gdy rzucono ją na pożarcie dzikim zwierzętom, pierwszym z nich była lwica, która jednak, zamiast zaatakować świętą, zaczęła lizać jej stopy, potem obroniła ją przed niedźwiedziem, a następnie przed innym lwem¹⁷. Dość podobną historię z V wieku przytacza Grzegorz Wielki, pisząc o biskupie Cebroniuszu, którego gocki król Totyla rzucił na pożarcie niedźwiedzio-
wi, zwierzę jednak zaczęło lizać stopy duchownego¹⁸.

¹⁴ Gregorius Turonensis, *Gloria martyrum* 90; M. Tycner – B. Ward-Perkins, CSLA.E00640 (wraz z dyskusją).

¹⁵ *Vita Polycarpi*, 20; E. Rizos, CSLA.E00487.

¹⁶ *Miracula Sancti Stephani* 2, 3; Adamiak, CSLA.E08157.

¹⁷ *Acta Pauli et Theclae* 33; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 255-259.

¹⁸ Gregorius I, *Dialogi* 3, 11; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 264; F. Trzeciak, CSLA.E04472.

Grzegorz z Tours opowiada w *Vita Patrum* trochę bardziej pogodne przykłady, związane z życiem Friardusa – świętego, który był robotnikiem rolnym. Podczas zbiorów jego towarzysze zmuszali go do pracy koło gniazda os, zachęcając go, by opanował je mocą modlitwy. Święty uczynił znak krzyża i wszystkie osy wróciły do gniazda. Friardus był też w stanie sprawić, że jego laska po zasadzeniu wydała owoce, i przywrócić do życia drzewo wyrwane z korzeniami¹⁹.

Podobne cuda związane z rolnictwem czynili też święci mężowie na Wschodzie. Koptyjskie *Historie mnichów z pustyni* mówią o Apa Aaronie, którego świętość powodowała, że gdy wokół słabo rokujących winorośli zawieszono wyrobiony przez niego sznur, zaowocowało to wspaniałym zbiorem²⁰.

5. Zwierzęta jako przedmiot cudu

Większość cudów, którymi się tu zajmujemy, dotyczy zwierząt. Występują one jako przedmiot lub podmiot cudu albo też oba te aspekty są obecne równocześnie. Przedstawię najpierw kilka przykładów cudów, których zwierzęta są przedmiotem. Co ciekawe, nie zawsze są to zwierzęta domowe. Cuda związane z nimi są chyba najpowszechniejsze, z uwagi na dużą wartość gospodarczą tych zwierząt.

Zacząć jednak można od jednego z najbardziej spektakularnych przykładów – opisanego przez Hieronima egzorcyzmowania opętanego wielbłąda przez Hilariona. Pustelnik miał zawołać: „nie przerażasz mnie diabla, takim ogromem ciała! Jesteś jednym i tym samym: zarówno w lisku, jak i w wielbłądzie”²¹.

Jeszcze dziwniejsza jest historia dzika cudownie uratowanego w pustelni Emiliana z Clermont. Grzegorz z Tours pisze, że zwierzę uciekło tam przed myśliwym, którego psy w cudowny sposób były niezdolne do wejścia na teren pustelni. Myśliwy był pod takim wrażeniem, że dał się przekonać Emilianowi, by w ogóle porzucić swoją dotychczasową karierę i zostać duchownym²².

O ile wspomniane powyżej cuda miały przede wszystkim znaczenie „propagandowe”, nie były bowiem bezpośrednio pożyteczne, to spotykamy

¹⁹ Gregorius Turonensis, *Vita Patrum* 10; Tycner, CSLA.E00174.

²⁰ G. Schenke, CSLA.E00144.

²¹ Hieronymus, *Vita Hilarionis* 14, 4; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 315.

²² Gregorius Turonensis, *Vita Patrum* 12; Tycner, CSLA.E00222.

się też z cudami, które miały swoje znaczenie utylitarne. Tak na przykład olej z lamp z kościoła św. Marcina w Tours miał leczyć chore bydło:

Pewnego razu niszczycielska plaga spustoszyła stada tak bardzo, że ktoś mógłby pomyśleć, że nie ma już sposobu na ożywienie zwierząt. Jeden z moich [sług] poszedł do świętego kościoła i wlał do naczynia oliwę z lamp wiszących pod sufitem oraz trochę wody. Przyniósł pojemnik do domu, zanurzył palec w płynie i uczynił znak krzyża Pańskiego na czołach i grzbietach zwierząt, których ta choroba jeszcze nie zaraziła. Ponieważ był pewny swojej wiary, człowiek ten pokropił również maścią pyski zwierząt, które padły i leżały na ziemi. Wkrótce, szybciej niż słowa mogą powiedzieć, ta tajemnicza plaga została wyeliminowana, a stada zostały uratowane²³.

Z kolei do oratorium pod wezwaniem tego samego świętego niedaleko Bordeaux okoliczni mieszkańcy zwrócili się w trakcie pomoru koni, obiecując ofiarować jedną dziesiątą stad świętemu, jeśli zwierzęta zostaną uratowane. I tak się stało²⁴.

Jeszcze bardziej spektakularne zjawisko przedstawiają wspomniane już koptyjskie *Historie mnichów z pustyni*. Na prośbę właściciela zwierzęcia Apa Aaron był w stanie sprawić, że zdechły osioł powrócił do życia²⁵.

Grzegorz Wielki przedstawia nam w swoich *Dialogach* historie, które w zasadzie należałoby z punktu widzenia gatunków literackich zakwalifikować jako bajki. Chodzi mianowicie o zdarzenia z udziałem zwierząt, które są traktowane jak ludzie i podobnie jak ludzie bywają przedmiotami lub wręcz ofiarami cudów „karzących”. Czcigodny mnich Florencjusz cierpiał z powodu samotności i prosił, by Bóg zesłał mu na pociechę jakiegoś współmieszkańca. Po takiej modlitwie ujrzał niedźwiedzia, który ofiarował mu swoje usługi. Florencjusz polecił niedźwiedziowi paść swoje owce. Trwało to dopóki

czterej uczniowie Eutycjusza [wcześniejszego towarzysza Florencjusza] pod wpływem zazdrości, że ich nauczyciel nie czyni cudów, podczas gdy ten, którego pozostawił samego, zyskuje sławę przez tak wielki cud, zastawili zasadzkę na niedźwiedzia i zabili go.

²³ Gregorius Turonensis, *De virtutibus sancti Martini episcopi* 3, 18 (tł. własne); Wojtalik, CSLA.E03531.

²⁴ Gregorius Turonensis, *De virtutibus sancti Martini episcopi* 3, 33; Wojtalik, CSLA.E03986.

²⁵ Schenke, CSLA. E00144.

Gdy Florencjusz dowiedział się o tym, rozzłoszczony przeklął tych czterech mnichów, którzy zostali od razu dotknięci „chorobą słoniową” i wkrótce umarli. Wstrząśnięty Florencjusz przez resztę życia rozpacział, że został wysłuchany²⁶.

W tym kontekście widzimy, że „po ludzku” został więc potraktowany i ukarany lis, który zjadał kury biskupa Bonifacego. Biskup się pomodlił i lis padł martwy²⁷.

6. Zwierzęta jako podmiot cudu

Historia niedźwiedzia strzegącego owiec mnicha Florencjusza prowadzi nas do najliczniejszej chyba grupy nadzwyczajnych zdarzeń z udziałem zwierząt. Nie dzieją się one z uwagi na faunę, która nie jest przedmiotem, ale narzędziami tych cudów. W tych opowiadaniach Bóg posługuje się zwierzętami, by wyrazić i zrealizować swoją wolę, najczęściej, by stało się zadość sprawiedliwości.

Grzegorz z Tours przekazuje historię zamordowania opata Lupencjusza. Zabójca wrzucił do rzeki osobno jego ciało i głowę, a godny pogrzeb był później możliwy dzięki temu, że głowa została wyłowiona z wody przez orła²⁸. Dwukrotnie wspomina Grzegorz o ludziach zmuszonych do modlitwy w świętych miejscach (przy oratorium św. Marcina i przy grobie Amabilisa z Clermont) przez konia, który nie chciał ruszyć z miejsca, dopóki tego nie zrobili²⁹.

Jedną z bardziej znanych historii z życia św. Benedykta z Nursji wspomina o kuku, który uchronił go przed śmiercią, porywając zatruty chleb podłożony przez zawistnych współbraci (scena jest przedstawiona m.in. na jednym z fresków w klasztorze w Subiaco)³⁰. Mniej znane są opowiadania, w których pozytywną rolę odgrywają węże, które bronią świętych miejsc przed kradzieżą. W Dijon wąż obronił grób męczennika Benignusa,

²⁶ Gregorius I, *Dialogi* 3, 15; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 340-342; Trzeciak, CSLA.E04479 (tł. E. Czerny – A. Świderkówna).

²⁷ Gregorius I, *Dialogi* 1, 18; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 340; Trzeciak, CSLA.E04473.

²⁸ Gregorius Turonensis, *Historiae* 6, 37; Wojtalik, CSLA.E02189.

²⁹ Gregorius Turonensis, *Gloria confessorum* 8 i 32; Wojtalik, CSLA.E02546 i CSLA.E02584.

³⁰ Gregorius I, *Dialogi* 2, 8; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 343-344; Trzeciak, CSLA.E04450.

owijając się dookoła świecznika i uniemożliwiając jego zabranie³¹. Tymczasem w Fundzie mnich ogrodnik zauważył złodzieja kradnącego warzywa z ogrodu. Gdy zorientował się, którędy ten wchodzi, nakazał wężowi pilnować ścieżki. Gdy złodziej nadszedł w południe (w czas odpoczynku mnichów), zobaczył węża, przestraszony zaczął uciekać i zawisł na ogrodzeniu. Mnich upomniął go i darował mu warzywa³².

Wąż występujący w dobrej roli jest dość zaskakujący, toteż bardziej standardowy wydaje się nam jeden z cudów Apy Foibammona, spisany po koptyjsku, przypuszczalnie w szóstym wieku w środkowym Egipcie. Tu dobrą rolę odgrywa owca, a wąż (a dokładniej „smok w kształcie węża”) jest symbolem niebezpieczeństwa:

Duża owca, którą przyprowadzono do sanktuarium, próbowała rozbić naczynie z winem. Służący wielokrotnie próbował ją powstrzymać, ale owca stawiała opór, wciąż chcąc zniszczyć naczynie. Ostatecznie szafarz rozkazał, by służący przestał powstrzymywać owcę i pozwolił jej spełnić wolę Boga. Owca rozbiła naczynie z winem, z którego wyszedł wielki smok w kształcie węża. Cały lud był zdumiony i uwielbiał świętego, widząc, że dokonał tak wielkiego cudu³³.

7. Zwierzęta jako przedmiot i podmiot cudu

Skoro zdecydowaliśmy się na klasyfikowanie cudów ze zwierzętami z uwagi na to, czy są przedmiotem, czy podmiotem cudu, trzeba jeszcze na koniec przytoczyć przypadki, gdy spełniają obie te funkcje jednocześnie. Pierwszy z nich znajdujemy w opisie życia i męczeństwa Atenogenesa, biskupa Pedachthoe w Poncie. Tekst został napisany po grecku na przełomie czwartego i piątego wieku. Według niego Atenogenes opiekował się pewną łanią od czasu, gdy była bardzo mała. Kiedy podrosła,

³¹ Gregorius Turonensis, *Gloria martyrum* 50; Tycner – Ward-Perkins, CSLA.E00573.

³² Gregorius I, *Dialogi* 1, 3; Starowieyski, *Zapytaj zwierząt*, s. 345-346; Trzeciak, CSLA.E04429. Szerzej na temat ogrodów i warzyw u Grzegorza Wielkiego, zob. B. Müller, *The diabolical power of lettuce, or garden miracles in Gregory the Great's „Dialogues”*, „Studies in Church History” 41 (2005) s. 46-55.

³³ K.E. Verrone, *Mighty Deeds and Miracles by Saint Apa Phoebammon: Edition and Translation of Coptic Manuscript M 582 ff. 21r-30r in the Pierpont Morgan Library*, Brown University 2002 (praca doktorska) (tł. własne); Schenke, E00240.

pobłogosławił ją i obiecał, że jej potomstwo nie będzie nigdy łapane przez myśliwych, ale będzie ofiarowane i spożywane ku jego czci. Tak też się odtąd działo każdego 17 lipca, we wspomnienie świętego: łania przybywała do kościoła ze swoimi młodymi i podczas czytania Ewangelii oddawała cześć Bogu, uginając kolana. Następnie oddalała się w pokój, zostawiwszy w kościele młode, które tego samego dnia były spożywane przez wiernych „ku chwale Boga i upamiętnieniu świętych męczenników”. Mimo że był to środek lata, w żadnym miejscu, nawet tam, gdzie przygotowywano mięso, nie pojawiały się muchy, a jeśliby się pojawiły, pozostawały nieruchome lub drętwe jak w zimie³⁴.

Przenosząc się na Zachód, zobaczymy, że jednym z ośrodków kultu wsławionych cudami było sanktuarium św. Feliksa w Noli w południowej Italii. Mające tam miejsce nadzwyczajne zdarzenia opiewał Paulin z Noli, powtórzył je za nim Grzegorz z Tours. Wśród nich trzy mają związek ze zwierzętami, przy czym dwa przypominają opisaną powyżej historię z Azji Mniejszej, z tym że tym razem to samo zwierzę chce zostać złożone w ofierze na cześć świętego i w cudowny sposób do tego doprowadza. Po pierwsze, kilku rolników chciało złożyć świnie jako ofiarę dla Feliksa. Świnia była tak gruba, że nie mogła chodzić, więc zawrócili, by zamiast niej przynieść prosięta. Kiedy dotarli do domu, okazało się, że świnia wróciła już tam wcześniej i chętnie oczekiwała zabicia. Po drugie, inni ludzie chcieli na cześć św. Feliksa złożyć jelenia w ofierze dla ubogich. Zwierzę odmówiło nałożenia mu jarzma, lecz z własnej woli pobiegło do sanktuarium. Trzeci przykład jest nieco inny. Pewien człowiek z okolic Noli wypełnił swój ślub, zabijając w Noli świnie dla ubogich. Oddał im jednak tylko głowę i podroby, a resztę zachował dla siebie. W drodze powrotnej jego własny koń zrzucił go z siebie, po czym wrócił do kościoła św. Feliksa. Ów człowiek również więc tam zawrócił, podtrzymywany przez innych, bo nie był w stanie prawidłowo chodzić, rozdzielił całe mięso między ubogich i został uzdrowiony³⁵.

³⁴ P. Maraval, *La Passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoë en Cappadoce* (BHG 197b), Subsidia Hagiographica 75, Bruxelles 1990; Rizos, CSLA.E02999.

³⁵ Paulinus Nolanus, *Natalicium* 12 = *Carmen* 20; Trzeciak, CSLA.E04741, powtórzone przez Grzegorza z Tours (*Gloria martyrum* 103). Na temat roli świń w świecie późnej starożytności, zob. J. Krainer, *Legions of Pigs in the Early Medieval West*, New Haven 2020.

8. Podsumowanie

Jak już wspomniałem wcześniej, baza *Cult of Saints in Late Antiquity*, do której się często odwoływałem, daje 185 wyników na zapytanie o „cuda z udziałem zwierząt i roślin”. To mniej więcej 10 procent odpowiedzi na zapytanie o cuda w ogóle. Oczywiście baza danych nie jest w pełni reprezentatywna, ale chyba dobrze odzwierciedla ogólną prawidłowość: cuda z udziałem roślin i zwierząt stanowią niewielki odsetek cudów w ogóle związanych ze świętymi. Co więcej, pojawiają się przede wszystkim w późniejszym okresie. Można zaryzykować hipotezę, że ma to związek z historiami o świętych mnichach. Obraz zwierząt żyjących w harmonii z ludźmi, który wyłania się z historii przytaczanych na poprzednich stronach, współgra z ideą życia monastycznego jako powrotu do raju ziemskiego, opisanego w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, do którego nawiązywał ewangelista Marek w opisie pobytu Jezusa na pustyni.

Bibliography

Sources

- Acta Pauli et Theclae*, red. R. Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. 1, Leipzig 1891, 235-272, tł. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2/1, Kraków 2007, s. 422-433.
- Gregorius I, *Dialogi*, red. A. de Vogüé – P. Antin, SCh 251, 260, 265, tł. E. Czerny – A. Świderkówna, *Źródła monastyczne* 23, Tyniec 2006.
- Gregorius Turonensis, *Historiae*, red. B. Krusch – W. Lewison, MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1/1.
- Gregorius Turonensis, *Liber miraculorum*, red. B. Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum 1/2, s. 1-370.
- Hieronymus, *Vita S. Hilarionis*, red. A.A.R. Bastiaensen, *Vita dei Santi*, t. 4, s. 72-132, tł. B. Degórski, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, *Źródła monastyczne* 10, Tyniec 1995, s. 133-206.
- The Life of Polycarp. An Anonymous Vita from Third-Century Smyrna*, red. A. Stewart-Sykes, Sydney 2002.
- Maraval P., *La Passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoè en Cappadoce (BHG 197b)*, Subsidia Hagiographica 75, Bruxelles 1990.
- Les miracles de saint Étienne: Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, red. J. Meyers, Turnhout 2006.

- Paulinus Nolanus, *Carmina*, red. F. Dolveck, CCL 21, Turnhout 2015, s. 293-493.
- Starowieyski M., *Zapytaj zwierząt, pouczą czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, Ojcowie Żywi 20, Kraków 2014.
- Verrone K.E., *Mighty Deeds and Miracles by Saint Apa Phoebammon: Edition and Translation of Coptic Manuscript M 582 ff. 21r-30r in the Pierpont Morgan Library*, Brown University 2002 (praca doktorska).
- Vie et miracles de sainte Thècle*, red. G. Dagron, Bruxelles 1978.

Studies

- Bartlett R., *Why Can the Dead Do Such Great Things: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Princeton 2013.
- Boglioni P., *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, w: *Epopées, legends et miracles*, Paris 1974, s. 11-102.
- Brown P., *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981.
- Krainer J., *Legions of Pigs in the Early Medieval West*, New Haven 2020.
- Ludewicz M., „Zazdrośnik ten bezustannie usiłuje szkodzić tym, którzy szukają Boga”. Wpływ bytów demonicznych na losy jednostek i społeczności w „Historiach” Grzegorza z Tours, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 299-316.
- Müller B., *The diabolical power of lettuce, or garden miracles in Gregory the Great's „Dialogues”*, „Studies in Church History” 41 (2005) s. 46-55.
- Rusecki M., *Pedagogiczne funkcje cudu według św. Grzegorza Wielkiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20 (1983) s. 33-49.
- Shaw R., *Chronology, Composition, and Authorial Conception in the „Miracula”*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Leiden – Boston 2015, s. 102-140.
- Zalewska E., *Święta Tekla – ikonografia i miejsce świętej w historii Kościoła*, „Latopisy Akademii Supraskiej” 11 (2020) s. 223-239.



Motyw papugi w mozaikowej dekoracji kościoła św. Apostołów w Madabie (578-579)

Parrot Motif in the Mosaic Decoration of the Church of the Apostles in Madaba (578-579)

Anna Głowa¹

Abstract: A parrot is one of the most frequently depicted birds in Roman and Late Antique art and it becomes particularly popular in the fifth to sixth centuries in the area of Syro-Palestine. In the Church of the Holy Apostles in Madaba from 578-579, dozens of representations of parrots create a pattern covering the surface of the mosaic floor in the nave, with a medallion depicting the personification of the sea, Thalassa, in the centre. The article attempts to answer the question of the significance of the parrot motif in this particular church and the reason for its popularity in Late Antique art in general. The first part of the article presents parallels for a composition based on the recurring parrot motif found in houses, synagogues and churches in the period under discussion. The second part of the article analyses the written sources relating to this bird, as well as its earlier representations in Greco-Roman art, which allows to understand the network of associations that the parrot evoked. On this basis, it is possible to conclude that the parrot was an integral part of a visual language expressing concepts related to prosperity, the richness of nature and its cyclical rebirth, 'paradisiacal' gardens, and bliss. The contexts in which the parrot is mentioned in Christian texts suggest that it may have been part of iconographic programmes proclaiming the praise of the created world and the power of the Creator.

Keywords: parrot; Late Antique mosaics; church of the Apostles in Madaba

Niniejszy artykuł stanowi próbę interpretacji motywu papugi w mozaikowej dekoracji w głównej nawie kościoła św. Apostołów w Madabie, powstałego w 578-579 roku. Temat ten nie doczekał się dotychczas żadnego opracowania². Wydaje się natomiast zasługiwać na uwagę choćby

¹ Dr Anna Głowa, adiunkt, Katedra Historii Sztuki, Instytut Nauk o Sztuce, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: annaglowa@kul.pl; ORCID: 0000-0002-0478-7563.

² Wszystkie mozaiki Madaby, w tym również ta będąca przedmiotem niniejszego artykułu, były wielokrotnie publikowane przez Michelego Piccirilla (OFM) w opracowywanych przez niego korpusach mozaik Jordanii i Madaby, jednak ze względu na przekrojowy charakter tych prac autor nie zagłębiał się w szczegółowe rozważania ikonograficzne,

z tego powodu, że papuga jest jednym z najczęściej ukazywanych w sztuce rzymskiej i późnoantycznej ptaków, a szczególnie popularna staje się w V-VI wieku na obszarze Syropalestyny. Oprócz mozaik, na których papuga jest ukazana w towarzystwie innych gatunków ptactwa (lub w ogóle zwierząt), zachowały się też takie kompozycje, na których papuga jest głównym lub nawet jedynym motywem. Do tej grupy przedstawień należy m.in. posadzka w nawie głównej kościoła św. Apostołów, którą zdobi wzór z powtarzającym się kilkadziesiąt razy motywem papugi. Na tle tego wzoru umieszczono personifikację morza, której towarzyszy inskrypcja dedykacyjna zaczynająca się słowami „Boże, który stworzyłeś niebo i ziemię”. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o znaczenie motywu papugi w takim kontekście i przyczynę wyeksponowania go przez zwielokrotnienie na całej prawie powierzchni nawy głównej.

W pierwszej części tekstu, po dokładnym opisanie mozaiki, zaprezentuję analogie dla kompozycji opartej na powtarzającym się motywie papugi, aby ukazać jej popularność w omawianym okresie w dekoracji domów, synagog i kościołów, a także uchwycić towarzyszące jej najczęściej motywy, które mogą uzupełniać niesione przez nią treści. Następnie przeanalizuję źródła pisane odnoszące się do papugi, jak również konteksty, w jakich jej wyobrażenie występowało wcześniej w sztuce grecko-rzymskiej. W odniesieniu do nich podjęta zostanie próba odczytania treści, jakie niesie ze sobą motyw papugi w kościele św. Apostołów w Madabie.

1. Mozaika z papugami w kościele świętych Apostołów w Madabie i analogie dla niej

Madaba, miasto w północno-zachodniej części dzisiejszej Jordanii, w czasach biblijnych położona była na szlaku handlowym przebiegającym

poprzestając na wymienieniu ukazanych na mozaikach motywów. Zob. M. Piccirillo, *Madaba. Le chiese e i mosaici*, Milano 1989, s. 97-107; M. Piccirillo, *I mosaici di Giordania dal I all'VIII secolo d.C.*, Spilimbergo 1990, s. 35-38; M. Piccirillo, *Arabia cristiana. Dalla provincia imperiale al primo periodo islamico*, Milano 2002, s. 154. Inwentaryzacyjny charakter ma również jedyne monograficzne opracowanie mozaikowej dekoracji kościoła św. Apostołów w Madabie, jakim pozostaje do dziś artykuł Ute Lux z 1968 roku. Autorka bardzo dokładnie opisała całość mozaikowej dekoracji, nie poruszyła jednak kwestii znaczenia tych motywów. Zob. U. Lux, *Die Apostel-Kirche in Mādeba*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 84 (1968) s. 106-129.

między ziemiami Moabitów i Izraelitów, a następnie Nabatejczyków i Rzymian. Od 106 roku po Chrystusie, po zwycięstwie Trajana nad Nabatejczykami, Madaba stała się częścią rzymskiej prowincji Arabia i pozostała nią aż do 629 roku, gdy miasto zdobyli Arabowie³. Z racji położenia na szlaku handlowym, jak również warunków klimatyczno-glebowych sprzyjających rozwojowi rolnictwa, Madaba była miastem tętniącym życiem, bogatym i prężnie się rozwijającym⁴. O zasobności mieszkańców świadczą do dziś licznie zachowane mozaiki zdobiące niegdyś domy i kościoły miasta⁵. Co najmniej od III wieku w Madabie i okolicach istniała gmina chrześcijańska, a co najmniej od połowy V wieku miasto miało swojego biskupa⁶. W okresie późnego antyku w Madabie wzniesiono kilka kościołów, m.in. katedrę z kaplicą męczennika Teodora i z bazyliką, kościół dedykowany Matce Bożej, kościół św. Eliasza z kryptą św. Eliana, kościół zwany od dekorującej go mozaiki z przedstawieniami najważniejszych miejsc w Ziemi Świętej „kościół mapy” (pierwotne wezwanie nie jest znane), tzw. „kościół al-Khadir”, „kościół rodziny Sunna”, „kościół rodziny Salayta” i kościół św. Apostołów⁷.

Wezwanie kościoła św. Apostołów i data jego powstania znane są dzięki inskrypcji umieszczonej w prezbiterium: „W czasach najpobożniejszego i najświętszego biskupa Sergiusza ukończono to święte miejsce Apostołów, indykacja 12, rok 473 [578-579]”⁸. Budowla jest bazyliką

³ M. Piccirillo, *Madaba*, w: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, t. 3, red. E.M. Meyers, Oxford 1997, s. 393-397. Podbój arabski nie zastopował rozwoju miasta. Kres prosperity Madaby położyło dopiero trzęsienie ziemi w 747 roku. Madaba uległa wówczas poważnym zniszczeniom i została opuszczona przez mieszkańców. Miasto zostało ponownie zasiedlone dopiero w XIX wieku przez grupę kilkudziesięciu chrześcijan z Al-Karak.

⁴ Inskrypcje wskazują również na wielokulturowość. W mieście mieszkali m.in. Grecy, Rzymianie, Żydzi. Zob. T. Harrison, *History of Madaba*, w: *Madaba: Cultural Heritage*, red. P. Maynor Bikai – T.A. Dailey, Amman 1996, s. 3.

⁵ O mozaikach jako świadectwie prosperity i prestiżu, zob. C. Dauphin, *Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion*, „The Journal of the Council for British Research in the Levant” 12 (1980) s. 112-134; C. Dauphin, *Carpets of Stone: The Graeco-Roman Legacy in the Levant*, „Classics Ireland” 4 (1997) s. 1-32.

⁶ Pierwszą znaną wzmiankę o biskupie Madaby zawierają akta Synodu w Chalcedonie (451), które w imieniu nieobecnego „Gaianus, biskupa Madabitów” podpisał arcybiskup Bosry. Zob. Harrison, *History of Madaba*, s. 4.

⁷ M. Piccirillo, *Madaba: le chiese e i mosaici*, Milano 1989, s. 21-117.

⁸ Inskrypcja znana jest dziś dzięki kopii sporządzonej przez odkrywcę, księdza Giuseppe Manfrediego, ponieważ w ciągu kilkudziesięciu lat, jakie upłynęły od odkrycia budowli w 1902 roku do podjęcia regularnych prac archeologicznych w 1967 roku,

o wymiarach 23,50 x 15,30 m. Część wschodnia uległa zniszczeniu. Od zachodu do kościoła prowadzi narteks (o długości 4,10 m), nawa główna ma 6 m szerokości, nawy boczne – 3,50 m⁹. Od północy do budowli przylegają dwie kaplice – po stronie północno-zachodniej prostokątna o wymiarach 5 x 3 m, po stronie północno-wschodniej składająca się z dwóch pomieszczeń: kwadratowego o długości boku ok. 4 m i prostokątnego o wymiarach 3,50 x 2,50 m¹⁰. Zarówno główny korpus kościoła, jak i przylegające kaplice, dekorowane są mozaikami podłogowymi.

W nawie głównej na prawie całej powierzchni rozpościera się wzór utworzony z powtarzających się rytmicznie w dwudziestu poziomych rzędach motywów papug, po osiem w każdym rzędzie (il. 1-3). Papugi ukazane są w profilu, skierowane na zmianę przodem i tyłem do siebie nawzajem, przez co kontury ich grzbietów i ogonów tworzą zarys diagonalnej siatki. W powstałe w ten sposób romboidalne pola wpisane są stylizowane drzewka lub krzewy owocowe oraz kwiaty, m.in. winne grona, jabłka, granaty, cytryny (etrogi), figi, arbuzy, karczochy, maki, anemony, róże i kilka innych, trudnych do zidentyfikowania roślin. W centrum posadzki, na tle wzoru z papug i roślin, umieszczono medalion z personifikacją morza. Ukazano ją jako wyłaniającą się z fal morskich kobietę o długich, ciemnych włosach, w szaro-niebieskim płaszczu przerzuconym na nagim ciele przez lewe ramię, z bransoletami na prawym przedramieniu i nadgarstku. Prawą rękę z otwartą dłonią kobieta ma uniesioną na wysokości piersi, w lewej, ukrytej pod płaszczem, trzyma ster okrętu. W wodzie pływa kilka ryb i ośmiornica, zza prawego ramienia kobiety wyłania się ketos, a nad powierzchnią wody skaczą delfiny. Nad głową kobiety znajduje się identyfikujący ją napis „Thalassa”, bordiurę medalionu natomiast obiega inskrypcja dedykacyjna: „O Panie Boże, który stworzyłeś niebo i ziemię, obdarz życiem Anastasiosa i Tomasza, i Teodorę, i Salamaniosa mozaikarza”¹¹.

wschodnia część budowli z dekorującymi ją mozaikami uległa zniszczeniu. Zob. M. Piccirillo, *Madaba: le chiese e i mosaici*, Milano 1989, s. 104. Zob. również: M. Noth, *Die Mosaikinschriften der Apostel-Kirche in Mādeba*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 84 (1968) s. 130-142.

⁹ Piccirillo, *Madaba*, s. 97.

¹⁰ Piccirillo, *Madaba*, s. 98.

¹¹ „Κ(ύρι)ε ὁ Θε(ός) ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν δὸς ζωὴν Ἀναστασίῳ καὶ Θωμᾷ καὶ Θεοδώρᾳ κ(αὶ) Σαλαμανίου ψηφ(οθέτου)” – Piccirillo, *Madaba*, s. 105. Analiza inskrypcji i jej funkcji, zob. S.V. Leatherbury, *Inscribing Faith in Late Antiquity: Between Reading and Seeing*, London – New York 2020, s. 251.

Papugi w kościele św. Apostołów w Madabie ukazane są według przyjętej powszechnie w późnym antyku konwencji, upraszczającej i stylizującej naturalne kształty i ubarwienie ptaków – tak potraktowane są we wszystkich analogiach, które wymienię poniżej, odnosząc się do sposobu zakomponowania zwielokrotnionego motywu papugi. W świecie grecko-rzymskim znano prawdopodobnie tylko trzy lub cztery gatunki papug. Wszystkie pochodziły z Indii i należały do rodziny papug wschodnich (*Psittaculidae*). Sądząc ze źródeł pisanych i ikonograficznych, najpopularniejszymi były aleksandretta większa (*Psittacula eupatria*) i aleksandretta obroźna (*Psittacula krameri*)¹². Pierwsza z wymienionych jest większa od drugiej, ale oba gatunki charakteryzują się zielonym upierzeniem z czerwonymi akcentami (obróźka na szyi u obu gatunków i plama w górnej części skrzydła w przypadku aleksandretty większej), jak również długim ogonem i dużym, czerwonym dziobem. Nawet w przypadku cechujących się naturalizmem hellenistycznych i rzymskich wyobrażeń papugi nie zawsze da się stwierdzić z całkowitą pewnością, z którym z tych dwóch gatunków mamy do czynienia¹³, tym bardziej jest to niemożliwe w przypadku uproszczonych przedstawień późnoantycznych, takich jak te w Madabie. Niewątpliwie jednak jest to któraś z wymienionych aleksandrett, o czym świadczy charakterystyczna sylwetka z długim ogonem, zielonkawe ubarwienie i czerwona obróźka na szyi. W źródłach pisanych nie ma rozróżnienia między poszczególnymi gatunkami papug, w związku z czym dokładne ustalenie gatunku nie ma znaczenia dla interpretacji.

Specyficzne rozmieszczenie papug, tworzących wzór diagonalnej siatki, znajduje kilka bardzo bliskich analogii. Jedną z najwcześniejszych jest datowana na przełom V i VI wieku mozaika pokrywająca całą powierzchnię pomieszczenia w jednym z domów w Antiochii (Daphne-Harbiye 27-O) (il. 4)¹⁴. Przedstawia ona na neutralnym jasnym tle kilkanaście rzędów papug, skierowanych naprzemiennie w prawą i lewą stronę. Identyczną kompozycję

¹² B. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London 2007, s. 292; B.T. Boehrer, *Parrot Culture: Our 25-Year-Long Fascination with the World's Most Talkative Bird*, Philadelphia 2010, s. 8.

¹³ O „konwencjonalnym i hybrydowym” charakterze przedstawień papugi w sztuce rzymskiej okresu Republiki i Oktawiana Augusta, zob. A. Tammisto, *Birds in Mosaics: A Study on the Representation of Birds in Hellenistic and Romano-Campanian Tessellated Mosaics to the Early Augustan Age*, Rome 1997, s. 82.

¹⁴ Zob. D. Levi, *Antioch mosaic pavements*, Princeton 1947, s. 358, pl. LXXXVe i CXXXVIIId. Fragmenty tej mozaiki znajdują się obecnie w Luwrze (nr inw. Ma 3459) i w Walters Art Museum w Baltimore (nr inw. 1937-47); Ch. Kondoleon, *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton 2001, nr kat. 25, s. 136-137.

znajdziemy też w innym domu w Antiochii (18-Q), gdzie wzór z dwóch rzędów naprzemiennie skierowanych w prawo i lewo papug nie pokrywa jednak całej powierzchni pomieszczenia, lecz pasem obramowuje kompozycję przedstawiającą polowanie na dzikie zwierzęta¹⁵. W obu przypadkach papugi potraktowane są w uproszczony, schematyczny sposób. Zwraca uwagę przekształcenie naturalnej obróżki z czerwonego upierzenia na szyi w motyw powiewającej wstążki. Wstążka ta to tzw. *pativ*, który który wywodzi się ze sztuki perskiej, w której ściśle związany był z koncepcją królewskiego majestatu i boskiej chwały¹⁶. Jak zobaczymy na następnych przykładach, większość papug w sztuce późnoantycznej ma na szyi *pativ*, jednak w kościele św. Apostołów w Madabie motyw ten nie występuje.

Bardzo bliską analogię stanowi datowana na drugą połowę V lub początek VI wieku mozaika w jednym z pomieszczeń tzw. domu Leontisa w Bet Sze'an (Nysa-Scythopolis) w Izraelu, który zdaniem badaczy mógł być synagogą¹⁷. Posadzka ta podzielona jest na trzy panele (il. 5). W górnym przedstawiono pejzaż morski i ilustrację dwóch epizodów z „Odysei” – spotkania Odyseusza z syrenami i walki ze Scyllą. Scenom tym towarzyszy napis „Boże, dopomóż Leontisowi Kloubasowi”¹⁸. W dolnym panelu widnieje pejzaż nilotycki z personifikacją Nilu i schematycznym wyobrażeniem Aleksandrii. W centrum posadzki natomiast znajduje się medalion z inskrypcją upamiętniającą Leontisa Kloubasa jako fundatora mozaiki i wyrażającą jego nadzieję na zbawienie (il. 6)¹⁹. Dookoła medalionu rozpościera się wzór zbudowany z sześciu rzędów papug z wstążkami na szyjach (po sześć w każdym

¹⁵ Levi, *Antioch mosaic pavements*, s. 358-359, pl. LXXXVd, LXXXVIa. Mozaika znajduje się obecnie w Dumbarton Oaks Collection – fragment bordiury z papugami, zob. Dumbarton Oaks – Floor Mosaic with Beribboned Parrots (doaks.org) [dostęp 3.01.2024].

¹⁶ Levi, *Antioch mosaic pavements*, s. 358; D.N. Wilber, *Iranian Motifs in Syrian Art*, „Bulletin of the American Institute for Iranian Art and Archeology” 5 (1937) s. 23-24. O zaadaptowaniu motywu „*pativ*” w sztuce chrześcijańskiej, zob. A. Lic, *The Beribboned Cross in Christian Art of the Early Islamic Period in Iraq and the Gulf*, „Bulletin d'études orientales” 68 (2023) s. 299-300.

¹⁷ L. Habas, *The Mosaic Floors of the House of Kyrios Leontis in Nysa Scythopolis (Beth Shean)*, „Journal of Mosaic Research” 14 (2021) s. 169-197 (ze stanem badań i wykazem dotychczasowej literatury).

¹⁸ Habas, *The Mosaic Floors*, s. 171: „Κ(ύρι)ε β(ο)ήθ(ει) Λεοντί/ου κλουβ(α)”.

¹⁹ Zob. Habas, *The Mosaic Floors*, s. 173: „Μνησθῆ / εἰς ἀγαθὸν κ(αὶ) ἰς / εὐλογίαν ὁ κύρ(τος) Λεόντις / ὁ κλουβᾶς ὅτι ὑπὲρ [wyobrażenie memory] / σοτηρίας αὐτοῦ κ(αὶ) τοῦ / ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἰωναθᾶ / ἐψήφισεν τὰ ὅδε / ἐξ ἡδῆον”.

rzędzie), skierowanych na zmianę przodem i tyłem do siebie, dokładnie w taki sposób jak w Madabie. Pomiędzy papugami rozmieszczono naprzemiennie niewielkie motywy pączków róży i czteropłatkowych rozet w taki sposób, że pączki akcentują naroża romboidalnych pól utworzonych przez linie grzbietów i ogony papug, rozety natomiast wypadają dokładnie w centralnych punktach tych romboidalnych pól. Mozaika w domu Leontisa jest szczególnie interesująca ze względu na kombinację motywu papug z tematyką nilotycką i morską, która występuje też w Madabie.

Inny wariant diagonalnej siatki z motywem papug ze wstążkami na szyi dekorował datowaną na V-VI wiek posadzkę w jednym z pomieszczeń tzw. klasztoru „Imhoff” w Beth Sze’an²⁰, obecnie eksponowaną na lotnisku Ben Guriona w Tell Awiwie (il. 7). Tym razem diagonalną siatkę wyraziście zarysowują schematyczne pączki róży ułożone jeden nad drugim, a papugi (usytuowane na zmianę antytetycznie i tyłem do siebie) wpisane są w romboidalne pola. Na jednym z brzegów mozaiki widnieje napis: „Błogosławione będzie twoje wejście i wyjście” (Pwt 28,6)²¹. Innym przykładem takiego rozwiązania jest fragment mozaiki pochodzący z dzielnicy rezydencjonalnej w Beth Sze’an, obecnie przechowywany w Penn Museum (nr inw. 29-107-929)²².

Warto dodać, że badacze upatrują genezy wzorów opartych na motywie diagonalnej siatki w dekoracji charakterystycznej dla tkanin wykonywanych tzw. splotami wzorzystymi, szczególnie często spotykanej w jedwabnych samitach, które naśladowano również w tkaninach z tańszych surowców wykonanych w prostszych technikach tkackich²³. Skojarzenie z luksusowymi tkaninami niewątpliwie miało znaczenie dla upowszechnienia się takiego rodzaju kompozycji. Prawdopodobnie w wielu przypadkach mozaiki z diagonalnym wzorem znajdowały wizualne dopełnienie w zasłonach i innych tekstyliach używanych we wnętrzach zarówno domów, jak i kościołów. Przykładem jedwabnego samitu z motywem papugi zwielokrotnionym w tzw. wzorze raportującym jest datowana na V-VI wiek tkanina, której fragmenty znajdują się w kilku europejskich

²⁰ Zob. P. Henderson, *The Christian Mosaics of Byzantine Palestine*, t. 2, Canberra 1990, nr kat. 18 (s. 27-28, pl. 20).

²¹ Henderson, *The Christian Mosaics*, s. 28.

²² G.M. Fitzgerald, *Beth-Shan Excavations 1921-1923: the Arab and Byzantine Levels*, Ann Arbor 1931, plansza na frontspisie.

²³ A. Gonosova, *The formation and sources of early Byzantine floral semis and floral diaper patterns reexamined*, „Dumbarton Oaks Papers” 41 (1987) s. 227-237.

i amerykańskich muzeach²⁴. W połączeniu z motywami pączków róży i rozet – podobnymi jak na niektórych wymienionych powyżej mozaikach – papuga pojawia się niezwykle często na lnianych tkaninach z wełnianymi wstawkami w technice tapiserii (jak np. na zasłonie lub tkaninie ściiennej w kolekcji Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, il. 8).

Ostatni przykład, jaki chciałabym przywołać, przedstawia zupełnie inną kompozycję, jest jednak zbieżny z mozaiką z Madaby pod względem tematyki. Chodzi o posadzkę w północnym ramieniu transeptu w tzw. bazylice A w Nikopolis (Actium) w Grecji, datowaną na drugą ćwierć VI wieku²⁵. Centralny panel przedstawia ogród pełen kwiatów, drzew i ptaków rozmaitych gatunków. Obramowany jest fryzem z plecionką, w której okrągłe pola wpisane są papugi ze wstążkami na szyjach, a całość otacza szeroka bordiura z wyobrażeniem wody, w której unoszą się różnorodne ryby, wodne rośliny i ptaki. Znaczenie mozaiki wyjaśnia inskrypcja fundacyjna biskupa Dometiosa umieszczona w *tabula ansata* pod panelem z przedstawieniem ogrodu: „Tutaj widzisz słynny i bezkresny ocean / Zawierający w swym środku ziemię / Niosący w zręcznych formach artystycznych wszystko, co oddycha i pełza / Fundacja Dometiosa, arcykapłana o wielkim sercu”²⁶. Wybranie spośród wszystkich ptaków akurat papug do umieszczenia ich na fryzie pomiędzy oceanem a ziemią wydaje się nie być przypadkowe, podobnie jak w Madabie, gdzie ptaki te otaczają personifikację morza, Thalassę.

Poza przytoczonymi analogiami motyw papugi pojawia się w V-VI wieku na niezliczonych mozaikach, szczególnie we wschodniej części Cesarstwa, w rozmaitych układach i kompozycjach, zdecydowałam się jednak pominąć wszystkie przykłady, w których papuga jest tylko jednym z wielu równorzędnych motywów (np. jednym z wielu

²⁴ Victoria & Albert Museum w Londynie (nr inw. T.104-1949) – zob. <https://collections.vam.ac.uk/item/O115429/textile-unknown/> (dostęp 3.01.2024); Musée de Cluny w Paryżu (nr inw. CI. 22526) – zob. S. Desrosiers, *Soieries et autres textiles de l'Antiquité au XVIe siècle*, Paris 2004, s. 189-191; Cleveland Museum of Art w Cleveland, Ohio (nr inw. 1950.520) – zob. <https://www.clevelandart.org/art/1950.520> (dostęp 3.01.2024).

²⁵ E. Kitzinger, *Studies on Late Antique and Early Byzantine Floor Mosaics: I. Mosaics at Nikopolis*, „Dumbarton Oaks Papers” 6 (1951) s. 92; M. Spiro, *Critical Corpus of the Mosaic Pavements on the Greek Mainland, Fourth-Sixth Centuries, with Architectural Surveys*, Michigan 1978, s. 449.

²⁶ Kitzinger, *Studies on Late Antique*, s. 100-101: „Ὠκεανόν περίφαντον ἀπίριτον ἔνθα δέδορκας / γαῖαν μέσσον ἔχοντα σοφοῖς ἰνδάλμασι τέχνης / πάντα πέριξ φορέουσιν ὅσα πνίει τε καὶ ἔρπει / Δουμητίου κτέανον μεγαθύμου ἀρχιερέως”.

przedstawionych gatunków ptaków)²⁷, a uwzględnić wyłącznie takie mozaiki, w których ptak ten jest szczególnie wyeksponowany przez zastosowanie go jako jedyne zwierzęcego motywu w danej kompozycji i w dodatku zwielokrotnienie go.

Wszystkie przytoczone przykłady można uznać za kulminację rozwoju ikonografii papugi, której początki tkwią w epoce hellenistycznej. Aby w pełni zrozumieć popularność motywu papugi w sztuce V-VI wieku w Syro-Palestynie, niezbędne jest wzięcie pod uwagę informacji, jakich dostarczają nam o tym ptaku źródła pisane i wizualne od momentu, w którym świat klasyczny po raz pierwszy zetknął się z papugami. Choć bowiem zmienia się styl i sposób zakomponowania motywów, to jednak podstawowe znaczenie papugi oparte na skojarzeniach, jakie budziła, zdaje się pozostawać niemalże niezmienione.

2. Papugi w świecie grecko-rzymskim w świetle źródeł pisanych

Grecy zetknęli się z papugami na szeroką skalę po dotarciu Aleksandra Wielkiego do Indii. Ptaki te były jednym z budzących zdumienie i zachwyt „cudów Indii” opisanych przez Nearcha, dowódcę floty Aleksandra²⁸. Również w innych źródłach pierwszą informacją o papugach, jaką podają autorzy, jest zazwyczaj to, że ptak pochodzi z Indii²⁹. Warto

²⁷ W pokrywających całą posadzkę geometrycznych siatkach o polach romboidalnych, kwadratowych lub okrągłych, w zestawieniu z innymi gatunkami ptaków papugi, widnieją np. na mozaice podłogowej w diakonikonie kościoła w Soran, niedaleko Hama w Syrii (zob. P. Doncel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban*, Louvain-la-Neuve 1988, s. 305-306, fig. 299), na mozaice podłogowej w bazylice w Delfach (zob. Spiro, *Critical Corpus*, fig. 240-244), na sklepieniu przedsionka kaplicy arcybiskupiej w Rawennie (zob. J. Dresken-Weiland, *Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna*, Regensburg 2015, s. 284-285); na posadzce w kaplicy G w klasztorze Marii w Beth Szean w Izraelu (Henderson, *The Christian Mosaics*, fig. 19). W podobnych kompozycjach, zawierających oprócz ptaków motywy ryb i czworonogów, a czasami również przedstawienia koszy z owocami, naczyń, stylizowanych roślin, papugi ukazane są np. w baptysterium przy katedrze w Madabie (Piccirillo, *I mosaici di Giordania*, s. 3-31, fig. 10). Z kolei na bordiurze posadzki kościoła w Horvat Berachot w Izraelu widnieją papugi ujęte w kwadratowe pola (Y. Tsafir, *The Church and Mosaics at Horvat Berachot, Israel*, „Dumbarton Oaks Papers” 33 (1979) fig. 15-19).

²⁸ Nearchus 133 F 9 = Lucius Flavius Arrianus, *Indica* XV 8.

²⁹ Ctesias, *Indica* III 45a; Aristoteles, *Historia animalium* 597b 27; Gaius Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia* X 58; Lucius Apuleius, *Florida* XII 1; Pausanias,

wspomnieć, że wraz z langurem i perliczką papuga występuje jako atrybut najwcześniejszej znanej personifikacji Indii, przedstawionej na srebrnym naczyniu z II wieku z Lampsacus³⁰. Indyjskie pochodzenie papugi było więc mocno zakorzenione w świadomości i wywoływało szereg skojarzeń. Wyprawę Aleksandra Wielkiego porównywano z indyjskim triumfem Dionizosa³¹, a pochodzące z Indii zwierzęta – w tym papugi – stały się symbolami obu tych triumfów. Wyraźnie widać to w opisie wielkiej procesji zorganizowanej w Aleksandrii przez Ptolemeusza II Filadelfosa (284-246). Wśród licznych przejawów oszałamiającego bogactwa, a zarazem wpływów Ptolemeuszów sięgających do odległych zakątków ówczesnego świata, znalazły się również egzotyczne zwierzęta³². W procesji poświęconej Dionizosowi niesiono w klatkach papugi wraz z – również pochodzącymi z Indii – pawiami, bażantami i perliczkami, a także ptakami z Etiopii³³. Niewątpliwie procesja ta miała nawiązywać nie tylko do mitologicznego triumfu greckiego boga wina, ale też ukazywać Ptolemeuszy jako dziedziców zarówno samego Dionizosa, jak i Aleksandra Wielkiego³⁴. Demonstrowała kwintesencję hellenistycznej filozofii władzy streszczającej się w słowie *τροφή* – rządów zapewniających życie pełne luksusu i splendoru, któremu patronował Dionizos³⁵.

W świecie rzymskim hodowanie papug – tak jak i inne przejawy *luxurii*, rzymskiego odpowiednika *τροφή* – rozpowszechniło się w czasach Późnej Republiki. Warron, omawiając coraz popularniejszy w jego czasach zwyczaj urządzania ptaszarni już nie tylko dla celów praktycznych,

Graeciae descriptio II 28, 1; Aelianus Praenestinus, *De natura animalium* XIII 18; XVI 2; Solinus, *Mirabilia* 191, 8; Claudis Claudianus, *In Eutropium* II 330-331; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX XII* 7, 23; XIV 3, 6.

³⁰ V.S. Agrawala, *Studies in Indian Art*, Varanasi 1965, s. 194-196.

³¹ E.E. Rice, *The grand procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford – New York 1983, s. 84-85.

³² O propagandowej funkcji egzotycznych zwierząt na dworach władców, zob. M. Miziur, *Exotic Animals as a Manifestation of Royal luxury. Rulers and Their Menageries: From the Pompe Ptolemy II Philadelphus to Aurelian*, „Phasis” 15-16 (2012-2013) s. 451-465.

³³ Callixeinus Rhodius 627F2 = Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* 201b, 387d.

³⁴ Oficjalna genealogia Ptolemeuszów wskazywała na pochodzenie od Dionizosa, krążyła też pogłoska jakoby Ptolemeusz I był synem Filipa II Macedońskiego. Zob. Rice, *The grand procession*, s. 42-43.

³⁵ Podstawowa definicja, zob. W. Ameling, *Tryphe*, w: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 12-1 – Tam bis Vel*, red. H. Cancik – H. Schneider, Stuttgart – Weimar 2002, p. 884.

ale też czysto „hobbistycznych” (a zarazem prestiżowych), pisze, że papugi „wystawia się publicznie” razem z białymi kosami i „innymi niezwykłymi okazami tego rodzaju”³⁶. Pliniusz Młodszy wspomina o chłopcu z bogatej rzymskiej rodziny, który wśród zwierząt domowych miał kucyki, psy, słowiki, kosy i papugi³⁷. Owidiusz poświęcił jedną z elegii miłosnych zmarłej papudze swojej ukochanej Korynny³⁸, a Stacjusz napisał sylwę na okoliczność śmierci papugi swojego przyjaciela Meliora³⁹. Pochodzący z Aleksandrii Achilles Tatios w *Opowieści o Leukippe i Kleitofoncie* opisał należący do głównego bohatera ogród, który uświetniały swoją obecnością zarówno dziko żyjące ptaki, jak i oswojone, wśród których znajdowała się zawieszona w klatce na drzewie papuga⁴⁰. To, że papuga stała się niemalże symbolem przynależności do elit, zdaje się potwierdzać *Sennik* Artemidora, który mówi, że w snach papugi symbolizują „ludzi szukających zaszczytów”⁴¹.

Papugi budziły zachwyt swoim intensywnie zielonym kolorem z kontrastowymi elementami czerwieni. Oprócz zawartych w dziełach encyklopedycznych zwięzłych informacji o tych dwóch charakterystycznych dla papug kolorach⁴², w literaturze rzymskiej można znaleźć bardziej rozbudowane opisy tego przykuwającego uwagę ubarwienia. Owidiusz porównuje barwę piór papugi do szmaragdów, a kolor dzioba – do szafranu⁴³, przy czym warto zwrócić uwagę, że zarówno szmaragdy, jak i szafran były – podobnie jak papugi – dobrami luksusowymi. Stacjusz nazywa papugę „zieloną władczynią krainy Jutrzenki”⁴⁴ (*viridis regnator Eoae*), poetycko ujmując skojarzenia, które musiały być dość powszechne (zieleń to kolor wiosny, żywotności roślin, porannej świeżości). Oppian porównuje zielony kolor piór papugi *expressis verbis* do trawy⁴⁵. Achilles Tatios, we wspomnianym wyżej opisie ogrodu, zachwycającego

³⁶ Marcus Terentius Varro, *De Re Rustica* III 9, 17.

³⁷ Gaius Plinius Caecilius Minor, *Epistulae* IV 2, 3.

³⁸ Publius Ovidius Naso, *Amores* II 6.

³⁹ Publius Papinius Statius, *Silvae* II 4.

⁴⁰ Achilles Tatios, *De Clitophontis et Leucippes amoribus* I 15, 8.

⁴¹ Artemidorus Ephesius, *Oneirocritica* IV 56.

⁴² Np. Gaius Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia* X 58; Lucius Apuleius, *Florida* XII 1; Gaius Julius Solinus, *Mirabilia* 191, 8, 13; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX* XII 7, 24.

⁴³ Publius Ovidius Naso, *Amores* II 6, 21-22.

⁴⁴ Publius Papinius Statius, *Silvae* II 4, 25, tł. S. Śnieżewski, Publiusz Papinusz Stacjusz, *Sylwy*, Kraków 2010, s. 58.

⁴⁵ Oppianus, *Cynegetica* II 406.

nie tylko wspaniałą florą, ale też różnym ptactwem, wśród którego znajdowała się również papuga, stwierdza, że „widok, jaki dawały rośliny, rywalizował ze wspaniałością koloru upierzenia ptaków”⁴⁶.

Najbardziej zdumiewającą cechą papugi była jednak jej nadzwyczajna zdolność do naśladowania ludzkiej mowy, przewyższająca wszystkie inne mówiące ptaki⁴⁷. Słowami, których najczęściej uczono mówić papugi, były pozdrowienia. O papugach mówiących „chaire” bądź „ave” wspomina Filon Aleksandryjski, Persjusz w prologu do satyr, Izydor z Sewilli⁴⁸. W wierszu Owidiusza ostatnie słowa umierającej papugi brzmią: „Korynno, bądź zdrowa!”⁴⁹. Filon Aleksandryjski wspomina też o papugach umiejących na powitanie wydawać dźwięk naśladujący pocałunek⁵⁰. Powracającym w literaturze grecko-rzymskiej toposem jest papuga salutująca władcom⁵¹. Filon pisze, że papugi „schlebiają królom, imperatorom, augustom i innym o podobnym statusie”⁵². Również papuga Meliora, opiewana przez Stacjusza, „pozdrawiała królów i wymieniała imię cesarza”⁵³. Papuga mówiąca „ave Caesar” jest bohaterką epiigramatów Krynagorasa⁵⁴ i Marcjalisa⁵⁵, jak również przytoczonej przez

⁴⁶ Achilleus Tatios, *De Clitophontis et Leucippes amoribus* I 15, 8, tł. R.K. Zawadzki, Achilleus Tatios, *Opowieść o Leukippe i Kejtofoncie*, Częstochowa 2002, s. 72.

⁴⁷ Ctesias, *Indica* III 45a; Aristoteles, *Historia animalium* 597b 27; Gaius Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia* X 58; Plutarchus, *Moralia* 972; Dionysius, *De avibus* I 19; Lucius Apuleius, *Florida* XII 6; Claudius Aelianus Praenestinus, *De natura animalium* VI 19; XIII 18; Porphyrius *Abs.* III 4, 4; Solinus, *Mirabilia* 191, 8; Olympiodorus *Fragm.* 36; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX* XII 7, 24. O innych ptakach umiejących naśladować ludzką mowę, zob. P. Matusiak, „*Pica salutatrix, corvus saluator*”. *On Welcoming Birds in Ancient Literature*, w: *Rozważania o naturze*, red. E. Gryksa, Tarnów 2021, s. 55-65.

⁴⁸ Philo Alexandrinus, *De animalibus* 13; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX* XII 7, 24.

⁴⁹ Publius Ovidius Naso, *Amores* II 6, 48, tł. A. Świderkówna, Owidiusz, *Pieśni miłosne*, w: *Rzymska elegia miłosna*, Wrocław 2005, s. 131.

⁵⁰ Philo Alexandrinus, *De animalibus* 13.

⁵¹ Zob. A. Szastyńska-Siemion, *A parrot hails the Emperor*, w: *Birthday beasts' book: where human roads Cross Animal Trails... Cultural Studies in Honour of Jerzy Axer*, red. K. Marciniak, Warszawa 2011, s. 415-421.

⁵² Philo Alexandrinus, *De animalibus* 13, tł. S. Śnieżewski, Publiusz Papiniusz Stacjusz, *Sylwy*, Kraków 2010, s. 58.

⁵³ Publius Papinius Statius, *Silvae* II 4, 29.

⁵⁴ *Anthologia Palatina* IX 562.

⁵⁵ Marcus Valerius Martialis, *Epigrammata* XIV 73. Epigram ten przytacza Izydor z Sewilli, gdy wspomina o uczeniu papug pozdrowień (Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX* XII 7, 24).

Makrobiusza anegdota o mówiących ptakach, w tym papugach, które trener uczył przed bitwą pod Akcjum dwóch wariantów pozdrowień: „ave Caesar victor imperator” i „ave victor imperator Antoni”⁵⁶.

W literaturze rzymskiej papugi pojawiają się także w kontekście kulinarnym, ale znacznie rzadziej niż wiele innych gatunków ptaków. Wprawdzie Apicjusz, podając przepis na sos do flamingów, stwierdza, że można go też serwować z papugami⁵⁷, wydaje się jednak, że jedzenie tych ptaków było uważane za ekstrawagancję, a może nawet budziło awersję ze względu na zdolność ptaka do mówienia „ludzkim głosem”. Z pewnością było tak w Indiach. Elian zapewnia, że „żaden Hindus nie zje papugi”, ponieważ „tylko papuga potrafi najdoskonalej naśladować mowę ludzką”⁵⁸. Również Porfiriusz, zalecając powstrzymywanie się przed jedzeniem zwierząt jako „naszego przyrodniego rodzeństwa”, odwoływał się m.in. do argumentu rozumności zwierząt poprzez podanie przykładu papugi (i innych mówiących ptaków)⁵⁹. Niektórzy jednak wierzyli, że spożywanie papuziego mięsa pomaga w leczeniu gruźlicy i żółtaczki, o czym zapewniał powstały w pierwszych wiekach naszej ery traktat medyczno-magiczny *Kyranides*⁶⁰. Wedle tego samego traktatu dziób papugi, cechujący się wyjątkową twardością⁶¹, „wypędza dajmony oraz febrę”, gdy jest noszony jako amulet⁶². Być może takie przeświadczenie było jednym z powodów popularności motywu papugi na grawerowanych gemmach, zazwyczaj wykonywanych z kamieni o czerwonym lub zielonym kolorze⁶³. Wydaje się, że również na innych przedmiotach codziennego użytku – np. na tekstyliach – papuga mogła mieć znaczenie apotropaiczne, które wzmacniać mogła czerwona wstążka na szyi⁶⁴.

⁵⁶ Ambrosius Theodosius Macrobius, *Saturnalia* II 4, 30.

⁵⁷ Apicius, *De re culinaria* VI 1.

⁵⁸ Aelianus Praenestinus, *De natura animalium* XIII 18, tł. A.M. Komornicka, Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, Warszawa 2005, s. 235-236.

⁵⁹ Porphyrius, *De abstinentia ab animantibus* III 4, 4.

⁶⁰ *Cyranides* III 52.

⁶¹ *Cyranides* III 52. Na niezwykłą twardość dzioba papugi zwracali również uwagę inni autorzy starożytni, np. Gaius Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia* X 58; Solinus, *Mirabilia* 191, 8; Dionysius, *De avibus* I 19; Lucius Apuleius, *Florida* XII 2-3.

⁶² *Cyranides* III 52, tł. E. Żybert, *Kyranides. O magicznych właściwościach roślin, zwierząt i kamieni*, Wrocław 2013, s. 146.

⁶³ Np. seria kilkudziesięciu intagliów z karneolu ze skarbu Snettisham Village w British Museum (nr inw. 1986,0401.204-1986,0401.2015).

⁶⁴ O magicznym działaniu ochronnym przypisywanym w późnym antyku czerwonej wstążce lub nitce, zob. F. Pennick Morgan, *Dress and Personal Appearance in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2018, s. 52-53.

W pismach wczesnochrześcijańskich papuga pojawia się rzadko, być może dlatego, że w Biblii nie ma papug. Mimo to ptaki te bywają czasami wzmiankowane w komentarzach do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia. Święty Ambroży wspomina o papugach, pisząc o różnorodności ptaków i wydawanych przez nie dźwięków, w tym takich, „że wydaje ci się, że to mówi człowiek, a nie ptak”⁶⁵, również Sewerian z Gabali w swoich mowach *O stworzeniu świata* wymienia papugę w paragrafie o zwierzętach umiejących naśladować człowieka⁶⁶. W innego rodzaju utworach także spotyka się komentarze odnoszące się do nadzwyczajnych umiejętności papugi. Dla świętego Augustyna papuga była metaforą ludzi, którzy powtarzają coś bez zrozumienia, podczas gdy Bóg obdarzył człowieka zdolnością używania rozumu⁶⁷. Z kolei święty Jan Chryzostom w jednej ze swoich homilii stawia papugę za wzór, gdy nawołuje wiernych do naśladowania Apostołów i aniołów⁶⁸. To moralne *exemplum* mogło być często przywoływane w kazaniach, o czym zdaje się świadczyć to, że powraca w średniowiecznej redakcji *Fizjologa*, gdzie słowa te przypisano świętemu Bazylemu⁶⁹. W ten sposób częsty w literaturze rzymskiej topos papugi pozdrawiającej cesarza został zastąpiony przez motyw ptaka chwaleńcego Boga. Ciekawym przykładem takiej operacji literackiej jest napisana w drugiej połowie V wieku przez Izaaka z Antiochii memra o papudze, która potrafiła recytować „Trishagion”⁷⁰. Ptaka tego miał Izaak ujrzyć i usłyszeć na antiocheńskim targu nieopodal kościoła. Antiochia jako ważne miasto handlowe była, podobnie jak Aleksandria i inne hellenistyczne, a potem rzymskie metropolie, miejscem, w których przywożone z Indii papugi musiały być szczególnie częstym widokiem, o czym wydaje się świadczyć również częstotliwość występowania motywu papugi w sztuce tych ośrodków.

⁶⁵ Ambrosius Mediolanensis, *Hexaameron* V 49, tł. W. Szoldrski, św. Ambroży, *Hexaameron*, Warszawa 1969, s. 166.

⁶⁶ Severianus Gabalensis, *De mundi creatione orationes* VI 1.

⁶⁷ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 18, 1.

⁶⁸ Ioannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum homiliae* IX 3, 12.

⁶⁹ K. Jażdżewska, *Fizjolog*, Warszawa 2003, s. 83-84.

⁷⁰ M. van Esbroeck, *The Memra on the parrot by Isaac of Antioch*, JTS 47 (1996) s. 464-476; R.A. Kitchen – G. Peers, *The Bird Who Sang the Trisagion of Isaac of Antioch*, Cham 2024.

3. Papuga w sztuce hellenistycznej i rzymskiej

Jednym z najwcześniejszych przedstawień papugi w sztuce hellenistycznej jest mozaika w jednym z pałaców w Pergamonie (tzw. pałac V), powstała w czasach Eumenesa II (197-159) lub Attalosa II (159-138), obecnie eksponowana w Muzeum Pergamońskim w Berlinie⁷¹. Posadzkę w pomieszczeniu zidentyfikowanym przez badaczy jako miejsce kultu Dionizosa, od którego również Attalidzi wywodzili swój ród, dekoruje m.in. emblemat z papugą, stojącą w profilu na prostopadłościennym postumencie usytuowanym w neutralnej przestrzeni. Motyw papugi można w tym przypadku interpretować na kilku poziomach: jako atrybut Dionizosa związany z jego indyjskim triumfem, nawiązanie do podbojów Aleksandra Wielkiego i wreszcie – symbol potęgi Attalidów i panującej pod ich rządami *τρυφή*, a ponadto przejaw upodobania hellenistycznych władców do niezwykłych fenomenów natury⁷².

W sztuce rzymskiej motyw papugi powraca raz po raz w malarskiej i mozaikowej dekoracji domów. Ptaki te bywają przedstawiane np. pośród motywów architektonicznych typowych dla drugiego i czwartego stylu rzymskiego malarstwa ściennego. W tego rodzaju kompozycjach papugi siedzą na balustradach lub gzymsach budynków lub rozkładają skrzydła do lotu. Wydaje się, że umieszczenie ptaków w takim kontekście miało na celu zwiększenie iluzjonistycznego charakteru malowanych budowli, ale także spotęgowanie tajemniczej aury fantastycznej architektury i niekończących się perspektyw różnych elementów architektonicznych, z zawieszonymi gdzieś kurtynami i teatralnymi maskami. Biorąc pod uwagę związek papugi z Dionizosem, wydaje się nieprzypadkowe, że wraz z innym pochodzącym z Indii ptakiem (pawiem) tak często ukazuje się papugę w teatralnej scenografii.

Ponadto papugi są czasami przedstawiane w prostokątnych *panneaux* imitujących obrazy wiszące na ścianie. W takich przypadkach na neutralnym tle przedstawiana jest papuga dziobiąca wiśnie lub inne owoce, a w pozostałych *panneaux* ukazuje się inne gatunki ptaków (również dziobiących owoce) i wyobrażenia ryb⁷³. Ryby i ptaki były

⁷¹ D. Salzmann, *Zu den Mosaiken in den Palästen IV und V von Pergamon*, „Studien zum antiken Kleinasien” 3 (1995) s. 101-112.

⁷² J.J. Thomas, *Art, Science, and the Natural World in the Ancient Mediterranean, 300 BC to AD 100*, Oxford 2021, s. 178-186.

⁷³ Np. w cubiculum Domu Efeba w Pompejach (I.7.11); triclinium w Domu Birii w Pompejach (II.1.12); fragment fresku w British Museum (nr inw. 1867,0508.1359).

jednym z ulubionych motywów martwych natur zwanych *xenia*. Ten gatunek sztuki nawiązywał do starej tradycji obdarowywania gości różnymi produktami spożywczymi na znak gościnności i hojności. Przedstawienia *xeniów* w dekoracji domu miały odzwierciedlać bogactwo i wysoki status społeczny⁷⁴, a papuga doskonale podkreśla takie przesłanie.

Motyw papugi siedzącej na ukwieconej bądź obsypanej owocami (zazwyczaj wiśniami) gałązce, jak też papugi dziobiącej owoce bądź orzechy spotyka się bardzo często nie tylko w malarstwie ściennym, ale też w mozaikach podłogowych. Najczęściej umieszcza się takie przedstawienia w prostokątnych lub wielobocznych *panneaux* okalających większą kompozycję i uzupełniających jej przekaz. Zazwyczaj papugi stanowią uzupełnienie programu ikonograficznego, którego motywem przewodnim jest Dionizos⁷⁵, Gea, ukazywana czasami – podobnie jak Dionizos, w połączeniu z motywami symbolizującymi pory roku⁷⁶, Okeanos i Tetyda⁷⁷, pejzaż nilotycki⁷⁸, Orfeusz⁷⁹. Wszystkie te tematy zawierają podobne treści. Na najbardziej ogólnym poziomie kreują wizję doczesnego szczęścia związanego z dobrobytem zawdzięczanym m.in. obfitości dóbr natury i cyklicznemu odradzaniu się przyrody. Na głębszej płaszczyźnie przynajmniej niektóre z przedstawień mogły przywoływać wizję wiecznej błogości (zwłaszcza w przypadku Dionizosa i Orfeusza). Zestawienie tematów, z jakimi występowała w parze papuga, dobitnie świadczy o tym, że ptak ten był nieodłącznym elementem języka wizualnego wyrażającego

⁷⁴ N. Bryson, *Looking at the Overlooked: Four Essays on Still Life Painting*, Harvard 1990, s. 52.

⁷⁵ Np. datowane na III wiek mozaiki w kilku pomieszczeniach tzw. Domu Łodzi Psyche (Daphne-Harbiye 23/24 M/N) w Antiochii. Zob. R. Stillwell, *Antioch on-the-Orontes: the excavations 1933-1936*, t. 2. Princeton 1938, pl. 35 i 40 (obecnie obie mozaiki znajdują się w Baltimore Museum of Art, nr inw. 1937.127 i 843-846).

⁷⁶ Np. II-wieczna mozaika w tzw. Domu Ptaków w Italice (Santiponce, Sevilla). Zob. J.M. Luzón Nogué, *Mosaico de Tellus en Itálica*, „Habis” 3 (1972) s. 291-296.

⁷⁷ We wspomnianym już Domu Łodzi Psyche. Zob. Stillwell, *Antioch on-the-Orontes*, pl. 33 (obecnie Baltimore Museum of Art, inv. no 1937.126).

⁷⁸ Np. datowana na II lub III wiek mozaika z Vigna Macarani na Awentynie, obecnie w Palazzo Massimo alle Terme (inv. no MNR 171), na której obecne są również motywy dionizyjskie. Zob. M.L. Versluys, *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden – Boston 2002, s. 76-77.

⁷⁹ Np. datowana na II wiek mozaika z Milet w Muzeum Pergamońskim w Berlinie (nr inw. Mos.72).

koncepcję obfitości natury, a wraz z nią szczęśliwości w życiu doczesnym i w zaświatach⁸⁰.

Oprócz opisanych powyżej scen, w które wkomponowano emblematy ukazujące papugi z kwiatami, owocami i orzechami, ptaki te pojawiają się również w kompozycjach inspirowanych słynną mozaiką Sososa z Pergamonu⁸¹, przedstawiającą gołębie pijące wodę z naczynia. W rzymskich kopiach tego dzieła czasami gołębiom towarzyszą papugi⁸². Być może ma to coś wspólnego z wyrażonym przez Pliniusza przekonaniem, że gołębie i papugi żyją w przyjaźni⁸³, w każdym razie badacze dopatrują się w takich kompozycjach połączenia symboliki związanej z Dionizosem i ze skojarzeniami z Afrodytą, co miało potęgować wizję błogości⁸⁴. Zdarza się też wersja, w której na naczyniu siedzą wyłącznie papugi⁸⁵. W czasach późnoantycznych kompozycja ta zostanie rozbudowana o inne gatunki ptaków i motywy roślinne (najczęściej obsypane kwiatami i owocami gałązki), „rozsiane” na gładkim tle⁸⁶.

Innym wariantem skojarzenia papug z naczyniem symbolizującym źródło życiodajnej wody (lub wina), a jednocześnie z bujną roślinnością, jest megalografia w jednym z domów rzymskich w Pergamonie przedstawiająca ogród z ogrodzeniem, na którego cokołach stoją złote kantharosy

⁸⁰ Warto dodać, że papugi w towarzystwie innych ptaków (np. gołębi i kuropatw) oraz w połączeniu z motywami roślinnymi (np. girlandy, kwiaty, gałązki liściaste i kwitnące, owoce) spotkać można na malowidłach ściennych nie tylko w domach, ale także w grobowcach (np. kolumbarium Gajusza Skryboniusza Menofila, datowane na czasy Augusta; mauzoleum Marka Klodiusza Hermesa, datowane na ok. 125-140). Kompozycje takie zdają się wyrażać nadzieję na błogie życie wieczne.

⁸¹ Gaius Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia* XXXVI 184.

⁸² Np. na mozaice z Santa Maria Capua Vetere w Muzeum Archeologicznym w Neapolu, nr inw. MN 9992. Zob. Tammisto, *Birds in Mosaics*, s. 380-381, fig. DM4.1; na mozaice w Museo Ostiense, inv. no 36584; Tammisto, *Birds in Mosaics*, s. 382-383, fig. DM6.1.

⁸³ Gaius Plinius Secundus Maior, *Naturalis Historia* X 207.

⁸⁴ Tammisto, *Birds in Mosaics*, s. 79.

⁸⁵ Np. datowana na II wiek mozaika z ateńskiej agory, na której dwie papugi piją z kielicha. Zob. R.D. Lamberton, *Birds of the Atehnian Agora*, Princeton 1985, fig. 28. Zarówno wersja z gołębiami, jak i ta z papugami, znajdują kontynuację w sztuce wczesnochrześcijańskiej – antytetyczne papugi flankujące naczynie widnieją na zmianę z podobnie ukazanymi gołębiami np. w żagielkach łuków nad oknami w kościele San Apollinare Nuovo w Rawennie, a także na jednym z podłuczy w San Vitale w tym samym mieście.

⁸⁶ Np. na mozaice z Antiochii, obecnie w Luwrze, nr inw. MND 1952. Zob. <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010277141> (dostęp 3.01.2024).

z siedzącymi na nich papugami⁸⁷. Być może wyobrażenie to nawiązuje do rzeczywistych ogrodów w typie „parádeisoi”, w których chętnie trzymano egzotyczne ptaki⁸⁸, być może do literackich opisów, jak ten u Achilleusa Tatiosa. Niewątpliwie jednak papugi podkreślają idylliczną atmosferę.

4. Podsumowanie

W świetle źródeł pisanych i ikonograficznych można stwierdzić, że papuga już od czasów hellenistycznych kojarzyła się z Indiami, luksusem, elitarnym statusem, Dionizosem, błogostanem, „rajskimi” ogrodami, a przez zielen i czerwień swojego upierzenia – z życiem (w znaczeniu sił życiowych). Motyw papugi często występował w programach ikonograficznych ukazujących obfitość dóbr natury i cykliczne odradzanie się przyrody. Miewał też znaczenie apotropaiczne. Już sam ten zestaw skojarzeń wystarcza, aby zrozumieć popularność motywu papugi w sztuce i domyślać się, że mogły one wpłynąć również na wybór tego motywu dla dekoracji głównej nawy kościoła św. Apostołów w Madabie. Być może jakąś rolę odegrało też to, w jakich kontekstach papuga pojawia się w literaturze chrześcijańskiej tych czasów. Wydaje się, że topos papugi chwalejącego Boga mógł być wykorzystywany w homiletyce, zastępując topos papugi salutującej władcom. Ptak ten pojawiał się też, począwszy od czasów hellenistycznych, w tekstach i obrazach ukazujących bogactwo i różnorodność natury, co znalazło kontynuację we włączeniu papugi do niektórych komentarzy do biblijnego opisu stworzenia świata.

Uzupełnienie wzoru utworzonego przez sylwetki papug w kościele św. Apostołów w Madabie niezliczonymi wyobrażeniami różnobarwnych kwiatów i owoców dopełnia wizję bogactwa i różnorodności stworzonego świata. Personifikacja morza, wraz z towarzyszącą jej inskrypcją, stawia „kropkę nad i” w tym programie ikonograficznym. Thalassa pojawia się w literaturze i sztuce w epoce hellenistycznej, a od III wieku po Chrystusie zaczyna stopniowo wypierać postać

⁸⁷ A. Conze, *Altertümer von Pergamon (Band I, Text 2): Stadt und Landschaft*, Berlin 1913, Taff. 21.

⁸⁸ O papugach, jak również pawiach i bażantach, trzymanyh w ogrodach królewskich pałaców w Indiach wspomina Eliań. Zob. Aelianus Praenestinus, *De natura animalium* XIII 18. Więcej o indyjskich i perskich „paradeisoi”. Zob. E.B. Moynihan, *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, New York 1979, s. 1-12.

bogini morza Tetydy⁸⁹. Zarówno Tetyda, jak i Thalassa symbolizowały życiodajną moc, płodność i bogactwo natury. Popularne na mozaikach podłogowych w rzymskich domach wyobrażenia morza z pływającymi w nim różnorodnymi gatunkami morskich stworzeń, podobnie jak pejzaże nilotyckie, miały przywoływać wizje bogactwa natury i związanego z nim dobrobytu, a w kontekście chrześcijańskim bywały częścią programów ikonograficznych, które Henry Maguire uważa za powstałe pod wpływem komentarzy do biblijnego opisu sześciu dni stworzenia⁹⁰. Również mozaika w kościele św. Apostołów w Madabie wydaje się być hymnem pochwalnym opiewającym piękno stworzonego świata i potęgę Stwórcy. Początek inskrypcji dookoła medalionu z Thalassą („Boże, który stworzyłeś niebo i ziemię”), odsyła do pierwszych słów Księgi Rodzaju, ale też do psalmów pochwalnych (np. Ps 146,6 wysławiającego Boga, „który stworzył niebo i ziemię, i morze ze wszystkim, co w nich istnieje”). Motyw papugi, z całym ładunkiem mocno zakorzenionych i wszechobecnych w kulturze pisanej i wizualnej konotacji, staje się na tej mozaice niemalże kwintesencją pochwały stworzenia, powtarzającą się jak refren pomiędzy zwrotkami, którymi są przedstawienia różnorodnych owoców i kwiatów, symbolizujących wraz z Thalassą otoczoną morskimi stworzeniami całe piękno i dobro stworzonego świata.

Bibliography

Sources

Aelianus Praenestinus, *De natura animalium*, w: Aelian, *On Animals*, v. 3: *Books 12-17*, ed. A.F. Scholfield, Loeb Classical Library 449, Cambridge 1959.

Ambrosius Mediolanensis, *Exaameron*, red. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1897, s. 3-261.

⁸⁹ H.A. Cahn, *Thalassa*, w: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. 8/1, Zurich – München 1997, s. 1198-1199; S.M. Wages, *A Note on the Dumbarton Oaks „Tethys Mosaic”*, „Dumbarton Oaks Papers” 40 (1986) s. 124-128; P. Dronke, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World: The First Nine Centuries AD*, Florence 2003, s. 90-100.

⁹⁰ H. Maguire, *Earth and ocean: the terrestrial world in early Byzantine art*, London 1987. Badacz przywołuje również – choć tylko w przypisie – wyobrażenie Thalassy na mozaice w Madabie (s. 88, przyp. 22).

- Anthologia Palatina*, w: *The Greek Anthology*, v. 3/9: *The Declamatory Epigrams*, ed. W.R. Paton, Loeb Classical Library 84, Cambridge 1917.
- Apuleius, *Florida*, w: *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, tł. H.E. Butler, Oxford 1909.
- Aristoteles, *Historia animalium*, w: Aristotle, *Historia animalium*, ed. A.L. Peck, Loeb Classical Library 43, Cambridge 1965.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 40, Tournhout 1956.
- Achilleus Tatios, *De Clitophontis et Leucippes amoribus*, w: Achilles Tatius, *Leucippe and Clitophon*, ed. S. Gaselee, Loeb Classical Library 45, Cambridge 1969.
- Artemidorus Ephesius, *Oneirocritica*, w: Artemidori Daldiani *Onirocriticon Libri V*, ed. R.A. Pack, Leipzig 1963.
- Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae*, w: Athenaei Naucratis *Dipnosophistarum libri XV*, ed. G. Kaibel, Lipsiae 1887.
- Ctesias, *Indica*, w: Ctesias, *On India, and Fragments of His Minor Works*, tł. A. Nichols, London 2011.
- Cyranides, tł. E. Żybert, *Kyranides. O magicznych właściwościach roślin, zwierząt i kamieni*, Wrocław 2013.
- Dionysius Periegetes, *De avibus*, w: *Paraphrasis Dionysii poematis de aucupio*, ed. A. Garzya, „Byzantion” 25-27 (1955-1957) s. 195-240.
- Gaius Plinius Caecilius Minor, *Epistulae*, w: Pliny the Younger, *Letters, Volume I: Books 1-7*, ed. B. Radice, Loeb Classical Library 55, Cambridge 1969.
- Ioannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum homiliae*, PG 60, 13-384.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911.
- Lucius Flavius Arrianus, *Indica*, w: Arrian, *Anabasis of Alexander, Books 5-7. Indica*, ed. P.A. Brunt, Loeb Classical Library 269, Cambridge 1983.
- Marcus Valerius Martialis, *Epigrammata*, w: Martial, *Epigrams, Volume III: Books 11-14*, ed. D.R. Shackleton, Loeb Classical Library 480, Cambridge 1993.
- Oppianus, *Cynegetica*, w: Oppian, *Colluthus, Tryphiodorus*, tł. A.W. Mair, Loeb Classical Library 219, Cambridge 1928.
- Pausanias, *Graeciae descriptio*, w: Pausanias, *Description of Greece, Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth)*, ed. W.H.S. Jones, Loeb Classical Library 93, Cambridge 1918.
- Philo Alexandrinus, *De animalibus*, w: Philonis Alexandrini *De animalibus: the Armenian text, with an introduction, translation, and commentary*, ed. A. Terian, Chico 1981.
- Physiologus*, tł. K. Jażdżewska, *Fizjolog*, Warszawa 2003.
- Publius Ovidius Naso, *Amores*, w: Ovid, *Heroides. Amores*, ed. G. Showerman, Loeb Classical Library 41, Cambridge 1914.
- Publius Papinius Statius, *Silvae*, w: Statius, *Silvae*, ed. D.R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library 206, Cambridge 2015.
- Severianus Gabalensis, *De mundi creatione*, PG 56, 429-500.

Caius Iulius Solinus, *Memorabilia*, w: Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berlin 1895.

Studies

- Arnott B., *Birds in the Ancient World from A to Z*, London 2007.
- Boehrer B.T., *Parrot Culture: Our 25-Year-Long Fascination with the World's Most Talkative Bird*, Philadelphia 2010.
- Cahn H.A., *Thalassa*, w: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, t. 8/1, Zurich – München 1997, s. 1198-1199.
- Dauphin C., *Mosaic Pavements as an Index of Prosperity and Fashion*, „The Journal of the Council for British Research in the Levant” 12 (1980) s. 112-134.
- Dauphin C., *Carpets of Stone: The Graeco-Roman Legacy in the Levant*, „Classics Ireland” 4 (1997) s. 1-32.
- Doncel-Voûte P., *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban*, Louvain-la-Neuve 1988.
- Dresken-Weiland J., *Die frühchristlichen Mosaiken von Ravenna*, Regensburg 2015.
- Dronke P., *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World: The First Nine Centuries AD*, Florence 2003.
- Esbroeck M. van, *The Memra on the parrot by Isaac of Antioch*, „The Journal of Theological Studies” 47 (1996) s. 464-476.
- Gonosova A., *The formation and sources of early Byzantine floral semis and floral diaper patterns reexamined*, „Dumbarton Oaks Papers” 41 (1987) s. 227-237.
- Habas L., *The Mosaic Floors of the House of Kyrios Leontis in Nysa Scythopolis (Beth Shean)*, „Journal of Mosaic Research” 14 (2021) s. 169-197.
- Harrison T., *History of Madaba*, w: *Madaba: Cultural Heritage*, red. P. Maynor Bikai – T.A. Dailey, Amman 1996, s. 1-17.
- Henderson P., *The Christian Mosaics of Byzantine Palestine*, t. 1-2, Canberra 1990.
- Kitchen R.A. – Peers G., *‘The Bird Who Sang the Trisagion’ of Isaac of Antioch*, Cham 2024.
- Kitzinger E., *Studies on Late Antique and Early Byzantine Floor Mosaics: I. Mosaics at Nikopolis*, „Dumbarton Oaks Papers” 6 (1951) s. 83-122.
- Kondoleon C., *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton 2001.
- Leatherbury S.V., *Inscribing Faith in Late Antiquity: Between Reading and Seeing*, London – New York 2020.
- Levi D., *Antioch mosaic pavements*, Princeton 1947.
- Lux U., *Die Apostel-Kirche in Mādeba*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 84 (1968) s. 106-129.
- Maguire H., *Earth and ocean: the terrestrial world in early Byzantine art*, London 1987.
- Noth M., *Die Mosaikinschriften der Apostel-Kirche in Mādeba*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins” 84 (1968) s. 130-142.
- Piccirillo M., *Madaba: le chiese e i mosaici*, Milano 1989.

- Piccirillo M., *I mosaici di Giordania dal I all'VIII secolo d.C.*, Spilimbergo 1990.
- Piccirillo M., *Madaba*, w: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, t. 3, red. E.M. Meyers, Oxford 1997, s. 393-397.
- Piccirillo M., *Arabia cristiana. Dalla provincia imperiale al primo periodo islamico*, Milano 2002.
- Rice E.E., *The grand procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford – New York 1983.
- Szastyńska-Siemion A., *A parrot hails the Emperor*, w: *Birthday beasts' book: where human roads Cross Animal Trails...* *Cultural Studies in Honour of Jerzy Axer*, red. K. Marciniak, Warszawa 2011, s. 415-442.
- Spiro M., *Critical Corpus of the Mosaic Pavements on the Greek Mainland, Fourth-Sixth Centuries, with Architectural Surveys*, Michigan 1978.
- Stillwell R., *Antioch on-the-Orontes: the excavations 1933-1936*, t. 2. Princeton 1938.
- Tammisto A., *Birds in Mosaics: A Study on the Representation of Birds in Hellenistic and Romano-Campanian Tessellated Mosaics to the Early Augustan Age*, Rome 1997.
- Wages S.M., *A Note on the Dumbarton Oaks „Tethys Mosaic”*, „Dumbarton Oaks Papers” 40 (1986) s. 124-128.
- Wilber D.N., *Iranian Motifs in Syrian Art*, „Bulletin of the American Institute for Iranian Art and Archeology” 5 (1937) s. 22-26.



Znaczenie wybranej zwierzęcej symboliki w parenetycznej homiletyce Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)

The Meaning of Selected Animal Symbolism in the Parenetic Homiletics by Dhuoda of Septimania (c. 803-843)

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn¹

Abstract: The main purpose of this article is to familiarize the reader with the stock of animal symbols used in parenetic reflections of the Carolingian intellectual Dhuoda of Septimania, the authoress of the mirror manual (*Liber manualis*), addressed to her teenage son Wilhelm. The presented analysis will focus on discussing the provenance of the symbolic signatures used in the work. An attempt will also be made to characterize their role in Dhuoda's rhetoric and teaching. At this point, it will be important to expose the individual interpretation and reflections of the mother-authoress in relation to the animalistic symbols drawn in Wilhelm's memory. Dhuoda's interpretation will also be set in a broader theological and exegetical context. It should be emphasized that for the Duchess of Septimania – as for all her contemporaries – the key to interpreting the world and its details was found in the mystery of Christ. Surrounding nature was treated like a book, which was written with mystical allegories of the Creator. A skillful reading of the symbols given to men could lead him to ultimate wisdom, help him understand the mystery of the invisible God and, finally, also the essence of humanity. The exemplification of the symbols used in the *Liber manualis*, made for the purpose of this article, will also allow conclusions to be drawn about the intellectual formation of the Carolingian authoress, her literary technique, degree of the originality, and rhetorical competence.

Keywords: Dhuoda of Septimania; *Liber manualis*; early medieval paraenesis; symbolism; animal allegories; allegorical interpretation

W piśmiennictwie wczesnych wieków średnich liczba znanych nam matek komponujących teksty w języku łacińskim jest niestety znikoma². Okazuje się bowiem, że dysponujemy ocalałymi pracami

¹ Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, adiunkt, Katedra Historii Powszechnej, Instytut Historii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska; e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5631-7259.

² Znajomość łaciny była o wiele bardziej zauważalna w środowiskach klasztornych. Stąd mówimy o niewątpliwiej przewadze źródeł, które wyszły spod pióra

jedynie kilku rodziców. Pośród bodaj najwymowniejszych matek-autorek tego okresu wymienimy oczywiście tytułową karolińską markizę Dhuodę z Septymanii. Obok niej pojawi się także austrazyjska królowa Brunhilda (zm. 613) oraz merowińska szlachcianka Herchenefreda (zm. po 650). Do tego wąskiego grona należałoby też dołączyć wymykającą się już nieco z ram wczesnego średniowiecza słynną Heloizę (zm. 1164), matkę Astrolabiusza i późniejszą opatkę klasztoru św. Parakleta.

Bezprecedensowy kazus przełamania zdecydowanie męskiego monopolu na piśmiennictwo sprawia, iż wszystkie cztery wymienione matki-autorki bezspornie zasługują na uznanie i uwagę. Warto jednak zwrócić uwagę, że dwie z nich (Herchenefreda i Dhuoda) poszły o krok dalej w swej niekonwencjonalności, zdobyły się bowiem na odwagę, aby sięgnąć po formę poradnikową i moralizatorską³. Co więcej, obie popełniły wzorcowe teksty dla swoich szlachetnie urodzonych synów. Herchenefreda pozostawiła po sobie trzy pełne rad i wskazówek listy⁴. Dhuoda – bohaterka niniejszego artykułu – zdecydowała się na kompozycję jeszcze bardziej wymagającą, skierowała do pierworodnego

konsekwentnych kobiet, ponad tymi, których autorkami były żony i matki. Jednak nawet pomimo zestawienia tych wczesnośredniowiecznych świadectw w jeden wspólny, tzw. kobiecy nurt, ich liczba – w porównaniu z męskim dorobkiem – będzie wciąż niewielka.

³ Brunhilda skomponowała pięć listów, których odbiorcami byli cesarz bizantyński Maurycjusz, cesarzowa Anastazja oraz jej uprowadzony do Konstantynopola wnuk – Atangild. Listy te mają silny charakter suplikacyjny. Wyrażały rozpacz Brunhildy po rozłączeniu z ukochanym wnukiem, a także jej błagalne prośby do bizantyńskich władców o ocalenie Atangilda. Autorką listów była także Heloiza. Jej korespondencja kierowana była jednakże nie do dziecka lecz do – żyjącego w oddali od niej – męża Abelarda. W odróżnieniu od Herchenefredy i Dhuody nie planowała ona podjąć na siebie wychowawczego, czy admonicznego trudu. Listy Heloizy to przykład typowej literatury miłosnej wypełnionej bezpośredniością i emocjonalnością. Erudycja i doskonały kunszt literacki autorki i – z drugiej strony – zupełny brak odniesień do sfery macierzyńskiej, a nawet deficyt kobiecej pokory i powściągliwości – zadecydowały, jak zauważyła Juanita Feros Ruys, o zakwestionowaniu jej autentyczności. Na przestrzeni prawie dwóch stuleci pojawiła się debata, w której odmawiano Heloizie autorstwa napisanych w jej imieniu listów. Zob. J. Feros Ruys, *Mater Litterata: Considerations of Maternity and Latinity in the Post-Medieval Reception of Dhuoda's Liber Manualis*, „New Medieval Literatures” 10 (2008) s. 193, 205-206.

⁴ Odbiorcą listów był dorosły już syn Herchenefredy Dezydery, przyszły biskup Cahors. Wymiana korespondencji między matką i Dezyderem prowadzona była tuż po tragicznym zamordowaniu dwóch młodszych synów arystokratki.

syna obszerny podręcznik o charakterze zwierciadła⁵. Przeglądając się w nim, jej ukochany syn miał poznać stan własnej duszy i jednocześnie tajniki bogobojnego oraz spełnionego życia w doczesnym świecie.

Podręcznik (Liber manualis) Dhuody zaskakuje czytelnika na wielu płaszczyznach. Nieszablonową formą, stylem, językiem, osobistym tonem czy wreszcie także kobiecą i matczyną postawą oraz narracją. Dhuoda wprowadza czytelnika w swój świat i codzienność, opowiada ze szczegółami historię własnego życia. Nakreśla też dramatyczne okoliczności powstania dzieła. Z kart księgi poznajemy samotną, opuszczoną, ale jednocześnie też zdeterminowaną matronę żyjącą w twierdzy Uzès na południowym krańcu Septymanii. Dhuoda rozpoczęła pisać swe dzieło tuż po rozłące z synami – 15-letnim Wilhelmem oraz kilkumiesięcznym Bernardem, którzy zostali zabrani z rodzinnej posiadłości przez ich ojca i męża arystokratki – Bernarda z Septymanii⁶.

Jak się okazuje, Dhuoda miała znakomitą wiedzę na temat dokonującego się w jej ojczyźnie kryzysu politycznego. Doskonale też zdawała sobie sprawę z niebezpieczeństwa, które w konsekwencji zawisło nad jej rodziną. Synowie markizy znajdowali się z dala od niej i istniało duże prawdopodobieństwo, że już nigdy nie spotkają się z matką. Ogromna samotność, tęsknota i odizolowanie od dzieci nie zdołały jednak wyciszyć w Dhuodzie siły jej macierzyńskiego posłannictwa. Uważała, że Wilhelm i Bernard – nawet będąc w oddaleniu od niej – potrzebują matczynego słowa i przykładu. Karolińska arystokratka czuła się więc wezwana do kompletnego wypełnienia swej roli, doprowadzenia do końca

⁵ Unikatowość przedsięwzięcia, które podjęła się wykonać Dhuoda, wzmacnia dodatkowo fakt, że gatunek zwierciadła (*speculum*) stał się już od połowy VIII wieku bardzo popularnym środkiem wyrazu w imperium karolińskim. Sięgali po niego jednak tylko i wyłącznie mężczyźni, duchowni doradcy władców oraz możnych. Autorami zwierciadeł byli m.in. Paulin z Akwilei, Alkuin z Yorku, Smaragd z St. Mihiel, Jonasz z Orleanu, Seduliusz Szkot i Hinkmar z Reims. Markiza Septymanii sięgnęła więc po gatunek, który w literaturze karolińskiej był mocno wystudiowany i w pełni ukonstytuowany.

⁶ Imperium karolińskim wstrząsała wówczas przybierająca na sile wojna domowa. Bernard jako wpływowy możnowładca przyłączył się do knoń i intryg, które towarzyszyły konfliktowi cesarskich synów – Lotarowi, Pepinowi Akwitańskiemu, Ludwikowi Niemieckiemu oraz Karolowi Łysemu. Lawirował pomiędzy obozami szukając intratnego dlań układu. Niestety, złe ułożone ambicje skazały go na porażkę. Ratując swe życie, oddał zwycięskiemu Karolowi Łysemu swego starszego syna. Wilhelm – jako wasal władcy – miał być gwarantem bezpieczeństwa ojca, który wraz z maleńkim Bernardem juniorem ukrył się na terenie Akwitanii.

wychowawczego dzieła. Z dała od dzieci napisała parenetyczne kompendium, które zaadresowała do starszego syna Wilhelma. Matczyny autorytet okazał się jej największą siłą. Traktowała go niczym licencję na swe moralizatorskie (kierowane do mężczyzn) kaznodziejstwo. Skrupulatnie zaplanowała skomponowanie książki, która miała spełnić rolę osobistego poradnika, listu i testamentu⁷.

Zamierzeniem autorki stało się napisanie dzieła, które zajęłoby szczególne miejsce w życiu Wilhelma. Miała być to praca służąca edukacji intelektualnej, duchowej i moralnej jej szlachetnego syna, który pochodził – jak wielokrotnie podkreślała – ze znakomitej rodziny i który w przyszłości miał stać się doradcą króla⁸. Książka Dhuody koncentruje się, co istotne, przede wszystkim na duchowości. Należy zaznaczyć jednak, że autorce chodziło o przedstawienie synowi duchowości w wymiarze typowo świeckim. Takiej, która mogłaby być realizowana przez osobę całkowicie osadzoną w świeckiej codzienności – u boku władcy, towarzyszy, rodziny oraz bliźnich. Karolińska pisarka była przekonana, że świętość może być w pełni urzeczywistniana także poza murami klasztoru w tzw. życiu ziemskim, do którego powołany był Wilhelm. Zdaniem Dhuody życie w doczesnym świecie w żadnym razie nie wykluczało wdrożenia doń duchowości⁹ opierającej się na realizowaniu cnót i przykazań, tak aby „być użytecznym dla świata i zawsze poprzez wszystko podobać się Bogu”¹⁰.

Kreślony przez autorkę program kierowany był do nastoletniego chłopca i ukochanego syna. Dhuoda świadomie więc starała się dostosować elokwencję i ekspresję swoich nauk do młodości Wilhelma.

⁷ Już w pierwszym z licznych wstępów i przedmów, poprzedzających główną część rozprawy, Dhuoda skierowała do syna następujące słowa: „To, czego pragnę, to abyś, gdy już dzieło z rąk moich zostanie przekazane Tobie, czule obejmował je w swych dłoniach, masz je trzymać, czytać i rozważać i jak najgorliwiej wprowadzać w czyn”, *Liber Manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum* 41-45, tł. P. Riché, w: *Dhuoda. Manuel pour mon fils*, SCh 225, Paryż 1997, s. 69-70. Tłumaczenie użytych w tekście artykułu fragmentów *Liber manualis* w przekładzie własnym.

⁸ Por. M.G. Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, s. 2.

⁹ Por. M.A. Claussen, *God and Man in Dhuoda's Liber manualis*, „Studies in Church History” 27 (1990) s. 44-45.

¹⁰ Dhuoda, *Liber manualis, Incipit prologus*, 25-27: „[...] qualiter possis utilis esse saeculo, et Deo per omnia placere valeas semper”.

Właściwie wszyscy kolejni wydawcy i recenzenci *Podręcznika*¹¹ zgodnie zauważyli, że cechuje go płynąca z serca¹², emocjonalna i żarliwa wymowność¹³. Wskazywano także na potoczną i konwersacyjną formę języka łacińskiego, którego używała matka-autorka. Miał to być rodzaj tzw. łaciny codziennej lub też „ojczystej”. Jak zaznaczyła Clella Jaffe, była to późna odmiana żywego języka łacińskiego, który w społeczeństwie Karolingów funkcjonował w mowie potocznej i nie używano go raczej do prac pisemnych¹⁴. Charakterystyczne dla Dhuody są też dość liczne błędy gramatyczne i składniowe, które – jak się okazuje – nie przeszkadzały jej w podejmowaniu podniosłych rozważań czy budowaniu oryginalnych metafor¹⁵.

Markiza Septymanii podjęła się napisania dzieła, które miało przede wszystkim wzbudzić zainteresowanie Wilhelma, zatrzymać jego uwagę, myśli oraz serce. Zadbala o złożoność formy – sięgnęła po prozę z pewnymi fragmentami wiersza. W podręczniku prócz licznych wzorcowych florilegiów, które przytaczała z Biblii oraz Ojców Kościoła, zamknęła także własne, niekonwencjonalne i oryginalne rozważania. Dyskusje o tematyce etymologicznej, numerologicznej i arytmetycznej. Wykazała

¹¹ Po raz pierwszy *Liber manualis* wydał w 1677 roku Jean Mabillon. Zdecydował się jedynie na wybrane i nieliczne fragmenty. Zob. *Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*, Saeculum IV, ed. J. Mabillon, Paris 1677.

¹² *Histoire littéraire de la France* 5, 20, Paris 1866 (reprint).

¹³ *Dictionnaire des auteurs grecs et Latins de l'antiquité et du moyen âge*, ed. W. Buchwald – A. Hohlweg – O. Prinz, Turnhout 1991, s. 236.

¹⁴ C. Jaffe, *Dhuoda's Handbook for William and the mother's manual tradition*, w: *Listening to their voices: the rhetorical activities of historical women*, ed. M.M. Wertheimer, Columbia 1997, s. 189.

¹⁵ Juanita Feros Ruys w swoich badaniach nad interpretacją tekstu Dhuody podkreśliła, iż znamioną i przypisaną do jej dzieła cechą jest fakt, iż żaden z uczonych analizujących filologiczną, teologiczną czy też literacką wartość jej tekstu nie odważył się na odebranie jej prawo do autorstwa *Podręcznika*. To właśnie ów rozpoznawalny kobiecy głos wespół z mankamentami natury gramatycznej i stylistycznej, a także niewystarczająca – według badaczy – znajomość klasycznych autorów miały uchronić Dhuodę przed oskarżeniami o nieautentyczność. Co zresztą stało się z Heloizą, której listy okazały się nazbyt idealne literacko i – co więcej – zupełnie dalekie od sfery macierzyńskiej. Markiza Septymanii, co istotne, nie rywalizowała z jej męskimi rówieśnikami, co więcej, podkreślała swoją naturalną słabość i ułomność płynącą z kobiecej natury. Warte podkreślenia jest, że jej tożsamość autorska nigdy nie była atakowana czy też kwestionowana. Uznawano ją za autorkę stabilnie i wiarygodnie ukonstytuowaną. Por. Ruys, *Mater Litterata*, s. 218-219.

się przy tym – typowo kobiecą – dbałością o szczegóły. Malowała przed synem obrazy pełne kontrastów i ekspresji.

Na szczególną uwagę z pewnością zasługują przywołane na kartach *Podręcznika* alegoryczne przedstawienia zwierząt. Ich instynktowne zachowania miały stanowić dla Wilhelma czytelną wskazówkę i klucz do poznania prawdy o swoim człowieczeństwie i miejscu w dziele stworzenia. Wplecione w pedagogiczny dyskurs drobne opowieści o przyrodzie otwierają się przed synem Dhuody niczym wymyki z bestiariusza. Autorka, odwołując się do słów Hioba, podpowiadała Wilhelmowi, aby nie przestawał obserwować i kontemplować otaczającej go natury. W trzeciej księdze *Liber manualis* kierowała do syna następujące słowa: „Mów do ziemi, a odpowie ci, zapytaj bydła i cię pouczy, zarazem ptaki niebios ci objaśnią, a ryby morskie opowiedzą”¹⁶.

Lektura podręcznika dostarcza nam kilku niezwykle ciekawych przykładów użycia oraz interpretacji animalistycznych symboli i alegorii. Dhuoda z prawdziwie teologicznym zacięciem eksplorowała, a następnie odkrywała przed Wilhelmem ich ponaddosłowny sens. W podjętych przez autorkę oryginalnych komentarzach odnajdziemy reminiscencję nauczania ojców Kościoła wspólnie z indywidualnymi doświadczeniami matki i pobożnej matrony. Zauważamy intensywnie realizowane przez Dhuodę życie duchowe, które opierało się na głębokiej kontemplacji i medytacji słowa Bożego. Rozważania autorki nad zwierzęcą symboliką wprowadzają nas w pojęcie wczesnośredniowiecznej alegorezy wraz z jej wieloznacznymi i Nieliteralnymi kontekstami, które każdorazowo prowadziły interpretatorów ku tajemnicom wiary.

1. Alegoria małej natrętniej suczki – *importuna catula*

Już w pierwszej księdze *Liber manualis*, w rozdziale dotyczącym – priorytetowego dla człowieka – obowiązku ciągłego poszukiwania Boga (*De quaerendo Deum*) matka przywołała wymowny obraz małego szczeniaka. Nakreśliła przed Wilhelmem symboliczne przedstawienie psiej samicy, która pod stołem swego pana, rywalizując z innymi szczeniakami, za wszelką cenę próbuje wyrwać i zjeść upadające okruszyny¹⁷.

Warto w tym miejscu odnieść się do koncepcji świata i jego wartości, które Dhuoda budowała przed synem i stopniowo – wedle ustalonego

¹⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 122-124. Por. Hi 12,7.

¹⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 6-9, s. 98.

porządku i widocznych priorytetów – definiowała w swojej rozprawie. Księża pierwsza, w której znajduje się alegoria suczki była zgodnie z założeniem matki pierwszym i najważniejszym kręgiem życia Wilhelma, który w bezpośredni sposób otaczał go i obejmował (on sam znajdował się zaś w jego centrum)¹⁸. Kręgiem tym był oczywiście Bóg, z którego wyrastał syn Dhuody i był w nim trwale oraz ściśle zawarty. Bóg zatem stanowił najważniejszy obowiązek i powinność Wilhelma. Przed wprowadzeniem motywu małej psiej samicy Dhuoda stanowczo przypominała synowi, że zarówno ona, jak i on powinni nieustannie szukać Boga, ponieważ w nim żyją, poruszają się i istnieją¹⁹. Zaraz potem jednak skoncentrowała się na sobie, odwołała się przy tym – do dominującego w całym dziele – toposu skromności. Z pełną świadomością miejsca, które zajmowała w patriarchalnej społeczności, mówiła, że choć jest niegodna i słaba niczym cień (*indigna fragilisque ad umbram*)²⁰, to nie ustaje w poszukiwaniu Boga. Podkreślała też, że niestrudzenie kieruje do Najwyższego prośby o zesłanie na nią daru pojmowania, „aby mogła dowiedzieć się i zrozumieć”²¹. To bowiem stanowiło sedno jej życia. W tę pełną autokrytycyzmu sekwencję wplotła wreszcie eksplicytną w swej wymowie alegorię suczki, która ma się odnosić do niej samej – jako kobiety, autorki i nauczycielki. Wybrała znaną biblijną przenośnię, prezentującą obraz ludzkiej niegodności i nieczystości. Co istotne, jest to niegodność, która nie dyskredytuje bezpowrotnie. Nie może też ostatecznie stanowić przeszkody w zrozumieniu tajemnic Boga. Kluczem do jej pokonania – jak dobrze wiedziała markiza – była pokora, szacunek, determinacja i zaufanie.

Nawiązanie Dhuody do szczenięcia wyraźnie koreluje ze znaną ewangeliczną perykopą o Syrofenicjance, w której również pojawia się motyw małych „piesków”²². Tutaj niegodnym i domagającym się uwagi szczeniciem jest pogańska i nieczysta kobieta z okolic Tyru i Sydonu, która ośmieliła się zwrócić do Jezusa z prośbą o uwolnienie jej córki od demonów. Jezus w odpowiedzi skierował do niej następujące słowa: „Pozwól,

¹⁸ Joachim Vallasch, kreśląc tę teorię serii koncentrycznych kręgów, zastosował wobec nich termin *Lebenkreise*. Por. J. Vallasch, *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archive für Kulturgeschichte” 39 (1959) s. 151.

¹⁹ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 1-2, s. 98.

²⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 4, s. 98.

²¹ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 5-6, s. 98.

²² Por. Mk 7,28 oraz Mt 15,27.

aby najpierw zostały nakarmione dzieci; nie jest bowiem dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom”²³. Dzieci w wypowiedzi Jezusa oznaczały naród Izraela. Podkreślone przez Niego pierwszeństwo nakarmienia dzieci odnosiło się do prymatu, który Izraelici posiadali w dostępie do zbawienia. Pieskami dla Chrystusa byli niegodni poganie, a pośród nich także i Syrofeniczanka.

Riposta Kananejki zaskoczyła Jezusa i okazała się być dla Niego błyskotliwą i przekonującą próbą wiary. Swą odpowiedź kobieta zbudowała, sięgając – tak jak i Chrystus – po zdrobnienie. Bazowała przy tym na swoich osobistych i bardzo domowych doświadczeniach z dziećmi i zwierzętami²⁴. Poganka w pomysłowy, inteligentny, ale też żartobliwy sposób udzieliła Mistrzowi następującej odpowiedzi: „Panie, i pieski pod stołem jedzą z okruszków dzieciaczek”²⁵. Nie zrezygnowała, darząc Chrystusa pełnym zaufaniem i niezłomnie wierząc w jego zrozumienie i wielkoduszność. Co więcej, z wyraźną świadomością swojego miejsca w planie zbawienia dostąpiła udziału w Jego mądrości.

Dhuoda intencjonalnie i skrupulatnie podążała śladem Syrofeniczanki. Wykorzystała dokładnie ten sam motyw pokory i cierpliwości, sięgając po analogiczną i przy tym niezwykle zręczną autorefleksję. Ukazuje siebie jako ułomną, ale jednocześnie też nie rezygnuje z poszukiwania Boga. Dokonując swoistego samousprawiedliwienia²⁶, tłumaczy Wilhelmowi, ale w zamyśle także i innym męskim czytelnikom jej dzieła, że zdarza się niekiedy i tak, iż to małej niezdolnej suczce przypadają w udziale okruszki ze stołu pana. Zaznacza w ten sposób bez rywalizacji swoje prawo do udziału w boskiej mądrości, tej, która pochodzi z Pisma Świętego. Ekspozycja Dhuody ma na celu – podobnie do słów Syrofeniczanki – wykazać, że „ludzka niegodność nie jest przeszkodą w zrozumieniu tajemnic Boga”²⁷. Idąc dalej, autorce *Podręcznika* dla Wilhelma chodziło o przytoczenie argumentu, który stanowiłby swoistego rodzaju legitymizację jej roli nauczycielki i wykładowczyny tychże boskich tajemnic i mądrości. Dhuoda umieściła zatem samą siebie w pierwszym

²³ Tł. K. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7,27B) z perspektywy Syrofeniczanki*, CT 85/3 (2015) s. 37.

²⁴ Zob. Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji*, s. 44.

²⁵ Wojciechowska, *Wbrew zwyczajom i tradycji*, s. 42.

²⁶ Por. M.A. Mayeski, *Dhuoda. Ninth century Mother and Theologian*, Scranton 1995, s. 65.

²⁷ Mayeski, *Dhuoda. Ninth century Mother and Theologian*, s. 88.

kręgu życia, który szczelnie otaczał Wilhelma. Podkreśliła tym samym, że jej rola w przybliżaniu synowi Bożych mądrości była niezbędna i całkowicie naturalna. Nawet jeżeli z uwagi na swą nieudolność mogła przypominać kłopotliwe szczenię, to z całą pewnością nie przeszkadzało jej to w perfekcyjnym wręcz wyłapywaniu okruchów chleba, czyli prawdziwej i jedynej mądrości²⁸.

Zauważamy więc, że arystokratka dostosowała motyw biblijnych piesków do swojej bardzo konkretnej sytuacji. Wykorzystała historię Syrofencjanki i poddała ją osobistej interpretacji. Już sama zamiana kluczowego słowa (*kynarion*) udomowionego małego psiaka, do którego odniósł się Chrystus, chcąc nieco osłabić swój wyraz pogardy względem poganki²⁹, na żeńską formę *catula*, czyli małą suczkę, dowodzi użycia tradycji biblijnej do prywatnych celów. Dhuoda przywłaszczyła sobie ów fragment i zdołała wydobyć z niego ważny dla siebie i Wilhelma wzorzec postępowania, świadomie konstruując przy tym tak istotny dla niej status matczynej doradczyni³⁰. Bóg, jak czytamy – zgodnie ze swoją łagodnością – na pewno wypełni jej wolę i pozwoli na to, aby spod metaforycznego stołu, którym jest dla niej Kościół, mogła oglądać inne szczenięta – służących Pańskich, szafarzy Jego świętych ołtarzy. Co więcej, ów stół (Kościół) zapewni jej okruchy duchowego zrozumienia, z których zespoli „piękny, zrozumiały, godny i właściwy wykład” przeznaczony dla niej i Wilhelma³¹.

Podjęta przez Dhuodę ścieżka interpretacji ma świadczyć zdaniem Marie Anne Mayeski o uważnej medytacji, którą arystokratka kierowała się podczas studiowania Pisma Świętego. Był to rodzaj osobistej *lectio divina*³², w którym lektura Biblii pełniła rolę najwierniejszego zwierciadła. Stanowiła uwielbienie objawiającego się Boga i poszukiwanie Jego woli. Zamierzeniem *lectio divina* było wyjście od siebie ku drugiemu, ku światu³³. Ów wnikliwy program medytacji i kontemplacji nakreślony został zresztą przez Augustyna w *De doctrina christiana*³⁴ i stanowił rodzaj

²⁸ Por. M.A. Mayeski, *Women: Models of Liberation*, Kansas City 1988, s. 40.

²⁹ Nie użył bowiem określenia – pies – *kyon*, który posiadał konotacje obelżywe.

³⁰ Ruys, *Mater Litterata*, s. 199.

³¹ Dhuoda, *Liber manualis* 1, 2, 14-20, s. 100.

³² Mayeski, *Dhuoda*, s. 66.

³³ B. Nadolski, *Lectio divina*, RBL 54 (2001) s. 49-50.

³⁴ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* 2, 9, 14, PL 34, 42A. „W tych wszystkich wymienionych tu księgach ludzie odznaczający się bojaźnią Bożą, którzy dzięki pobożności nabyli przymiotu cichości, szukają woli Bożej. Pierwszym wymogiem

pomostu między klasycznym światem egzegezy uprawianej przez duchownych a całą różnorodnością innych metod interpretacyjnych pozwalających na przywłaszczanie dla siebie świętych tekstów i rozpatrywanie ich w różnorodnych kontekstach – zarówno osobistych, społecznych, jak i politycznych³⁵.

Należy podkreślić, że interpretacja historii kobiety kananejkiej dokonana przez karolińską autorkę odbiega w znaczny sposób od doskonale znanego tradycji egzegetycznej łańcucha spójnych komentarzy Orygenes, Augustyna, Hieronima, Hilarego z Poitiers oraz Bedy³⁶. Dhuoda w odróżnieniu od autorytatywnych doktorów Kościoła, którzy poszukiwali symbolu Kananejki w realiach ogólnoludzkich, wykorzystała tę opowieść

tę trudnego zajęcia, jak już wspomnieliśmy, jest zaznajomienie się z tymi księgami, choćby nawet bez całkowitego zrozumienia. Dokonuje się to przez czytanie, dzięki któremu zapamiętuje się treść, by księgi te nie były dla nas całkiem obce. Następnie należy wnikliwie doszukiwać się w nich z wielką pilnością tego, co całkiem jasno zostało przedstawione, a odnosi się do zasad moralnych i reguł wiary [...]. Po trzecie, kiedy już oswoiłyśmy się z językiem Pisma Świętego, należy przystąpić do studiowania i objaśniania tekstów trudniejszych w celu przebadania ich i zrozumienia”, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej* 2, 9, 14, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989, s. 63.

³⁵ Mayeski, *Dhuoda*, s. 69.

³⁶ Orygenes rozpoznał w kobiecie z ziemi Kanaan i szczeniściu alegorię duszy, która choć nie należała do dusz wybranych (dzieci), to jednak dzięki wielkiej wierze dostała przynależny im chleb (Por. Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 11, PG 13, 963A, tł. K. Augustyniak, w: *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 11, 17, ŻMT 10, Kraków 1998, s. 102). Hieronim widział w Syrofenicjance wiarę, cierpliwość i pokorę samego Kościoła (Hieronimus, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 2, 15, 25-26, PL 26, 110B, tł. J. Korczak, w: Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* 2, 15, 25, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 105). Zdaniem Augustyna należało uczyć się od niej tego, jak szukać, aby znaleźć, jak prosić, aby otrzymać i wreszcie, jak kołatać, aby zostało otworzone (Augustinus, *Sermo* 77/A, PL 38, 483, tł. A. Żurek, w: Augustyn z Hippo, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, Kazanie 77/A, ŻMT 88, Kraków 2022, s. 299). Hilary doszukiwał się zaś w niej obrazu prozelitów. Ona sama, porzuciwszy już pogaństwo, miała symbolicznie występować z prośbą w sprawie narodu wciąż niewiernego (Hilarius Pictaviensis, *In Evangelium Matthaei Commentarius* 15, 3, PL 9, 1004B-C, tł. E. Stanula, w: Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 15, 3, PSP 63, Warszawa 2002, s. 124-125). Beda, idąc tropem Hieronima, również identyfikował Kananejkę jako Kościół. Dopowiadał jednak, że jest to typ Kościoła, w którym zgromadzone są różne narody. Pogańska kobieta była głosicielką dobrej nowiny, symbolem prawdziwej i skutecznej modlitwy za tych, którzy wciąż są w błędzie (Por. Beda Venerabilis, *In Marci Evangelium Expositio* 5, 25-26, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, s. 524).

w sposób jednoznacznie osobisty. Dążyła do jej odczytania w kontekście własnej i bezpośredniej sytuacji życiowej, chciała zrozumieć swoją rolę i status w odniesieniu do konkretnych kategorii biblijnych. W Syrofe-nicjance widziała samą siebie, w jej spotkaniu z Chrystusem dostrzegła z kolei swoje własne prawo do udziału w boskiej mądrości.

2. „*Sicut cervus* – tak jak jelen...”, czyli Dhuody koncepcja braterstwa

Ekspresywna metafora jeleni umieszczona została przez Dhuodę w tzw. kręgu społecznym, który miał otaczać Wilhelma jako trzeci w kolejności. Tematyka społeczna pojawia się aż w jedenastu rozdziałach, które zamknięte zostały przez markizę – nie bez przyczyny – w trzeciej księdze dzieła. Układ poszczególnych części podręcznika korelował oczywiście z prezentowaną hierarchią ludzkich więzi i wartości. Pierwszym naszkicowanym przez matkę kręgiem był wspomniany już transcendentny krąg Boga, ściśle obejmujący i przenikający Wilhelma. To na jego marginesie, pod metaforycznym stołem, znajdowała się ona sama – słaba i niegodna z uwagi na kobiecą płęć, co istotne jednak, niepodważalnie uprawniona do edukowania swoich synów i przybliżania im tajemnic wiary. Z pierwszego najważniejszego kręgu wyrastał kolejny, w którym znajdował się ojciec młodego arystokraty, najbliższa rodzina oraz krewni. Z kręgu rodzinnego podbudowę swą brał wreszcie rozległy i pełen wewnętrznych pierścieni krąg społeczny. Wilhelm, wchodząc weń w pierwszej kolejności, spotykał króla, do którego stopniowo – z następnych orbit – dołączali doradcy, królewscy agnaci oraz pobratymcy, wreszcie doradcy i inni arystokraci. Jest tam też rzecz jasna miejsce dla pobożnych i godnych czci kapłanów, którzy powinni być wzorem dla Wilhelma. Resztę kręgu – już nieco dalej od młodego syna markizy – wypełniała społeczność wszystkich ochrzczonych, którzy połączeni byli, jak podkreślała matka „braterską wspólnotą uczuć”³⁷.

Karolińska autorka dużo miejsca poświęcała proklamowanej przez nią idei miłości braterskiej. Powracała zresztą do niej także w każdej z następnych ksiąg, wciąż niezłomnie przypominając Wilhelmowi o jego jedności z innymi śmiertelnikami, która oparta była na tym samym – przypisanym każdemu człowiekowi – identyfikatorze kruchości

³⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 91, s. 178: „Compassio dilectionis fraterna”.

i grzeszności. Wszyscy ludzie zatem w swym pochodzeniu byli w oczach Dhuody równi. A stan braterstwa, w którym się znajdowali brał swój początek z ich cielesności. Autorka pouczała Wilhelma:

Podziel się swoim chlebem z głodnym, wprowadź w swój dom ubogich oraz tułaczy. Gdy dostrzeżesz nagiego, swym ciałem obyś nie okazywał wzgardy dla wysiłków jego³⁸. W tym miejscu przywołane „ciałem (*carnem*)” oznacza stan braterstwa, z którego my wraz z wszystkimi bierzemy początek [...]. Ciało – *caro* – przyjęło zaś nazwę od upadania – *cadendo*³⁹, w takim znaczeniu, że zarówno biedak jak i bogacz może upaść i podnieść się, w końcu i tak wszyscy obracają się w pył⁴⁰.

To cielesne pokrewieństwo niosło ze sobą braterską jedność, która łączyła wzajemnie wszystkich ludzi i w następnej kolejności rodziła uniwersalne oraz wzajemne obowiązki⁴¹. Przytaczana przez autorkę w kilku miejscach *compassio fraterna* miała oznaczać zatem misję niesienia wzajemnej i bezinteresownej troski, pomocy, braterskiego miłosierdzia oraz współodczuwania. Dhuoda uważała, że każdy chrześcijanin na miarę własnych możliwości wezwany był do udzielenia wsparcia bliźniemu. Pouczała Wilhelma, że wszyscy potrzebujący muszą otrzymać pomoc. Silniejsi powinni wzmacniać słabszych, potężniejsi dźwigać brzemiona tych, co podupadli. Tylko w ten sposób społeczność wzrastała w siłę, bezpieczeństwo oraz sprawiedliwość. Dhuoda życzyła sobie, Wilhelmowi i wszystkim jej współczesnym świeckim, aby mogli dostąpić takiego braterstwa i wzajemności, które zbliży ich do pierwszych chrześcijańskich wspólnot. To w nich, jak zapewniała Wilhelma, ludzie „wszystko mieli wspólne, a mając też dla Boga jeden duch i jedno serce”⁴², zawsze oraz wzajemnie zachowywali w Chrystusie Jezusie braterstwo wspólnoty uczuć⁴³.

Matka, chcąc jak najwymowniej przybliżyć synowi sedno współczucia, które wynika z prawdziwie lojalnej miłości i poświęcenia, sięgnęła po znaną Ojcom Kościoła metaforę jeleni przekraczających strumienie.

³⁸ Por. Iz 58,7.

³⁹ Dhuoda podążała w tym miejscu za interpretacją Augustyna. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 20, 10.

⁴⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 4, 9, 19-28, s. 256-258.

⁴¹ Claussen, *God and Man in Dhuoda's Liber manualis*, s. 49.

⁴² Dz 4,32.

⁴³ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 99-105, s. 178-180.

Wilhelm, aby móc zasłużyć sobie na nagrodę wzajemności i uznania powinien, jak pouczała, troszczyć się, doceniać i szanować każdego bliskiego sobie człowieka. Jego obowiązkiem było wypełnianie służby i honoru w słowach i czynach zarówno względem tych wielkich, jak i małych, bogatych oraz ubogich⁴⁴. Dhuoda w taki sposób namawiała syna, aby naśladował braterski instynkt jeleni:

Jelenie mają taki zwyczaj postępowania, że gdy stadnie zaczynają przepławiać się przez morza albo rozległe rzeki z burzliwymi wirami, wówczas jeden kładzie swoją głowę i rogi na grzbiecie drugiego tak, że łączą się ze sobą szyjami, aby pokrótce odpoczywając, mogły łatwo i żwawo przekroczyć strumień. Jest w nich taka inteligencja i tak wyważony instynkt, że gdy wyczują u tego pierwszego nadmierne obciążenie, zamieniają go na ostatniego, a następnego wybierają, aby był pierwszym, [wszystko to] dla podniesienia i pokrzepienia pozostałych. I w ten sposób, gdy tak nawzajem się wymieniają, wynikające z miłości braterskie współczucie przenika przez nich wszystkich. Zawsze troszczą się o to, by trzymać głowę i rogi w górze i nie zanurzać ich w odmętach strumienia⁴⁵.

Należy zaznaczyć, że podjęta w *Liber manualis* dysputa o pełnym ofiarności usposobieniu jeleni zainspirowana została nauczaniem dobrze znanych Dhuodzie mistrzów egzegezy. Markiza, czyniąc wprowadzenie do swojej lekcji o braterstwie, pouczając nadmieniała, że ów znamienity przykład, w którym nieme zwierzęta okazują sobie godną naśladowania wzajemność pochodzi od pewnego uczonego *quidam doctor*⁴⁶. Najprawdopodobniej celowo nie podała imienia uznanego egzegety. Być może chciała w ten sposób skłonić Wilhelma do intensywniejszej eksploracji tematu, a także samodzielnego dociekania i namysłu. Nie jest pewne jednak, którego z komentatorów biblijnych matka młodego arystokraty miała konkretnie na myśli. Znany bowiem w piśmiennictwie chrześcijańskim topos braterstwa, który opierał się na behawioralnych zwyczajach jeleni,

⁴⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 55-58, s. 176: „Obyś na tyle, na ile możesz i na ile kiedykolwiek zdołasz, wypełniał służbę i honor – słowami, czynami i łagodnością wypowiedzi – względem wielkich i małych, także równych sobie i ubogich”, 3, 10, 74-77, s. 178: „Tak więc ty, mój synu Wilhelmie, troszcz się i doceniaj każdego, przez którego albo których sam chcesz być doceniany, kochaj, czcij, przyjmuj i szanuj wszystkich, abyś mógł także zasłużyć sobie z ich strony na wzajemną korzyść i należyty honor”.

⁴⁵ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 81-94, s. 178.

⁴⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 10, 77, s. 178.

pojawił się w biblijnych komentarzach zarówno Augustyna, jak i Grzegorza Wielkiego⁴⁷. Myśl i nauczanie obu wielkich Doktorów Kościoła było szeroko rozpowszechnione pośród karolińskiej elity intelektualnej.

Warte zauważenia jest, że zarówno Augustyn, jak i Grzegorz Wielki w podobny do siebie sposób wykorzystali alegorię jelenia. Przede wszystkim mocno ją osadzili w rozważaniach o wspólnotowym i eklezjalnym braterstwie oraz miłosierdziu. W ich nauczaniu eksponowany jest obowiązek niesienia pomocy każdemu z bliźnich poprzez wzajemne okazywanie uczynków miłosierdzia. U Dhuody z kolei stado harmonijnie wspierających się jeleni miało w alegoryczny sposób odnosić się niekoniecznie do całej wspólnoty chrześcijańskiej. Autorka szczególnie pragnęła zobaczyć tę altruistyczną relację w najbliższym otoczeniu swego syna, czyli pośród bliskich mu magnatów, wojowników czy też królewskich krewnych. Interpretacja Dhuody po raz kolejny więc nabiera cech indywidualnych i spersonalizowanych. Idąc dalej, staje się interpretacją stworzoną na potrzeby konkretnego świeckiego arystokraty i niepewne chwile jego doczesności. Karolińska intelektualistka kreśli więc w *Podręczniku* idealną wizję osobistego braterstwa Wilhelma z pełnym schematem jego możliwych świeckich współzależności. Stara się skierować uwagę syna na wszystkich znajdujących się w jego zasięgu braci, towarzyszy, doradców i dostojników, czyli tych, którzy w różnych okolicznościach kroczą z nim w jednym szyku, zmagając się ze zmienną siłą kłębiących się wokół przeciwności. Dhuoda czynnym braterstwem obejmowała zatem wszystkie ze sfer, które otaczały Wilhelma. Podkreślała, że jej syn powinien *sicut cervus* umieć w pierwszej kolejności wypracować wspólny i niezakłócony bieg z tymi, którzy są ważniejsi i silniejsi od niego. Poddać się im, wypełniać służbę i okazywać należne poważanie. Następnie zaś jego obowiązkiem było wspieranie słabszych, tak rangą, jak i urodzeniem.

⁴⁷ Por. M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Idea compassio fraterna w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii* († 843), VoxP 71 (2019) s. 16. Augustyn do alegorii jeleni odwołał się, komentując znaną frazę z Psalmu 41,2: „Jako pragnie jeleni do źródeł wodnych, tak pragnie dusza moja do ciebie, Boże”. Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 466. Grzegorz Wielki z kolei użył symbolu łani podczas interpretacji Księgi Hioba. Punktem wyjścia stał się tutaj fragment: „Czy znasz czas rodzenia koziorożców na skałach albo zauważyłeś, jak rodzą łanie?” (Hi 39,1). Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 30, 39, 1, PL 76, 543-544, tł. A. Wilczyński, w: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6, ks. 28-32, ŻM 77, Tyniec 2016, s. 186.

Metafora instynktownego i naturalnego zachowania jeleni miała stać się wyraźnym umocnieniem dla sformułowanego przez matkę postulatu, który dotyczył obowiązku niesienia pomocy wszystkim potrzebującym. Wilhelm miał w ten sposób zrozumieć, na czym polega istota chrześcijańskiego miłosierdzia i sprawiedliwości. W rozumieniu Dhuody wszyscy ludzie – z uwagi na odziedziczoną grzeszność, narażenie na niebezpieczeństwo i wreszcie też poprzez potrzebę pomocy – byli równi. Autorka wyznawała zatem ideę bezwarunkowego miłosierdzia, które przebacza nawet największemu grzesznikowi⁴⁸. W jej rozważaniach z jednej strony zauważamy ideę szeroko rozumianej wspólnoty opartej na postulacie wzajemnej pomocy i miłosierdzia. Z drugiej zaś konkretne i przypisane Wilhelmowi bractwo chrześcijańskich magnatów, którego powołaniem było sumienne i staranne wykonywanie swoich społecznych obowiązków. Dhuoda podpowiadała zatem Wilhelmowi, żeby szukał prawdziwej moralności w najbliższej sobie wspólnocie, poprzez umiejętność udzielania i przyjmowania rad, podejmowania wspólnych decyzji i wreszcie okazywania sobie należytego szacunku. Admonicje autorki stanowią przykład spójnej i praktycznej teologii moralnej dla czasów i rzeczywistości społecznej, w której żył Wilhelm⁴⁹. Matka pragnęła, aby przy współudziale braterskiego miłosierdzia, oddania i altruizmu jej syn realizował się w przypisanej mu konkretnej przestrzeni dworskiej, u boku władcy, a także na polu bitwy.

3. Ptaki w ponaddosłownym dyskursie autorki

Lektura *Liber manualis* dostarcza nam kilku ciekawych metaforycznych dyskursów, w których pojawiają się symbole ptaków. W trzeciej księdze dzieła i zarazem w trzecim kręgu życia Wilhelma, który obejmował otaczającą go społeczność, obok króla, jego doradców, służących mu możnowładców i rycerzy pojawiają się też wreszcie przedstawiciele duchowieństwa. Jak się okazuje, Dhuoda umieściła kapłanów dopiero po wszystkich świeckich towarzyszach Wilhelma, w ostatnim podrozdziale trzeciej księgi. W odniesieniu do koneksji społecznych matka bowiem przyjęła gradację, która wyraźnie nawiązywała do codzienności syna. Wilhelm obracał się przede wszystkim w środowisku dworu królewskiego

⁴⁸ Por. Wollasch, *Eine adlige Familie*, s. 158.

⁴⁹ Por. Mayeski, *Dhuoda*, s. 144.

i to w tej wspólnocie miał realizować swoje powołanie, wprowadzając w czyn chrześcijańskie cnoty oraz błogosławieństwa. Znajdujący się na dalszej orbicie kapłani mieli mu oczywiście stale przypominać, aby „trzymał swe serce w górze i zwracał się ku niebu”⁵⁰. W nauczaniu Dhuody widoczne jest jednak wyraźne wskazanie, ażeby Wilhelm podążał i pilnie słuchał tych duchownych, którzy są godni⁵¹ i odziani w sprawiedliwość⁵². To jedynie oni zdaniem autorki zasługiwali na miano „strażników naczyn”⁵³, czyli dusz bożych⁵⁴. Co więcej – jak czytamy dalej – byli oni niczym święci Apostołowie⁵⁵ albo wspólnota anielska⁵⁶.

Żarliwi kapłani zasługiwali wreszcie też według Dhuody na porównanie ich do czujnych gołębic (*columbae pervigiles*). Punktem wyjścia do powołania się w tym miejscu na tę przenośnię i zarazem symbol stała się cnota wrażliwości, bystrości i zarazem inteligencji, która miała być, w co absolutnie nie wątpiła karolińska intelektualistka, charakterystyczna dla godnych pasterzy. To w odniesieniu do cechującego ich serca i rozum przymiotu użyła łacińskiego określenia *agilitas*⁵⁷, które znaczeniowo zamyka w sobie z jednej strony chyżość i szybkość, z drugiej – intuicję i zmyślność. Wszystkie te atrybuty miały posiadać oczywiście także w świecie ptaków gołębice. Dhuoda, rozwijając użytą przez siebie alegorię gołębic, zdecydowała się na sparafrazowanie słów proroka Izajasza. W dalszej części laudacji na cześć godnych i sprawiedliwych kapłanów podpowiadała Wilhelmo- wi, że to oni „niczym czujne gołębice ulatują ku świętym oknom”⁵⁸,

⁵⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 31-32, s. 188.

⁵¹ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 107-113, s. 192-194: „[...] podążaj za tymi, których znajdujesz lepszych i bardziej rozumnych w myśli i słowach. Oni są właściwymi pośrednikami słowa Bożego i narodem wybranym dla świętego dziedzictwa. Tego, co mówią, pilnie słuchaj, bierz do serca, czyn, zapamiętaj; gdziekolwiek spotkałbyś ich, błagaj na klęczkach i czcuj, i to nie tylko ich, ale także i aniołów, którzy kroczą przed nimi”.

⁵² Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 90, s. 192. Nawiązanie do Ps 131,9: „Kapłani twoi niech się oblekają w sprawiedliwość”.

⁵³ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 77, s. 190. Por. Dz 9,15: „A Pan rzekł do niego: Idź; albowiem ten mi jest naczyniem wybranym, aby nosił imię moje przed narody [...]”.

⁵⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 77, s. 190.

⁵⁵ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 64, s. 190.

⁵⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 79, s. 190.

⁵⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 85, s. 192.

⁵⁸ Iz 60,8.

triumfując w swych czcigodnych cnotach, należnie i wyraźnie nazwani przyjaciółmi Boga”⁵⁹.

Postrzeganie duchownych pod symboliczną postacią gołębic⁶⁰ było, co warto odnotować, znane zarówno w starożytności chrześcijańskiej, jak i w średniowieczu. Źródłem zwierzęcych alegorii były starożytne bestiaria oraz późniejsze dzieła patrystycznych autorów, którzy koncentrowali się na symbolicznej interpretacji Biblii. Gołębica stanowiła ponaddosłowny symbol nieskazitelności⁶¹, pod jej postacią także – zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego – krył się obraz sprawiedliwego⁶². Dhuoda musiała dobrze znać używaną przez interpretatorów biblijnych i funkcjonującą w homiletyce jej czasów alegorię gołębic, którą można też było przenieść na stan kapłański. Użyła jednak tego symbolicznego obrazu w charakterystyczny dla siebie sposób, zawężając go znaczeniowo i dostosowując do rzeczywistości oraz kręgu, w którym funkcjonował Wilhelm. Świadoma kryzysu politycznego i moralnego, który targał społeczeństwem karolińskim, prowadząc imperium do sukcesywnego rozpadu, otwarcie wskazywała młodocianemu synowi, jakimi ludźmi miał się otaczać. Namawiała, aby był ostrożny także w odniesieniu do kapłanów, „albowiem gwiazda od gwiazdy różna jest w jasności⁶³, a sprawiedliwi [...] błyszczą bardziej od innych. W ten sposób też różne są kategorie kapłanów”⁶⁴. Wilhelm miał więc podążać za tymi pasterzami, którzy – jak zaznaczała autorka – byli lepsi, zmyślniejsi i sprawiedliwi⁶⁵. Tylko oni zasługiwali na miano czujnych gołębic. Młodociany arystokrata powinien, zgodnie

⁵⁹ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 85-88, s. 192.

⁶⁰ Starożytni i średniowieczni pisarze postrzegali duchownych także pod postacią innych zwierząt, m.in. kozic, gazeli, koni, koguta, psa, pszczoły, byka, szarańczy, krowy, jak i wołu. Por. K. Bardski, *Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice tradycji chrześcijańskiej*, VV 12 (2007) s. 158.

⁶¹ Mt 10,16.

⁶² Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 21, 2, 4, PL 76, 189C-D: „Kim są ci, którzy płyną jak chmury i są jak gołębice przy swoich oknach?». Mówi się, że sprawiedliwi płyną jak chmury, ponieważ wznoszą się, nie dotykając ziemi, i są jak gołębice przy swoich oknach, ponieważ za pośrednictwem zmysłów ciała nie patrzą na żadną rzecz zewnętrzną z zamiarem grabieży i cielesne pożądanie nie pociąga ich na zewnątrz”, tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. 4, ks. 17-22, ŻM 63, Kraków 2013, s. 328.

⁶³ 1Kor 15,41.

⁶⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 131-134, s. 192.

⁶⁵ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 108, s. 192.

z dalszymi wypowiedziami Dhuody, rozpoznawać ich po czynach i słowach. Kapłani ci byli doskonałymi doradcami, spowiednikami i towarzyszami, których potrzebował Wilhelm do osiągnięcia pełni doczesnego życia i zbawienia. Matka zatem żarliwie postulowała, aby nie wahał się oddać w ich ręce, zaufać im i ich naśladować.

Syn Dhuody mógł oczywiście obserwować wielu kapłanów, którzy, jak czytamy dalej, nie żyli zgodnie z wymaganiami ich urzędu i świętości⁶⁶. Nie miał prawa ich jednak oceniać czy też ganić. Zgodnie z radą zawartą na kartach podręcznika miał okazywać im cześć równą „czujnym gołębicom”. To dopiero Bóg, jak konstatowała matka, dokona osądu i pozna owoce ich doczesnego życia.

Do symbolu gołębic karolińska pisarka powróciła w księdze czwartej dzieła, która poświęcona została sposobom walki ze słabościami i grzechami. Symbolika pojawiających się w tym kontekście gołębic okazuje się jednak odnosić do zupełnie innej warstwy znaczeniowej. Wciąż, co istotne, mamy do czynienia z gołębicami, których alegoryczna rola jest jak najbardziej pozytywna. Matka, ostrzegając syna przed pokusami szatana i wpływem złych ludzi, radziła, aby kierował się zawsze słowami świętych i ortodoksyjnych ojców oraz radami bogobojnych i szczerych doradców. W tym miejscu też wplotła wymowną metaforę z udziałem pijących najczystsza źródlaną wodę gołębic, które są w stanie dostrzec czaple i drapieżne jastrzębie, a następnie skutecznie przed nimi uciec⁶⁷. Pragnęła, aby taką symboliczną gołębicą stał się Wilhelm, który pijąc wiedzę i przykłady z najczystszych świętych tekstów, zobrazowanych przez Dhuodę pod postacią źródlanej wody, będzie w stanie w porę zauważyć niebezpieczeństwo, czyli zasadzki przygotowane przez złego ducha i podstępnych ludzi. Gołębicą w metaforycznych rozważaniach Dhuody staje się tym razem jej syn. Uświetniony w cnotach dzięki prawdzie zamkniętej w Piśmie Świętym i nauczaniu Ojców Kościoła⁶⁸. Odwoływanie

⁶⁶ Dhuoda, *Liber manualis* 3, 11, 97, s. 192.

⁶⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 4, 1, 44-47, s. 202.

⁶⁸ W powstałym w połowie XII wieku alegorycznym traktacie o ptakach autorstwa Hugona z Folieto (ok. 1096-ok. 1172) gołębica pojawia się w pierwszej kolejności jako metafora Kościoła. Por. Hugo de S. Victore, *De bestiis et aliis rebus* 2, PL 177, 16A. W dalszych rozważaniach autor widzi w niej każdego wiernego i każdą prostą duszę. Por. *De bestiis et aliis rebus* 3, PL 177, 16C. W rozdziale czwartym natomiast interpretuje gołębicę jako każdą z osób duchownych, „która bez żółci złości zasypia między działami”, tł. S. Kobielus, Hugon z Folieto, *Aviarius* 4, w: *Fizjologi i Aviarius. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec 2009, s. 104. Por. Hugo de S. Victore, *De bestiis et aliis rebus* 4, PL 177, 17C.

się do tego samego symbolu w odmiennych kontekstach i w efekcie przypisanie mu różnorodnych alegorycznych znaczeń było bardzo często spotykane w hermeneutyce biblijnej. Jeden motyw literacki mógł mieć wiele różnych znaczeń, nawet przeciwnych. W interpretacji symbolicznej istotna była względność danego znaku, czyli miejsce, jakie zajmował on w kontekście całej narracji.

Należy zauważyć, że źródłem przypowieści o gołębiach, które są w stanie intuicyjnie rozpoznać grożące im niebezpieczeństwo ze strony nadlatujących jastrzębi, były księgi *Historii Naturalnej* Pliniusza Starszego (23-79). To Pliniusz odnotował, że gołębie potrafią wnikliwie obserwować drapieżnika i – myląc jego szyki – umknąć w bezpiecznym kierunku lub schronić się na odpowiedniej wysokości⁶⁹. O umiejętności sprytnego przechytrzenia jastrzębi przez gołębie pisał także później Klaudiusz Elian⁷⁰ (ok. 175-ok. 235). Zdaje się jednak, że Dhuoda znała godną podziwu taktykę tych ptaków z późniejszych patrystycznych przekazów. Motyw ten był bowiem popularny wśród egzegetów biblijnych. Pojawia się on także w średniowiecznych bestiariuszach⁷¹.

Na zamkniętym w *Liber manualis* metaforycznym obrazie obok szlachetnych gołębic pojawiają się, co istotne, również czaple (*erodios*) i jastrzębie (*accipitres*), o zdecydowanie negatywnych konotacjach. Dostrzegamy zatem kolejne ptaki, które Dhuoda zamieściła w podręczniku

⁶⁹ Gaius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae* 10, 9, 22, t. 2, red. L. von Jan, Lipsiae 1856, s. 124. „Podział na gatunki na podstawie żarłaczności; jedne (jastrzębie) porywają ptaka tylko z ziemi, drugie jedynie fruwającego wokół drzew, inne siedzącego wysoko, a jeszcze inne latającego na otwartej przestrzeni. Dlatego również gołębie poznały grożące im niebezpieczeństwa i kiedy zobaczą jastrzębia, obserwują jego zachowanie i szukając ocalenia, siadają lub zrywają się do lotu”, tł. I. Mikołajczyk, Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia Naturalna* 10, 9, 22, t. 2, *Antropologia i zoologia*, tł. I. Mikołajczyk, Toruń 2019, s. 346-347.

⁷⁰ Claudius Aelianus, *De natura animalium* 3, 45, red. R. Hercher, Parisius 1858, s. 52. „Warto jeszcze posłuchać, jaką sprytną taktyką gołębie potrafią przechytrzyć jastrzębie. Gdy jastrząb, który zwykle wysoko szybuje w przestworzach, ściga gołębie, one lotem ślizgowym nurkują przez powietrze w dół, starając się masą skrzydeł zamknąć mu drogę odwrotu. A jeśli jakiś ptak ze swej natury lata nisko, wtedy gołębie unoszą się nad nim i już beztrudnie wędrują wysoko po niebie, wiedząc, że wróg nie może od dołu zadać im śmiertelnego ciosu”, tł. A.M. Komornicka, Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt* 3, 45, Kraków 2005, s. 81.

⁷¹ Średniowieczne bestiariusze rozwijały nieco zdolności gołębic. U Hugona z Folieto czytamy: „Gołębica najczęściej zwykła przesiadywać nad wodami, aby, kiedy dostreże cień zbliżającego się jastrzębia, mogła oddalić się, uciekając” (Hugon z Folieto, *Aviarium* 9, s. 106).

dedykowanym Wilhelmowi. Czaple stanowią tutaj metaforyczny obraz duchów piekielnych, jastrzębie to zuchwali i nikczemni ludzie. Symbole czapli i jastrzębia karolińska autorka przywołała za Księgą Hioba (39,13)⁷². W odniesieniu do czapli użyła też tego samego, pochodzącego z greki słowa *herodius*⁷³. Dla Dhuody był to ptak nieczysty⁷⁴ i stąd też zapewne powiązała go ona z obrazem podstępного demona. Jastrzębie z uwagi na krwiożerczość i drapieżność jednoznacznie kojarzyły się markizie ze zwodniczymi i niebezpiecznymi ludźmi⁷⁵. Rozbudowując tę metaforę, ostrzegała Wilhelma przed tzw. pazurami⁷⁶ żyjących nikczemników, które ci – na podobieństwo jastrzębi – nieustannie wyciągają i rozczapierzają⁷⁷.

Wkomponowane w symboliczny kontekst ptaki odnajdziemy także w pierwszym rozdziale księgi piątej, w którym matka podpowiadała synowi, jak radzić sobie ze zmartwieniami, udrękami oraz smutkiem. Punktem wyjścia do rozważań o dwóch rodzajach smutku w życiu śmiertelników stała się metafora pewnych ptaków, które według Dhuody potrafią w naturalny sposób, modulując swój śpiew, wyrażać skargę i rozpacz⁷⁸. Karolińska erudytką nie miała w tym miejscu na myśli żadnego konkretnego gatunku. Chciała, żeby Wilhelm wiedział, że pośród ptactwa może spotkać takie odmiany, które charakteryzują się płaczliwym głosem. Te ptaki, jak kontynuowała swój symboliczny wykład, mają bardzo konkretny przekaz. Każdy ze śmiertelników powinien bowiem, słysząc ich dźwięczne łkanie, zadać sobie pytanie, czy potrafi wydać z głębi swojego

⁷² „Pióro strusiowe podobne jest piórom herodyona i jastrząbowym”.

⁷³ ἑρῳδιός – ‘czapla’

⁷⁴ Tego typu interpretacja pojawia się w anonimowym komentarzu do Księgi Hioba, którego autor informował, że istnieją trzy gatunki czapli – biały, pstrokaty i czarny. Ostatnia (czarna czapla) miała być szczególnie okrutna i szybka. Dodatkowo także przerażała swym widokiem podczas spółkowania. Podczas zbliżenia z oczu czapli wytryskała krew. Por. M. Jóźwiak, *Świat zwierząt w anonimowym Comentarz in Job*, VV 32 (2017) s. 432-433.

⁷⁵ Hugon z Folieto odnotował: „W sensie moralnym jastrząb dziki, który złapane ptaki unosi i pożera, jest podobny do niegodziwego człowieka, który nieustannie niszczy czyny i myśli ludzi prostych” (Hugon z Folieto, *Aviarium* 19, s. 111).

⁷⁶ Dhuoda używa w tym miejscu trudnego do przetłumaczenia słowa *dyndras*, które być może utworzyła od greckiego Δένδρον (‘drzewo’). Kontekst zdania podpowiada, że chodzi jej o macki, pazury bądź bardziej ogólnie pułapki, które zastawiają niegodziwi ludzie.

⁷⁷ Dhuoda, *Liber manualis* 4, 1, 53-56, s. 202.

⁷⁸ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 9-11, s. 260.

serca dwa rodzaje smutku. Jest to, jak przekonywała matka, jego obowiązkiem, aby z pełną świadomością móc w biegu życia umieć odróżnić smutek destrukcyjny od tego, który przynosi duszy korzyść⁷⁹. Dalszą część nauczania Dhuody koncentrowała się na przybliżeniu Wilhelmowi każdego z dwóch rodzajów smutku. Pierwszy z nich – jak czytamy – powinien pojawić się w duszy człowieka „wówczas, gdy zaniedba dobro, które zobowiązany jest czynić, drugi zaś wtedy, gdy dopuści się w swym przewrotnym działaniu zła, mając w nim upodobanie, a którego czynić mu nie wolno”⁸⁰. Arystokratka przekonywała, że smutek, który zadręcza, powinien być porzucony (nazwała go cielesnym). Znakomitszym od niego był smutek duchowy, który dopomagał w naprawie ludzkiego serca i przynosił korzyść. Nie należało uciekać przed nim, ale wytrwale go opanować i doświadczać⁸¹.

Rozważania Dhuody na temat smutku duchowego i cielesnego noszą wyraźny ślad inspiracji zwierciadłowym traktatem Alcuina z Yorku (ok. 730-804) – *De virtutibus et vitiis* (*O cnotach i wadach*)⁸². Dzieła tego niezwykle cenionego w epoce karolińskiej uczonego markiza Septymanii dobrze znała. Szczególną estymą otaczała jednak wspomniane zwierciadło, którego reminiscencje odnajdziemy w kilku miejscach podręcznika dla Wilhelma. Alkuin napisał swoje zwierciadło dla świeckiego arystokraty Widona, margrabiego marchii bretońskiej. Utwór ten stał się inspiracją dla markizy, która również komponowała swe parenetyczne lustro dla świeckiego możnego, którym był jej syn.

Dhuoda nie cytowała jednak traktatu Alkuina literalnie. Nie informowała także Wilhelma, skąd zaczerpnęła podstawę i pomysł dla swych rozważań. Przywołując z pamięci tekst teologa z Yorku, przetworzyła go na

⁷⁹ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 17-19, s. 260.

⁸⁰ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 12-15, s. 260.

⁸¹ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 17-22, s. 260.

⁸² Alkuin w rozdziale 33 zwierciadła dokonał szczegółowego omówienia smutku cielesnego i duchowego: „Są dwa rodzaje smutku, jeden przynosi uzdrowienie, drugi przynosi zarazę. Zdrowy smutek ma miejsce wtedy, gdy umysł grzesznika jest zasmucony z powodu jego grzechów tak, że szuka on spowiedzi i pokuty oraz pragnie nawrócić się do Boga. Inny jest smutek tego świata, który powoduje śmierć duszy, która z dobrego uczynku nic nie może zyskać, który niepokoi umysł i często wpędza go w rozpacz i odbiera nadzieję na przyszłe dobre rzeczy. I z tego smutku rodzi się złośliwość, uraza, nieśmiałość ducha, gorycz, rozpacz. Często też brak radości z obecnego życia. Ten (smutek) jest do pokonania przez duchową radość i nadzieję na przyszłe rzeczy oraz pocieszenie z pism świętych lub braterskiej rozmowy w duchowej radości” (Alcuinus, *De virtutibus et vitiis*, PL 101, 635C, tł. własne).

potrzeby swojego własnego zwierciadła. W charakterystyczny dla siebie sposób osadziła znany i ceniony *passus* w nowym i oryginalnym kontekście. Postanowiła zacząć od zwierzęcej metafory pod postacią lamentujących ptaków. Źródło tego motywu jest trudne do jednoznacznego określenia. Karolińska autorka znała go zapewne z zasłyszanego kazania bądź przeczytanego tekstu patrystycznego. Symbolika lamentujących ptaków z całą pewnością musiała pojawiać się w nauczaniu teologów karolińskich, ponieważ jej refleksy znajdujemy w dwunastowiecznych bestiariuszach⁸³. Od ptaków Dhuoda przeszła do opowieści o smutku, którą znała z pism Alcuina. Wplotła w nią jednak własne, ciekawe refleksje i dopowiedzenia. W literacki sposób stwierdziła choćby, że cały człowieczy żywot wznosi się na dwóch gałęzkach smutku, skazując go na ciągłą walkę oraz czyniąc niezdolnym do wydania z siebie prostego i nieskomplikowanego śpiewu⁸⁴.

4. Podsumowanie

Nakreślone w niniejszym artykule zwierzęce symbole wraz z ich interpretacją oraz kontekstem, w którym umieściła je Dhuoda, stanowią tylko namiastkę zamkniętego w *Liber manualis* bogatego świata alegorii przyrodniczych. Karolińska autorka, jak się okazuje, potrafiła doskonale wykorzystać znany sobie rezerwuuar zoomorficznych alegorii. Wspierając się nauczaniem Biblii oraz teologicznych autorytetów, naszkicowała młodocianemu Wilhelmowi znany im obojgu świat. Zwierzęce metafory, które znajdziemy na kartach *Liber manualis*, Dhuoda musiała znać z Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła lub też za sprawą zasłyszanych kazań. Uwagę czytelnika zwraca jednak osadzenie tej powszechnie funkcjonującej symboliki w osobistym i konkretnym kontekście. Autorka podążała śladem własnych, oryginalnych interpretacji. Lektura traktatu dowodzi, że mamy do czynienia z wykształconą i światłą arystokratką, świadomą znaczenia książek i wiedzy, która chciała się dzielić z synem. W swoim nauczaniu, co istotne, Dhuoda nigdy nie odbiegała od życia codziennego, realnego i bardzo ludzkiego. Odwoływała się do faktycznych obowiązków i zadań, które spoczywały na Wilhelmie, a także na niej samej. Jej książka miała nauczać, dodawać odwagi, inspirować i pocieszać. Matka pragnęła też, aby dzieło

⁸³ Wspomniany już Hugon z Folieto odnotował w swoim *Aviarium*, że jednym z przymiotów gołąbicy jest to, że „zamiast śpiewu wydaje jęk, ponieważ opłakuje w żalu to, co chętnie popełniła” (Hugon z Folieto, *Aviarium* 11, s. 107).

⁸⁴ Dhuoda, *Liber manualis* 5, 1, 15-16, s. 260.

prawdziwie zainteresowało Wilhelma, było ciekawe i trafiło do jego serca. Stąd zdecydowała się na złożoność formy, wprowadzała wielobarwne metafory, alegorie oraz kontrasty. W każdym z rozdziałów rozprawy rozpoznawalny jest jej silny kobiecy i matczyzny głos. Dhuoda jasno i konkretnie wskazywała synowi, jak budować wzajemne relacje z innymi ludźmi. Przekonywała, że podstawą silnej społeczności jest respektowanie prawa i uwzględnianie własnych obowiązków. Dzieło Dhuody jest dowodem na to, że karolińskie arystokratki aktywnie uczestniczyły w kształtowaniu oraz utrwalaniu zachowań, idei i praktyk, które propagowane były przez Kościół w IX wieku. Karolińscy reformatorzy programowo przydzielili szlachetnym matkom wychowawczą rolę i obowiązek dbania o moralność swoich rodzin. Retoryka markizy Septymanii potwierdza głęboką świadomość pełnionej rangi i godności matki-preceptorki, której zadaniem było ukształtowanie silnego w cnoty następcy i kontynuatora rodu.

Bibliography

Sources

- Acta sanctorum ordinis Sancti Benedicti in saeculorum classes distributa*, Saeculum IV, ed. J. Mabillon, Paris 1677.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, s. 67-1028.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-994, tł. A. Żurek, Augustyn z Hippony, *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 88, Kraków 2022.
- Beda Venerabilis, *In Marci Evangelium Expositio*, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, s. 431-648.
- Claudius Aelianus, *De natura animalium* 3, 45, red. R. Hercher, Parisius 1858, tł. A.M. Komornicka, Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, Kraków 2005.
- Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, w: *Manuel pour mon fils*, red. P. Riché, tł. B. De Vregille – C. Mondésert, SCh 225, Paryż 1997.
- Gaius Plinius Secundus, *Naturalis Historiae* 10, 9, 22, t. 2, red. L. von Jan, Teubner – Lipsiae 1856, tł. I. Mikołajczyk, Gajusz Pliniuszek Sekundus, *Historia Naturalna*, t. 2, *Antropologia i zoologia*, Toruń 2019.
- Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job*, PL 76, 9-782, tł. A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6, ks. 28-32, ŻM 77, Tyniec 2016, tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. 4, ks. 17-22, ŻM 63, Kraków 2013.

- Hieronimus, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PL 26, 15-218, tł. J. Korczak, Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008.
- Hilarius Pictaviensis, *In Evangelium Matthaei Commentarius* PL 9, 917-1076, tł. E. Stanula, Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002.
- Hugo de S. Victore, *De bestiis et aliis rebus*, PL 177, 13-164, tł. S. Kobieliński, Hugon z Folieto, *Fizjologi i Aviarium. Średniowieczne traktaty o symbolice zwierząt*, Tyniec 2009, s. 89-165.
- Klaudiusz Elian, *O właściwościach zwierząt*, tł. A.M. Komornicka, Kraków 2005.
- Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PG 13, 829-1800, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* ŻMT 10, Kraków 1998.

Studies

- Bardski K., *Kapłaństwo ministerialne w biblijnej symbolice tradycji chrześcijańskiej*, „*Verbum Vitae*” 12 (2007) s. 147-160.
- Bianco M.G., *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, s. 1-20.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Idea compassio fraterna w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († 843)*, „*Vox Patrum*” 71 (2019) s. 87-113.
- Claussen M.A., *God and Man in Dhuoda's Liber manualis*, „*Studies in Church History*” 27 (1990) s. 43-52.
- Dictionnaire des auteurs grecs et Latins de l'antiquité et du moyen âge*, ed. W. Buchwald – A. Hohlweg – O. Prinz, Turnhout 1991.
- Feros Ruys J., *Mater Litterata: Considerations of Maternity and Latinity in the Post-Medieval Reception of Dhuoda's Liber Manualis*, „*New Medieval Literatures*” 10 (2008) s. 191-220.
- Histoire littéraire de la France* 5, Paris 1866 (reprint).
- Jaffe C., *Dhuoda's Handbook for William and the mother's manual tradition*, w: *Listening to their voices: the rhetorical activities of historical women*, red. M.M. Wertheimer, Columbia 1997, s. 177-198.
- Jóźwiak M., *Świat zwierząt w anonimowym Comentarii in Job*, „*Verbum Vitae*” 32 (2017) s. 421-444.
- Mayeski M.A., *Dhuoda. Ninth century Mother and Theologian*, Scranton 1995.
- Mayeski M.A., *Women: Models of Liberation*, Kansas City 1988.
- Nadolski B., *Lectio divina*, „*Ruch biblijny i liturgiczny*” 54 (2001) s. 47-50.
- Wojciechowska K., *Wbrew zwyczajom i tradycji. Interpretacja metafory „Nie jest dobrze zabierać chleb dzieci i rzucać pieskom” (Mk 7,27B) z perspektywy Syrofenjanki*, „*Collectanea Theologica*” 85/3 (2015) s. 33-48.
- Wollasch J., *Eine adlige Familie des frühen Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „*Archiv für Kulturgeschichte*” 39 (1959) s. 150-188.

Recenzje

**Święty Ambroży z Mediolanu, *O dziewictwie*, przekład i wstęp
Adam Wilczyński, Źródła Monastyczne 102 (Starożytność 56),
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2023, ss. 216,
ISBN 978-83-8205-263-3, ISSN 1230-6711**

Ks. Łukasz Libowski¹

Od roku ubiegłego dostępny jest na polskim rynku księgarskim przekład dzieła *De virginitate* Ambrożego z Mediolanu. Publikację wydali benedyktyni tynieccy w ramach swojej znakomitej serii Źródła Monastyczne, redagowanej obecnie przez Michała Gronowskiego i Szymona Hiżyckiego. Autorem przekładu jest Adam Wilczyński, ksiądz diecezji kieleckiej, doktor teologii duchowości i magister filologii klasycznej, asystent w Katedrze Duchowości Systematycznej i Praktycznej w Instytucie Nauk Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doświadczony tłumacz literatury łacińskiej chrześcijańskiej – opracował dotąd translacje prozy Jana Kasjana², Grzegorza Wielkiego³, Bazylego Wielkiego⁴ i Amalariusza z Metz⁵ oraz sekwencji Adama ze

¹ Ks. dr Łukasz Libowski, Uniwersytet Opolski, Polska; e-mail: lukasz.damian.libowski@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6175-0823;

² Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 3: *Rozmowy XVIII-XXIV*, tł. i opr. A. Wilczyński, red. S. Hiżycki, ŹM 80. Starożytność 49, Kraków 2017.

³ Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 5: *Księgi XXIII-XXVII*, tł. A. Wilczyński, opr. E. Buszewicz, red. L. Nieścior, ŹM 75. Starożytność 44, Kraków 2015; Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6: *Księgi XXVIII-XXXII*, tł. A. Wilczyński, opr. E. Buszewicz, red. L. Nieścior, ŹM 77. Starożytność 46, Kraków 2016; Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 7: *Księgi XXXIII-XXXV*, tł. A. Wilczyński, opr. E. Buszewicz, red. L. Nieścior, ŹM 78. Starożytność 47, Kraków 2016; Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. 1, tł. i red. A. Wilczyński, ŹM 81. Starożytność 50, Kraków 2019; Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. 2, tł. i red. A. Wilczyński, ŹM 82. Starożytność 51, Kraków 2019.

⁴ Bazyli Wielki, *Mały Asceikon*, tł. A. Wilczyński – T. Krynicka, ŹM 107. Starożytność 57, Kraków 2024.

⁵ Amalariusz z Metz, *Dzieła*, cz. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II – Źródła

św. Wiktora⁶. Warto odnotować, że odnośny przekład Wilczyńskiego nie jest pierwszym polskim tłumaczeniem *De virginitate* Mediolańczyka. Takowe bowiem, w ramach pracy magisterskiej pisanej pod kierunkiem Henryka Wójtowicza, sporządziła ćwierć wieku temu Monika Banaś⁷. Lecz tekst ten nie został nigdy w całości opublikowany – na łamach „Vox Patrum” ukazały się drukiem jedynie dwa jego fragmenty⁸. Dlatego pracę Wilczyńskiego przyjąć należy z radością i uznaniem. Jest to wszakże pierwszy polski przekład Ambrojańskiego *De virginitate* dostępny szerszemu gronu odbiorców.

Swoje tłumaczenie Wilczyński poprzedził obszernym wstępem (s. 9-81). Tekst wprowadzenia opracowany został solidnie, zgodnie z wymogami sztuki. Dzieli się na sześć części. Pierwszą (s. 9-12) stanowi zwięzła, encyklopedyczna prezentacja życia i twórczości Ambrozego z Mediolanu. Prezentację tę konkluduje stwierdzenie, iż ponieważ wiele uwagi Ambroży poświęcił problematyce dziewictwa, potomność przydała mu miano *doctor virginitatis*. W drugiej części wstępu (s. 12-25) Wilczyński maluje szerokie tło, na którym należy widzieć Ambrojańską rozprawę *De virginitate*. Wyjaśniawszy zatem, jak antyczni wyznawcy Chrystusa rozumieli dziewictwo, stara się naświetlić kilka kwestii związanych z tym stanem życia, a mianowicie, jak postrzegano dziewictwo w epoce przedchrześcijańskiej, jakie argumenty przytaczano w Kościele starożytnym dla uzasadnienia jego praktykowania, jak przebiegał rozwój chrześcijańskiej nauki o dziewictwie i wreszcie, jakie problemy, z jednej strony doktrynalne, z drugiej zaś duszpasterskie, ono generowało. Jednocześnie Wilczyński omawia w tym miejscu po krótku najstarsze teksty chrześcijańskie, w których traktuje się na temat dziewictwa i od których Ambroży w swoim myśleniu o dziewictwie

i Monografie 434, Lublin 2016 – Wilczyński przetłumaczył księgę II *Świętych ob-rzędów Kościoła* (s. 189-231) oraz dwa fragmenty z księgi IV, tj. rozdziały 4-8 (s. 353-369) i 30-40 (s. 421-446); Amalariusz z Metzu, *Reguła życia duchownych*, tł. A. Wilczyński, w: Amalariusz z Metzu, *Dzieła*, cz. 2, red. T. Gacia, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II – Źródła i Monografie 452, Lublin 2017, s. 215-378.

⁶ Adam ze św. Wiktora, *Sekwencje*, tł. T. Gacia – Ł. Libowski – M.H. Nowak – A. Strycharczuk – A. Wilczyński – P. Wilk, red. Ł. Libowski – A. Strycharczuk, Lublin 2023 – Wilczyński przełożył sekwencje XXXIV-XLIII (s. 197-240).

⁷ M. Banaś, *Św. Ambroży. „De virginitate”. Wstęp – przekład – komentarz*, Lublin 1999 (mps).

⁸ M. Banaś, *Święty Ambroży. Dwa ekskursy filozoficzne o dziewictwie („De virginitate” 15,94-97; 17,108-18,118)*, VoxP 34-35 (1998) s. 501-509.

jest zależny. Trzeci paragraf wstępu (s. 25-40) poświęcony został kontekstowi, w którym Mediolańczyk skomponował *De virginitate*. Ów kontekst rozpatrywany jest tutaj w trzech wymiarach: historycznym, społecznym i religijnym. Wilczyński wylicza więc, dłużej lub krócej je omawiając, kolejne różnej natury powody, dla których Mediolańczyk zdecydował się pisać o dziewictwie. Przedstawia się tu również Ambrożego jako wielkiego, gorliwego orędownika życia dziewiczego, który celem propagowania dziewictwa wykorzystuje taką samą strategię retoryczną, jak inni autorzy jego czasu, tj. sięga po motyw *molestiae nuptiarum*. Kończy trzecią część wstępu streszczenie Ambrożyjskiej nauki na temat dziewictwa. W ustępie czwartym (s. 41-58) przedmiotem swojej refleksji Wilczyński czyni kwestie datacji *De virginitate*, a także gatunku literackiego, do jakiego przynależy to dzieło, oraz jego struktury. W odniesieniu do każdego z tych trzech skomplikowanych i, jak się okazuje, problematycznych zagadnień Wilczyński przedstawia zatem zwięzłe stanowiska poszczególnych badaczy. Pozwala to czytelnikowi zorientować się, że ani datowanie *De virginitate*, ani określenie jego gatunku, ani też odkrycie, według jakiego klucza z niejednorodnego materiału homiletycznego zostało ono ułożone, nie jest proste. Cenną część paragrafu czwartego stanowi omówienie przez Wilczyńskiego treści pomieszczonych w następujących po sobie jednostkach *De virginitate*. Omówienie to bowiem dobrze przygotowuje czytelnika do lektury wielowątkowego czy wielopoziomowego tekstu Ambrożego. Niezmiernie interesująca jest piąta część wstępu (s. 58-78). Wilczyński przygląda się w niej warsztatowi czy to retorycznemu, czy też literackiemu Mediolańczyka. Objasniwszy, że tak jak inni Ojcowie Kościoła Ambroży korzystał w swoim kaznodziejstwie ze wspaniałych osiągnięć krasomówstwa antycznego, Wilczyński wylicza tu, niewyczerpująco zapewne, i ilustruje przykładami środki wyrazu, po jakie w dziele *De virginitate* sięga biskup Mediolanu. Są to: paronomazja, antyteza, anafora, *captatio benevolentiae*, eroteza, aliteracja, ironia, gradacja, spiętrzenie pytań retorycznych wraz z powtórzeniami i homioiopotonami oraz argumenty *a minore ad maius*, *a maiore ad minus*, *a contrario in qualitate*, *ex efficientibus* i *a simili*. W ostatnim, szóstym, krótkim paragrafie introdukcyjnym (s. 78-81) czytelnik otrzymuje garść informacji o opracowanym przez Wilczyńskiego tłumaczeniu *De virginitate* Mediolańczyka. Głównie są to informacje techniczne nieodzowne w przypadku każdej pracy translatorskiej. Można jednak odnotować, iż Wilczyński pisze w tym miejscu *również*, acz lapidarnie, o swojej strategii

przekładowej oraz o trudnościach, na jakie w czasie sporządzania tekstu tłumaczenia natrafił. Wieńczy cały wstęp bibliografia (s. 83-97). Składają się na nią trzy części. W pierwszej wymienione zostały wszystkie dzieła Ambrożego, w drugiej – pozostałe cytowane w publikacji teksty źródłowe, wreszcie w trzeciej – rozmaite studia i opracowania, z którymi zapoznanie się pomaga w głębszym odbiorze *De virginitate* biskupa Mediolanu.

Serce omawianej książki to przekład Ambrozjańskiego dzieła *De virginitate* (s. 99-194). Tłumaczenie nie wzbudza poważniejszych zastrzeżeń. Wydaje się poprawne. Pieczołowicie zostało zredagowane. Jego autor sygnalizuje czytelnikowi (s. 80), że przede wszystkim dokładał starań, by jak najwierniej oddać w polszczyźnie myśl, którą Mediolańczyk wyraził w języku łacińskim. W konsekwencji, mając takie założenie, często zmuszony był, co przyznaje, rezygnować z próby odwzorowania w języku polskim piękna Ambrozjańskiej łaciny, strojnej w rozliczne środki artystycznego wyrazu, oraz długości misternie ułożonych przez biskupa Mediolanu okresów czy zdań. Oczywiście zgodnie z tym, co nakazuje rozpowszechniony wśród tłumaczy tekstów dawnych zwyczaj, proponowany przez siebie przekład *De virginitate* Ambrożego Wilczyński opatrzył przypisami-komentarzami. Są one różnej natury. Zasadniczo jednak, inspirując się przypisami-komentarzami autorstwa Franca Goriego, wydawcy łacińskiego tekstu *De virginitate*⁹, Wilczyński umieścił w nich objaśnienia z jednej strony do trudniejszych do zrozumienia miejsc dzieła, z drugiej zaś strony – do terminów, których odpowiednie pojmowanie warunkuje właściwe odczytanie myśli Mediolańczyka. Owe przypisy-komentarze są zatem nader wartościowe.

Wydawnictwo zamykają indeksy: biblijny (s. 195-199), imion i nazw własnych (s. 201-209) oraz rzeczowy (s. 211-216). Ich obecność niewątpliwie ułatwi polskojęzycznym badaczom korzystanie z Ambrozjańskiego pisma *De virginitate*.

Recenzowana książka, stanowiąc efekt trudu wprawnego, dojrzałego czeladnika rzemiosła translacji, zasługuje na bardzo dobrą ocenę. Jej twórcy należą się najserdeczniejsze gratulacje. Można żywić nadzieję, iż publikacja wydatnie przyczyni się do promocji i popularyzacji na gruncie polskim nauki doktora dziewictwa o dziewictwie właśnie.

⁹ Sanctus Ambrosius Mediolanensis, *De virginitate*, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 14/2, red. i tł. F. Gori, Milano – Roma 1989, s. 12-107.

**Jan Chryzostom, *O niepoznawalności Boga, O Opatrzności*,
wprowadzenie, przekład z języka greckiego, opracowanie naukowe
i indeksy Karolina Kochańczyk-Bonińska, Pisma Starochrześcijańskich
Pisarzy 89, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała
Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2023, ss. 169**

Ks. Piotr Szczur¹⁰

Nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie pod koniec 2023 roku ukazał się przekład polski dwóch pism Jana Chryzostoma: cyklu pięciu homilii *O niepoznawalności Boga* (*De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomoeos)*; CPG 4318) i traktatu *O Opatrzności* (*Ad eos, qui scandalizati sunt ob adversitates (De providentia)*; CPG 4401). Tłumaczenie to zostało przygotowane przez dr hab. Karolinę Kochańczyk Bonińską, prof. uczelni, zatrudnioną w Szkole Głównej Mikołaja Kopernika (Kolegium Filozofii i Teologii w Krakowie), znanej polskim czytelnikom chociażby z doskonałego przekładu traktatu Bazylego Wielkiego *Przeciw Eunomiuszowi* (w: *Eunomiusz i jego adwersarze*, t. 1: Aecjusz, *Traktacik*; Eunomiusz, *Dzieła*; Bazyl Wielki, *Przeciw Eunomiuszowi*, red. Marta Przyszychowska – Karolina Kochańczyk-Bonińska – Tomasz Stępień, Fundamenta 2, Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce, Warszawa 2021, s. 147-262). Przekład homilii *O niepoznawalności Boga* został dokonany z wydania krytycznego tekstu greckiego przygotowanego przez wybitną znawczynię twórczości Jana Chryzostoma Anne-Marie Malingrey: Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Introduction de Jean Daniélou, Texte critique et notes de Anne-Marie Malingrey, Traduction de Robert Flacelière, SCh 28bis, tome I: *Homélies I-V*, Paris 1970. Również przekład traktatu *O Opatrzności* został dokonany z wydania krytycznego tekstu greckiego przygotowanego przez Anne-Marie Malingrey: Jean Chrysostome, *Sur la Providence de Dieu*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Anne-Marie Malingrey, SCh 79, Paris 1961. W tym miejscu warto dodać, że Anne-Marie Malingrey jest też autorką wydania krytycznego trzech katechez chrzcielnych Jana Chryzostoma: Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel avec la collaboration de Louis Doutreleau,

¹⁰ Ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, profesor, Katedra Historii Kościoła, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

SCS 366, Paris 1990, s. 112-162 (*Ad illuminandos catechesis* 1; CPG 4460), s. 166-208 (*Catechesis de iuramento*; CPG 4461), s. 212-242 (*Catechesis ultima ad baptizandos*; CPG 4462).

Omawiana publikacja składa się z czterech zasadniczych części. W części pierwszej zamieszczony jest krótki *Wstęp* (s. 7-8), omówienie homilii *O niepoznawalności Boga* (s. 9-13), omówienie traktatu *O Opatrzności* (s. 14-17) i wybrana bibliografia (s. 18-22). W drugiej zamieszczony jest polski przekład pięciu Chryzostomowych homilii *O niepoznawalności Boga* (s. 23-91). W trzeciej zaś polski przekład pisma Jana Chryzostoma *O Opatrzności* (s. 93-161). W czwartej, końcowej części znajdują się trzy indeksy: biblijny (s. 162-164), osobowy (s. 165) i rzeczowy (s. 166-169).

We *Wstępie* autorka uzasadnia, dlaczego w jednym tomie PSP ukazują się dwa dzieła Jana Chryzostoma, zwracając przy tym uwagę na zbieżność ich tematyki: „w homiliach *O niepoznawalności Boga* znajdujemy wzmianki o Opatrzności i odwrotnie, sporo uwagi, zwłaszcza na początku traktatu *O Opatrzności*, poświęca Jan Chryzostom niepoznawalności Boga” (s. 7). Idąc za wskazaniem J. Daniélou, podkreśla też, że „aż do XII w. w manuskryptach dzieło *O Opatrzności* było łączne z homiliami o niepoznawalności Boga” (s. 7). Następnie autorka wypowiada się ogólnie na temat twórczości Jana Chryzostoma, podkreślając, że Złotousty był przede wszystkim duszpasterzem, a nie teologiem spekulatywnym oraz że większość z zachowanych jego dzieł stanowią homilie. Zwraca też uwagę na fakt, iż spuścizna literacka Chryzostoma jest ogromna, gdyż obejmuje aż 18 tomów w serii *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*.

Następnie autorka przechodzi do przedstawienia homilii *O niepoznawalności Boga*. W tym punkcie części wstępnej omawia trzy zagadnienia. Pierwsze z nich zatytułowane jest *Czas i okoliczności powstania dzieła*. Autorka twierdzi, że homilie te „zostały wygłoszone w latach 386-387, najpewniej jesienią 386” (s. 9). Jest to informacja ważna, ponieważ wskazuje, iż Chryzostom już na początku swej aktywności homiletycznej (Jan Chryzostom został wyświęcony na prezbitera na początku 386 roku, lecz nie wcześniej niż 15 lutego) w Antiochii musiał włączyć się w konflikty i spory, które w tym czasie targały społecznością miasta. Podjął zatem temat niepoznawalności Boga, aby w sposób systematyczny omówić zagadnienie możliwości poznania Stwórcy, pouczyć heretyków i sprowadzić ich na łono Kościoła oraz umocnić wszystkich wiernych, aby nie ulegli błędnym naukom. Drugie zagadnienie zatytułowane zostało *Główne*

tematy homilii. W tym punkcie autorka wyjaśnia istotę sporu z anomejczykami, podkreślając, że była to jedna z „najważniejszych debat teologicznych starożytności, której efektem była obrona credo nicejskiego” (s. 11). Nieco uwagi autorka poświęca też terminologii, jaką posługuje się Chryzostom przy wyjaśnianiu zagadnienia niepoznawalności Bożej natury. Ostatnie zagadnienie nosi tytuł *Wydania i tłumaczenia*. W tym punkcie autorka informuje o dwóch wydaniach homilii: w *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (XLVIII 701-748) oraz w *Sources Chrétiennes* (28bis), przy czym błędnie podaje, że tekst został wydany przez A.-M. Malingrey, J. Daniélou i R. Flacelière oraz został przetłumaczony na język francuski przez A.-M. Malingrey (s. 13). W rzeczywistości wydawcą tekstu jest A.-M. Malingrey, tłumaczem – R. Flacelière, a J. Daniélou jest autorem wstępu. Autorka informuje też o istniejących przekładach nowożytnych dzieła *Contra Anomoeos*: francuskim (dwa przekłady), angielskim, japońskim, portugalskim i węgierskim.

W trzecim punkcie części wstępnej autorka przedstawia traktat *O Opatrzności*. Podobnie jak w poprzednim punkcie omawia trzy zagadnienia. Pierwsze z nich zatytułowane jest *Czas i okoliczności powstania dzieła*. Autorka wskazuje, że traktat powstał wiosną 407 roku i został dołączony do ostatniego listu, jaki Jan Chryzostom skierował do diakonisy Olimpii (*Epistula* 17). Wskazuje też, że okoliczności powstania tego dzieła były dość dramatyczne: Jan przebywał już prawie trzy lata na wygnaniu, a jego zwolennicy (tzw. joannici) znajdujący się w Konstantynopolu byli prześladowani: pozbawiano ich urzędów, konfiskowano majątki, a nawet więziono. To dla nich właśnie Złotousty napisał dzieło *O Opatrzności*, chcąc w ten sposób ich pocieszyć i dodać im otuchy. Autorka nieco miejsca poświęca też dywagacjom na temat gatunku literackiego omawianego dzieła. Wskazuje, że ma ono cechy listu, homilii, mowy, wykładu i traktatu, jednak ostatecznie opowiada się za nazwaniem go „traktatem”. Drugie zagadnienie nosi tytuł *Główne tematy*. Autorka podkreśla, że w omawianym traktacie „Jan podejmuje temat Opatrzności nie tyle w związku z pytaniem, o cel życia, co o sens cierpienia, a dzieje się to w bardzo konkretnych okolicznościach” (s. 16). Wskazuje też, że Złotousty odwołuje się do wielu przykładów biblijnych, które ukazują, że Bóg wymaga od swych wybranych bezgranicznego zaufania oraz że niekiedy prowadzi człowieka do sytuacji po ludzku beznadziejnych, aby ostatecznie przemienić je w większe dobro dla poddanych próbie. Ostatnie zagadnienie nosi tytuł *Wydania i tłumaczenia*. W tym punkcie autorka informuje o dwóch wydaniach homilii: w *Patrologiae Cursus Completus*.

Series Graeca (LII 479-528) oraz w *Sources Chrétiennes* (79). Informuje też o istniejących przekładach nowożytnych dzieła *De providentia*: francuskim, angielskim, szwedzkim i portugalskim. Podaje również informację na temat istnienia XIX-wiecznego polskiego przekładu autorstwa ks. Anzelma Załęskiego.

W ostatnim punkcie części wstępnej autorka zamieszcza wybraną bibliografię, którą dzieli na dwa bloki: źródła i opracowania. Bibliografia ta jest zawężona do najbardziej istotnych opracowań dotyczących zagadnień poruszanych przez Chryzostoma w przełożonych pismach. Wydaje się, że obecnie w tego typu opracowaniach konieczne jest dokonywanie selekcji pozycji bibliograficznych, gdyż na temat Jana Chryzostoma i jego nauczania powstała ogromna liczba prac naukowych, których nie sposób wymienić. Jeszcze do niedawna istniała strona internetowa poświęcona literaturze dotyczącej Jana Chryzostoma. Strona ta była redagowana przez prof. Wendy Mayer z The University of Queensland w Brisbane w Australii. Na stronie tej prof. Mayer na bieżąco umieszczała bibliografię dotyczącą twórczości Jana Chryzostoma. Chociaż obecnie strona ta już nie istnieje, to jednak zebrane materiały bibliograficzne zostały udostępnione w Internecie w postaci pliku pdf: https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_A_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings (dostęp: 18.11.2024) i każdy zainteresowany może z niej skorzystać.

Zasadniczy rdzeń publikacji stanowi – jak już wspomniano – przekład dwóch pism Jana Chryzostoma: cyklu pięciu homilii *O niepoznawalności Boga* (część druga publikacji, s. 23-91) i traktatu *O Opatrzności* (część trzecia publikacji, s. 93-161). Niewątpliwą zaletą tej części omawianej pracy jest jej przejrzystość treściowa. Autorka przekładu bardzo dobrze poradziła sobie z tłumaczeniem dość trudnego Chryzostomowego tekstu. Chociaż wywody kaznodziei z Antiochii są nieraz dość zagałowane, skomplikowane i enigmatyczne, to jednak tłumaczenie jest jasne, przejrzyste, komunikatywne i zrozumiałe. Zaletą omawianej publikacji jest też stosowanie oryginalnego zapisu czcionką grecką ważniejszych oraz trudniejszych terminów greckich.

Należy też zwrócić uwagę na trzy indeksy znajdujące się w części czwartej recenzowanej publikacji: indeks biblijny, indeks osobowy i indeks rzeczowy, które są niezwykle cenne, gdyż stanowią duże ułatwienia dla czytelnika poszukującego w tekście odniesień biblijnych czy imion postaci biblijnych i patrystycznych lub też chcącego zaznaczyć się

z głównymi tematami poruszanymi przez Jana Chryzostoma w przetłumaczonych dziełach.

Pomimo niewątpliwych walorów recenzowanej publikacji uważny czytelnik może dostrzec też pewne mankamenty. Najpierw należy zwrócić uwagę na niedociągnięcia w dokonywaniu tłumaczenia. Chociaż przekład – jak już wspomniano – jest precyzyjny i zrozumiały, to jednak czasami pojawiają się błędne lub niezręczne tłumaczenia. Przykładowo frazę „πολὺ γὰρ τὸ μέσον ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων” autorka błędnie tłumaczy w następujący sposób: „Wielka jest bowiem odległość od aniołów i **archaniołów**” (s. 33). W tekście chodzi o podkreślenie „odległości” między aniołami a ludźmi, a o archaniołach nie ma w nim mowy. W przekładzie zdania „ἐὰν δὲ μηδὲν ἡμᾶς εἰς τὸν τῆς εὐσεβείας ἀδικῶσι λόγον, ἔλκωμεν καὶ ἐπισπώμεθα πρὸς ἑαυτοὺς ἐκείνους” autorka pomija sformułowanie „ἀδικῶσι λόγον” i tłumaczy je w następujący sposób: „Jeśli jednak nie wyrządzają szkody naszej pobożności, pozyskajmy i przyciągnijmy ich do siebie jako naszych przyjaciół” (s. 35). Z powodu błędnego tłumaczenia dziwnie brzmi zdanie będące jednocześnie cytatem z 1Kor 8,1: „Jeśli chodzi o **mięsa** (εἰδωλοθύτων) składane bożkom w ofierze” (s. 81). Kluczowym terminem w tej wypowiedzi św. Pawła jest przymiotnik εἰδωλόθυτον, który przyjmuje następujące znaczenia: „τὰ εἰδωλόθυστα NT ofiary bałwochwalcze” (*Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1960, s. 30, s.v. εἰδωλόθυτος). Zatem w tekście nie ma mowy o „mięsach” składanych w ofierze, jest tylko ogólna informacja o ofiarach. Ks. Remigiusz Popowski i Michał Wojciechowski, tłumacze i wydawcy grecko-polskiego Nowego Testamentu przy terminie εἰδωλοθύτων wyjaśniają, że „chodzi o ofiary pokarmowe dla bóstw pogańskich” (*Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłumaczenie: R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 793, nota do tekstu 1Kor 8,1), a zatem termin ten wcale nie wskazuje na „mięsa”. Być może autorka przekładu polskiego zasugerowała się tłumaczeniem francuskim, w którym jest mowa o „mięsach”: „En ce qui concerne **les viandes** sacrifiées aux idoles”. Powinna jednak opierać się na tekście greckim, a nie na jego francuskim przekładzie. Na s. 98, w przekładzie traktatu *O Opatrzności*, znajduje się następujące zdanie: „Widząc w tym miejscu otwierający się ogromny **ocean**” (*Ad eos qui scandalizati sunt* – II 6). W zdaniu tym pojawia się słowo „ocean”, którego nie ma w tekście greckim: „Ἰδὼν γὰρ **πέλαγος** ἀχανὲς ἀνεῳχθέν”. Jest za to w przekładzie francuskim: „Après avoir vu, sur ce point, s’ouvrir **un océan** immense”. Czyżby

i tutaj autorka polskiego przekładu sugerowała się tłumaczeniem francuskim? Wprawdzie w tym miejscu nie został zmieniony sens wypowiedzi Chryzostoma, jednak równie ważne jest oddanie myśli autora za pomocą polskich słów najbardziej zbliżonych do tych, których on użył. Rzeczownik *πέλαγος* nie przyjmuje znaczenia ‘ocean’ (por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 464, s.v. *πέλαγος*: „1. morze, zwł. otwarte, pełne; 2. o częściach morza, często z geograficznym określeniem; 3. met. mnóstwo, głębia, obfitość”), a na określenie oceanu pisarze greccy używali terminu *ὠκεανός*.

Należy też zwrócić uwagę na mankamenty natury stylistycznej. Na s. 10 znajduje się niepełne zdanie: „Pierwszym **ich był** *Syntagmation* czyli *Traktacik* Aecjusza”, powinno być: „Pierwszym **ich pismem** był *Syntagmation* czyli *Traktacik* Aecjusza”. Również na s. 17 i 25 można odnaleźć niepełne zdania. S. 17: „Jednak możliwości ludzkiego rozumu są ograniczone i ostatecznie człowiek musi się zgodzić na to, czego **nie jest w pojąć**”. Powinno być: „Jednak możliwości ludzkiego rozumu są ograniczone i ostatecznie człowiek musi się zgodzić na to, czego nie jest w stanie pojąć”. S. 25: „Ma w pamięci was i **wasze a** tych”, powinno być: „ma w pamięci was i wasze zgromadzenie, a tych”.

W recenzowanej publikacji znajdują się też usterki redakcyjne. Tytuły homilii 1-3 zapisane są pogrubioną zwykłą czcionką. Nie wiadomo natomiast, z jakiego powodu tytuły homilii 4-5 zapisane są pogrubionymi kapitalikami. Natomiast tytuły poszczególnych części homilii 1-3 zapisane są pogrubionymi kapitalikami, w homiliach 4-5 zaś – pogrubioną zwykłą czcionką. Oczywiście forma tego zapisu we wszystkich homiliach powinna być identyczna. Z innych usterek redakcyjnych można wskazać następujące: s. 9, nota 8, jest: „*Jana Chryzostoma kapłana Antiochii Mowy przeciwko **przeciwko** Judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006” – dwa razy „przeciwko”. S. 15, jest: „*Ad eos qui **scandalī***” – urwany tytuł dzieła, powinno być „*Ad eos qui scandalizati sunt*”. S. 15, nota 34: „PG 52, s. 595” – z takiego zapisu wynika, że teksty w PG znajdują się na numerowanych stronach, a przecież znajdują się na numerowanych kolumnach.

W „Wybranej bibliografii” w części „Źródła” (s. 18-19) autorka zastosowała nieco dziwny system opisów bibliograficznych, a mianowicie najpierw podaje imię autora w języku polskim, a następnie tytuł jego dzieła w języku łacińskim. Jest to dość dziwne, gdyż dla każdego naukowca podstawowym wzorcem opisu bibliograficznego dzieł chrześcijańskich pisarzy antycznych jest *Clavis Patrum Graecorum* (lub *Latino-rum*), w którym zarówno imiona autorów, jaki i tytuły dzieł zapisane są

po łacinie. Niestety, autorka nie jest konsekwentna nawet w przyjętym przez siebie systemie zapisu, gdyż z zestawu bibliografii można dowiedzieć się, że Palladiusz napisał dzieło *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (s. 19). W tym miejscu autorka powinna wpisać łaciński tytuł tego dzieła: *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* (CPG 6037), a nie francuski (to samo na s. 14, nota 30).

Podsumowując, należy stwierdzić, że recenzowana publikacja, pomimo omówionych drobnych mankamentów, jest niezwykle cenna i znacząco wzbogaca listę pism Jana Chryzostoma przełożonych na język polski. Jej pojawienie się na rynku księgarskim należy przyjąć z radością i uznaniem. Prezentowany przekład jest wartościowy i godny polecenia nie tylko patrologom, filologom klasycznym, dogmatykom, historykom duchowości czy – ogólnie – historykom starożytności, lecz także homiletykom, kaznodziejom, studentom historii i teologii oraz wszystkim zainteresowanym szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim.

**Izydor z Sewilli, *Etymologie*, ks. 11-20, przekład z języka łacińskiego
Tatiana Krynicka, Maciej Jońca, Ewa Matczuk, Ireneusz Mikołajczyk,
opracowanie naukowe Tatiana Krynicka, Adam Wilczyński,
konsultacja przekładu Andrzej Wiśnicki, ks. Michał Olejarczyk,
Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2024, ss. 560**

Dominika Budzanowska-Weglenda¹¹

Przekład *Etymologii* Izydora z Sewilli dokonany przez Tatianę Krynicką z zespołem tłumaczy obejmuje 10 ksiąg otwierających to słynne i wielkie (zarówno rozmiarami, jak i znaczeniem) dzieło, uznawane za tekst dydaktyczny oraz za pierwszą bazę danych, stąd ten święty patronuje internautom i programistom. Tłumaczenie, które właśnie ukazało się w Wydawnictwie Marek Derewecki, stanowi zatem wielkie dokonanie translatorskie, zarazem bardzo ważne, gdyż dzieła Sewilczyka zajmują niezwykle istotną pozycję wśród pism starochrześcijańskich pisarzy.

¹¹ Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, profesor uczelni, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: d.budzanowska@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9030-9583.

Ten pierwszy polski przekład jest efektem pracy zespołu bardzo dobrych, odpowiednio przygotowanych tłumaczy:

- ks. 5, 1-27 (część prawnicza) – dr hab. Maciej Jońca, prof. US, prawnik i badacz zajmujący się prawem rzymskim. Ta część przekładu stanowi gruntownie przepracowaną i poprawioną wersję opracowania wcześniejszego: Izydor z Sewilli, *O prawach*, opr. A. Dębiński – M. Jońca, Lublin 2021;
- ks. 9 (część poświęcona geografii) – prof. dr hab. Ireneusz Mikołajczyk, wybitny specjalista w dziedzinie rzymskiej literatury, w tym literatury agronomicznej, i tłumacz *Historii naturalnej* (w tym pierwszych jej ksiąg, poświęconych kosmologii i chorografii) Pliniusza Starszego.

Pozostałe księgi opracowali również znakomici badacze i tłumacze: ks. dr Adam Wilczyński (teolog i filolog klasyczny, autor przekładów pism Grzegorza Wielkiego, które ukazały się w serii Pism Monastycznych) oraz dr hab. Tatiana Krynicka, prof. UG, filolog klasyczny, która też jest redaktorem całości, ponadto ma w swoim dorobku m.in. publikację przekładu innych dzieł Izydora, mianowicie *Sentencji*, *Synonimów*, *O narodzinach i śmierci świętych ojców*, *Wierszy*, *Listów* oraz liczne opracowania poświęcone temu pisarzowi. Do zrealizowania tłumaczenia *Etymologii* (części poświęconej matematyce) przyczyniła się także młoda badaczka – Ewa Matczuk.

Opracowanie zostało bardzo starannie przygotowane, zawiera także przypisy, które pomagają we właściwym rozumieniu tekstu (np. wskazują na błędne interpretacje podane przez Izydora), a znaczna ich część wskazuje na powiązania z tekstami innych pisarzy, autorów starożytnych, których pisma prawdopodobnie posłużyły Izydorowi jako źródła. Przemyślany jest układ pracy:

- wstęp autorstwa Tatiany Krynickiej;
- przekład z komentarzem ksiąg 1-10;
- obszerna bibliografia, uwzględniająca wydania źródeł oraz najnowsze i najważniejsze prace izydoriańskie.

Trzeba jeszcze raz podkreślić, że jest to pierwszy polski przekład bardzo ważnego dzieła Izydora – potrzebny, napisany piękną polszczyzną, z głęboką znajomością języka łacińskiego i omawianych przez Sewilczyka zagadnień.

Izydor (Isidorus Hispalensis), biskup Sewilli, żyjący u schyłku czasów patrystycznych (czy też raczej na początku średniowiecza) na Zachodzie na przełomie wieków VI i VII po Chrystusie, był ważnym

teologiem, historykiem, encyklopedystą, należący do Ojców i Doktorów Kościoła. Wywarł istotny wpływ na myśl średniowiecza (np. *Etymologie* stanowiły wówczas właściwie podstawowy podręcznik szkolny, w Europie Zachodniej stały się one dziełem po Biblii najczęściej przepisywanym i czytanim w tysiącach egzemplarzy, jak również uzupełnianym, naśladowanym, tłumaczonym, komentowanym), pozostaje także autorem interesującym dla czytelnika współczesnego, zaciekawionego mentalnością i stanem wiedzy ówczesnych czasów. *Etymologie* przekazywały czytelnikom w wiekach średnich – jako pierwsza uniwersalna, powszechna encyklopedia europejska – wiadomości ze wszystkich istniejących ówczesnie dziedzin wiedzy. Bardzo ciekawe jest ujęcie omawianych zagadnień, Izydor bowiem, zajmwszy się etymologią, uznaje na drodze filozoficzno-gramatycznej tradycji poszukiwania znaczenia nazw nadanych rzeczom zgodnie z ich naturą, że znajomość początków nazw rzeczy, czyli powodów, dla których zostały one im nadane, dorównuje znajomości nazywanych rzeczy. Zauważmy, że *Etymologie* nadal dostarczają autorom łacińskich słowników (np. *Thesaurus Linguae Latine* czy *Lexicon Totius Latinitatis*) materiału do podawania definicji wyrazów.

Autorzy przekładu starają się jak najrzetelniej przekazać kunszt Izydora, stąd nie boją się tworzyć neologizmów, które ułatwiają zrozumienie etymologicznych objaśnień Sewilczyka. Dbają też, by zachować zasadę ważną w translatoryce, by łaciny nie tłumaczyć łaciną, a zatem unikają grecyzmów i latynizmów. Tłumacząc wywody etymologiczne, najpierw podają objaśniany wyraz w języku polskim, następnie kursywą w nawiasie – w języku oryginalnym, czyli łacińskim lub greckim. Podobnie są przytaczane wyrazy i wyrażenia wyjaśniające powstanie omawianych wyrazów, czyli ważne dla poszukiwanych przez autora ich źródłosłów. Ułatwieniem dla czytelnika nieznającego greki jest podawanie greckich słów w zapisie nie tylko alfabetem greckim, ale i łacińskim. Metoda podawania (oprócz polskiego przekładu) istotnych dla tekstu terminów w języku oryginału została słusznie obrana przez tłumaczy, gdyż tylko w ten sposób polski czytelnik będzie w stanie prześledzić myśl Sewilczyka. Warto docenić wyróżnienie graficzne (kapitałikami) ważnych wyrazów w tekście *Etymologii*, jak również rzetelność tłumaczy w zaznaczaniu (nawiasem kwadratowym) słów dodanych w tłumaczeniu, a nieobecnych w oryginale.

Przekład ten – a dodajmy, wkrótce ma się ukazać kolejny tom przekładu *Etymologii* – z pewnością może zainteresować wielu czytelników, w tym badaczy różnych dziedzin i dyscyplin naukowych, jako że Izydor

porusza niezwykle ważne badawczo zagadnienia – istotne zwłaszcza dla humanistów i teologów, w tym szczególnie dla językoznawców, literaturoznawców, patrologów, biblistów czy historyków Kościoła i historyków nauki.

Sprawozdania

Dziewiętnasta Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych (Oksford, Wielka Brytania, 5-9 sierpnia 2024)

**XIX International Conference on Patristic Studies
(Oxford, Great Britain, August 5-9, 2024)**

Ks. Marcin Wysocki¹

Już po raz dziewiętnasty, w dniach 5-9 sierpnia 2024 roku, zebrali się w Oksfordzie badacze antyku chrześcijańskiego na niemal kultowej konferencji gromadzącej co cztery lata fascynatów studiów patrystycznych z całego świata. Tegoroczna edycja oksfordzkiej konferencji odbyła się niezgodnie z tradycyjnym harmonogramem, gdyż według niego powinna się ona odbyć w 2023 roku. Jednak ze względu na panującą we wcześniejszych latach pandemię i problemy organizacyjne zdecydowano się przełożyć ją na kolejny, czyli 2024 rok. Podobnie jak w poprzednich edycjach, głównym miejscem obrad był budynek Examination Schools usytuowany w centrum Oksfordu, tuż przy innych słynnych oksfordzkich budynkach i collegach, co pozwoliło wczuć się w atmosferę tej szacownej uczelni, którą przez wiele lat żyło wielu znakomitych badaczy Ojców Kościoła. Jednak ze względu na ogromne zainteresowanie udziałem w Konferencji, wykorzystano również Ioannou Centre mieszczące się na terenie Wydziału Filologii Klasycznej, gdzie odbywały się w głównej mierze workshopy. Podobnie jak w minionych latach znaczący wkład w organizację Konferencji wniosły patrystyczne stowarzyszenia: North American Patristic Society i Association Internationale d'Etudes Patristique oraz wydawnictwa Peeters Publishers i Oxford University Press. Należy zauważyć, że tegoroczna edycja zgromadziła wyjątkowo wielu polskich badaczy antyku chrześcijańskiego. Łącznie bowiem piętnaście osób związanych z Polską wzięło czynny udział w Konferencji. Warto podkreślić także, że bodajże po raz pierwszy w historii oksfordzkich konferencji polscy badacze byli

¹ Ks. dr. hab. Marcin Wysocki, profesor uczelni, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

głównymi organizatorami jednego z workshopów, poświęconego rozumieniu ojcostwa w starożytności chrześcijańskiej.

Jeszcze przed oficjalnym rozpoczęciem Konferencji w poniedziałkowe popołudnie, przy pięknej pogodzie, w ogrodach kolegium Christ Church miało miejsce przyjęcie, które w luźnej formie pozwoliło na pierwsze spotkania i rozmowy. Jak zawsze dwa najważniejsze wykłady – otwierający i zamykający konferencję – były wydarzeniami na najwyższym poziomie i odbyły się, podobnie jak w minionych latach, w Christ Church Cathedral pod wezwaniem św. Aldata. Wykład otwierający wygłosił prof. Paul Blowers z Milligan University w USA, a tytuł brzmiał: „Playing Along with the Playful Logos: Theatrics and Dramatics in Patristic Writing and Biblical Interpretation” („Granie z zabawnym logosem: teatralność i dramatyzm w pismach patrystycznych i interpretacji biblijnej”), drugi zaś, pod tytułem „Commenting on the City of God” („Komentując Miasto Boże”) przedstawiła prof. Edith Gillian Clark z Uniwersytetu w Bristolu. Kolejne cztery dni, jak zwykle, wypełnione były zarówno wykładami plenarnymi (Thomas Arentzen: „Early Christian Tree Behavior”; Johannes Brachtendorf: „Is Creation eternal? Augustine’s Discussion with the Neoplatonists on Cosmic Time and the Age of the World”; Laetitia Ciccolini: „‘Searching and finding’: capitula, literary practices and the organisation of knowledge in Christian antiquity”; Matthew Crawford: „A Battle at Night? A Revisionist Account of the Early Stages of the Nestorian Controversy”; Mary Farag: „Re-evaluating Pachomius’s Chronology and the Koinonia’s Relationship to the Alexandrian Episcopate”; Daniel Galadza: „The Liturgical Reception of Patristic Texts: Hymns and Homilies for Holy Week”; Camille Gerzaguet: „A ‘new’ Church Father: Bishop Timotheus’ letter on Easter. Five years after the editio princeps (Sources Chrétiennes 604)”; Uta Heil: „Confessing and Cursing. The Creed of Nicaea (325) between Theology and Magic”; Michel Libambu: „The Integration of the Trinitarian Paradigm into Ecology. An Application of Augustinian hermeneutics”; Rubén Peretó Rivas: „The Fathers of the Church in the reading of Michel Foucault”; Marco Rizzi: „The Book of Wisdom as a textbook for Hellenistic Jewish paideia”; Hajime Tanaka: „Pro Libanio: John Chrysostom and the Antiochene sophist on the riots of 387”; Jack Tannous: „Testing the Spirits: Post-Apostolic Claims to Revelation and the Question of Religious Truth”; Chiara O. Tommasi: „Between Pagan and Christian, between East and West: the Three Kings in Patristic Literature”; Paul van Geest: „Church Fathers and the Market. The Interaction between Patristics and Economics”), jak i 51 sesjami tematycznymi składającymi się z kilku krótkich 20-minutowych komunikatów oraz 63 workshopami. Tak ogromna ilość wystąpień nie pozwalała tu

zamieścić wszystkich ich tytułów i tematów, ale można je znaleźć na stronie internetowej konferencji – <https://www.oxfordpatristics.com/programm>. Taka ilość mówców i wystąpień powodowała jednak konieczność szybkiego przemieszczania się pomiędzy salami i wymagała ogarnięcia układu kilkunastu pomieszczeń oraz dwóch oddalonych budynków, w których miały miejsce wykłady. Poziom prezentacji był jak zawsze różny. Należy jednak podkreślić ogólnie wysoki poziom oksfordzkiego spotkania. Przede wszystkim była to okazja do spotkań, wymiany poglądów i posłuchania sław światowej patrologii, do zwiedzenia oksfordzkich bibliotek i ich skarbów, gdyż w tym roku organizatorzy zaplanowali kilka wycieczek i kursów w instytucjach związanych z oksfordzką uczelnią, ale także dali możliwość zapoznania się z najnowszymi publikacjami, gdyż w trakcie konferencji zaprezentowały się wydawnictwa publikujące w zakresie badań nad antykiem chrześcijańskim i wiele ciekawych pozycji można było nabyć w specjalnych, atrakcyjnych cenach. Konferencja w Oksfordzie była także miejscem zebrań i zgromadzeń różnych stowarzyszeń patrystycznych, w tym Association Internationale d'Etudes Patristique, na którym dokonano m.in. wyboru nowych władz Stowarzyszenia, w których, piszący te słowa jako pierwszy Polak, zasiada jako jeden z dwóch wiceprezesów. XIX Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych przeszła do historii. Na kolejną, oby jeszcze lepszą, trzeba poczekać tym razem trzy lata, do 2027 roku, ponieważ po jednorazowej zmianie oksfordzka konferencja wraca do pierwotnego harmonogramu.

„Stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27).

**Antropologia pisarzy wczesnochrześcijańskich
(Sekcja Patrystyczna, Kamień Śląski, 23-25.09.2024)**

**“He created man and woman” (Gen 1:27). Anthropology of Early Christian Writers
(Polish Patristic Section, Kamień Śląski, September 23-25, 2024)**

Ks. Michał Ludewicz²

W dniach 23-25 września 2024 roku odbył się coroczny zjazd Sekcji Patrystycznej. Spotkanie miało miejsce w Kamieniu Śląskim,

² Ks. dr Michał Ludewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; email: mludewicz@wp.pl; ORCID: 0000-0002-9473-7745.

miejsowości położonej w pobliżu Opola, będącej miejscem narodzin św. Jacka Odrowąża, patrona diecezji opolskiej. Obecnie dawny zamek oraz przyległe budynki stanowią część kompleksu naukowo-rekreacyjnego będącego własnością diecezji. Gospodarzem zjazdu był ks. prof. dr hab. Norbert Widok. W ramach spotkania uhonorowano osobę i dorobek naukowy o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ, któremu wręczono księgę jubileuszową.

Pierwszy dzień (poniedziałek, 23 września) dał uczestnikom możliwość udziału w objeździe wybranych miast diecezji opolskiej istotnych dla kultury i tradycji religijnej regionu. Były to m.in. Opole, Prudnik (jedno z miejsc internowania prymasa Wyszyńskiego), Nysa (dawne miasto rezydencjonalne biskupów wrocławskich) oraz Moszna (zamek rodziny Tiele-Wienckler zwany „polskim Disneylandem”). Po przybyciu na miejsce do Kamienia Śląskiego oraz rejestracji miała miejsce kolacja, a po niej odbyło się spotkanie dające możliwość poznania się uczestników przybyłych po raz pierwszy z pozostałymi członkami Sekcji.

Właściwe obrady miały miejsce we wtorek oraz środę (24-25 września). Dzień wtorkowy rozpoczął się od Mszy Świętej na zamku, której przewodniczył biskup pomocniczy diecezji opolskiej Waldemar Musioł. Przewodniczący liturgii wskazał w swojej homilii na zadania stojące obecnie przed teologami. Zdaniem biskupa osoby podejmujące refleksję mogą stać się pomocą dla duszpasterzy przez to, że dostarczą wiarygodnych, zakorzenionych w tradycji Kościoła argumentów do współczesnej dyskusji o rodzinie i małżeństwie.

Po śniadaniu zebranych przywitał ks. dr Albert Glaeser, kustosz sanktuarium św. Jacka, który przybliżył specyfikę miejsca narodzin patrona Górnego Śląska. Następnie oficjalnego otwarcia zjazdu dokonał ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, prezes Sekcji Patrystycznej. Witając zgromadzonych, prezes zwrócił uwagę na wyraźną obecność pań wśród tegorocznych prelegentów, przekazał także pozdrowienia od nieobecnych: ks. prof. Bogdana Czesza, ks. prof. Mariusza Szrama oraz p. mgr-inż. Wojciecha Stawiszyńskiego. Pierwszą przedpołudniową sesję obrad zatytułowaną „Płciowość człowieka” poprowadził ks. prof. dr hab. Marek Starowiejski. W jej ramach miały miejsce następujące wystąpienia: ks. dr. hab. Waldemara Turka pt. „Stworzył mężczyznę i niewiastę: Rdz 1,27 w egzegezie Orygenes i Tertuliana”, p. dr hab. Karoliny Kochańczyk-Bonińskiej pt. „Brakująca połowa czy niewydarzony mężczyzna – kobiety (i mężczyźni) w greckiej metafizyce płci”, ks. prof. KUL Marcina Wysockiego pt. „Czy to jest przyjaźń

czy to jest kochanie? Związki jednopłciowe a antyczna wizja przyjaźni w kontekście współczesnych dyskusji nad relacją Auzoniusz-Paulin z Noli-Sulpicjusz Sewer”. Drugiej sesji, zatytułowanej „Prokreacja”, przewodniczył o. dr Rafał Zarzeczny. W części tej miały miejsce następujące wystąpienia: p. dr Anny Grzywy pt. „Cele chrześcijańskiego małżeństwa w kontekście Rdz 1,28 (Bądźcie płodni i rozmnażajcie się) w interpretacji wybranych Ojców z IV w.”, ks. prof. dr. hab. Antoniego Żurka pt. „Prokreacja (obowiązek czy ostateczność) oraz jej sposoby w świetle historii patriarchów Starego Testamentu”, p. dr hab. Marty Przyszychowskiej pt. „Godność embrionu ludzkiego według Ojców Kościoła”. Po wystąpieniach prelegentów miała miejsce dyskusja. W jej trakcie ks. prof. M. Starowieyski zachęcił do zbadania fenomenu, który określił mianem „oszałałego dziewictwa”, a który sprowadzał się do nadmiernego akcentowania tej formy życia. Zwrócono także uwagę na fakt, iż Ojcowie Kościoła byli jednomyślni w potępieniu zjawiska przerywania ciąży. Po zakończeniu dyskusji miała miejsce prezentacja nowości wydawniczych. Po obiedzie uczestnicy mieli możliwość zwiedzenia zamku i jego okolic, zagospodarowanych na potrzeby Zespołu Rehabilitacyjno-Wypoczynkowego „Sebastianeum Silesiacum” zajmującego się m.in. wodolecznictwem. Uwagę zwiedzających zwróciła także znajdująca się w kompleksie, a licząca ok. 40 tys. woluminów biblioteka ks. abp. Alfonsa Nossola, emerytowanego ordynariusza diecezji opolskiej.

Po południu, w ramach kontynuacji sesji „Prokreacja”, w drugiej części, prowadzonej przez o. prof. dr. hab. Dariusza Kasprzaka OFMCap, wysłuchano wystąpienia ks. dr. Wojciecha Kamczyka pt. „*Pisarze wczesnochrześcijańscy na temat antykoncepcji*”. Następnie miała miejsce prezentacja nowych członków Sekcji. Ks. dr Michał Łukaszczyk przedstawił tezy obronionej przez siebie pracy doktorskiej „*Chrystologia w listach św. Hieronima*”, a ks. dr Michał Ludewicz zaprezentował założenia pracy „*«Sub iure et potestate beati Petri»*. Idea władzy w *Liber Pontificalis*”. Po dyskusji ks. prof. KUL dr hab. Marcin Wysocki przedstawił obecną sytuację oraz najbliższe plany redakcyjne czasopisma *Vox Patrum*.

W dalszej części miała miejsce uroczystość wręczenia jubileuszowej księgi pamiątkowej o. prof. dr. hab. Henrykowi Pietrasowi SJ. Najpierw ks. prof. M. Wysocki przedstawił sylwetkę jubilata oraz zaprezentował zawartość okolicznościowego tomu *Vox Patrum*, na który złożyło się 31 artykułów naukowych. Następnie odczytane zostały listy gratulacyjne, po czym odbyło się składanie życzeń jubilatowi, który w dniu rozpoczęcia zjazdu obchodził 70. rocznicę urodzin. Spośród osób

wyrażających słowa uznania, ks. prof. M. Starowieyski podkreślił trud włożony przez o. Pietrasa w wydawanie serii *Źródła Myśli Teologicznej*, ks. prof. A. Eckmann przywołał maksymę *bonus vir semper tiro* i powiedział: „Henryku, uważaj siebie za rekruta, nie za staruszka, życie zaczyna się po siedemdziesiątce”, ks. prof. A. Żurek zacytował opinię o jubilationie usłyszaną na uczelni w Rzymie, iż jest on tam uważany za *una grande figura*, p. dr hab. M. Przyszychowska podziękowała za otwartość, z jaką jubilat przyjął niegdyś tłumaczenie jej tekstu do wydania, o prof. D. Kasprzak podziękował dostojnemu solenizantowi za życzliwość na inicjatywy oraz twórczy wkład w myślenie teologiczne, przytoczył również anegdotę głoszącą, iż jubilat miał kiedyś stwierdzić, że o niebie, to nie można nic pewnego powiedzieć. „Ja – mówił o. Kasprzak – kiedy usłyszałem te słowa, zdziwiłem się, zacząłem nad tym myśleć, i napisałem książkę, i za to dziękuję”. Ks. dr hab. W. Turek podziękował solenizantowi za wszystkie spotkania, podkreślając, że podczas każdego z nich jubilat zawsze przedstawiał jakieś twórcze idee, p. dr A. Grzywa podziękowała za sposób, w jaki o. Henryk opowiadał o Ojcach Kościoła, przypomniała również, jak to jubilat zaprosił ją na seminarium naukowe, uprzedzając przy tym, że „poziom tam jest kosmiczny”. „Chciałam uciec – wspomina – ale Henryk powiedział: «zostań, może się czegoś nauczysz». I zostałam. Aż do doktoratu”. O. dr R. Zarzeczny przypomniał, jak to jubilat zachęcił go, by zajął się tekstem *Wniebowstąpienia Izajasza* – „nie powiedział przy tym, że jest on tylko po etiopsku, ale to właśnie miało zdefiniować potem całą moją pracę naukową”, podkreślił. Ks. dr hab. K. Sordyl podziękował jubilatowi: „że zawsze dodawałeś odwagi, że potrafiłeś zwrócić uwagę, kiedy człowiek popełnia błędy”, ks. prof. N. Widok zauważył, że zarówno początek życia, jak i jubileusz drogi naukowej o. Pietrasa wydarzyły się w metropolii górnośląskiej, po czym, nawiązując do postaci św. Jacka, skonkludował: „Do wielkiego dominikanina przyjechał wielki jezuita”. Po wysłuchaniu życzeń głos zabrał solenizant, który stwierdził: „Niewiele trzeba, żeby otrzymać księgę pamiątkową. Trzeba skończył siedemdziesiątkę i trochę popracować”. Po czym dodał: „Kiedyś ktoś, kto był zły na mnie, powiedział: «twoje książki są mądrzejsze od ciebie»”.

Drugi dzień obrad rozpoczął się od Mszy Świętej sprawowanej w kaplicy na zamku. Eucharystii przewodniczył i kazanie wygłosił o. prof. Henryk Pietras SJ. Wraz z nim przy ołtarzu byli obecni o. dr Rafał Zarzeczny SJ oraz o. dr Stanisław Łucarz SJ. W homilii o. Pietras, nawiązując do słów modlitwy dnia („abyśmy zachowując Twoje przykazania,

zasłużyli na życie wieczne”, powiedział: „Raduje się serce patrologa, kiedy odmawia taką pelagiańską kolektę. Zasłużyć na życie wieczne. Kiedyś. Tymczasem przecież Syn Boży, przychodząc na świat, uświęcił ten świat. Mamy więc żyć i głosić, że ten świat jest już miejscem świętym”.

Przedpołudniowa sesja obrad, podzielona na dwie części, odbywała się pod tytułem „Macierzyństwo i ojcostwo”. Części pierwszej przewodniczył ks. dr hab. Arkadiusz Nocoń. W jej ramach wysłuchano wystąpienia P. dr B. Kosmulskiej: „Św. Monika i paradoksy Augustyńskiego ujęcia macierzyńskiej miłości” oraz o. prof. dr. hab. Leona Nieściora OMI: „Droga do macierzyństwa przez wiarę w mowach św. Jana Chryzostoma *De Anna*”. Następnie, po przerwie, miała miejsce część druga. Przewodniczył jej p. dr Krzysztof Morta. Złożyły się na nią dwa wystąpienia: ks. prof. UAM Paweł Wygralak zaprezentował przedłożenie pt. „Adopcja w prawie rzymskim i stosunek do niej Ojców Kościoła, ks. prof. UAM dr. hab. Michał Kieling zaś przedstawił zagadnienie „Pełna autentyczność ludzkiego ojcostwa św. Józefa – wybrane aspekty nauczania autorów patrystycznych i nowe elementy w tradycyjnym rozumieniu ojcostwa”. Po dyskusji nad wygłoszonymi tekstami przystąpiono do rozpatrywania tematyki obrad przyszłorocznego zjazdu. W związku z nadchodzącą rocznicą pierwszego soboru powszechnego za istotny temat do namysłu uznano kanony dyscyplinarne soboru w Nicei.

W wygłoszonym podsumowaniu ks. prof. dr. hab. Bogdan Czyżewski, prezes Sekcji Patrystycznej, wskazał na aktualność poruszanych tematów związanych z płciowością, prokreacją, macierzyństwem i ojcostwem. Mówca zwrócił uwagę, że nie wolno rozpatrywać poglądów Ojców w oderwaniu od rzeczywistości społeczno-politycznej, w której oni żyli. W imieniu wszystkich przybyłych ks. prof. Czyżewski wyraził wdzięczność ks. Albertowi Glaeserowi, ks. Zygfrydowi Glaeserowi oraz wszystkim pracownikom ośrodka w Kamieniu Śląskim. Następnie prezes podziękował za organizację zjazdu ks. prof. Norbertowi Widokowi, wszystkim prelegentom i uczestnikom za wygłoszone referaty oraz udział, a także wyraził życzenie zobaczenia się w przyszłym roku na zjeździe w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze.

**Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej
Polskiego Towarzystwa Historycznego w roku akademickim 2023/2024**
**Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society
in the Academic Year 2023/2024**

Piotr Kochanek³

Zgodnie z wieloletnią tradycją w roku akademickim 2023/2024 zaplanowano dwa spotkania Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH). Pierwsze odbyło się w sobotę, 25 listopada 2023 roku, w Auli im. prof. Iji Lazari-Pawłowskiej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego (ul. W. Lindleya 3/5). Posiedzenia, mające zgodnie z programem rozpocząć się o 11:30, miały charakter hybrydowy: obok osób uczestniczących w nim stacjonarnie, grupa badaczy wzięła udział w obradach Komisji za pośrednictwem MS Teams. Nie wszystkie osoby biorące zdalnie udział w obradach uczestniczyły w całym spotkaniu, stąd frekwencja nie jest łatwa do ustalenia. Jednak w pewnym momencie liczba członków KB PTH połączonych za pośrednictwem MS Teams wynosiła 29 osób. Na auli zaś było ok. 25 przedstawicieli Komisji.

Posiedzenie jesienne rozpoczęło się o 11:35. Otworzył je przewodniczący KB PTH prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ), który serdecznie powitał wszystkich zebranych. Następnym punktem (11:43-12:10) było wspomnienie o prof. dr hab. Marku Wilczyńskim (25 IX 1959-3 IX 2023). Rozpoczął je prof. M. Kokoszko, przypominając funkcje, jakie pełnił zmarły w strukturach naukowych. Następnie powstaniem i chwilą milczenia uczczono pamięć profesora. Po tym akcie uszanowania jego uczeń, dr Adrian Szopa (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie) przedstawił życiorys profesora i jego osiągnięcia naukowe. Mówca dodał także kilka osobistych refleksji. Do wspomnień dołączył się również prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, który odniósł się do wybranych publikacji prof. M. Wilczyńskiego. Wspomnienie to zamknął prof. M. Kokoszko, przechodząc do prezentacji najnowszych publikacji z zakresu szeroko rozumianej bizantynistyki (12:10-12:18). On też podał krótkie informacje

³ Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

na temat przyszłych konferencji, mogących zainteresować członków Komisji (12:18-12:20).

Kolejnym elementem łódzkiego spotkania były dwa referaty. Pierwszy z nich wygłosił dr Marco Muresu (absolwent Univerità di Cagliari, aktualnie zaś pracownik Lancater University, UK). Tytuł jego wystąpienia brzmiał: „«Remember us». Framing Byzantine culture in Medieval Sardinia between continuity and storytelling” (12:21-13:00). Po jego *exposé* odbyła się dyskusja (13:00-13:27), w której głos zabrali kolejno po angielsku – prof. dr hab. Robert Wiśniewski (Uniwersytet Warszawski) i po włosku – prof. J. Prostko-Prostyński (UAM). Drugie wystąpienie było owocem współpracy dwóch autorów: dr. hab. Stefana Jakobielskiego, profesora Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk i dr Magdaleny Łaptaś (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Tematem ich referatu byli „Biskupi z Faras i rola fundatorów w kształtowaniu programu ikonograficznego katedry” (13:28-14:24). Również tę prelekcję dopełniła dyskusja (14:25-15:05). Udział w niej wzięli (według kolejności zabierania głosu) prof. J. Prostko-Prostyński (UAM), dr Piotr Ł. Grotowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Adam Łajtar (UW) oraz sekretarz Komisji dr Andrzej Kompa (UŁ). Po referatach ogłoszono przerwę (15:05-16:10).

Posiedzenie wznowiono o 16:10. Ten segment łódzkiego spotkania bizantynistów zdominował wybór przewodniczącego, wiceprzewodniczącego i sekretarza KB PTH na kolejną kadencję (2023-2027). Poświęcono na to 40 minut (16:10-16:50). Na wstępie głos zabrał ustępujący przewodniczący Komisji prof. M. Kokoszko (UŁ). Podziękował on swym współpracownikom: prof. dr hab. Kazimierzowi Ilskiemu (UAM), wiceprzewodniczącemu, oraz dr A. Kompie (UŁ), który w mijającej kadencji pełnił funkcję sekretarza. Po nim za owocną współpracę podziękował również prof. K. Ilski. Spośród osób uczestniczących stacjonarnie w posiedzeniu KB PTH uznanie odchodzącej ekipie wyraziła także dr M. Łaptaś (UKSW). Kolejnym etapem wyborów było wyłonienie osoby, która miała za zadanie prowadzenie całej procedury. Roli tej podjął się prof. J. Prostko-Prostyński (UAM). Powołano również komisję skrutacyjną, w skład której weszły dwie osoby: prof. dr hab. Mirosław Leszka (UŁ) i dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM. Ponadto przyjęto wniosek, że prawo do głosowania mają zarówno stacjonarni uczestnicy spotkania, jak i badacze biorący w nim udział za pośrednictwem platformy MS Teams. Następnym etapem wyborów było zgłaszanie

kandydatów na przewodniczącego Komisji. Prof. dr hab. Sławomir Bralewski (UŁ) zgłosił kandydaturę aktualnego przewodniczącego, czyli prof. M. Kokoszko (UŁ). Ten jednak nie zgodził się na przyjęcie tej funkcji na okres następnych czterech lat. Odmówili jej również trzej następni kandydaci. Byli to kolejno prof. K. Ilski (UAM), prof. S. Bralewski (UŁ) i prof. dr hab. Mirosław Leszka (UŁ). Propozycję kandydowania na przewodniczącego przyjęli dwaj inni badacze: prof. J. Prostko-Prostyński (UAM) i dr hab. Kirył Marinow, prof. UŁ. W głosowaniu tajnym 22 członków Komisji wskazało na prof. K. Marinowa. Prof. J. Prostko-Prostyński otrzymał 14 głosów. Tak więc przewodniczącym KB PTH na kadencję 2023-2027 został prof. K. Marinow z Uniwersytetu Łódzkiego. Na stanowisko wiceprzewodniczącego została wybrana przez aklamację prof. A. Kotłowska (UAM). Dr A. Kompa zaś zgodził się być nadal sekretarzem Komisji. W tej sprawie nie było głosowania, ponieważ zebrani uznali osobę dr. A. Kompy za całkowicie kompetentną i mającą dużą praktykę na tym stanowisku. Na zakończenie prof. K. Marinow, jako nowo wybrany przewodniczący KB PTH, podziękował za powierzenie mu tej funkcji i zapewnił, że nowy zarząd doloży starań, aby Komisja działała równie sprawnie jak w minionej kadencji.

Nowy przewodniczący poprowadził też następny etap posiedzenia, czyli procedurę przejścia nowych członków Komisji (16:50-17:17). Byli nimi (w kolejności prezentacji kandydatur) dr hab. Błażej Stanisławski, prof. Instytutu Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego (jego osobę przedstawiła dr M. Łaptaś), dr hab. S. Jakobielski, prof. IKSiO PAN (również tego kandydata rekomendowała dr M. Łaptaś), prof. R. Wiśniewski (UW), którego sylwetkę zaprezentował prof. A. Łajtar, oraz dr Agata Deptuła (UW), także rekomendowana przez prof. A. Łajtara. Wszystkie kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie. W konsekwencji Komisja liczy dziś 110 członków. Na zakończenie tej części obrad dr A. Kompa podniósł kwestię terminów przyjmowania nowych członków. Zgodnie bowiem z dotychczasową praktyką przyjmowano ich tylko w czasie jesiennych posiedzeń Komisji. Sekretarz zaś zaproponował, aby przyjąć dokonywać także na wiosennych spotkaniach tego gremium. Wniosek ten przegłosowano pozytywnie.

Kolejnym punktem programu były tak zwane „pozostałe sprawy organizacyjne” (17:17-17:28). W ramach tego bloku zagadnień dr Jan Wolski (UŁ) przypomniał o hybrydowej konferencji bizantynistycznej, organizowanej w Łodzi (9-11 maja 2024). Jest to już szósta edycja międzynarodowych spotkań w ramach „Colloquia Ceranea”. Podniesiono

również temat zbliżającego się XXV Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantynistycznych w Wiedniu (24-29 sierpień 2026). W ramach ostatniego segmentu programu posiedzenia, jakim były wolne wnioski (17:29-17:32), dr M. Łaptaś podniosła kwestię możliwości organizacji tego kongresu w Polsce. Odpowiadając, prof. M. Kokoszko stwierdził, że byłoby to możliwe w przypadku kooperacji dwóch ośrodków: Łodzi i Poznania. Na zakończenie „stacjonarni” uczestnicy posiedzenia wykonali wspólne, pamiątkowe zdjęcie. Głos zabrał także nowo wybrany przewodniczący prof. K. Marinow, krótko podsumowując jesienne obrady KB PTH.

Spośród pracowników naukowych KUL niestacjonarny udział w spotkaniu wzięli ks. prof. dr hab. Mariusz Szram oraz niżej podpisany.

Drugie, wiosenne spotkanie Komisji w roku akademickim 2023/2024 odbyło się w sobotę, 25 maja 2024 roku w Uniwersytecie Gdańskim, a dokładnie w gmachu Wydziału Historycznego UG przy ul. Wita Stwosza 55. Organizatorem posiedzenia był Zakład Historii Starożytnej. Miało ono charakter hybrydowy: członkowie KB PTH, którzy nie mogli przybyć do Gdańska osobiście, mieli możliwość zdalnego uczestnictwa w obradach za pośrednictwem kanału MS Teams. W konsekwencji stacjonarnych uczestników było około 22, online zaś udział w zebraniu brało (w okresie maksymalnej frekwencji) 21 osób. Oficjalnie spotkanie zostało zaplanowane na 11:30. Rozpoczęło się jednak z niewielkim opóźnieniem o 11:36. Otworzył je prof. K. Marinow, który debiutował jako nowy przewodniczący KB PTH. W swym krótkim wystąpieniu (11:36-11:38) powitał wszystkich zebranych oraz podziękował organizatorom za zaproszenie Komisji do Gdańska, po czym oddał głos dziekanowi Wydziału Historycznego, dr. hab. Arkadiuszowi Janickiemu, prof. UG. Dziekan w imieniu wydziału powitał przybyłych i życzył im owocnych obrad (11:38-11:41). Następnie głos zabrał ponownie przewodniczący Komisji, który dokonał krótkiej prezentacji bizantynistycznych nowości wydawniczych, a także wspominał o zaplanowanych w najbliższym czasie konferencjach (11:42-11:55).

Kolejnym punktem programu było pośmiertne wspomnienie osoby prof. dr. hab. Dariusza Brodki (28 VIII 1969-1 I 2024). Zostało ono poprzedzone wprowadzeniem prof. K. Marinowa (11:55-11:58). Sylwetkę zmarłego przedstawili jego dwaj koledzy: dr hab. Michał Bzinkowski, prof. UJ (11:58-12:09) i dr hab. Michał Stachura, prof. UJ (12:10-12:16). Na zakończenie pamięć profesora uczczono minutą ciszy. Ta część

programu gdańskiego spotkania zamknęła się w ramach czasowych 11:55-12:17.

Trzecim segmentem obrad były dwa wykłady. Pierwszy z nich wygłosił dr hab. Michał Kosznicki, prof. UG. Tematem jego wystąpienia była „Problematyka pediatryczna w późnoantycznej literaturze medycznej (na przykładzie twórczości Pawła z Eginy i Jana z Aleksandrii)” (12:18-13:10). Po referacie odbyła się dyskusja (13:10-13:20), w której głos zabrali kolejno dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG, dr Tomasz Sińczak (Akademia Kujawsko-Pomorska w Bydgoszczy: AKP) oraz A. Kompa (UŁ). Autorką drugiej prelekcji była dr Bogna Kosmulska (UW). Temat jej *exposé* brzmiał „Tektonika myśli Maksyma Wyznawcy w zbiorze «Ambigua ad Thomam»” (13:20-13:46). W dyskusji (13:47-14:00), która miała miejsce po tym wystąpieniu, wzięło udział dwóch badaczy: dr Marek Jankowiak (Instytut Historii PAN) i prof. K. Marinow (UŁ). Po powyższych wykładach ogłoszono przerwę obiadową (14:00-15:00).

Po przerwie wznowiono obrady Komisji o godzinie 15:04. Pierwszym punktem było przyjęcie nowych członków (15:04-15:40). Kandydatami w kolejności alfabetycznej byli dr M. Jankowiak (IH PAN), którego sylwetkę naukową przedstawił dr A. Kompa (UŁ), dr Tomasz Sińczak (AKP w Bydgoszczy), którego rekomendował prof. dr hab. Szymon Olszaniec (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), oraz dr hab. Aleksandra Sulikowska-Bełczowska, prof. UW, wprowadzona przez prof. dr hab. Mirosława Kruka (UG). Wszystkie trzy kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie (34 głosy „za” – liczba osób uczestniczących w trybie zdalnym znacznie zmalała po przerwie obiadowej).

Następnie prof. K. Marinow (UŁ) i dr A. Kompa (UŁ) przedstawili bardzo szczegółowe sprawozdanie z tak zwanego Interkongresu Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Bizantyńskich (AIEB), który odbył się w Atenach 13 kwietnia 2024 roku (15:40-16:12). Należy nadmienić, że sprawozdanie to członkowie Komisji otrzymali dzień wcześniej drogą mailową w „Komunikacie 4/2024”, który w imieniu KB PTH i Polskiego Komitetu Narodowego AIEB (to ostatnie gremium tworzy Sekcja Bizantynologiczna Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN i KB PTH) rozesłał jego autor, dr A. Kompa, datując go: „Łódź/Poznań, 24 V 2024”. W rzeczonym komunikacie sprawozdanie to nosi tytuł: „Skrócona informacja o przebiegu Zgromadzenia Ogólnego AIEB (tzw. interkongres), 13 kwietnia 2024, Hotel Ilisia, Ateny”. Informacja ta liczy siedem stron.

Wreszcie w ramach tak zwanych pozostałych spraw organizacyjnych (16:12-16:23) przewodniczący Komisji i jej sekretarz, czyli prof. K. Marinow i dr A. Kompa, przedstawili trzy kwestie. (1) Zagadnienie przepunktowania pewnej liczby czasopism polskich i zagranicznych, w której to sprawie zdecydowano się wysłać list do Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Wniosek ten, poddany pod głosowanie, uzyskał jednogłośnie poparcie członków Komisji (16:12-16:18). (2) Rezolucję Greckiego Komitetu Narodowego AIEB, której celem jest uwrażliwienie naukowców, polityków oraz społeczeństw jako takich na decyzję rządu tureckiego w sprawie przekształcenia katholikonu konstantynopolitańskiego klasztoru Chora (tur. Kariye Müzesi) na meczet. Decyzję tę podjęto już w lipcu 2020. Dotąd kościół klasztorny miał status muzeum (od 1945), które zostało oficjalnie otwarte dla zwiedzających w 1958 roku. Rezolucja zwraca również uwagę na fakt, że już wcześniej władze tureckie przekształciły na meczet słynną świątynię Hagia Sophia (tur. Ayasofya Müzesi). Powyższy apel greckich bizantynistów został dołączony do wspomnianego wyżej „Komunikatu 4/2024”. Jego oryginalny tytuł brzmi: „Resolution of the Greek Committee of Byzantine Studies”. Jest on datowany „Athens, May 11th, 2024” (16:19-16:20). (3) Problem „techniczny”, jakim dla wszystkich organizatorów spotkań KB PTH jest możliwość wyboru między stacjonarnym a wirtualnym uczestnictwem w spotkaniach Komisji. Chodziło o to, aby członkowie KP PTH podawali przynajmniej na pięć dni wcześniej formę swego uczestnictwa w posiedzeniu. Ma to w przyszłości ułatwić organizatorom przygotowanie danego spotkania. Chodzi głównie o przygotowanie poczęstunku na określoną liczbą osób. Stąd postanowiono, że przed każdą sesją Komisji będzie rozsyłana „deklaracja uczestnictwa”, dzięki której zostanie jasno określona liczba członków KB PTH pragnących wziąć udział w spotkaniu osobiście (16:20-16:23). Wreszcie przy braku wolnych wniosków prof. K. Marinow serdecznie podziękował gospodarzom gdańskiego spotkania za ciepłe przyjęcie, a uczestnikom bądź za przybycie, bądź za czas poświęcony przed ekranem komputera (16:23-16:24).

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II reprezentowały w formie zdalnej trzy osoby: ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram oraz piszący te słowa.

**„Życie codzienne w Bizancjum” –
VII Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu
„Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej” (Lublin, 14-15 listopada 2024)
“Everyday Life in Byzantium” – VII Byzantine Conference from the series
“Selected Aspects of Byzantine Culture”, Lublin, Poland, November 14-15, 2024**

Piotr Kochanek⁴

Konferencje z cyklu „Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej” odbywają się co dwa lata, poczynając od 2011 roku. Pierwsza miała miejsce w piątek, 18 listopada 2011 roku. Miejscem spotkań jest Kaplica Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim (Lublin, ul. Zamkowa 9).

Tam też odbyła się siódma konferencja z tej serii. Była ona poświęcona „życiu codziennemu w Bizancjum”. Zorganizowały ją trzy podmioty: Muzeum Narodowe w Lublinie, Katedra Historii Kościoła (Wydział Teologii KUL) i Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej (Wydział Nauk Humanistycznych KUL). W konferencji wzięli udział przedstawiciele reprezentujący jedenaście polskich ośrodków akademickich. Były to w kolejności alfabetycznej: Akademia Piotrkowska w Piotrkowie Trybunalskim (AP) – 1 osoba, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) – 3 osoby, Uniwersytet Gdański (UG) – 1 osoba, Uniwersytet Jagielloński (UJ) – 3 osoby, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) – 4 osoby, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UKEN) – 1 osoba, Uniwersytet Łódzki (UŁ) – 7 osób, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS) – 1 osoba, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII) – 2 osoby, Uniwersytet w Białymstoku (UwB) – 1 osoba, Uniwersytet Zielonogórski (UZ) – 1 osoba. Grono prelegentów poszerzył ponadto jeden badacz niezależny. W sumie zaplanowano 26 wystąpień, z którym do skutku doszły 24 prelekcje, ponieważ choroba zmusiła w ostatniej chwili dwóch badaczy do wycofania się z udziału w lubelskim spotkaniu bizantynistów.

Czwartek, 14 listopada 2024 roku, był pierwszym dniem VII Ogólnopolskiej Konferencji Bizantynistycznej. Jej oficjalnego otwarcia dokonali dr hab. Katarzyna Mieczkowska (Dyrektor Muzeum

⁴ Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

Narodowego w Lublinie) i dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (9:00-9:15). W ramach otwarcia konferencji jej uczestnicy odmówili również modlitwę za niedawno zmarłych członków Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego. Byli to (w porządku chronologicznym odchodzenia); prof. dr hab. Marek Jan Wilczyński (25 IX 1959-3 IX 2023), prof. dr hab. Dariusz Andrzej Brodka (28 VIII 1969-2 I 2024), ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (2 IX 1960-16 II 2024), prof. dr hab. Mirosław Jerzy Leszka (4 IV 1963-24 VIII 2024), dr hab. Stefan Karol Jakobielski, prof. PAN (11 VIII 1937-14 X 2024). Spośród wymienionych prof. M.J. Leszka i prof. M.J. Wilczyński byli stałymi uczestnikami lubelskich spotkań w Kaplicy.

Następnie rozpoczęła się pierwsza sesja (9:15-10:50). W jej ramach wygłoszono cztery referaty: 1) ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL), „Zbytek mieszkańców Antiochii w ocenie Jana Chryzostoma” (9:15-9:35), 2) dr hab. Jacek Wiewiórowski, prof. UG, „Insignia *Notitia dignitatum*” jako źródło poznania życia codziennego urzędnika cesarskiego we wczesnym Bizancjum” (9:35-9:55), 3) ks. dr Michał Łukaszczyk, badacz niezależny, „Środowisko teologiczne Konstantynopola i jego wpływ na formację Hieronima ze Strydonu” (9:55-10:15), 4) dr hab. Ireneusz Łuć, prof. UMCS, „Ranga rzymskiego trybuna wojskowego w okresie późnego cesarstwa – jej znaczenie i ewolucja” (10:15-10:35). Po tej serii prelekcji odbyła się dyskusja (10:35-10:50). Po niej zaś zaplanowano tak zwaną przerwę na kawę (10:50-11:20).

Druża sesja (11:20-13:20) obejmowała pięć wykładów: 1) prof. dr hab. Sławomir Bralewski (UŁ), „Życie codzienne w świetle *Historii kościelnej* Sozomena z Bethelii” (11:20-11:40), 2) dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, „Zenon i Antemiusz w jednym stali domu, czyli o konflikcie sąsiedzkim w Konstantynopolu” (11:40-12:00), 3) mgr Franciszek Jóźwicki (UKSW), „Znaczenie społeczne konstantynopolitańskich stronnictw cyrkowych w okresie wczesnobizantyńskim” (12:00-12:20), 4) dr Arkadiusz Urbaniec (UKEN), „Monastycyzm w bizantyńskiej prefekturze Afryki – źródła narracyjne” (12:20-12:40), 5) dr hab. Rafał Kosiński, prof. UwB, „Późnoantyczny Rzym oczami Jerzego Mnicha” (12:40-13:00). Również ten segment konferencji domknęła dyskusja (13:00-13:20). Po niej zaś uczestnicy udali się na obiad do Domu na Podwalu (ul. Podwale 15). Obie sesje moderowała, skutecznie utrzymując zaplanowany reżim czasowy, dr hab. Zofia Brzozowska, prof. UŁ.

Po obiedzie wznowiono obrady. Również ta część konferencji została podzielona na dwie sesje, których moderatorem był dr hab. P. Kochanek, prof. KUL. Pierwsza sesja popołudniowa (15:00-16:00) objęła trzy wystąpienia: 1) dr Magdalena Garnczarska (UJ), „«Mógłbyś rzec, że jakby nocne słońce rozświetla świętą przestrzeń domu [Bożego]». Oświecenie kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu według Pawła Silencjariusza” (15:00-15:20), 2) ks. mgr Maciej Szkopiński (KUL), „Obraz życia codziennego Kościoła w listach Grzegorza Wielkiego” (15:20-15:40), 3) dr hab. Agnieszka Heszen (UJ), „Modlitwa na co dzień i od święta – bizantyńska poezja religijna VI-X wieku” (15:40-16:00). Bezpośrednio po tym referacie miała miejsce przerwa kawowa (16:00-16:20).

Obrady wznowiono o 16:20, rozpoczynając w ten sposób czwartą sesję (16:20-17:30). Złożyły się na nią dwa referaty: 1) dr hab. Kiril Marinow, prof. UŁ, „Codziennosc wojny: świadectwo Jerzego Grzesznika w kontekście konfliktów bizantyńsko-bułgarskich” (16:20-16:40), 2) mgr Agnieszka Piórecka (UPJPII), „Przejawy życia codziennego na wybranych przedstawieniach malarstwa sakralnego w Bizancjum” (16:40-17:00). Następnie odbyła się dyskusja (17:00-17:30), która objęła wszystkie pięć prelekcji, jakie wygłoszono w ramach dwóch sesji popołudniowych. Początkowo zaplanowano, że na pierwszą sesję popołudniową złożą się cztery wystąpienia. Z kolei drugą sesję miały tworzyć trzy wykłady. Stało się jednak inaczej, ponieważ w drugiej sesji popołudniowej zabrakło dwóch prelegentów: ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), który miał przedstawić exposé pod tytułem „Ikonograficzne programy wystroju kościołów w okresie bizantyńskiego ikonoklazmu”, był zmuszony z powodu choroby odwołać swój przyjazd do Lublina. Z kolei zaplanowany również na tę sesję referat dr. hab. Jarosława Dudka, prof. UZ, został przeniesiony na piątek, ze względu na obowiązki, które nie pozwoliły profesorowi przybyć na czas do Koziego Grodu. W ten sposób liczba referatów spadła z zaplanowanych siedmiu do pięciu i to spowodowało, że popołudniowy blok wystąpień konferencyjnych uległ modyfikacji.

Piątek, 15 listopada, czyli drugi dzień konferencji, wypełniły tylko dwie sesje przedpołudniowe. Pierwszą z nich (9:00-11:00) prowadził dr hab. K. Marinow, prof. UŁ. Na sesję tę złożyło się pięć wykładów: 1) dr hab. Z. Brzozowska, prof. UŁ i śp. prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ), „Obraz życia kobiet w Bizancjum w świetle przekazu kroniki Jerzego Mnicha zw. Hamartolosem” (9:00-9:20),

2) dr Szymon Wierzbński (UŁ), „Nagrody finansowe, kary, pensje i ich siła nabywcza w armii bizantyńskiej na przestrzeni IX-X wieku” (9:20-9:40), 3) prof. dr hab. Leszek Wojciechowski (KUL), „Życie codzienne w Bizancjum w relacjach podróżników i pielgrzymów jerozolimskich” (9:40-10:00), 4) dr hab. J. Dudek, prof. UZ, „Podróżowanie po Morzu Czarnym według przekazów kronik Teofanesa Wyznawcy i Nicefora Patriarchy” (10:00-10:20), 5) ks. mgr Grzegorz Pakowski (UKSW), „Szkoła w Bizancjum w X wieku w świetle *Anonymi Professoris Epistulae*” (10:20-10:40). Po tej serii referatów nastąpiła dyskusja (10:40-11:00), a po niej tradycyjna przerwa na kawę (11:00-11:30). Należy nadmienić, że prof. J. Dudek wygłosił swój referat w miejsce nieobecnego z powodu choroby dr. hab. Jacka Bonarka, prof. i rektora AP, który zgłosił wykład pod tytułem „Dzieci cesarzy z dynastii macedońskiej na dworze w Konstantynopolu – niezauważalne czy niedostrzegalne”.

Drugą sesję piątkową (11:30-13:30) moderował prof. dr hab. S. Bralewski (UŁ). Tutaj także wygłoszono pięć prelekcji: 1) mgr Maksymilian Mikuła (UŁ), „Uczty w wybranych utworach epoki Komnenów” (11:30-11:50), 2) dr Piotr Ł. Grotowski (UPJP II), „Święci pasterze w sztuce prawosławnej – patroni prac codziennych. Między sztuką wysoką a wernakularną” (11:50-12:10), 3) dr Magdalena Łaptaś (UKSW), „Praktyki apotropaiczne w życiu mieszkańców średniowiecznej Nubii” (12:10-12:30), 4) dr Jan M. Wolski (UŁ), „Być bogomilem. Kilka uwag o stosunku większości do heretyków w Bułgarii i Bizancjum” (12:30-12:50), 5) dr hab. Michał Bzinkowski, prof. UJ, „«I równo żęli chrześcijan niczym trawę na łące...». Ostatnie chwile mieszkańców Konstantynopola w greckich lamentach o upadku Miasta” (12:50-13:10). Ostatnim punktem programu była dyskusja oraz krótkie podsumowanie konferencji (13:10-13:30), którego dokonał piszący te słowa. W ten sposób VII Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna w lubelskiej Kaplicy Trójcy Świętej dobiegła końca. Pożegnanie jej uczestników nastąpiło po wspólnym obiedzie we wspomnianym już wyżej „Domu na Podwalu”.

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2023/2024

**Activity of the Committee for Research on the Christian Antiquity of the Learned
Society KUL in the Academic Year 2023/2024**

Anna Głowa⁵, Ks. Marek Szynkowski⁶, Ks. Maciej Szkopiński⁷, Paweł Głowacki⁸

W roku akademickim 2023/2024 odbyło się dziewięć posiedzeń Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL, tradycyjnie organizowanych w przedostatni lub ostatni czwartek miesiąca i obejmujących wykład zaproszonego prelegenta oraz dyskusję. Spotkania już od kilku lat odbywają się online, dzięki czemu regularnie uczestniczą w nich badacze i studenci z wielu ośrodków naukowych w Polsce. Audytorium obejmuje zazwyczaj ponad dwadzieścia osób.

Tegoroczny cykl zainicjowało w październiku spotkanie z wykładem ks. dr. Adama Wilczyńskiego (KUL) pt. „Wpływ egzegezy biblijnej św. Hieronima na pisma św. Grzegorza Wielkiego”. W pierwszej części wystąpienia prelegent zestawiał ze sobą fragmenty dzieł Hieronima, przede wszystkim jego epistolografii, oraz pism Grzegorza, mówiące o znaczeniu lektury Pisma Świętego dla chrześcijanina. Następnie zademonstrował podobieństwa i różnice w podejściu do Pisma Świętego między Grzegorzem a komentatorami wschodnimi, przede wszystkim Orygenesem, od którego był zależny w swojej egzegezie Hieronim. W kolejnej części wystąpienia ks. dr. Wilczyński skupił się na analizie porównawczej egzegezy obu autorów w ich komentarzach do Księgi Ezechiela, udowadniając zależność Grzegorza od Hieronima, a zarazem zwracając uwagę na twórczy charakter wykorzystania przez Grzegorza refleksji egzegetycznej zawartej w Hieronimowym źródle. W dyskusji po

⁵ Dr Anna Głowa, adiunkt, Katedra Historii Sztuki, Instytut Nauk o Sztuce, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: annaglowa@kul.pl; ORCID: 0000-0002-0478-7563.

⁶ Ks. dr Marek Szynkowski, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska; e-mail: marekszynkowski88@gmail.com; ORCID: 0009-0008-1457-7763.

⁷ Ks. mgr Maciej Szkopiński, uczestnik Teologicznego Studium Licencjackiego KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mszkopinski@student.kul.pl; ORCID: 0009-0001-5564-2401.

⁸ Mgr Paweł Głowacki, uczestnik Szkoły Doktorskiej KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: pawel.glowacki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5243-508X.

prelekcji pytania zadali bądź też podzielili się swoimi przemyśleniami ks. prof. Mariusz Szram, dr hab. Tatiana Krynicka, ks. mgr lic. Marek Szykowski. Głównym tematem dyskusji była zależność autorów patrystycznych od siebie, a także sposób cytowania dzieł poprzedników oraz korzystania z ich refleksji. Podjęto także zagadnienie interpretacji przez Ojców Kościoła, św. Hieronima, św. Augustyna oraz św. Grzegorza Wielkiego, problematycznej perykopy o upomnieniu Apostoła Piotra przez Pawła (por. Ga 2,11-14).

W listopadzie gościem Komisji była dr Magdalena Łaptaś (UKSW), która wygłosiła referat pt. „Duchowa symbolika liczb w średniowiecznych kościołach Nubii”. Na wybranych przykładach (m.in. Górny Kościół w Banganarti) prelegentka zademonstrowała, że konstrukcja i dekoracja kościołów nubijskich oparta była na biblijnej symbolice liczb, która z kolei wywodziła się z tradycji astronomicznych rozwijających się w obrębie basenu Morza Śródziemnego. Pierwsza część referatu dotyczyła liczby siedem. Dr Łaptaś zwróciła uwagę, że liczba ta miała wyjątkowe znaczenie już w starożytnej Mezopotamii i Egipcie, a następnie Grecji i Rzymie, przede wszystkim ze względu na skojarzenie jej z liczbą planet. Następnie wskazała na znaczenie liczby siedem w Biblii, poczynając od siedmiu dni stwarzania świata, przez siedem kolumn będących symbolem Mądrości Bożej (Prz 9,1), po Apokalipsę św. Jana, w której liczba ta pojawia się wielokrotnie. W dalszej części referatu prelegentka zaprezentowała wzniesiony w XI wieku Górny Kościół w Banganarti z malarską dekoracją z XI-XIII wieku. W tej budowli siedem apsyd po wschodniej stronie kościoła powiązanych było z patronem kościoła – archaniołem Rafałem, który w Księdze Tobiasza powiedział o sobie: „Ja jestem Rafał, jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją w pogotowiu i wchodzi przed majestat Pański” (Tb 12,6-15). Dr Łaptaś wspomniała również o innych przejawach szczególnego kultu siedmiu archaniołów w Nubii, np. o ich imionach wyrytych na ścianie jednego z nubijskich klasztorów nad Morzem Czerwonym. Prelegentka zaznaczyła ponadto, że liczby odkrywały także ważną rolę w zapisach kryptograficznych, np. imion archaniołów. Takie użycie liczb miało znaczenie ochronne i apotropaiczne. W drugiej części referatu omówiona została symbolika liczby dwanaście, kojarzonej z dwunastoma znakami zodiaku oraz dwunastoma Apostołami. Motyw ten pojawia się również w dekoracji malarskiej w Górnym Kościele w Banganarti. Są to sceny figuralne przedstawiające króla nubijskiego, trzymanego – i jakby unoszonego – przez archanioła, w towarzystwie Apostołów. Zdaniem prelegentki w architekturze i dekoracji

kościół odzwzorowana została symbolika kosmologiczna (siedem planet, dwanaście znaków zodiaku) powiązana z odniesieniami do siedmiu archaniołów i dwunastu Apostołów. Według dr Łaptaś w kopule kościoła mogło znajdować się przedstawienie Chrystusa jako słońca sprawiedliwości, co doskonale dopełniałoby oparty na symbolice astronomicznej program ideowy wyrażający się w konstrukcji i dekoracji kościoła. Po prelekcji odbyła się dyskusja, w której zabrał głos ks. prof. Mariusz Szram, rozwijając wątki związane z angelologią nubijską i chrystologią angelomorficzną, oraz prof. Urszula Mazurczak, zwracając uwagę na ważne znaczenie inskrypcji w przestrzeni sakralnej, a także pytając o możliwość interpretacji symboliki liczb w kluczu antropologicznym.

Podczas grudniowego spotkania wysłuchaliśmy referatu ks. prof. dr. hab. Józefa Naumowicza (UKSW) pt. „Dionizy Exiguus i jego chrześcijańska era – nowa, pełna interpretacja”. Prelegent na wstępie swojego referatu zaprezentował podstawy dla obliczania ery chrześcijańskiej i wyjaśnił, na czym polegała dionizyjska rachuba lat, która w zastanawiający sposób odbiegała od innych obliczeń. Dotychczasowi badacze z różnych ośrodków naukowych (m.in. z Oxfordu) uznawali, że geneza tej rozbieżności jest niemożliwa do wytłumaczenia. Ks. prof. Naumowicz w dalszej części referatu wskazał jednak okoliczności, które jego zdaniem pozwalają rzucić światło na tok rozumowania Dionizego i wyjaśnić jego rachubę lat. Prelegent ukazał postać Dionizego i jego działalność w szerokim kontekście historycznym i teologicznym, wychodząc od informacji przekazanych przez Kasjodora, który opisywał Dionizego jako „Scytę z pochodzenia, ale Rzymianina ze zwyczajów”. Czas, w którym Dionizy przebywał w Rzymie (497-526), był okresem wielkiego napięcia pomiędzy Wschodem i Zachodem – zarówno na gruncie czysto politycznym (objęcie rządów w Italii przez Teodoryka Wielkiego), jak i w Kościele (schizma akacjańska). W takich to okolicznościach kancelaria papieska prosi Dionizego o przygotowanie rachuby lat, która byłaby wspólna dla Zachodu i Wschodu. Ks. prof. Naumowicz zwrócił uwagę, że w tym też czasie przybyli do papieża mnisi scytyjscy z prośbą o uzupełnienie sformułowań Soboru Chalcedońskiego dotyczących Jezusa o określenie „Jeden z Trójcy Świętej, cierpiał/został ukrzyżowany za nas w ciełe”. W konkluzji ks. prof. Naumowicz stwierdził, że Dionizy w swojej rachubie lat zawarł teologię, która była bliska jemu jako mni-chowi scytyjskiemu, podkreślając jedność wcielenia i męki.

W styczniu prelegentem był dr hab. Kiril Marinow (prof. Uniwersytetu Łódzkiego), który wygłosił referat pt. „Piękny i zły syn zatracenia.

Postać Antychrysta w literaturze pseudokanonicznej średniowiecznej Bułgarii”. W oparciu o liczne źródła pisane prof. Marinow przedstawił wyłaniający się z nich wizerunek postaci Antychrysta, np. takie cechy i sposoby działania jak: piękny wygląd, świadczący o szlachetnym pochodzeniu i przymiotach ducha; mowa, która podoba się tłumom, a więc pochlebstwa, zapewnienia o powodzeniu, dobrobycie i szczerych intencjach z jego strony; cuda i znaki; ustanowienie fałszywego pokoju. Wszystkie utwory wyróżniają kilka najważniejszych etapów w życiu i działalności Antychrysta: narodzenie z mniszki, zjawiskowe wkroczenie na arenę historii i objęcie świeckich rządów; prześladowanie wiernych; wkroczenie do Świątyni Jerozolimskiej i walka z dwoma świadkami, których Bóg zsyła, aby go zdemaskowali; upadek i ostateczne potępienie. W konkluzji prelegent wskazał miejsce i znaczenie dzieł pseudokanonicznych w życiu religijnym, literaturze i kulturze średniowiecznej Bułgarii. Poprzez aktualizację dziejów biblijnych, historii świętej i odniesienie ich do własnej historii (bizantyńskiej i bułgarskiej) utwory te wzmacniały pedagogiczny i moralizatorski przekaz, próbowały też wyjaśniać intrygujące kwestie eschatologiczne, sprzyjały pogłębieniu więzi z literaturą i kulturą bizantyńską – swoistą „kulturą matką” chrześcijańskiej Bułgarii i są dowodem pogłębionej chrystianizacji Bułgarów.

W lutym wykład pt. „Zagadnienia autobiografii wczesnochrześcijańskiej” wygłosił ks. prof. dr. hab. Marek Starowieyski (Uniwersytet Warszawski). Rozpoczynając swój referat, prelegent zwrócił uwagę, że zagadnienie autobiografii chrześcijańskiej nie doczekało się dotychczas gruntownego opracowania. Zdaniem ks. prof. Starowieyskiego najstarsze autobiografie znajdują się w Biblii i są to np. wyznania Jeremiasza oraz innych proroków, lecz autobiografia chrześcijańska ma inne korzenie, wynika po prostu z ludzkiej potrzeby spisywania wspomnień. Zaznaczył też, że jego zdaniem *Wyznania* Augustyna, które najczęściej przychodzą na myśl, gdy mowa o chrześcijańskich utworach autobiograficznych, nie są autobiografią, lecz wielką modlitwą. W trakcie referatu prelegent wymienił utwory, które jego zdaniem można nazwać autobiografiami. Zwrócił przy tym uwagę, że na Zachodzie dominuje typ autobiografii, który koncentruje się na nawróceniu i jest swego rodzaju spowiedzią życia, podczas gdy na Wschodzie tematem autobiografii są raczej przemiany intelektualne (np. wspomnienia szkolne, kwestia warsztatu pisarskiego). Wyróżnił również grupę wspomnień męczenników, żywoty mnichów i pseudoautobiografie. W dyskusji ks. prof. Szram podziękował prelegentowi za próbę uporządkowania materiału zarówno pod względem treści,

jak i formy oraz zauważył, że właściwie nie ma w literaturze wczesnochrześcijańskiej odrębnego gatunku literackiego, jakim jest autobiografia, a jedynie wątki autobiograficzne w utworach należących do różnego rodzaju innych gatunków literackich. Prof. Kirył Marinow dodał, że również bizantyńska literatura nie została gruntownie pod tym kątem zbadana, a także zawiera wiele takich wątków.

W marcu odbyło się posiedzenie z referatem dr. Przemysława Piwowarczyka (prof. Uniwersytetu Śląskiego) pt. „Kolekcje cudów św. Menasa w językach chrześcijańskiego Wschodu”. Na początku swojego wystąpienia dr Piwowarczyk przedstawił historię kultu św. Menasa i sanktuarium w Abu Mina w pobliżu Aleksandrii. Miejsce to było jednym z najpopularniejszych centrów pielgrzymkowych późnej starożytności. Zapewne pod koniec VI wieku ułożono tam zbiór cudów, który w różnych wariantach zachował się w kilku językach chrześcijańskiego wschodu (m.in. koptyjskim, greckim, arabskim, nubijskim, etiopskim, armeniskim). Cuda te są szczególnie interesujące dla historyka zajmującego się logistyką pielgrzymkową w antyku, zwłaszcza że zarówno Abu Mina, jak i port przesiadkowy w Filoksenite nad jeziorem Mariut, z którego korzystali pielgrzymi, zostały przebadane archeologicznie, dzięki czemu można połączyć ze sobą dane literackie oraz świadectwa materialne. Dr Piwowarczyk w referacie zaprezentował część wyników badań, jakie wraz z siedmioosobowym zespołem prowadzi w ramach grantu NCN, którego wynikiem ma być synteza dotycząca kolekcji cudów św. Mensasa, zawierająca również edycję źródeł dotychczas niepublikowanych. Prelegent zwrócił uwagę, że cuda św. Menasa wiążą się zazwyczaj z ekonomiczną stroną działalności sanktuarium, a wiele z nich to tzw. „cuda karzące”, które mają na celu przywrócenie porządku społecznego i odzwierciedlają „ludową” mentalność tamtych czasów. W dyskusji prof. Urszula Mazurczak zadała pytanie odnoszące się do architektonicznej struktury sanktuarium, a konkretnie istnienia krypty. Dr Piwowarczyk potwierdził, że w sanktuarium znajdowała się krypta, która wzmiankowana jest cudach i udokumentowana w badaniach archeologicznych. Następnie, za sprawą uwag ks. prof. Stanisława Longosza, w dyskusji rozwinięty został wątek „cudów karzących”. Prof. Kirył Marinow zadał pytanie o poziom literacki tych tekstów. Prelegent wyjaśnił, że cuda z Abu Mina są prostymi tekstami, nie ma w nich cytatów biblijnych czy intertekstualnych nawiązań, jakie znaleźć można np. w cudach greckich. Ks. prof. Mariusz Szram spytał, czy w tekstach tych zdarzają się analogie do cudów biblijnych, jak to często ma miejsce w innych zbiorach cudów, a także czy są cuda mające

pokazać wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami. Dr Piwowarczyk odpowiedział, że analogii do cudów biblijnych nie ma, z wyjątkiem jednego cudu wydobywania wody ze skały, liczne natomiast są cuda, których wynikiem jest nawrócenie (w tym np. historia Żyda, który został oszukany przez chrześcijanina, a po ukaraniu owego chrześcijanina przez św. Menasa Żyd nawrócił się). Na koniec ks. prof. Szram przypomniał, że liczne teksty ze zbioru cudów św. Menasa zostały przetłumaczone przez dr. Piwowarczyka na język polski.

Na kolejnym, kwietniowym, posiedzeniu Komisji referat pt. „Bizantyńskie postrzeganie Europy Wschodniej w VII-X w. Stare i nowe paradygmaty” wygłosił dr hab. Jarosław Dudek (prof. Uniwersytetu Zielonogórskiego). Prelegent zaczął od podkreślenia roli Kaganatu Chazarii w relacjach Europy Wschodniej z Bizancjum w omawianym okresie. Prof. Dudek zauważył, że historia Chazarii jest najczęściej prezentowana z perspektywy źródeł hebrajskich i muzułmańskich, podczas gdy źródła bizantyjskie, choć mniej liczne, zawierają wiele danych rzucających światło na systematyczne i intensywne kontakty Bizancjum z kaganatem chazarskim. W kolejnej części wystąpienia prof. Dudek omówił kluczowe znaczenie Konstantynopola w stworzeniu i zachowaniu repozytorium wiedzy o Chazarii, a także newralgiczną rolę Półwyspu Krymskiego w dyplomatycznych i misyjnych relacjach Cesarstwa z kaganatem. Zdaniem prelegenta cezurę końcową dla omawianego etapu odkrywania Europy Wschodniej przez Bizantyńczyków stanowi okres wzrostu dominacji Rusów na tych terenach, zapoczątkowany przez wyprawy Światosława oraz przyjęcie chrztu przez Włodzimierza Wielkiego. Na koniec prof. Dudek zwrócił uwagę na zmianę w charakterze źródeł dotyczących Europy Wschodniej w późniejszym okresie. Chazarom, a zwłaszcza okolicznościom upadku ich państwa, bizantyńscy historycy po Konstantynie Porfirogenecie nie poświęcali żadnej uwagi, a informacje o Rusach są zdawkowe i ogólnikowe. W dyskusji wzięli udział prof. Urszula Mazurczak, prof. Kirył Marinow, ks. prof. Stanisław Longosz. Rozwinięto m.in. wątek akulturacji ludów stepowych i znaczenia chrztu dla tego procesu, jak również poruszono związaną z tym kwestię postrzegania przez Cesarstwo Bizantyjskie, a dokładniej przez jego przywódców duchownych i politycznych, Europy Wschodniej jako obszaru misyjnego. W odpowiedzi na pytanie prof. Urszuli Mazurczak o budownictwo na terenie Europy Wschodniej omawianego okresu prof. Dudek udzielił informacji, że była to głównie architektura obronna, wznoszona z importowanych

z Krymu materiałów (kamienia i cegły) przez rzemieślników bizantyjskich pracujących dla władców kaganatu.

W maju prelegentem był dr hab. Jacek Bonarek (prof. Akademii Piotrkowskiej), który wygłosił wykład pt. „Heretycy w czasach dynastii macedońskiej w polityce państwa i Kościoła”. Prof. Bonarek w referacie przedstawił historię rozwijających się na terenie Bizancjum w czasach dynastii macedońskiej herezji, głównie paulicjan i bogomiłów, ale także mało znanej sekty atynganów. Prelegent, analizując źródła, akcentował szczególnie kwestię wykorzystania herezji do walki politycznej. Wspomniał także o zupełnie innym traktowaniu napływającej do Cylicji ormiańskiej ludności monofizyckiej niż paulicjan czy innych heretyków, nazywając to „oswajaniem” niektórych herezji. W dyskusji zabrali głos ks. prof. Józef Naumowicz, ks. prof. Mariusz Szram, ks. prof. Stanisław Longosz i prof. Jarosław Dudek, pogłębiając kwestię użycia terminów „herezja”, „heretycy” w kontekście historii Kościoła, jak również polityki.

Tegoroczny cykl spotkań zakończył się w czerwcu posiedzeniem z referatem dr. hab. Tatiany Krynickiej (prof. Uniwersytetu Gdańskiego) pt. „Gwiazdne niebo w *Etymologiach* Izydora z Sewilli”. Na wstępie prof. Krynicka scharakteryzowała ogólny stosunek Izydora z Sewilli do poglądów autorów pogańskich w zakresie sposobu obliczania czasu i tłumaczenia ruchu gwiazd, zaznaczając, że konsekwentnie odróżnia on astronomię, jako naukę przyrodniczą, od astrologii, jako dziedziny związanej z zabobonami. Swoje streszczenie starożytnej wiedzy o astronomii Izydor zawarł w *Etymologiach* w księdze III, a podzielić je można na trzy części: wprowadzenie (rozdz. 24-27), trzon (rozdz. 28-69) i omówienie nazewnictwa (rozdz. 70). Poza dokładnym przedstawieniem wykładu biskupa z Sewilli np. w kwestii funkcjonowania sfery niebieskiej, pochodzenia światła księżycowego i sposobu działania Słońca prelegentka zwróciła uwagę na kilka ogólnych spraw związanych z charakterem dzieła Izydora. Po pierwsze, zaznaczyła, iż jego epoka nie szukała nowych prawd – stała na stanowisku, że prawda została już odkryta i można ją jedynie porządkować. W tym świetle oryginalność autora wynika z odmiennego celu i okoliczności powstania dzieła. Po drugie, prelegentka zwróciła uwagę, iż autor *Etymologii* łączy w nich odkrycia filozofów greckich, inspiracje od poetów rzymskich i przekaz biblijny. W podsumowaniu prof. Krynicka zaznaczyła, że Izydor, podejmując swoją pracę nad *Etymologiami*, nie przestaje być duszpasterzem. Starożytni postawili astronomię na szczycie siedmiu nauk, by ludzi uwikłanych w sprawy ziemskie

skłonić do oderwania się od nich i skierowania ku rozważaniu spraw niebieskich. Ten cel przyświecał również biskupowi Sewilli. W dyskusji wzięli udział ks. prof. Stanisław Longosz, ks. dr hab. Janusz Lewandowicz, ks. prof. Mariusz Szram, dr Dorota Narewska, dr hab. Agnieszka Heszen, p. Wojciech Stawiszyński. Pytano m.in. o autorów z których czerpał Izydor, o jego spojrzenie na znaczenie liczb i przypisywanie im nadzwyczajnych właściwości, o jego oryginalność jako autora, o umiejętność zachwytu nad światem i dostrzegania w nim różnych zjawisk, a także o wykorzystanie przez niego w swych pracach tekstów Filona Aleksandryjskiego i Filastriusza z Brescii.

Podsumowując tegoroczną działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, można stwierdzić, że spotkania obejmowały szeroki przekrój tematów z różnych dziedzin – od patrologii, przez historię Kościoła, historię, historię sztuki, archeologię, filologię klasyczną, od pierwszych wieków chrześcijaństwa po wczesne średniowiecze, zarówno w zachodniej, jak i wschodniej części chrześcijańskiego świata. Podobnie bogaty program zaplanowany jest na kolejny rok akademicki.

In memoriam

Śp. prof. dr hab. Mirosław Jerzy Leszka (1963-2024)

Sławomir Bralewski¹



W dniu 24 sierpnia 2024 roku dotarła do nas smutna informacja o śmierci prof. dr. hab. Mirosława Jerzego Leszki, wybitnego historyka mediewisty, bizantynologa, bałkanisty, znawcy dziejów Bizancjum i średniowiecznej Bułgarii, wieloletniego pracownika Katedry Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego, ucznia twórcy łódzkiej szkoły bizantynologicznej prof. dr. hab. Walde-

mara Cerana. Prof. Mirosław J. Leszka w 2011 roku przyczynił się do powstania na Uniwersytecie Łódzkim interdyscyplinarnego Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum*, uczestniczył też w tworzeniu interdyscyplinarnego czasopisma naukowego *Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe*, cieszącego się coraz większą renomą, i pełnił w nim najpierw przez niespełna 10 lat funkcję zastępcy redaktora naczelnego, a w latach 2021-2024 – redaktora naczelnego. Był także członkiem kolegium redakcyjnego serii źródłowej „Series Ceranea”. Na szczególne podkreślenie zasługuje jednak pełniona przez prof. Mirosława Leszkę w latach 2012-2024 funkcja przewodniczącego komitetu redakcyjnego prestiżowej serii wydawniczej „Byzantina Lodziensia” (w ramach której doprowadził do ukazania się 34 tomów).

Mirosław Jerzy Leszka na Uniwersytecie Łódzkim pracował od 1996 roku, najpierw jako adiunkt, od 2006 roku jako profesor nadzwyczajny,

¹ Prof. dr hab. Sławomir Bralewski, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: slawomir.bralewski@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4708-0103.

a od 2018 roku jako profesor zwyczajny. Jego zainteresowania dziejami Bizancjum związane były ze studiami podjętymi przezeń na Uniwersytecie Łódzkim, kiedy to przez trzy lata (1984-1987) uczęszczał na kierowane przez prof. dr. hab. Waldemara Cerana seminarium magisterskie z historii Bizancjum, na którym przygotował pracę magisterską zatytułowaną *Introzakcje cesarzy wczesnobizantyńskich*, a kilka lat później pod kierunkiem profesora przygotował, a w listopadzie 1995 roku obronił, dysertację doktorską na temat uzurpacji w cesarstwie wschodnim (IV-IX wiek), uzyskując stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie historii, nadany Mu przez Radę Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego 14 grudnia tego roku. W monografii tej, wydanej potem drukiem, ukazał przyczyny uzurpacji i jej miejsce w systemie ustrojowym Bizancjum, siły wspierające uzurpatorów, wpływ uzurpacji na kondycję państwa i w końcu procedury legalizowania zdobytej w drodze zamachu władzy. Badania nad uzurpacjami Mirosław Leszka kontynuował także w późniejszym czasie².

Po doktoracie Mirosław Leszka podjął nowe kierunki badań naukowych, zajmując się z jednej strony relacjami Bizancjum ze Słowiańszczyzną Południową (ze szczególnym uwzględnieniem Bułgarii) w okresie wczesno- i średniobizantyńskim (do czego przyczynił się Kiril Marinow, obecnie doktor habilitowany, profesor UŁ, pomysłodawca ich wielu wspólnych projektów poświęconych dziejom średniowiecznej Bułgarii), a z drugiej badaniami prozopograficznymi nad cesarzowymi bizantyńskimi od V do X wieku. Podjmując pierwszy ze wspomnianych nurtów badań, Mirosław Leszka uważał się za kontynuatora analiz prowadzonych w łódzkim ośrodku bizantynologicznym przez prof. Halinę Evert-Kapesową. Owocem Jego działalności na wspomnianym polu były dwie monografie. Pierwsza z nich, *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII-połowa XII wieku)* (Łódź 2003), stała się podstawą nadania mu stopnia doktora habilitowanego, co nastąpiło 19 lutego 2004 roku, kiedy tym samym stał się samodzielnym pracownikiem nauki. Analizował w niej sposób ukazywania w bizantyńskich źródłach władców bułgarskich od schyłku VII wieku do 971 roku, a więc zarówno w epoce przedchrześcijańskiej od Asparucha do Presjana ze, szczególnym uwzględnieniem chana Kruma, jak i po przyjęciu chrztu przez Borysa Michała.

² M.J. Leszka, *Wątki religijne w propagandzie wczesnobizantyńskich uzurpatorów. Przypadek Illusa i Leoncjusza (484)*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) s. 188-193; M.J. Leszka, *Wątki pogańskie i chrześcijańskie w propagandzie uzurpatorów we wschodniej części Imperium Rzymskiego w IV-VI w.*, „Przegląd Nauk Historycznych” 14/1 (2015) s. 157-171.

W drugiej monografii zatytułowanej *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893-927* (Łódź 2013) skoncentrował się na relacjach bułgarsko-bizantyńskich za panowania Symeona I, jednego z najwybitniejszych władców średniowiecznej Bułgarii, który przyczynił się do rozkwitu kultury starobułgarskiej, a którego Mirosław Leszka darzył wyjątkowym sentymentem. Książka ta z jednej strony podsumowywała ówczesną dyskusję naukową, z drugiej zaś była autorską próbą rozwiązania szeregu kwestii kontrowersyjnych, jak na przykład znaczenia ceremonii celebrowanej w 913 roku przez Mikołaja Mistyka wobec Symeona, czy określenia rzeczywistych celów polityki Symeona wobec Bizancjum oraz opartego o przekaz źródłowy stosunku Bizantyńczyków do bułgarskiego władcy. Autor, posiadając dystans do omawianych kwestii, wykorzystał zarówno źródła bizantyńskie, łacińskie, starobułgarskie, a nawet arabskie, i gruntownie przeanalizował także międzynarodową literaturę naukową. Książka ta stała podstawą do uzyskania przez Mirosława Leszkę tytułu profesora, co nastąpiło w dniu 22 stycznia 2016 roku na mocy decyzji prezydenta RP Andrzeja Dudy, który nadał mu tytuł profesora nauk humanistycznych. Trzeba też podkreślić, że omawiana monografia została bardzo dobrze przyjęta w środowisku naukowym, o czym z jednej strony świadczą pochlebne recenzje, a z drugiej jej przekład na język bułgarski i wydanie w 2017 roku w prestiżowej oficynie naukowej w Sofii. Do badań nad Symeonem prof. Leszka powracał następnie w kolejnych artykułach³.

Nie można nie wspomnieć o monografii poświęconej dziejom państwa bułgarskiego od chrystianizacji po kres jego istnienia, opracowanej przez kilkusobowy zespół zorganizowany przez prof. Leszkę i Kirila Marinowa przy Centrum Ceraneum, a prowadzący badania nad szeroko pojętymi relacjami bizantyńsko-słowiańskimi. Została ona wydana przez Wydawnictwo Naukowe PWN pt. *Carstwo Bułgarskie. Polityka, społeczeństwo, gospodarka, kultura. 866-971* (Warszawa 2015). Oprócz

³ *Symeon I Wielki w źródłach starobułgarskich w X wieku (kilka uwag)*, „Slavia Antiqua” 56 (2015) s. 87-99; M.J. Leszka, *The question of the Bulgarian patriarchate during the reign of Symeon I the Great and and Peter I (a short survey)*, „Bulgaria Mediaevalis” 7 (2016) s. 329-338; M.J. Leszka, *Czy Symeon I Wielki był znawcą późnorzymskiej historii? O wartości świadectwa Mikołaja Mistyka*, w: *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, red. E. Dąbrowa – T. Grabowski – M. Piegdoń, Kraków 2017, s. 481-488; M.J. Leszka, *Symeon I Wielki, władca Bułgarii w przekazie Leona Diakona (Historia, VII, 7)*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 26 (2019) s. 33-41.

wymienionych jej współautorami byli także Zofia Brzozowska i Jan Miłoj Wolski.

W latach 2015-2018 prof. Mirosław Leszka kierował międzynarodowym projektem naukowym finansowanym ze środków Narodowego Centrum Nauki (w ramach programu HARMONIA), pt. *Państwo bułgarskie w latach 927-969. Epoka cara Piotra I Pobożnego*. Jego pomysłodawcą i inicjatorem był Kiril Marinow, a skład zespołu pracującym nad wspomnianym projektem, poza Zofią Brzozowską i Janem M. Wolskim, został poszerzony o uczonych bułgarskich z Uniwersytetu Sofijskiego im. św. Klemensa z Ochrydy oraz Uniwersytetu św. św. Cyryla i Metodego w Wielkim Tyrnowie. W ramach prowadzonych wówczas badań powstały trzy monografie i ponad dwadzieścia artykułów. Najważniejszą z nich była zbiorowa monografia pod redakcją Mirosława J. Leszki i Kirila Marinowa, zatytułowana *The Bulgarian State in 927-969. The Epoch of Tsar Peter I*. Opublikowana w 2018 roku w serii „Byzantina Lodziensia” w koedycji z Wydawnictwem Uniwersytetu Jagiellońskiego, zapewniającym jej międzynarodowy kolportaż za pośrednictwem Columbia University Press. Jej autorzy na blisko 700 stronach zrelacjonowali wydarzenia polityczne i militarne z lat 927-969. Wiele miejsca poświęcili środowisku geograficznemu ówczesnej Bułgarii, organizacji państwa, jej ekonomii czy życiu codziennemu społeczeństwa ją zamieszkującego. Nie pominęli przy tym szeroko pojętej kultury czy kwestii religijnych, zajmując się z jednej strony oficjalnym Kościołem, a z drugiej heterodoksyjnym ruchem bogomilów. Szczególne miejsce w monografii przewidziano dla cara Piotra, analizując źródła średniowieczne i współczesną literaturę przedmiotu, koncentrując się na jego kulcie jako świętego oraz na pokoju bizantyńsko-bułgarskim z 927 roku. Zespół wydał też polskojęzyczną, aczkolwiek skróconą, wersję omawianej monografii, która ukazała się w znanej serii biograficznej krakowskiej oficyny Avalon: Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow, *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912-969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912-963)* (Kraków 2018). Carowi Piotrowi prof. Mirosław Leszka poświęcił też szereg artykułów⁴, również jako współautor z Kirilem

⁴ M.J. Leszka, *Rola cara Piotra (927-969) w życiu bułgarskiego Kościoła. Kilka uwag*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 429-442; M.J. Leszka, *Wizerunek cara Piotra w średniowiecznych źródłach bułgarskich*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 24 (2017) s. 5-16; M.J. Leszka, *Bunt Michała przeciw carowi Piotrowi (?930)*, „Slavia Antiqua” 58 (2017) s. 15-23; M.J. Leszka, *Car bułgarski Piotr (927-969) w bizantyńskiej historiografii X-XII wieku*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 339-354; M.J. Leszka, *Bulgarian rulers in the works of Liudprand of Cremona (Symeon I the Great, Peter I)*, w: *Byzantina*

Marinowem⁵. Prof. Leszka wspólnie z Zofią Brzozowską opublikowali też odrębną biografię małżonki Piotra, carycy Marii Lekapeny (*Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians. Neither a Saint nor a Malefactress*, Byzantina Lodziensia 36, Łódź 2017), nawiązując w ten sposób do innego nurtu swych badań nad miejscem kobiet cesarzowych w bizantyńskim systemie politycznym.

Wiele uwagi Mirosław Leszka poświęcił okresowi pogańskiemu w dziejach Bizancjum, w tym szczególnie relacjom bizantyńsko-bułgarskim za rządów chana Kruma, które przebadał w szeregu artykułach⁶, jak i dziejom Bułgarii poprzedzającym kres jej państwowości w 1018 roku, a w szczególności panowaniu cara Samuela i jego następców⁷ oraz innym zagadnieniom związanym z badaniami nad dziejami Bułgarii⁸.

et Slavica. Studies in Honour of Professor Maciej Salamon, red. S. Turlej *et al.*, Kraków 2019, s. 253-261; M.J. Leszka, *Car Piotr (927-969)* w „Opowieści proroka Izajasza”. *Kilka uwag*, „Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką” 13 (2019) s. 131-139.

⁵ M.J. Leszka – K. Marinow, *Controversies on the reign of tsar Peter I (927-969)*, „Palaeobulgarica” 1 (2017) s. 23-39.

⁶ M.J. Leszka, *Chan Krum i Basileus Nikefor w świetle „Peri Nichephotou”*, „Slavia Antiqua” 43 (2002) s. 21-32; M.J. Leszka, *Celi Pochoda Nikifora I protivbolgar w 811 godu*, w: *Byzantium, New Peoples, New Powers: the Byzantino-Slav Contact Zone from the Ninth to the Fifteenth Century*, red. M. Kaimakamova – M. Salamon – M. Smorąg Różycka, Cracow 2007, s. 55-62; M.J. Leszka, *Leon V i chan Krum w świetle fragmentu Chronografii (AM 6305) Teofanesa Wyznawcy*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) s. 109-117; M.J. Leszka, *Zemsta(?) Teofanesa – czyli o chanie Krumie i czasie Nicefora I raz jeszcze*, w: *Stereotypy bałkańskie. Księga jubileuszowa Profesor Ilony Czamańskiej*, red. J. Paszkiewicz – Z. Pentek, Poznań 2011, s. 26-34.

⁷ M.J. Leszka, *Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X-XII w.)*, w: *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII-XV w.)*, s. 111-123; M.J. Leszka, *Obraz cara bułgarskiego Samuela w źródłach bizantyńskich (XII w.)*, „Studia z dziejów Średniowiecza” 23 (2019) s. 134-142; M.J. Leszka, *Gabriel Radomir (1014-1015) i Jan Władysław (1015-1018), władcy państwa bułgarskiego w źródłach bizantyńskich*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 25 (2018) s. 43-51.

⁸ M.J. Leszka, *Kwestia tzw. Powstania Konstantyna i Frużyna w bułgarskiej literaturze naukowej*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 21 (2014) s. 5-12; M.J. Leszka, *Wojsko pogańskiej Bułgarii w opinii Bizantyńczyków. Wybrane aspekty*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 417-427; M.J. Leszka, *Bułgarzy wobec wyprawy Jana I Tzymiskesa przeciw Światosławowi, księciu kijowskiemu (971)*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 17/2 (2016) s. 25-40; M.J. Leszka, *The Byzantines in the service of the Bulgarian rulers in the first half of the 9th century*, „Przegląd Nauk Historycznych” 165/3 (2017) s. 213-224; M.J. Leszka, *On the reliability of Constantine Porphyrogenitus' account of the „flight” of prince Časlav from Bulgaria*, „Studia

Zgłębiając cesarskie intronizacje i uzurpacje, Mirosław Leszka dostrzegł istotną rolę odgrywaną w nich przez bizantyńskie władczynie, co stanowiło początek jego zainteresowań bazyliissami, czy szerzej księżniczkami bizantyjskimi, i znalazło odzwierciedlenie w wielu publikacjach im poświęconych, do których należy monografia (opublikowana wraz z Małgorzatą Leszką): *Bazyliisa: Świat bizantyńskich cesarzowych: IV-XV wiek* (Łódź 2017) oraz szereg artykułów naukowych⁹ i popularno-naukowych opublikowanych w „Mówią Wieki”.

Istotnym nurtem naukowych poszukiwań Mirosława Leszki były badania prozopograficzne dotyczące elity polityczno-militarnej czasów Zenona i Anastazjusza I. Zaowocowały one szeregiem artykułów i dwoma monografiami, których współautorem był Szymon Wierzbński: *Wodzowie Zenona (474-491) i Anastazjusza I (491-518)* (Byzantina Lodziensia 49 Łódź 2023), *Strategoί: early Byzantine military commanders in the times of Zeno and Anastasius (474-518)* (Byzantina Lodziensia 50, Łódź 2024). W ramach wspomnianych badań prof. Leszka

Ceranea” 7 (2017) s. 129-138; M.J. Leszka, *Włosy w średniowiecznej Bułgarii w badaniach uczonych bułgarskich (XX-XXI w.)*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 28/1 (2021) s. 225-252.

⁹ M.J. Leszka, *Empress-widow Verina's political activity during the reign of emperor Zeno*, w: *Mélanges offerts à Oktawiusz Jurewicz a l'occasion de son soixante-dixieme anniversaire*, red. W. Ceran, Łódź 1998 s. 128-136; M.J. Leszka, *Cesarzowa Ariadna*, „Meander” 54/3 (1999) s. 267-278; M.J. Leszka, *Lupicyna – Eufemia, żona Justyna I*, „Meander” 54/6 (1999) s. 555-562; M.J. Leszka, *Aelia Zenonis, żona Bazyliiskosa*, „Meander” 57/1 (2002) s. 87-93; M.J. Leszka, *Konstantyna, żona cesarza Maurycjusza*, „Przegląd Nauk Historycznych” 1/1 (2002) s. 21-32; M.J. Leszka, *Cesarzowa Martyna, żona Herakliusza*, „Meander” 58/5-6 (2003) s. 447-458; M.J. Leszka, *Rola cesarzowej Teofano w uzurpacjach Nicefora Fokasa (963) i Jana Tzymiskesa (969)*, w: *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. A. Sołtysiak, Warszawa 2004, s. 227-235; M.J. Leszka, *Leoncja – żona cesarza Fokasa*, w: *Cesarstwo bizantyńskie. Dzieje. Religia. Kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, red. P. Krupczyński, Łask 2006, s. 169-179; M.J. Leszka, *Cesarzowe* (fragment rozdziału napisanego z Teresą Wolińską): *Cesarz, dwór i poddani*, w: *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 258-265; M.J. Leszka, *Rola Anicji Juliany w Konstantynopolu końca V-początków VI w.*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia historica” 87 (2011) s. 227-238; M.J. Leszka, *Zoe o oczach czarnych jak węgiel – czwarta żona Leona VI Filozofa*, w: *Kobiety i władza w czasach dawnych*, red. B. Czwojdrak, Katowice 2015, s. 95-112; M.J. Leszka, *The role of Empress Verina in the events of 475/476 – revisited*, „Byzantinoslavica” 75 (2017) s. 30-42.

przygotował teksty poświęcone Areobindowi¹⁰, Armatusowi¹¹, Faresmanesowi¹², Illusowi¹³, Janowi Kyrtyos¹⁴, Janowi Scycie¹⁵, Leoncjuszowi¹⁶, Lilingisowi¹⁷, Longinowi, bratu Zenona¹⁸, Longinowi z Kardali¹⁹, Marcjanowi²⁰, Patrycjuszowi²¹, Sabinianowi Wielkiemu²², w końcu

¹⁰ M.J. Leszka, *Flawiusz Areobind – wódz jednej wojny*, „Balcanica Posnaniensia” 27 (2020) s. 5-16; M.J. Leszka – S. Wierzbiński, *Wodzowie Zenona (474-491) i Anastazjusza I (491-518)*, Byzantina Lodziensia 49, Łódź 2023, s. 89-100; M.J. Leszka – S. Wierzbiński, *Strategoí: early Byzantine military commanders in the times of Zeno and Anastasius (474-518)*, Byzantina Lodziensia 50, Łódź 2024, s. 153-161.

¹¹ M.J. Leszka, *Armatus: a story of a Byzantine general from the 5th century*, „Eos” 87 (2000) s. 335-343; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 101-112; Leszka, *Strategoí*, s. 162-173.

¹² *Faresmanes, postrach Persów*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne” 23 (2022) s. 55-67; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 121-130; Leszka, *Strategoí*, s. 234-242.

¹³ M.J. Leszka, *Illus Izauryjczyk wobec uzurpacji Bazyliskosa*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia historica” 80 (2005), s. 45-53; M.J. Leszka, *Wątki religijne w propagandzie wczesnobizantyńskich uzurpatorów. Przypadek Illusa i Leoncjusza (484)*, „Christianitas Antiqua” 6 (2014) s. 188-193; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 139-154; Leszka, *Strategoí*, s. 182-196.

¹⁴ Leszka, *Jan Kyrtyos – pogromca Izauryjczyków*, w: *W kręgu antycznych politei. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 206-213; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 155-160.

¹⁵ M.J. Leszka, *John the Scythian – a Slayer of Usurpers and the Isaurians*, „Studia Ceranea” 10 (2020) s. 383-397; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 161-170; Leszka, *Strategoí*, s. 197-206.

¹⁶ M.J. Leszka, *On Leontius’ Origin and Career up until the Year 481/482*, „Piotrkowskie zeszyty historyczne” 21/3 (2021) s. 9-18; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 171-182; Leszka, *Strategoí*, s. 207-218.

¹⁷ M.J. Leszka, *Lilingis, the Bastard Half-Brother of Illus*, „Studia Ceranea” 11 (2021) s. 623-631.

¹⁸ M.J. Leszka, *Dzieje Longina, brata cesarza Zenona*, w: *Hortus historiae: księga pamiątkowa ku czci Profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin*, Kraków 2010, s. 651-665.

¹⁹ M.J. Leszka, *Longinus of Cardala. Leader of the Isaurian revolt (492-497)*, w: *Within the circle of Ancient ideas and virtues. Studies in honour of Professor Maria Dzielska*, red. K. Twardowska – M. Salamon – S. Sprawski – M. Stachura – S. Turlej, Kraków 2014, s. 391-398.

²⁰ M.J. Leszka, *Bunt Marcjana w Konstantynopolu (479)*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia historica” 87 (2011) s. 215-225.

²¹ M.J. Leszka, *Flawiusz Patrycjusz, konsul roku 500*, *Balcanica Posnaniensia* 29/1 (2022); Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 209-224; Leszka, *Strategoí*, s. 219-233.

²² Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 225-230; Leszka, *Strategoí*, s. 243-247.

Trokundusowi²³. Czasom cesarzy Zenona i Anastazjusza I prof. Leszka poświęcił też inne artykuły²⁴.

Kolejnym ważnym nurtem badań naukowych Mirosława Leszki były dzieje wczesnobizantyńskiego Konstantynopola zapoczątkowane przezeń w ramach projektu badawczego „Konstantynopol – Nowy Rzym i jego mieszkańcy IV-pocz. VII w.”, które zaowocowały przede wszystkim istotnym wkładem w opracowanie monografii *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim* (red. M. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011), *Powstanie Konstantynopola i jego dzieje od IV do początku VII w.* (wraz z P. Filipczakiem, M.B. Leszką, T. Wolińską), *Kształt urbanistyczny miasta* (wraz z S. Bralewskim, K. Marinowem i T. Wolińską), *Cesarz, dwór i poddani* (wraz z T. Wolińską) oraz licznymi artykułami²⁵. Kwestiami, które szczególnie zainteresowały Mirosława Leszkę, był stosunek poszczególnych władców do stołeczne-

²³ M.J. Leszka, *The career of Flavius Appalius Illus Trocundes*, „Byzantinoslavica” 71 (2013) s. 47-58; M.J. Leszka, *Kariera Flawiusza Appaliusza Illusa Trokundes. Z dziejów obecności izauryjskiej w Konstantynopolu w 2 połowie V w.*, w: *W kręgu ikon władzy, ludzi oraz idei świata starożytnego*, red. W. Kaczanowicz – A. Kluczek – N. Rogosz – A. Bartnik, Katowice 2014, s. 227-239; Leszka, *Wodzowie Zenona*, s. 231-238; Leszka, *Strategoí*, s. 248-255.

²⁴ M.J. Leszka, *Przywódcy powstania Izauryjczyków w latach 492-498*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 217-238; M.J. Leszka, *Kwestia obsady stanowisk magistrów militum za panowania cesarza Zenona (474-491)*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 28/2 (2021) s. 5-22; M.J. Leszka, *Portrayal of Anastasius I (491-518) in the Church History by Theodore Lector. A Few Remarks*, „Res Gestae. Czasopismo Historyczne” 5 (2017) s. 73-82.

²⁵ M.J. Leszka, *Konstantynopol w listach Teofilakta, arcybiskupa Ochrydy*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 335-341; M.J. Leszka, *Niepokoje społeczne w Konstantynopolu w świetle Kroniki Marcellina Komesa*, w: *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. T.W. Grabarczyk – T. Nowak, Warszawa 2011, s. 71-78; M.J. Leszka, *Mieszkańcy Konstantynopola wobec uzurpacji Prokopiusza*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, red. R. Kulesza – M. Stępień – M. Daszuta, Warszawa 2013, s. 420-433; M.J. Leszka, *Postawy konstantynopolitańczyków wobec klęsk elementarnych w V-VI w.*, w: *Homo, qui sentit. Ból i przyjemność w średniowiecznej kulturze Wschodu i Zachodu*, red. J. Banaszkiewicz – K. Ilski, Poznań 2013, s. 61-70; M.J. Leszka, *Konstantynopolitańczycy w obliczu klęsk elementarnych i zagrożeń ze strony barbarzyńców*, w: *Mieszkańcy stolicy świata – Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 18, Łódź 2014, s. 381-397; M.J. Leszka, *Konstantynopolitańskie porty IV-XII w.*, w: *Miasto na skrzyżowaniu mórz i kontynentów: wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe*, red. M.J. Leszka – K. Marinow, Łódź 2016, s. 5-15; M.J. Leszka, *Hagia Sofia – „wielki” kościół*, „Wiadomości Historyczne” 6 (2020) s. 17-19.

go miasta, niepokoję społeczne oraz postawy konstantynopolitańczyków wobec klęsk elementarnych, których doświadczali.

Nie można też pominąć w dorobku naukowym prof. Leszki badań nad kroniką komesa Marcellina²⁶, których finalnym efektem jest monografia zatytułowana *Komes Marcellin vir clarissimus. Historyk i jego dzieło*, napisana razem z Szymonem Wierzbńskim, a wydana jako tom 45 „Byzantina Lodziensia” w Łodzi w 2022 roku. Składają się na nią obszerny rozdział poświęcony życiu i poglądom Marcellina oraz wydanie łacińskiego tekstu wraz z polskim tłumaczeniem samej kroniki komesa Marcellina, jak i jej kontynuacji z solidnym komentarzem opracowanym przez prof. Leszkę.

Podjmując współpracę naukową z Zofią Brzozowską, prof. Mirosław Leszka zainteresował się Słowiańszczyzną Wschodnią, czego efektem stała się, po ich wspólnej wyprawie do Nowogrodu Wielkiego, bogato ilustrowana zdjęciami autorstwa profesora publikacja popularyzatorska *Nowogród Wielki. Historyczno-kulturowy przewodnik po średniowiecznej republice* (Łódź 2019). Rezultatem współpracy z Zofią Brzozowską, jak i Teresą Wolińską, było podjęcie przez profesora w ostatnich latach badań nad relacjami bizantyńsko-arabskimi. W ich ramach prof. Leszka zajmował się analizą bizantyńskich tekstów polemicznych z wyznawcami islamu (Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – T. Wolińska, *Muhammad and the Origin of Islam in the Byzantine-Slavic Literary Context. A Bibliographical History*, Byzantina Lodziensia 51, Łódź – Kraków 2020). Inne wątki arabskie podejmowane przez profesora znalazły się w kilku jego artykułach²⁷.

Zwraca uwagę bogata tematyka badań naukowych podejmowanych przez prof. Mirosława Jerzego Leszkę, będąca świadectwem szerokości Jego naukowych horyzontów i odwagi badawczej. Profesor opublikował, indywidualnie lub we współautorstwie, czternaście monografii,

²⁶ M.J. Leszka, *Niepokoje społeczne w Konstantynopolu w świetle Kroniki Marcellina Komesa; Marcellinus Comes on Emperor Anastasius. A handful of remarks*, „Studia Ceranea” 12 (2022) s. 689-698.

²⁷ M.J. Leszka, *The Arabs in the Chronicle of Constantine Manasses*, „Studia Ceranea” 9 (2019) s. 593-602; M.J. Leszka, *Wątek arabski w stosunkach bułgarsko-bizantyńskich w VII-X wieku*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy. Religia-polityka – kultura*, red. T. Wolińska – M. Ożóg – K. Kollinger, Rzeszów 2019, s. 15-25; M.J. Leszka, *Zmagania arabsko-bizantyńskie w X w. w świetle Przeglądu historii Konstantyna Manassesesa*, w: *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo bizantyńskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII-XV w.)*, red. Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow – T. Wolińska, Łódź 2020, s. 211-230.

a także ponad dwieście artykułów naukowych i recenzji, publikowanych nierzadko w „Vox Patrum”. Jego naukowe teksty tłumaczono na bułgarski i rosyjski oraz wydawano za granicą. Profesor Mirosław J. Leszka cieszył się międzynarodowym autorytetem. W 2019 roku Ministerstwo Kultury Republiki Bułgarskiej nadało Mu medal „Złoty wiek cara Symeona” za znaczący wkład w propagowanie historii i kultury bułgarskiej. Prof. Leszka był członkiem wielu gremiów naukowych, m.in. Komisji Bizantynologicznej PTH i Komisji Bałkanistyki przy Oddziale Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu. Został pochowany 30 sierpnia w Łodzi na cmentarzu komunalnym Doły. Środowisko naukowe straciło znakomitego przedstawiciela i lubianego nauczyciela, który pozostanie w naszej dobrej pamięci.

Śp. prof. dr hab. Marek Wilczyński (1959-2023)

Adrian Szopa¹



fot. Hubert Chudzio

Marek Wilczyński urodził się 25 września 1959 roku w Krakowie. Lata młodości miały duży wpływ na ukształtowanie jego zainteresowań. Matka, Krystyna z domu Żywicka, dbała o dom rodzinny i była dla syna osobą niezwykle bliską przez całe życie, jednak wydaje się, że większą rolę w kształtowaniu młodego człowieka jako przyszłego historyka odegrał jego ojciec. Eugeniusz Wilczyński, jako podporucznik 8. Pułku Ułanów Księcia Józefa Poniatowskiego, był jednym z ostatnich oficerów polskiej kawalerii przedwrześniowej. W 1939 roku walczył on w wojnie obronnej Polski oraz później w Armii Krajowej w okolicach Rzeszowa. To on zaraził syna miłością, ale i szcunkiem do historii. Do poduszki, zamiast bajek, czytał mu Gołubiewa, Bunscha czy Trylogię więc – jak sam twierdził Marek Wilczyński – zanim nauczył się czytać, znał Sienkiewicza dosyć dobrze². Z lat młodościowych pozostały na całe życie jeszcze co najmniej dwa zamiłowania: do wczesnego wstawania i gry w tenisa. Zabierając o świcie syna na kort, ojciec Eugeniusz zwykł mawiać, że „Piłka najlepiej odbija się na porannej, zroszonej trawie”. Charakter formujący miała również z pewnością

¹ Dr Adrian Szopa, Katedra Historii Starożytnej, Instytut Historii i Archiwistyki, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej, Kraków, Polska; email: adrian.szopa@uken.krakow.pl; ORCID: 0000-0001-7735-7145.

² O. Błyskal, *Wywiad z prof. Markiem Wilczyńskim – o studiach, o indywidualnej mądrości i złotym środku*, „Wehikuł czasu” 1 (2004) s. 3 oraz Krystian Węgrzyniak, niepublikowany wywiad przeprowadzony w ramach aktywności Studenckiego Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu Pedagogicznego (dziś Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie).

aktywność harcerska. Od 1971 roku należał on do Związku Harcerstwa Polskiego, gdzie doszedł do stopnia podharcemistrza. Co ciekawe, pomimo rozbudzonych w domu zainteresowań, które pogłębiała w kolejnych latach samodzielna lektura, młody Marek Wilczyński wcale nie planował być historykiem. Ze względu na zmienione realia polityczne i wyrazistą relację pomiędzy przedwojennym oficerem (do tego akowcem), którym był ojciec, a ugruntowaną już wówczas władzą ludową kariera wojskowa nie wchodziła w grę (choć służba wojskowa okaże się mieć pewną zauważalną rolę w życiu Marka Wilczyńskiego, do czego jeszcze wrócę). Rozpoczynając edukację w XI liceum w Krakowie, planował on zostać lekarzem, stąd wybór klasy o profilu biologiczno-chemicznym. Jego wujem był Julian Zawadowski, doktor nauk medycznych, naczelny lekarz uzdrowiska Krynica-Zdrój, znany działacz i społecznik, którego pracą był zafascynowany. Decyzja o porzuceniu tej drogi życiowej została podjęta w wyniku konfrontacji z realiami służby zdrowia³. Równocześnie pasja do historii wciąż trwała i zaowocowała bardzo dobrym wynikiem olimpiady historycznej, który gwarantował wstęp na studia historyczne.

W 1978 roku, po zakończeniu obowiązkowych praktyk robotniczych w zakładzie przetwórstwa, gdzie doskonalił swe umiejętności w zakresie zakręcania słoików ogórków i dżemów, dziewiętnastoletni wówczas Marek Wilczyński rozpoczął studia na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jedyną propozycją dla przyszłego historyka były wówczas studia nauczycielskie, co jednak odpowiadało jego zainteresowaniom. Chciał zostać nauczycielem i myślał o tym zawodzie bardzo pozytywnie, również dlatego, że w jego rodzinie był duży szacunek dla pracy nauczyciela – nauczycielką była jego babcia oraz dwie ciotki, z których jedna pracowała na uczelni. Szczególnie pierwszy rok wspominał jako bardzo intensywny. Decydujące zmiany przyniósł jednak rok drugi. Ponieważ już wcześniej historia starożytna cieszyła się jego większym zainteresowaniem niż inne epoki, zdecydował się poprosić profesora Aleksandra Krawczuka o opiekę, a gdy ten dostrzegł potencjał młodego studenta i wyraził zgodę, Marek Wilczyński rozpoczął studia

³ Jak sam mówił: „[...] studia medyczne nie doszły do skutku przez konfrontację z naszą służbą zdrowia. Gdy byłem w liceum, w związku z chorobą i śmiercią paru bliskich mi osób, miałem okazję zobaczyć, jak funkcjonują szpitale. Oczywiście byli (i są) tam ludzie pełni poświęcenia i oddania – prawdziwi lekarze – ale i hieny i szakale. Uzmyslowiłem sobie, że jeśli zostanę lekarzem, to będę musiał dokonać wyboru, kim chcę być. Może to tchórzostwo z mojej strony – uciekłem przed tym wyborem” (Błyskał, *Wywiad z prof. Markiem Wilczyńskim*, s. 3).

według indywidualnego toku nauczania. W efekcie jego warsztat historyka został wzbogacony o elementy filologii i archeologii klasycznej, które bardzo pomogły mu w dalszej karierze. Jak sam wspominał, zrobił na tym niezły interes, ponieważ zamiast zaliczać filozofię marksistowską, wymagano od niego zaliczenia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu, co znacznie bardziej mu odpowiadało. To właśnie swojemu mistrzowi – jak zawsze nazywał profesora Aleksandra Krawczuka – zawdzięczał ukierunkowanie na historię późnego antyku, okres obecnie intensywnie eksploatowany badawczo, ale wówczas w Polsce niemal dziewiczy. Czas studiów był bardzo aktywny nie tylko naukowo. Będąc studentem, Marek Wilczyński starał się poznać różne aspekty życia uczelni. Jako senior kierunku – jak na Uniwersytecie Jagiellońskim nazywano wówczas przewodniczącego samorządu studenckiego – brał udział w radach instytutu. Zaangażowany był również w działania Studenckiego Koła Naukowego, co po latach wspominał jako bardzo ważny element formujący. Zasiadał w zarządzie Koła, będąc w latach 1980-1981 jego sekretarzem, a następnie w 1981-1982 przewodniczącym Komisji Rewizyjnej. Poznał wówczas wielu kolegów, wśród których wymienić można Janusza Kurtykę, Wojciecha Pęgiela, Mariusza Markiewicza czy Jana Rydla, z którym bliższa relacja utrzymała się przez całe życie. Jako ważne wydarzenie okresu studiów wspominał po latach strajk na Uniwersytecie Jagiellońskim, kiedy to cały jego kierunek spał w sali 56, a na tablicy ktoś napisał anegdotalne: „Tu śpi historia”. W tak doborowym gronie studenckim powstała idea wydawania Studenckich Zeszytów Historycznych, w których I tomie z 1982 roku ukazał się pierwszy artykuł Marka Wilczyńskiego pt. *Walki wewnątrz Kościoła w IV w. n.e. na przykładzie działalności św. Atanazego biskupa Aleksandrii w latach 325-355 n.e.*⁴

Studia zakończył podczas świeżo wprowadzonego stanu wojennego w 1982 roku, broniąc z wyróżnieniem pracę magisterską pod tytułem:

⁴ M. Wilczyński, *Walki wewnątrz Kościoła w IV w. n.e. na przykładzie działalności św. Atanazego biskupa Aleksandrii w latach 325-355 n.e.*, „Studenckie Zeszyty Historyczne Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1 (1982) s. 7-30. Do artykułu tego nawiązał w ocenie dorobku naukowego w związku z przewodem habilitacyjnym prof. dr hab. Lech Tyszkiewicz, pisząc: „praca ta wykazuje niezwykle, jak na tak młodego uczonego, przygotowanie erudycyjne i umiejętność interpretowania jakże skomplikowanych sporów między zwolennikami herezji ariańskiej a zwycięskim w końcu Kościołem ortodoksyjnym”. Zob. L.A. Tyszkiewicz, *Ocena dorobku naukowego dra Marka Wilczyńskiego przygotowana w związku z jego dorobkiem habilitacyjnym*, Teczka osobowa Marek Wilczyński, Archiwum Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

Afryka Północna za czasów Justyniana I. Promotorem był oczywiście Aleksander Krawczuk. Jeszcze podczas studiów, na ostatnim semestrze, podjął krótkotrwałą pracę jako nauczyciel logiki w Studium Wychowania Przedszkolnego w Krakowie. Po otrzymaniu dyplomu magistra przez dwa lata, do 1984 roku, Marek Wilczyński pracował jako konserwator zbiorów w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Krakowie. Choć sam po latach wspominał w naszych osobistych rozmowach, że jego najważniejszym obowiązkiem tam było przynoszenie węgla i rozpalenie w piecu każdego poranka, to jednak czas spędzony w archiwum zaowocował wartościowymi doświadczeniami oraz konkretnym odkryciem. Podczas przygotowywania wystawy archiwaliów z okazji 120. rocznicy wybuchu powstania styczniowego udało mu się odkryć nieznane dotąd materiały dotyczące próby kontaktu Mariana Langiewicza z Giuseppe Garibaldim, co przedstawił w przygotowanej później publikacji⁵.

We wrześniu 1983 roku Marek Wilczyński został powołany do odbycia służby wojskowej w Wyższej Szkole Wojsk Rakietowych i Artylerii w Toruniu. Okres ten zawsze wspominał z pewną nostalgią, okraszając opowieści o nim solidną porcją anegdot. Czas spędzony w szkole oficerskiej wykorzystywał na gromadzenie materiałów dotyczących wczesnej historii plemion germańskich, spędzając większość wolnego od służby w bibliotece Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Już wówczas był zdecydowany na podjęcie przyszłej pracy badawczej, która koncentrować miała się na okresie późnej starożytności, ze szczególnym uwzględnieniem roli Germanów. Co ciekawe, w gronie kolegów historyków odbywających służbę w tej samej szkole współorganizował sesję popularnonaukową poświęconą osobie Józefa Bema, podczas której opracował i wygłosił referat. Nie zaniedbywał przy tym obowiązków związanych ze szkoleniem wojskowym nie tylko podczas służby zasadniczej, ale również podczas późniejszych szkoleń rezerwy, przechodząc drogę od kanoniera do stopnia podporucznika, który uzyskał w 1988 roku. Jak sam wspominał jeszcze krótko przed śmiercią – na poły tylko żartobliwie – wyrzutnię rakietową typu BM (czyli popularną Katiuszę) wciąż potrafiłby obsłużyć.

W 1984 roku rozpoczął pracę w XII Liceum Ogólnokształcącym jako nauczyciel historii, gdzie pracował kolejny rok. Był to ważny moment jego życia osobistego, ponieważ 9 września 1984 roku poślubił swoją licealną miłość, Annę Więcek, a po dwóch latach przyszła na świat jego

⁵ M. Wilczyński, *Włoska wyprawa emisariuszy Mariana Langiewicza*, „Studia Historyczne” 26/4 (1983) s. 685-689.

jedyna córka, Maria. W międzyczasie ogłoszono konkurs na stanowisko asystenta w Instytucie Historii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Pracę w Zakładzie Historii Starożytnej i Średniowiecznej podjął tam od października 1985 roku. Jak miało się okazać, z miejscem tym – pomimo licznych zmian nazwy, które przechodziło – związał całą swoją dalszą karierę naukową. Pozostając w kręgu badań nad okresem późnego antyku, Marek Wilczyński rozpoczął przygotowania do opracowania rozprawy doktorskiej pod kierunkiem i opieką ówczesnego kierownika zakładu, Stefana Skowronka. Wówczas również miały miejsce pierwsze wyjazdy badawcze, które miały duży wpływ na kształtowanie profilu jego kariery. Wizyty w Deutsche Bücherei w Lipsku oraz bibliotece Akademii der Wissenschaften der DDR w Berlinie pomogły nie tylko w zbieraniu materiałów, ale inspirowały do ciągłej poprawy znajomości języka niemieckiego, który stał się dla niego najważniejszym językiem kongresowym, którym posługiwał się później na bardzo wysokim poziomie. Pomogły temu również odbyte wówczas kursy w Lipsku i Dreźnie, które umożliwiła uczelnia w ramach swojej oferty dla pracowników.

Kolejnym etapem rozwoju naukowego Marka Wilczyńskiego było przygotowanie i obrona dysertacji doktorskiej pod tytułem *Afrykańskie państwo Wandalów na tle sytuacji w basenie Morza Śródziemnego*. Publiczna obrona pracy odbyła się 14 czerwca 1991 roku, a na posiedzeniu z dnia 21 czerwca 1991 roku Rada Wydziału Humanistycznego Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej podjęła decyzję o nadaniu mu stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie historii. Zarówno sama rozprawa, jak i jej obrona zostały ocenione bardzo wysoko. Doceniono dojrzałość badawczą, warsztatową oraz nowatorstwo ujęcia problemu⁶. Obaj recenzenci – a byli nimi Waldemar Ceran i Maciej Salamon – podkreślali bardzo dobre opanowanie materiału źródłowego oraz imponujący zasięg tematyki, który jednak był tak zaletą, jak i wadą przedłożonej dysertacji – wiele zagadnień zostało potraktowanych stosunkowo pobieżnie, a potencjał do popełnienia błędu na tak wczesnym etapie rozwoju kariery naukowej był niemały. Nie pomagał również przy tym stan zaopatrzenia bibliotek w ówczesnej Polsce, który sprawiał, że część literatury przedmiotu była po prostu niedostępna. Recenzenci jednogłośnie podkreślali również znakomity, żywy język pracy, który sprawiał, że czytelnik odbierał jej lekturę z przyjemnością – cecha warsztatu,

⁶ Protokół z publicznej obrony pracy doktorskiej mgr Marka Wilczyńskiego w dniu 14 czerwca 1991 r., Teczka osobowa Marek Wilczyński, Archiwum Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

która była charakterystyczna dla Marka Wilczyńskiego na każdym etapie jego kariery. Praca doktorska została udoskonalona przez autora i doczekała się wydania w Krakowie w 1994 roku pod nieco zmienionym tytułem *Zagraniczna i wewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*.

Jeszcze podczas przygotowywania rozprawy doktorskiej Marek Wilczyński złożył wymagane dokumenty na konkurs o stypendium naukowe Federalnego Ministerstwa Nauki i Oświaty Republiki Austriackiej. W październiku 1991 roku świeżo mianowany doktor i adiunkt udał się na czteromiesięczny staż do Wiednia jako stypendysta Österreichischer Akademischer Austauschdienst. Miejscem pracy na ten czas stał się Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, a opiekunem naukowym został sam dyrektor tego instytutu, Johannes Koder, którego po latach określał jako swojego drugiego mistrza, po Aleksandrze Krawczuku. Czas spędzony w Wiedniu był bardzo ważny dla rozwoju osobistego i naukowego, co zawsze podkreślał. To właśnie wówczas narodził się pomysł opracowania studium prosopograficznego dotyczącego Germanów w służbie rzymskiej, który stał się tematem późniejszej rozprawy habilitacyjnej. Uczestnictwo w pracach seminaryjnych i badawczych w ramach *privatissimum* profesora Kodera oraz konsultacje z innym znawcą tematyki Germanów, Herwigiem Wolframem, wyznaczyły kierunek rozwoju naukowego na kolejne lata. Kolejne pobyty w Wiedniu, możliwe dzięki środkom na badania WSP, ale przede wszystkim otrzymaniu stypendium im. Konstantina Jirečka w Osteuropa Institut der österreichischen Akademie der Wissenschaften pozwoliły na kontynuowanie prac. Dużą satysfakcję, młodemu wciąż badaczowi, sprawiła możliwość wygłoszenia wykładu gościnnego na forum zebrania otwartego wydziału w Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien.

Równocześnie czas przygotowywania rozprawy habilitacyjnej był okresem bardzo aktywnej działalności na polu dydaktycznym oraz organizacyjnym. Poza prowadzeniem zajęć konwersatoryjnych, a z czasem wykładów kursowych, monograficznych oraz seminarium magisterskiego na uczelni, od 1994 roku podjął pracę w XII Liceum Ogólnokształcącym w Krakowie, gdzie do 2003 roku realizował ciekawy program autorski. W efekcie w ramach zajęć szkolnych prowadził nie tylko standardowe lekcje, ale również wykłady monograficzne i fakultatywne z zakresu historii i kultury antycznej. Jak zawsze podkreślał, praca z młodzieżą była dla niego źródłem osobistej satysfakcji, a także pozwalała zachować orientację we wcześniejszych niż uniwersytecki etapach procesu nauczania. W efekcie nie tylko recenzował podręczniki szkolne, ale również

sam był autorem kilku z nich, a także współautorem przyjętego przez ówczesne Ministerstwo Edukacji Narodowej programu nauczania w szkole podstawowej „W rodzinie, w Polsce, w Europie” wydanego przez PWN. Z pewnością istotność szeroko rozumianej sfery dydaktycznej była rysem charakterystycznym kariery Marka Wilczyńskiego. Nacisk należy tutaj położyć na jakość tej działalności. Studenci oraz uczniowie wychodzili z jego zajęć zachwyceni. Dowodem na to mogą być choćby ankiety studenckie, w których oceniany był niezmiennie bardzo wysoko, a także przydomek „złotousty”, jakim obdarzały go kolejne generacje studentów. Potrafił przybliżyć historię i kulturę antyczną z pasją, która zarażała młodych ludzi. Wykłady były zawsze klarowne, uporządkowane, a jednocześnie podane językiem barwnym, okraszonym sporą dawką humoru, z którego słynął. Wszystko na niezwykle wysokim poziomie kultury, poniżej którego nigdy nie schodził. Młodzież darzyła go równocześnie ogromną sympatią, połączoną z dużym szacunkiem – mieszanka, która nie jest prosta do osiągnięcia. On sam szukał kontaktu z młodzieżą, czego wynikiem były liczne inicjatywy. W latach dziewięćdziesiątych był opiekunem studenckiego Koła Naukowego. Jego działania bardzo mocno koncentrowały się na organizowaniu różnorodnych form spotkań (sympozja, seminaria, wymiany) z młodzieżą niemiecką, głównie z Norimbergii i Bochum. Wykorzystując swoją znajomość języka niemieckiego, dążył do zintensyfikowania kontaktów studentów obu krajów. Efektem tej aktywności był szereg spotkań, zarówno w Niemczech, jak i w Krakowie oraz Oświęcimiu, gdzie młodzi ludzie mieli okazję do wymiany doświadczeń, łamania stereotypów oraz nawiązywania nowych znajomości. W 1992 roku uczestniczył w założeniu Stowarzyszenia Centrum Polsko-Niemieckiego w Krakowie. Celem tej organizacji było również zbliżenie pomiędzy obywatelami obu państw. Służyć temu miały między innymi wymiany grup młodzieży oraz organizacja polsko-niemieckich seminariów w miejscach pamięci. Właśnie za ten aspekt działalności organizacji odpowiedzialny był Marek Wilczyński. W ciągu kilku lat zorganizował, a w części poprowadził, kilkadziesiąt programów spotkań oraz seminariów. Szczególnie ważne były dla niego wspólne spotkania młodzieży licealnej z Polski i Niemiec organizowane w Oświęcimiu. Wiele lat pełnił również funkcję skarbnika, a od 1999 roku – wiceprzewodniczącego tej organizacji.

Lata dziewięćdziesiąte to również czas, kiedy rozpoczęła się jego długoletnia współpraca z organizacją *Die STIFTUNG HAUS der action 365*. Brał udział w polsko-niemiecko-czeskich sesjach naukowych

organizowanych w ramach projektu „Triaterales Europa Projekt”, pod kierunkiem naukowym Rudolfa Wicharda, z którym przez wiele lat współpracował, co zaowocowało licznymi wystąpieniami naukowymi i publikacjami dotyczącymi szeroko rozumianych wzajemnych relacji pomiędzy państwami. Jako jeden z najbardziej doświadczonych polskich organizatorów tego rodzaju spotkań i wymian, podkreślający konieczność łączenia tych aktywności z poważnym programem merytorycznym, zwłaszcza odnoszącym się do historii, pełnił funkcję eksperta Polsko-Niemieckiej Współpracy Młodzieży i był zapraszany na posiedzenia Polsko-Niemieckiej Komisji Podręcznikowej.

Zapoczątkowane już podczas pierwszego pobytu w Wiedniu badania nad prosopografią Germanów w służbie rzymskiej doprowadziły Marka Wilczyńskiego do napisania książki *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne* (Kraków 2001), która stała się jego rozprawą habilitacyjną i, jak miało się okazać, doczekała po latach drugiego, poprawionego i uzupełnionego wydania⁷. Konceptyjnie nawiązująca do książki Manfreda Waasa, *Germanen im römischen Dienst im 4. Jh. n. Chr.* (Bonn 1971) nie stanowiła ona jej kontynuacji. Czerpała obficie z tradycji, na kanwie której powstała najbardziej znana publikacja tego gatunku dla późnej starożytności, czyli J.R. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire* (Cambridge 1980), jednak przez znacznie bardziej rozbudowany element narracyjny oraz szerokie omówienie dotychczasowego stanu badań była wkładem oryginalnym i wysoko ocenianym przez specjalistów, również tych, którzy ją recenzowali. Podkreślali oni „benedyktyńską wręcz pracę zgromadzenia wielkiego materiału prosopograficznego i historycznego” (z rec. Lecha Tyszkiewicza), a także doceniali jej wartości erudycyjne i historyczne, uznając za „oryginalny wkład do nauki o starożytności i niewątpliwą reklamę polskich osiągnięć badawczych” (z rec. Stefana Skowronka). Zarówno kolokwium habilitacyjne, jak i wykład zostały ocenione bardzo wysoko, w efekcie czego 27 kwietnia 2001 roku Rada Wydziału wydała uchwałę o nadaniu stopnia naukowego doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii, historii starożytnej⁸.

⁷ M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Oświęcim 2018.

⁸ Według protokołów wszystkie głosowania były jednogłośnie pozytywne poza oceną wykładu habilitacyjnego. Być może jego nieco frywolny temat *Porne, hetaira, bassilisa – nierządnica, hetera, cesarzowa. Czy Teodora jest ofiarą Prokopiusza z Cezarei* nie wszystkim przypadł do gustu, ponieważ jedynie w tym punkcie pojawiają się trzy

Intensywną pracę badawczą oraz aktywności dydaktyczne Marek Wilczyński potrafił pogodzić również z pracą na rzecz macierzystego instytutu. Jeszcze przed uzyskaniem habilitacji, od 1998 roku, po przejściu na emeryturę Stefana Skowronka, pełnił on obowiązki kierownika Zakładu Historii Kultury Antycznej Akademii Pedagogicznej. Formalnie kierownikiem został od 1 września 2000 roku i pełnił tę funkcję aż do śmierci. Następnie w 2000 roku został on zastępcą dyrektora, a od 2003, przez dwie kadencje, do 2009 roku był dyrektorem Instytutu Historii ówczesnej Akademii Pedagogicznej, przemianowanej na Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN. Problemy zdrowotne sprawiły, że w kolejnych latach jego aktywność, zwłaszcza na tym polu, nieco przyhamowała.

Ciekawym i wartym odnotowania etapem kariery Marka Wilczyńskiego była od 2006 roku działalność w Polskim Zespole Ekspertów Bolońskich, który został powołany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Zrzeszał on przedstawicieli różnorodnych dyscyplin naukowych, których zadaniem było edukować i wspierać instytucje oświaty w Polsce w procesie przyjmowania ustaleń tzw. procesu bolońskiego⁹. Transformacja ta wzbudzała wówczas bardzo duże emocje, które takt i umiejętności krasomówcze bohatera niniejszego biogramu potrafiły niejednokrotnie łagodzić. Pomagał w tym również dystans, jaki miał on do propagowanych idei, pomimo tego, że uważał je za potrzebne i pożyteczne¹⁰. Na swojej macierzystej uczelni był on również przewodniczącym senackiej komisji ds. wdrażania procesu bolońskiego, a w latach 2006-2008 – pełnomocnikiem rektora ds. Realizacji w Uczelni Europejskiego Systemu Transferu i Akumulacji Punktów (ECTS).

Pomimo dużego zaangażowania w działalność administracyjno-organizacyjną kontynuował on swoje badania, które na kolejnym etapie poświęcił szczególnie germańskiemu ludowi Swebów. Był to projekt o tyle ciekawy, że tematyka ta nie tylko była bardzo słabo reprezentowana w badaniach międzynarodowych, ale wymagała również zagłębienia się w badania regionalne, związane z państwowością Swebów na północno-zachodnim krańcu Półwyspu Iberyjskiego. Aby dokonywana

głosy wstrzymujące. Z drugiej strony w protokole w kontekście wykładu habilitacyjnego pojawiała się opinia dr hab. Marii Jędrzychowskiej, która oceniła, że: „Habilitant jest osobą, która z wdziękiem uprawia naukę”.

⁹ Na ten temat, zob. A. Kraśniewski, *Proces boloński: to już 10 lat*, Warszawa 2009.

¹⁰ *Proces potrzebny i pożyteczny: rozmowa z prof. Markiem Wilczyńskim, przewodniczącym senackiej komisji ds. wdrażania procesu bolońskiego w Akademii Pedagogicznej w Krakowie*, rozm. Paweł Stachnik, „Dziennik Polski” 158 (2006) s. 7.

analiza była wnikliwsza, Marek Wilczyński zaczął naukę języka portugalskiego, który opanował w stopniu pozwalającym na swobodne posługiwanie się literaturą przedmiotu. Liczne podróże, które odbył na terenach niegdyś państwa Swebów, pozwoliły mu na dotarcie do lokalnych źródeł archeologicznych, które dla rzeczonyj tematyki miały pierwszorzędne znaczenie. W efekcie prac powstała znakomita publikacja pt. *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi* (Kraków 2011). Jej zakres tematyczny – poza pierwszym krótkim i ogólnym rozdziałem – obejmował okres od wkroczenia Swebów na tereny cesarstwa rzymskiego, aż do kresu ich niezależnego państwa i włączeniu go w domeny Wizygotów. Praca w sposób rzetelny i wnikliwy przybliży czytelnikowi dzieje polityczne oraz charakterystykę administracyjną, społeczną oraz religijną państwa na krańcu ówczesnego świata, do których to zagadnień materiał źródłowy w formie pisanej jest bardzo ograniczony, a dla niektórych, wcale niekrótkich okresów, nie istnieje. Z tego powodu niezwykle ważne było odwołanie się do wyników wykopalisk archeologicznych. W materii wymagającej dużych umiejętności warsztatowych, dyscypliny oraz wyczucia poradził sobie znakomicie, a praca została oceniona przez Jerzego Strzelczyka w recenzji jako „w pełni oryginalna, wybitna, przynosząca zaszczyt nie tylko Autorowi, ale także polskiej nauce historycznej”.

Wieloletnia, owocna praca naukowa, dydaktyczna i organizacyjna, okraszona znakomitą monografią, sprawiły, że 12 listopada 2013 roku Marek Wilczyński otrzymał tytuł profesora zwyczajnego.

Kolejną ważną pracą Marka Wilczyńskiego, której osobnego omówienia nie mogłoby zabraknąć, jest wydana pod nieco prowokacyjnym tytułem biografia najwybitniejszego wodza ludu Wandalów pt. *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”* (Oświęcim 2016). Postać ta fascynowała go niemal od początku jego kariery naukowej i na tym etapie zdecydował się wreszcie zająć nią szerzej. W efekcie powstało nie tylko wyczerpujące studium omawiające najnowszy stan badań i oferujące szereg wartościowych interpretacji źródeł, ale równocześnie publikacja napisana językiem atrakcyjnym, której lektura może sprawiać prawdziwą przyjemność nie tylko dla znających tematykę specjalistów, lecz również szerszego odbiorcy, interesującego się późnym antykiem. W publikacji tej chyba najlepiej widać cechy charakterystyczne jego warsztatu. Zawsze uważał – za starożytnymi – historię za gatunek literacki i uważał, że obowiązkiem historyka jest przedstawiać zagadnienia historyczne nie tylko rzetelnie, ale i atrakcyjnie dla odbiorcy. Takie ujęcie przyniosło szereg

bardzo pozytywnych recenzji rzeczzonej publikacji, a także wysokie wyróżnienie, jakim było otrzymanie nagrody Stowarzyszenia Historyków Starożytności dla najlepszej publikacji naukowej poświęconej starożytności w 2016 roku¹¹.

Podczas swojej długoletniej kariery Marek Wilczyński aktywnie uczestniczył w działalności różnych gremiów i instytucji ważnych dla środowiska naukowego w naszym kraju. Opisywana powyżej aktywność organizacyjna z okresu studiów bardzo szybko przekształciła się w członkostwo w Polskim Towarzystwie Historycznym. Przez dwie kadencje, w latach 1989-1994, pełnił funkcję sekretarza oddziału krakowskiego PTH. Później, do 2021 roku, sprawował funkcję wiceprezesa Zarządu Krakowskiego Oddziału PTH, współorganizując 17. Powszechny Zjazd Historyków Polskich i kolejne odsłony Kongresów Zagranicznych Badaczy Dziejów Polski, przy organizacji których jego wkład był znaczny. Od 2009 do 2022 roku przewodniczył też Głównej Komisji Rewizyjnej PTH. Bardzo wytrwale koordynował pracę oddziałów regionalnych. Zawsze składał zwięzłe i wyczerpujące temat opinie. Był bardzo koleżeński i wytrwały. Sumiennie wykonywał swoje obowiązki i tak został zapamiętany. Inną ważną instytucją była dla niego Komisja Filologii Klasycznej Polskiej Akademii Umiejętności, której członkiem był od 2002 roku. Gremium to cenił niezwykle wysoko, choć zawsze nieco przekornie podkreślał, że mimo znajomości greki i łaciny filologiem z pewnością nie jest, a dzikim czasom i ludziom, którymi się zajmuje, daleko do elegancji okresu klasycznego. Z czasem jednak nastąpiła pełna asymilacja i był on ceniony jako znakomity prelegent, dyskutant oraz autor publikacji afiliowanych przy PAU. W efekcie tego wzrostu prestiżu i uznania w 2021 roku został jednogłośnie wybrany na przewodniczącego Komisji Filologii Klasycznej Polskiej Akademii Umiejętności, którą to funkcję pełnił do samego końca. Jako zaszczyt poczytywał sobie również członkostwo w Komisji Bizantynologicznej PTH (wcześniej PAN), w której obradach uczestniczył od 1996 roku, starając się tak często, jak tylko było to możliwe, pojawiać na organizowanych w różnych ośrodkach naukowych zebraniach. Pośrednio z działalnością tego gremium związane było członkostwo od 2017 roku w Centrum „Ceraneum” Uniwersytetu Łódzkiego (Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy

¹¹ Patrz np. Ł. Pigoński, *Marek Wilczyński, Gejzeryk i „czwarta wojna punicka”* [*Geiseric and the ‘Fourth Punic War’*], *Wydawnictwo Napoleon V, Oświęcim 2016*, pp. 241, „*Studia Ceranea*” 6 (2016) s. 435-436.

Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana) – aktywność ważna również ze względu na osobiste sympatie wobec Waldemara Cerana, który był jednym z recenzentów jego rozprawy doktorskiej. Nie można wreszcie nie wspomnieć o aktywności w Stowarzyszeniu Historyków Starożytności, którą określić należy z pewnością jako ponadprzeciętną. W 2015 roku został on członkiem zwyczajnym, od 2016 – członkiem Zarządu, a od 2022 – prezesem Stowarzyszenia. Wspierał działalność tej instytucji nie tylko swoim zaangażowaniem i pracą, ale i finansowo. Poza wyżej wymienioną aktywnością był on członkiem wielu innych gremiów o istotnym, choć nieco mniejszym zakresie działań zarówno na macierzystej uczelni, jak i poza nią, by wymienić tylko Arbeitsgruppe Geschichte des Deutsch Polnischen Jugendwerks, uczestnictwo i organizacja stałego programu konferencji fachowych The Social Role of Adult Education in Central Europe czy grupy współpracy z Uniwersytetem Karola w Pradze, Uniwersytetem Preszowskim w Preszowie oraz Pädagogische Hochschule Schwäbisch Gmünd.

Nie powinna zostać przemilczana aktywność na polu propagowania historii i kultury antycznej. Aspekt ten – jak kilkakrotnie było to już podkreślone – stanowił przedmiot jego szczególnej troski. Poza tym, że uchodził za mistrza słowa, a liczne roczniki studentów zachwycaly się jego erudycją i darem wymowy, to nigdy nie odmawiał udziału w inicjatywach, które mogły zachęcić młodzież do zgłębiania jego ukochanej historii starożytnej. Poza wspomnianą już pracę w XII liceum przez wiele lat aktywnie współpracował z Liceum im. Josephine Gebert w Centrum Edukacyjnym „Radosna Nowina 2000” w Piekarach w ramach Akademii Siemaszki *Imprimis verbum*. Wygłosił dla młodzieży kilkadziesiąt wykładów uniwersyteckich przybliżających dzieje i kulturę starożytnego Rzymu, Bliskiego i Dalekiego Wschodu, wczesnego średniowiecza, okresu hellenizmu oraz biografie najwybitniejszych antycznych postaci. Jego kontakty z młodzieżą były wspaniałym, rozwijającym i pasjonującym doświadczeniem bliskości z historią. Spotkanie znakomitego naukowca z młodymi ludźmi, którzy być może chcieliby podążyć jego ścieżką. Zawsze był skory do pomocy i niejednokrotnie poświęcał swój prywatny czas, jeżeli tylko widział u kogoś pasję i zaangażowanie do poznawania historii. Prowadził również wykłady z historii starożytnej i wczesnego średniowiecza w liceach małopolskich, a także warsztaty dla nauczycieli szkół ponadgimnazjalnych Małopolski w ramach przygotowania do wprowadzania podstawy programowej. Młodzi ludzie podążali za nim, czego efektem była również niezliczona ilość wypromowanych

licencjatów oraz magistrantów, a także cztery doktoraty napisane pod jego kierunkiem¹². Jego wszechstronna działalność była dostrzegana i przyniosła mu wiele nagród przyznawanych przez macierzystą uczelnię, a także Medal Komisji Edukacji Narodowej.

W swojej karierze naukowej brał on udział w kilkudziesięciu konferencjach, zarówno krajowych, ale też wielu zagranicznych. Z tych ostatnich, szczególnie upodobał sobie spotkania w Niemczech i Austrii, co nie może dziwić ze względu na jego preferencje językowe. Z miejsc konferencji krajowych szczególnie miłe były mu dwa: Niepołomice i Lublin. Okazja naukowej debaty w Kaplicy Trójcy Świętej była jedną z tych, których starał się nie przepuszczać.

Marek Wilczyński był nie tylko znakomitym naukowcem, ale i bardzo ciepłym człowiekiem. Choć jego introwertyczna natura nie predysponowała go do bycia duszą towarzystwa, to jednak nieprzeciętne, ale znakomicie wyważone poczucie humoru oraz okazywana życzliwość sprawiały, że cieszył się on w środowisku niekłamaną i powszechną sympatią. Na forum publicznym wypowiadał się stosunkowo mało, ale zawsze w sposób wnikliwy i trafiający w sedno problemu. Zawsze starał się przy tym, by jego słowa nikomu nie zaszkodziły lub zasmuciły. W wolnym czasie – kiedy nie zajmował się pomocą przy opiece nad dwójką najukochańszych wnuków, Brunem i Borysem, lubił wycieczki górskie po Beskidach. Był koneserem wina, ze szczególnym upodobaniem do szczepów znad Mozeli i Renu. W środowisku znajomych był znany jako miłośnik i znawca muzyki poważnej, szczególnie barokowej. Do jego ulubionych kompozytorów należeli Jan Sebastian Bach, Georg Philipp Telemann, Georg Friedrich Händel czy wreszcie Wolfgang Amadeusz Mozart. Lubił śpiew chóralski, ale szczególnie upodobał sobie operę, do której chodził przy każdej możliwej okazji, nierzadko podróżując na spektakle wiele kilometrów. Sportem interesował się sporadycznie, piłki nożnej nie oglądał niemal w ogóle, za to regularnie starał się grywać w tenisa z kolegą z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Krzysztofem Zamorskim. Lubił podróżować po Europie. Szczególnie ważne i często przez niego wspomnane było przejście wraz żoną – jego najlepszą i ulubioną towarzyszką

¹² Adrian Szopa, *Barbarzyńcy w służbie wschodniorzymskiej w V wieku po Chr.* (2011); Olga Błyskal, *Status lekarza w cesarstwie rzymskim. Wojskowa i cywilna opieka medyczna* (2014); Marta Stefania Macura-Damek, *Wpływ studiów licencjackich z historii na kształtowanie świadomości historycznej studentów* (2014); Anna Szarek, *Mity i wierzenia grobowe plemion germańskich od okresu wpływów rzymskich do początku czasów wikingów* (2019).

na każdej drodze – Camino de Santiago pieszo z Porto, o czym dumnie zaświadczał certyfikat wiszący na ścianie jego salonu. Kiedyś wspominał, że jego marzeniem byłby dom na Cabo da Roca zwrócony frontem do oceanu – znakomicie odzwierciedlało to jego naturę.

W czerwcu 2023 roku, jak grom z jasnego nieba, uderzyła bliskich wieść o ciężkiej chorobie Marka Wilczyńskiego. Na stan zdrowia narzekał już od kilku miesięcy, ale nikt nie spodziewał się, łącznie z nim samym, że sprawa jest aż tak poważna. Niestety, wszystko potoczyło się bardzo szybko i 3 września w godzinach porannych zmarł. Odchodząc pozostawił w smutku przede wszystkim najbliższą rodzinę, dla członków której był wzorem męża, ojca i dziadka, ale również przyjaciół, znajomych, współpracowników i całe środowisko starożytnicze w Polsce. Jego pogrzeb, który odbył się na cmentarzu parafialnym w Krakowie-Mogile, zgromadził wielu żałobników. Podczas przemówień dostrzegano jego wzorową postawę jako naukowca oraz człowieka. Jak powiedział o nim w prywatnej rozmowie Ryszard Kulesza: „Odszedł w momencie, kiedy naprawdę zaczęto go doceniać tak, jak na to zasługiwał”¹³.

¹³ Pełny wykaz publikacji autorstwa Marka Wilczyńskiego czytelnik znajdzie w *In partibus barbarorum... Księga pamiątkowa ku czci Profesora Marka Wilczyńskiego*, red. J. Ciecieląg – A. Szopa – A. Urbaniec, Kraków 2024 [w druku].

Table of contents

Articles

1. The Peace of the Universe and Peace among People according to the <i>Letter to the Church in Corinth</i> by Saint Clement of Rome – Rev. Waldemar Turek	7
2. Interpretation of the Biblical Description of the Creation of the World in <i>Ad Autolycum</i> by Theophilus of Antioch – Rev. Leszek Misiarczyk	21
3. Creation of the World of Flora (Gen 1:11-12) in the Exegesis of Selected Early Christian Greek Writers (up to the End of the Third Century) – Rev. Piotr Szczur	55
4. <i>Elementa</i> as a Subject of Discussion with Heresies in Philastrius of Brescia's <i>Diversarum hereseon liber</i> – Rev. Mariusz Szram	77
5. The World Created as a Sign of God and Human's Solitude in the Tenth Book of the <i>Confessions</i> of Saint Augustine – Attempt at Interpretation – Rev. Mariusz Terka	93
6. The Beauty of the World Created according to St. Augustine – Rev. Sylwester Jaśkiewicz	119
7. Nature at the Service of the Saints: the Example of St Felix of Nola in <i>Natalicia</i> by St Paulinus of Nola – Rev. Marcin Wysocki	139
8. Animals in the Symbolic Interpretation of the Eucherius of Lyon's <i>Formulae spiritualis intellegentiae</i> – Rev. Tomasz Skibiński	161
9. Serpents Sirens in St Isidore of Seville. The Question of Name Attribution	

– Krzysztof Morta	181
10. Anastasius the Sinaite's Theology of Climate – Rev. Marek Gilski, Rev. Damian Wąsek	207
11. The Miracles Regarding Plants and Animals in the Late Antique Collections of Miracles: An Attempt of Systematization – Rev. Stanisław Adamiak	221
12. Parrot Motif in the Mosaic Decoration of the Church of the Apostles in Madaba (578-579) – Anna Głowa.....	233
13. The Meaning of Selected Animal Symbolism in the Parenetic Homiletics by Dhuoda of Septimania (c. 803-843) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn	255

Reviews

14. Święty Ambroży z Mediolanu, <i>O dziewictwie</i> , przekład i wstęp Adam Wilczyński, Źródła Monastyczne 102 (Starożytność 56), Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2023, ss. 216, ISBN 978-83-8205-263-3, ISSN 1230-6711 – Rev. Łukasz Libowski	281
15. Jan Chryzostom, <i>O niepoznawalności Boga, O Opatrzności</i> , wprowadzenie, przekład z języka greckiego, opracowanie naukowe i indeksy Karolina Kochańczyk-Bonińska, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 89, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2023, ss. 169 – Rev. Piotr Szczur	285
16. Izydor z Sewilli, <i>Etymologie</i> , ks. 11-20, przekład z języka łacińskiego Tatiana Krynicka, Maciej Jońca, Ewa Matczuk, Ireneusz Mikołajczyk, opracowanie naukowe Tatiana Krynicka, Adam Wilczyński, konsultacja przekładu Andrzej Wiśnicki, ks. Michał Olejarczyk, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2024, ss. 560 – Dominika Budzanowska-Weglenda	291

Reports

17. XIX International Conference on Patristic Studies (Oxford, Great Britain, August 5-9, 2024) – Rev. Marcin Wysocki 297
18. “He created man and woman” (Gen 1:27). Anthropology of Early Christian Writers (Polish Patristic Section, Kamień Śląski, September 23-25, 2024) – Rev. Michał Ludewicz 299
19. Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2023/2024 – Piotr Kochanek 304
20. “Everyday Life in Byzantium” – VII Byzantine Conference from the series “Selected Aspects of Byzantine Culture”, Lublin, Poland, November 14-15, 2024 – Piotr Kochanek 310
21. Activity of the Committee for Research on the Christian Antiquity of the Learned Society KUL in the Academic Year 2023/2024 – Anna Głowa, Rev. Marek Szynkowski, Rev. Maciej Szkopiński, Paweł Głowacki 314

In memoriam

22. Prof. dr hab. Mirosław Jerzy Leszka RIP (1963-2024) – Sławomir Bralewski 325
23. Prof. dr hab. Marek Wilczyński RIP (1959-2023) – Adrian Szopa 335

Spis treści

Artykuły

1. Pokój wszechświata i pokój między ludźmi według *Listu do Kościoła w Koryncie* św. Klemensa Rzymskiego – Ks. Waldemar Turek..... 7
2. Interpretacja biblijnego opisu stworzenia świata w *Ad Autolycum* Teofila z Antiochii – Ks. Leszek Misiarczyk 21
3. Stworzenie świata flory (Rdz 1,11-12) w egzegezie wybranych wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich (do końca III wieku) – Ks. Piotr Szczur 55
4. *Elementa* as a Subject of Discussion with Heresies in Philastrius of Brescia's *Diversarum hereseon liber* – Ks. Mariusz Szram..... 77
5. Świat stworzony znakiem Boga i samotności człowieka w świetle X księgi *Wyznań* św. Augustyna – próba interpretacji – Ks. Mariusz Terka 93
6. Piękno świata stworzonego według św. Augustyna – Ks. Sylwester Jaśkiewicz 119
7. Przyroda na usługach świętych na przykładzie św. Feliksa z Noli w *Natalicia* Paulina z Noli – Ks. Marcin Wysocki 139
8. Zwierzęta w interpretacji symbolicznej *Formulae spiritalis intelligentiae* Euchariusza z Lyonu – Ks. Tomasz Skibiński 161
9. Węże syreny św. Izydora z Sewilli. Problem atrybucji nazwy – Krzysztof Morta 181
10. Anastazego Synaity teologia klimatu – Ks. Marek Gilski, Ks. Damian Wąsek 207

11. Cuda z udziałem roślin i zwierząt w późnoantycznych miraculach –
próba systematyzacji – Ks. Stanisław Adamiak 221
12. Motyw papugi w mozaikowej dekoracji kościoła świętych Apostołów
w Madabie (578-579) – Anna Głowa..... 233
13. Znaczenie wybranej zwierzęcej symboliki w parenetycznej
homiletyce Dhuody z Septymanii (ok. 803-843) –
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 255

Recenzje

14. Święty Ambroży z Mediolanu, *O dziewictwie*, przekład i wstęp
Adam Wilczyński, Źródła Monastyczne 102 (Starożytność 56),
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2023, ss. 216,
ISBN 978-83-8205-263-3, ISSN 1230-6711 – Ks. Łukasz Libowski..... 281
15. Jan Chryzostom, *O niepoznawalności Boga, O Opatrzności*,
wprowadzenie, przekład z języka greckiego, opracowanie naukowe
i indeksy Karolina Kochańczyk-Bonińska, Pisma Starochrześcijańskich
Pisarzy 89, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała
Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2023, ss. 169 – Ks. Piotr Szczur..... 285
16. Izydor z Sewilli, *Etymologie*, ks. 11-20, przekład z języka łacińskiego
Tatiana Krynicka, Maciej Jońca, Ewa Matczuk, Ireneusz Mikołajczyk,
opracowanie naukowe Tatiana Krynicka, Adam Wilczyński, konsultacja
przekładu Andrzej Wiśnicki, ks. Michał Olejarczyk, Wydawnictwo Marek
Derewecki, Kęty 2024, ss. 560 – Dominika Budzanowska-Weglenda 291

Sprawozdania

17. Dziewiętnasta Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych
(Oksford, Wielka Brytania, 5-9 sierpnia 2024) – Ks. Marcin Wysocki..... 297
18. „Stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz1,27).Antropologia pisarzy
wczesnochrześcijańskich (Sekcja Patrystyczna, Kamień Śląski,
23-25.09.2024) – Ks. Michał Ludewicz..... 299

19. Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego w roku akademickim 2023/2024 – Piotr Kochanek	304
20. „Życie codzienne w Bizancjum” – VII Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu „Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej” (Lublin, 14-15 listopada 2024) – Piotr Kochanek	310
21. Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2023/2024 – Anna Głowa, Ks. Marek Szynkowski, Ks. Maciej Szkopiński, Paweł Głowacki	314

In memoriam

22. Śp. prof. dr hab. Mirosław Jerzy Leszka (1963-2024) – Sławomir Bralewski	325
23. Śp. prof. dr hab. Marek Wilczyński (1959-2023) – Adrian Szopa	335

