

Verbum Vitae

39/3
2021

Kwartalnik biblijno-teologiczny
Biblical-Theological Quarterly

Filozofia grecka i hellenizacja w Biblii i teologii chrześcijańskiej

Sekcja Nauk Biblijnych KUL
Institute of Biblical Studies
John Paul II Catholic University of Lublin

Rada Naukowa

Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rzym – przewodniczący), Jean-Noël Aletti (Biblicum, Rzym), Stanisław Bazyliński (Biblicum – Seraphicum, Rzym), Krzysztof Bieliński (Accademia Alfonsiana, Rzym), Waldemar Chrostowski (UKSW, Warszawa), Matteo Crimella (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Mediolan), Michael A. Daise (College of William & Mary, Williamsburg, VA, USA), Luc Devillers (Université de Fribourg, Fryburg, Szwajcaria), Jenny DeVivo (Saint Xavier University, Chicago, IL, USA), Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa), Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Jerozolima, Izrael), Olivier-Thomas Venard (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Jerozolima, Izrael)

Redakcja

Założyciel i redaktor honorowy:

Henryk Witczyk

Redaktor naczelny:

Adam Kubiś

Zastępca redaktora naczelnego:

Andrzej Piwowar

Sekretarz:

Monika Popiek

Redaktorzy działu „Stary Testament”:

Krzysztof Kinowski, Krzysztof Napora

Redaktorzy działu „Nowy Testament”:

Piotr Blajer, Bernadeta Jojko, Anna Rambiert-Kwaśniewska

Redaktor działu „Ojcowie i życie Kościoła”:

**Marek Dobrzeniecki, Dominik Jurczak, Damian Mrugalski,
Antoni Nadbrzeźny, Mariusz Szram**

Redaktor języka angielskiego:

Maria Kantor

Redaktor tematyczny numeru:

Damian Mrugalski OP

Zgłaszanie tekstów i kontakt z redakcją przez e-mail:

verbum.vitae@kul.pl

oraz stronę internetową:

www.verbumvitae.pl oraz **http://czasopisma.kul.pl/vv/**

Opracowanie redakcyjne:

Piotr Królikowski

Opracowanie komputerowe:

Jarosław Łukasik

Projekt okładki:

Dorota Woźniak

Wydawca

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin

Rada Programowa

abp Stanisław Gądecki (Poznań)
Krzysztof Bardski (UKSW, Warszawa)
Stanisław Hareźga (KUL)
Anna Kuśmirek (UKSW, Warszawa)
Janusz Lemański (Uniwersytet Szczeciński)
Artur Malina (Uniwersytet Śląski, Katowice)
Antoni Paciorek (KUL)
Zdzisław Pawłowski (UMK, Toruń)
Wojciech Pikor (UMK, Toruń)
Judyta Pudelko (AKW, Warszawa)
Paweł Podeszwa (UAM, Poznań)
Waldemar Rakocy (KUL)
Grzegorz Strzelczyk (Uniwersytet Śląski, Katowice)
Tomasz Tułodziecki (UMK, Toruń)
Wojciech Węgrzyniak (UPJPII, Kraków)
Mirosław S. Wróbel (KUL)

Administracja, druk, sprzedaż i prenumerata

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

Księgarnia on-line:
<http://wydawnictwokul.lublin.pl/sklep/>

Wersja elektroniczna czasopisma (ISSN 2451-280X) jest wersją pierwotną.
Czasopismo dostępne jest na stronie: www.verbumvitae.pl oraz <http://czasopisma.kul.pl/vv/>

Drukowana wersja czasopisma (ISSN 1644-8561) dostępna jest w prenumeracie
oraz w sprzedaży detalicznej poprzez stronę internetową Wydawnictwa KUL.
Lista recenzentów publikowana jest rokrocznie na stronie internetowej czasopisma.

Verbum Vitae

Kwartalnik biblijno-teologiczny
Biblical-Theological Quarterly

39/3
2021

lipiec–wrzesień 2021
July–September 2021

Filozofia grecka i hellenizacja w Biblii i teologii chrześcijańskiej

Greek Philosophy and Hellenization in the Bible
and Christian Theology

Redaktor tematyczny numeru:
Damian Mrugalski OP

Sekcja Nauk Biblijnych KUL
Institute of Biblical Studies
John Paul II Catholic University of Lublin

Spis treści

OD REDAKCJI

DAMIAN MRUGALSKI O pojęciu hellenizacji	639
--	-----

STARY TESTAMENT

KRZYSZTOF MORTA Lista czystych przeżuwaczy w Pwt 14,5 w przekładzie Septuaginty	661
PAWEŁ LASEK Polemiczny charakter wykorzystania greckiego słownictwa misteryjnego przez tłumaczy Septuaginty	685
JANUSZ NAWROT Judas Maccabaeus and the Roman Republic: Greek Political Vocabulary in 1 Macc 8:1	705
MARCIN CHROSTOWSKI The Term ἀντίψυχος as an Expiatory Sacrifice of Martyrs in the Light of The Fourth Book of Maccabees and Other Ancient Extra-Biblical Literature	725

NOWY TESTAMENT

FRANCISZEK MICKIEWICZ Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament	751
ZBIGNIEW GROCHOWSKI Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41	771
MATTEO CRIMELLA Λογική λατρεία (Rom 12:1). The Pauline Idea of Worship between the Hebrew and Hellenistic Worlds	791
WALDEMAR LINKE Jesus Christ, Glory and Cognition. Is Eph 1:15–23 a Judaistic and/or Hellenistic Christian Text?	807
PIOTR PASTERCZYK „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan	831
PIOTR LOREK Epimenides z Krety w kontekście nowotestamentowym (Tt 1,12; Dz 17,28)	849
KALINA WOJCIECHOWSKA, MARIUSZ ROSIK Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7)	865
PAWEŁ PODESZWA Symbolizm złotego pasa Chrystusa zmartwychwstałego (Ap 1,13) w świetle literatury greckiej	881
TOMASZ SIEMIENIEC Kim są „psy” w Ap 22,15? Lektura terminu οἱ κόρες w greckim antycznym kontekście kulturowym	895

SPIS TREŚCI

OJCOWIE I ŻYCIE KOŚCIOŁA

ALDO MAGRIS	
Filosofizzazione del cristianesimo	915
LESZEK MISIARCZYK	
Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho, the Jew"	941
TOMASZ BEDNAREK	
Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei	959
MARTYNA KOSZKAŁO	
Bóg jako źródło moralności. Intuicje św. Augustyna w Wyznaniach 7.10-11 w kontekście dyskusji z tradycją starożytną	979
MAREK GILSKI	
Homocentony jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa	995
TOMASZ STĘPIEŃ	
Being Alive, Living a Life. The Unity of the Concept of Life in Pseudo-Dionysius the Areopagite	1007
AGNIESZKA KIJEWSKA	
Literatura mądrościowa a Boecjuszowe <i>O pocieszeniu jakie daje filozofia</i>	1025
ROBERT K. ZAWADZKI	
Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety	1051
KATARZYNA JANUS	
Wyobraźnia eschatologiczna. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu <i>Crisias</i> Hilariona z Werony	1075
STANISŁAW T. ZARZYCKI	
<i>Enneady</i> Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?	1093
RECENZJE	
PAWEŁ PODESZWA	
Dariusz Kotecki, <i>Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne</i> (Biblioteka Szkoły DABAR 1; Rzeszów: Bonus Liber 2021)	1121



OD REDAKCJI

O pojęciu hellenizacji

On the Notion of Hellenization

DAMIAN MRUGALSKI

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków
mnichop@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8689-9832

Streszczenie: Pojęcie hellenizacji odnosi się do rozprzestrzeniania się greckiej kultury i przejmowania jej przez ludy niebędące Grekami w czasach, które zapoczątkowują podboje Aleksandra Wielkiego (czyli od drugiej połowy IV w. p.n.e.). W taki lub podobny sposób termin ten zostaje zdefiniowany w wielu współczesnych słownikach i encyklopediach dotyczących starożytności. Pojęcie to stało się problematyczne, gdy w drugiej połowie XIX w. i pierwszej połowie XX w. historycy religii powiązali je z pewnego rodzaju sądami wartościującymi, a niekiedy nawet ideologicznymi. Dlatego też niektórzy współcześni uczeni proponują porzucenie pojęcia „hellenizacja” w badaniach nad antykiem bądź zastąpienie go innymi, które w sposób neutralny opisywałyby zjawiska zachodzące w epoce hellenistycznej. W niniejszym artykule przedstawiono przegląd wybranych stanowisk w odniesieniu do samego pojęcia „hellenizacja”, a także podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy we współczesnych badaniach dotyczących epoki hellenistycznej można uniknąć tego obciążonego ideologicznie terminu.

Słowa kluczowe: hellenizacja, hellenizm, epoka hellenistyczna, judaizm hellenistyczny, hellenizacja chrześcijaństwa, starożytność, historia dogmatów, historia religii, Harnack, Ratzinger

Abstract: The term Hellenization refers to the spread of Greek culture and its adoption by non-Greek peoples, in the era that begins with the conquests of Alexander the Great (i.e. from the second half of the 4th century BC onwards). The term is defined likewise or similarly in many modern dictionaries and encyclopedias of antiquity. The notion of Hellenization became problematic when, in the second half of the 19th century and the first half of the 20th century, historians of religion associated it with certain kinds of value judgements and sometimes even ideology. Therefore, some contemporary scholars propose abandoning the concept of 'Hellenization' in the study of antiquity, or to replace it with others that would describe the phenomena occurring in the Hellenistic era neutrally. This article shall present an overview of selected positions with regard to the notion of 'Hellenization' itself, and attempt to answer the question whether this ideologically loaded term can be avoided in contemporary research on the Hellenistic Age.

Keywords: Hellenization, Hellenism, Hellenistic Age, Hellenistic Judaism, Hellenization of Christianity, antiquity, history of dogma, history of religion, Harnack, Ratzinger

1. Teza Adolfa von Harnacka

Mówiąc o pojęciu hellenizacji¹ nie sposób nie odnieść się do słynnej tezy Adolfa von Harnacka, niemieckiego teologa i historyka religii z przełomu XIX i XX w.², która głosi, że dogmaty Kościoła są niczym innym jak „dziełem greckiego ducha na podłożu Ewangelii”³. Hellenizacja chrześcijaństwa przyćmiła bowiem Dobrą Nowinę, którą głosił Jezus Chrystus i ostatecznie doprowadziła do powstania zdogmatyzowanej teologii katolickiej⁴. Proces ten przebiegał według Harnacka stopniowo i z różnym natężeniem, choć rozpoczął się bardzo wcześnie, bo już kilka lat po śmierci Chrystusa za sprawą misjonarskiej działalności Pawła Apostoła. To on – w opinii niemieckiego teologa – wyprowadził religię chrześcijańską z judaizmu, wskazując, że Ewangelia jest nowością, która znosi religię Prawa. On też, opisując wydarzenie Jezusa Chrystusa w kategoriach uniwersalistycznych, zrozumiałych dla Greków, na trwałe przeschepił Ewangelię ze Wschodu na Zachód, gdzie mogła rozkwitnąć z o wiele większą mocą, niż gdyby pozostała tam, gdzie jej judaistyczne korzenie:

Jakież trzeba było wnikliwości, pewności i siły – pisze Harnack o Pawle – aby wyrwać nową religię z jej matczynej gleby i przeschepić ją na zupełnie nową! Islam, wywodzący się z Arabii, pozostał religią arabską, gdziekolwiek się pojawił. Buddyzm zawsze miał swoją siłę w Indiach. Ale ta religia, zrodzona w Palestynie i utrzymywana przez swego założyciela na żydowskiej ziemi, oderwała się od niej po zaledwie kilku latach. Paweł stawia ją w opo-

¹ „Hellenizacja odnosi się do rozprzestrzeniania się kultury greckiej i przyjmowania jej przez ludy nie-greckie. Termin ten jest najczęściej używany w odniesieniu do okresu po Aleksandrze Wielkim” (por. Mairs, „Hellenization”, 3122). Tak brzmi jedna z encyklopedycznych definicji interesującego nas pojęcia. Podobne stwierdzenia znajdziemy w wielu innych słownikach i encyklopediach dotyczących starożytności. Po takim dość ogólnym wyjaśnieniu tego konceptu, autorzy haseł encyklopedycznych przechodzą zazwyczaj do krytyki sposobu jego aplikacji w dyskursie akademickim. Podkreślają więc, że „hellenizacja” jest ideą nowożytną, odzwierciedlającą niekiedy nowoczesne formy dominacji kulturowej. Natomiast kwestia wielowiekowego rozprzestrzeniania się kultury helleńskiej w starożytności jest o wiele bardziej złożona. Por. Mairs, „Hellenization”, 3122–3125; Tsetskhladze, „Hellenization”, 345–346; Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656–657; Gruen, „Hellenism, Hellenization”, 723–726.

² Choć teza ta odbiła się szerokim echem wśród teologów XX w., Harnack nie był pierwszym nowożytnym historykiem idei zajmującym się badaniem fenomenu hellenizacji. Przed nim uczynił to inny niemiecki uczony Johann Gustav Droysen, który w latach 1836–1843 opublikował trzytomowe dzieło *Geschichte des Hellenismus* (wielokrotnie wznawiane; w bibliografii podaję wydanie z 1996 r.). Hellenizacja oznaczała według niego fuzję kultur greckiej i orientalnej, która doprowadziła do powstania chrześcijaństwa, a zarazem wspólnej dla całego ówczesnego świata kultury hellenistycznej. To właśnie Droysena współcześni badacze uznają za twórcę pojęcia „epoka hellenistyczna”, a także za twórcę nowożytnego rozumienia pojęć „hellenizm” i „hellenizacja”. Por. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, 2–3.; Bosworth, „Alexander the Great and the Creation of the Hellenistic Age”, 9–10; Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656; Bugh, „Hellenistic Period”, 3120; Mairs, „Hellenization”, 3122.

³ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 18.

⁴ Por. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 248–251 oraz I, 273–286.

zycji do religii izraelskiej: „Kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4). Nie tylko przetrwała ona wykorzenie i przejście, ale pokazała, że została zaprojektowana do tego przejścia⁵.

Choć z powyższej wypowiedzi można by wnioskować, że cała odpowiedzialność za hellenizowanie chrześcijaństwa spoczywa na Apostole Narodów, to jednak odebranie Ewangelii od macierzystej gleby judaizmu i umieszczenie jej w świecie grecko-rzymskim nie oznacza jeszcze jej zniekształcenia, do którego miała doprowadzić późniejsza hellenizacja chrześcijaństwa. Paweł – podkreśla Harnack – przeszczepił Ewangelię na nowy grunt bez naruszania jej istotnych, wewnętrznych cech⁶. Prawdziwa hellenizacja rozpoczęła się w świecie grecko-rzymskim wraz z filozoficzną interpretacją pism chrześcijańskich. Te ostatnie jednak – i tu rzecz ciekawa – choć napisane w języku greckim, nie posiadały w opinii niemieckiego teologa piętna greckiego ducha:

Nie sposób jednak twierdzić, że w najstarszych pismach chrześcijańskich, nie mówiąc już o Ewangelii, można w jakimkolwiek znaczącym stopniu odnaleźć element grecki. Jeżeli ktoś chce go szukać, musi go szukać – poza nielicznymi śladami, które pojawiają się u Pawła, Łukasza i Jana – w samej możliwości pojawienia się nowej religii⁷.

Owa możliwość pojawienia się nowej religii zaistniała za sprawą nowego kontekstu, w którym znalazło się chrześcijaństwo, to znaczy dzięki nowym perspektywom, które otwierał zhellenizowany już od czasów Aleksandra Wielkiego świat. Ów świat wraz z całym bogactwem kulturowo-intelektualnym, a przede wszystkim z grecką filozofią, jej metafizyką i etyką miał tak wiele do zaoferowania, że chrześcijaństwo nie mogło przejść obok tego „skarbu” obojętnie⁸. I rzeczywiście, począwszy od II w., ale i z każdym kolejnym, chrześcijaństwo przejmowało coraz większą liczbę idei i konceptów filozoficznych pożytecznych do opisu wiary i moralności, aby ostatecznie, około IV w. po Chr., przekształcić się w religię zupełnie nową, różną od tej, którą postulował jej założyciel. Tak więc z religii „niewolników i starych kobiet”⁹ wyczekujących królestwa Bożego, obiecanego przez Mesjasza, chrześcijaństwo stało się doktryną filozoficzną aspirującą do wyjaśnienia całej rzeczywistości. Tym tylko różni się

⁵ Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 112.

⁶ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 113.

⁷ Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 125.

⁸ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 126: „W religijnej etyce Greków, zdobytej ciężką pracą na bazie wewnętrznego doświadczenia i metafizycznej spekulacji, wyrażało się tyle głębi i subtelności odczuć, tyle powagi i godności, a przede wszystkim tak silna pobożność monoteistyczna, że religia chrześcijańska nie mogła przejść obok tego skarbu obojętnie”.

⁹ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 132: „Było to z pewnością dowodem wewnętrznej siły religii chrześcijańskiej, że ta wiara «niewolników i starych kobiet» przyciągnęła do siebie całą grecką filozofię Boga i świata, i podjęła się stopienia jej jako swojej własnej treści i zjednoczenia z głoszeniem Jezusa Chrystusa; ale zmiana w fundamentalnym znaczeniu religii i ogromny balast musiały być tego rezultatem”.

ona od filozofii naturalnej, że zawiera także doktrynę o Bogu-Człowieku (no i może jeszcze – dodaje Harnack – o Trójcy i o stworzeniu). Ta z kolei, w swej zhellenizowanej formie, czyli wyrażonej w (greckich) dogmatach, niewiele ma już wspólnego z konkretną osobowością Jezusa Chrystusa oraz pierwotną nauką, którą On głosił na macierzystej ziemi judaizmu¹⁰.

Tyle wystarczy, aby zrozumieć istotę tezy i sposób argumentacji Harnacka w kwestii hellenizacji chrześcijaństwa¹¹. Zanim jednak przejdę do odpowiedzi na pytanie, czy ową tezę, która swoją drogą wywarła ogromny wpływ na teologów XX w., można jeszcze dzisiaj utrzymać, chciałbym przyrzeć się innej tezie, również dotyczącej hellenizacji, którą postawił Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI.

2. Teza Josepha Ratzingera

W 2006 r., w swym słynnym (choć nie z powodu tezy dotyczącej hellenizacji)¹² wykładzie wygłoszonym na Uniwersytecie w Ratyzbonie, Benedykt XVI wskazał na trzy etapy projektu dehellenizacji chrześcijaństwa¹³. Pierwszy z nich zapoczątkowała XVI-wieczna reformacja i jej zasada *sola scriptura*. W projekcie tym chodziło o oczyszczenie wiary chrześcijańskiej z metafizyki, która zdominowała myślenie średniowiecznych szkół teologicznych, oraz o powrót do wiary biblijnej¹⁴. Owo

¹⁰ Por. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 143–148. Oprócz przemian doktrynalnych, Harnack wskazuje również na przejście przez chrześcijaństwo wielu innych greckich elementów (religijnych, prawnych, zwyczajowych i estetycznych), które sprawiły, iż stało się ono nową (a właściwie starą, bo grecką) religią, niemającą nic wspólnego z pierwotną religią Chrystusa. Zob. *ibidem*, 150: „Ten oficjalny system kościelny z jego kapłanami i jego kultem, ze wszystkimi naczyniami, ubraniami, świętymi, obrazami i amuletami, z jego nakazem postu i jego świętami nie ma w ogóle nic wspólnego z religią Chrystusa. Wszystko to jest starożytną religią, dołączoną do pewnych pojęć Ewangelii, albo raczej jest to starożytna religia, która wchłonęła Ewangelię”.

¹¹ Szerzej na temat tezy Harnacka i jej krytyki przez współczesnych badaczy antyku por. Glick, *The Reality of Christianity*; Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums*; Jantsch, *Die Entstehung des Christentums*; Marksches, „Does it Make Sense”, 13–27.

¹² Wykład odbił się szerokim echem na całym świecie z powodu licznych protestów zorganizowanych przez muzułmanów przeciwko Benedyktowi XVI. Spowodowane one były krytyczną oceną *dżihadu* (świętej wojny) i myśli muzułmańskiej na ten temat, której w wykładzie miał dokonać papież. W rzeczywistości, Benedykt XVI zacytował jedynie fragment dialogu, jaki w XIV w. prowadził cesarz bizantyjski Manuel II Paleolog z perskim znawcą chrześcijaństwa i islamu na temat prawdy obu religii. Zacytowany przez papieża passus średniowiecznego dzieła dotyczył kwestii rozumności Boga i był jedynie pretekstem do dalszych rozważań, których przedmiotem nie była już tematyka dotycząca islamu. Zob. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 29–32.

¹³ Do zagadnienia hellenizacji i dehellenizacji chrześcijaństwa Joseph Ratzinger odnosił się również w wielu swoich wcześniejszych wykładach i publikacjach. Zob. np. Ratzinger, „Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan”, 179–183; Ratzinger, *Prawda w teologii*, 11–32; Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, 74–78; Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 138–151.

¹⁴ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 39.

oczyszczenie i „powrót do Biblii” nie implikowały jednak jeszcze odrzucenia wiary w Bóstwo Chrystusa czy nawet wiary w Tróję Świętą. Drugi etap projektu dehellenizacji chrześcijaństwa wyznacza liberalna teologia XIX i XX w. z Adolfem von Harnackiem na czele¹⁵. W tym projekcie chodziło zasadniczo o „powrót do Jezusa po prostu jako człowieka i do Jego prostego przesłania, które ma być uprzednie w stosunku do wszelkich teologizacji i także hellenizacji”¹⁶. Z punktu widzenia historyka religii, a takim był Harnack, Jezus jawił się jako „ojciec humanitarnego przesłania moralnego”¹⁷. Jako reformator judaizmu zakończył On sprawowanie kultu na rzecz moralności, lecz Jego nauka nie postulowała wiary w Jego bóstwo czy w Boga w Trójcy Jedynej. Wszystko to, o czym zresztą już wyżej mówiliśmy, było wynikiem hellenizacji, która nadała uniwersalistyczny i filozoficzny charakter prostej nauce o miłości i tragicznej śmierci nauczyciela z Nazaretu. Trzeci etap projektu dehellenizacji wyznacza współczesna teologia pluralizmu religijnego, według której hellenizacja chrześcijaństwa była jedynie rodzajem pierwotnej inkulturacji. Obecnie – postulują reprezentanci tego nurtu – jeśli jakiegokolwiek nowe środowiska kulturowe czy narody zechciałyby przyjąć Ewangelię, to powinny to zrobić bez zbędnego balastu, którym została ona obciążona w starożytności poprzez wejście w świat kultury grecko-rzymskiej¹⁸. Każda z kultur ma prawo przyjmować pierwotny przekaz Ewangelii i inkulturować go w dowolny sposób, gdyż ta pierwsza inkulturacja nie może być wiążąca¹⁹. W odniesieniu do tej ostatniej tezy papież Benedykt XVI wyraził swą krytyczną ocenę w następujący sposób:

Teza ta nie jest całkowicie fałszywa, jest jednak uproszczona i nieściśła. Nowy Testament został w istocie napisany po grecku i jest w nim ślad kontaktu z duchem greckim – relacji, która dojrzewała wcześniej, w czasie kształtowania się Starego Testamentu. W procesie formowania się starożytnego Kościoła z pewnością pojawiły się elementy, których nie trzeba włączać we wszystkie kultury. Jednakże istotne decyzje – te właśnie, które dotyczą relacji między wiarą a poszukiwaniami ludzkiego umysłu – są częścią samej wiary i jej konsekwencjami, zgodnymi z jej naturą²⁰.

¹⁵ Przy tej okazji Benedykt XVI przytacza osobiste wspomnienie związane z tą właśnie teologią. Zob. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 40: „W okresie moich studiów oraz w pierwszych latach pracy akademickiej program ten był intensywnie realizowany także w teologii katolickiej. Jako punkt wyjścia przyjmowano Pascalskie rozróżnienie między Bogiem filozofów i Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Zajmowałem się tym tematem w moim wykładzie inauguracyjnym w Bonn w 1959 roku”. Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 138–151.

¹⁶ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 40.

¹⁷ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 41.

¹⁸ Już wcześniej, bo w 2000 r., Joseph Ratzinger, jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, odniósł się krytycznie do tez stawianych przez teologów pluralizmu religijnego i wiele z nich uznał za nie do przyjęcia z punktu widzenia doktryny katolickiej. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, 6–15.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 44.

²⁰ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 45.

Ostatnie zdanie powyższej wypowiedzi stanowi krytykę nie tylko trzeciego etapu projektu dehellenizacji chrześcijaństwa, ale także drugiego i w jakiś sposób pierwszego. Teolodzy protestancyści bowiem od samych początków reformacji domagali się uwolnienia Ewangelii od balastu spekulacji rozumowych, którymi przez wieki została obciążona, choć co prawda w różny sposób wyznaczali granice swego projektu dehellenizacji. Według Ratzingera nie można traktować poszukiwań rozumowych w obrębie wiary i Ewangelii jako zagrożenia czy „balastu”, gdyż stanowią one część samej wiary. W jednym ze swych wcześniejszych wykładów stwierdził on nawet, że „spotkanie wiary biblijnej z filozofią grecką było prawdziwie opatrnościowe”²¹. Mimo że słowo „opatrność” nie pojawia się w wykładzie ratybońskim, to jednak Benedykt XVI mówi w nim o „głębokim współbrzmieniu (*tiefe Einklang*) między tym, co greckie w najlepszym tego słowa znaczeniu, a wiarą w Boga opartą na fundamencie Biblii”²². Biblijną podstawą do takiego twierdzenia staje się dla niego pierwsze zdanie z Prologu Ewangelii Jana: „Na początku był *logos*” (J 1,1):

Logos oznacza zarazem rozum i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do udzielania się, ale właśnie jako rozum. Święty Jan dał nam tym samym ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga – słowo, w którym wszystkie często żmudne i kręte drogi wiary biblijnej osiągają cel i znajdują swoją syntezę. Na początku był *logos*, a *logos* jest Bogiem, mówi nam Ewangelista. Spotkanie przesłania biblijnego z myślą grecką nie było czystym przypadkiem²³.

W odróżnieniu od Harnacka Ratzinger dostrzega proces zbliżania się myśli biblijnej i greckiej, nie tylko w dobie hellenizacji zapoczątkowanej przez Aleksandra Wielkiego, ale o wiele wcześniej, w pismach Starego Testamentu spisanych w języku hebrajskim. Oto bowiem tajemnicze imię Boga objawione Mojżeszowi: „Ja jestem”, jakkolwiek interpretowaliby je później ojcowie greccy, sugeruje odrzucenie mitycznej koncepcji bóstwa, które zawsze posiadało jakieś konkretne imię. W ten sposób wiara Izraela zaczęła odróżniać się od wiary religii ościennych, a stawiając się w opozycji do mitu i wypowiadając mu walkę, przechodziła podobny proces, który na gruncie kultury greckiej zapoczątkował Sokrates²⁴. Nie bez znaczenia było również według Ratzingera powstanie Septuaginty – greckiego tłumaczenia Biblii Hebrajskiej – gdyż, jakkolwiek by oceniać jej zgodność z tekstem hebrajskim, jest ona „ważnym krokiem w dziejach Objawienia, w którym owo spotkanie (tzn. wiary biblijnej z kulturą grecką) dokonało się w sposób mający decydujące znaczenie dla narodzin chrześcijaństwa i jego rozpowszechnienia”²⁵. Powstanie Septuaginty można więc traktować jako

21 Por. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, 78.

22 Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 33.

23 Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 33.

24 Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 34.

25 Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 35.

dzieło Bożej Opatrzności. Nieprzypadkowa była również wizja św. Pawła opisana w Dziejach Apostolskich (por. 16,6-10), w której Apostoł ujrzał Macedończyka, proszącego: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!”. Ona również wskazuje, według autora wykładu, na „rzeczywistą potrzebę zbliżenia między wiarą biblijną a refleksją grecką”²⁶.

Pomijając przytaczanie wielu innych przykładów omawianych w wykładzie, tezę Ratzingera można streścić w zdaniu, że to Bóg – Logos – Rozum w swym pedagogicznym, a zarazem opatrnościowym działaniu doprowadził do tego przedziwnego spotkania wiary biblijnej z myślą grecką, które pozostaje wiążące także dzisiaj²⁷. On bowiem jako Logos działał w historii zbawienia, przygotowując naród żydowski do przyjęcia Ewangelii i działa również dzisiaj, zapraszając każdego wierzącego do działania zgodnego z *logosem*, a więc do poszukiwań rozumowych w obrębie wiary, jak i do rozumnego kultu Boga²⁸. Istotą chrześcijaństwa jest więc działanie zgodne z *logosem* (czyli rozumem), gdyż „nie działać z *logosem* jest sprzeczne z naturą Boga”, w którego wiarę chrześcijanie – podkreśla dwukrotnie w swym wykładzie Benedykt XVI²⁹.

3. Pojęcie „hellenizacja” we współczesnych badaniach nad antykiem

Obie tezy Harnacka i Ratzingera, choć przeciwstawne, nie stanowią czystego opisu fenomenu hellenizacji, lecz w dużej mierze są pewnego rodzaju sądami wartościującymi. Według pierwszego hellenizacja była czymś ewidentnie negatywnym, według drugiego – stanowiła wręcz dzieło Bożej Opatrzności. Według pierwszego hellenizacja zniekształciła istotę chrześcijaństwa, według drugiego – sprawiła, że istota chrześcijaństwa mogła zostać wyrażona w adekwatny sposób. Ratzinger jednak, oprócz oceny samego zjawiska, wskazał na pewną wadę tezy Harnacka, na którą zwracają uwagę również współcześni badacze zajmujący się tym zagadnieniem. Otóż wzajemne zbliżanie się wiary biblijnej i myśli greckiej miało miejsce także na gruncie Starego

²⁶ Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 34.

²⁷ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 38.

²⁸ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 37: „Bóg nie staje się bardziej boski przez to, że odsuwamy Go daleko od siebie, w sferę czystego i nieprzeniknionego woluntaryzmu, ale prawdziwie boski jest ten Bóg, który objawił się jako *logos* i jako *logos* działał i wciąż działa dla naszego dobra, pełen miłości. Oczywiście miłość, jak mówi św. Paweł, «przewyższa» wiedzę i dlatego zdolna jest pojąć więcej niż sama myśl (por. Ef 3,19), niemniej pozostaje ona miłością Boga-Logosu, przez co kult chrześcijański jest – jak dalej mówi św. Paweł – *logike latreia*, kultem zgodnym z odwiecznym Słowem i z naszym rozumem (por. Rz 12,1)”.

²⁹ Por. Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie”, 35 oraz 49.

Testamentu³⁰, z kolei działalność i nauczanie Jezusa dokonywało się już w ramach judaizmu zhellenizowanego³¹. Protestantcki teolog natomiast założył, że istniało jakieś czyste, idealne, nieskażone kulturowo, pierwotne chrześcijaństwo oraz wyabstrahowana z naleciałości kulturowych (poza tymi żydowskimi) postać Jezusa, a następnie wszystko to, co nie współbrzmiało z tym ideałem określił mianem „hellenizm”, bądź „skutek hellenizacji”. W ten sposób, tworząc pozbawioną kontekstu kulturowego ideę, popadł w platonizm, który sam krytykował, co zresztą – jak zauważają niektórzy badacze problemu – było charakterystyczne dla XIX-wiecznego romantycznego idealizmu³².

Dziś przeminął już pierwotny zachwyt nad tezami Harnacka, który obserwowalny był w wielu pracach teologów pierwszej połowy XX wieku. Nie zakończyły się jednak naukowe badania nad zjawiskiem hellenizacji, a wręcz przeciwnie, wciąż organizowane są konferencje naukowe na ten temat i powstaje wiele nowych publikacji, które wskazują na problematyczność fenomenu³³, a nawet samego pojęcia „hellenizacja”³⁴. Trudno bowiem określić jednym terminem zjawisko, które wszakże nie było zbiorem wydarzeń, dających się ściśle zidentyfikować, czy też jakiegoś rodzaju projektem politycznym (niczym XIX-wieczny *Kulturkampf*), lecz procesem długotrwałym, złożonym, niejednorodnym, który swym zasięgiem ogarnął ogromne terytorium i w różnym stopniu przenikał poszczególne społeczności, religie i kultury. Wprawdzie był czas, kiedy hellenizacja dokonywała się również przy użyciu siły, zwłaszcza w czasach podbojów Aleksandra Wielkiego (IV w. p.n.e.) czy za panowania Antiocha IV Epifanesa w Judei (II w. p.n.e.), ale też o wiele dłużej, bo przez całe wieki, proces ten przebiegał w sposób spontaniczny. Niekiedy nawet był czymś w rodzaju mody, pociągającej i uwodzącej nie tylko inteligencję czy establishment polityczny ludów,

³⁰ W tym kontekście warto wspomnieć o studium opublikowanym w bieżącym roku (Gnuse, *Hellenism and the Primary History*), którego autor dowodzi, że wiele narracji i passusów znajdujących się w najstarszych księgach Starego Testamentu (od Księgi Rodzaju do 2 Księgi Królewskiej) jest pochodzenia hellenistycznego bądź wykazuje wyraźny związek z różnymi elementami kultury helleńskiej.

³¹ Szerzej na ten temat por. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, 6–314; zob. także Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 19–52; Hengel, „Judaism and Hellenism Revisited”, 6–37; Collins, „Cult and Culture”, 38–61.

³² Por. Keizer, „Hellenization”, 105–107. W podobny sposób – to znaczy jako idealizm – określana jest przez współczesnych badaczy teza Droysena, twórcy nowożytnego pojęcia hellenizacji. Zob. Bosworth, „Alexander the Great”, 10.

³³ Por. np. Helleman, *Hellenization Revisited* (zbiór referatów wygłoszonych na konferencji zorganizowanej przez Instytut Studiów Chrześcijańskich w Toronto w 1991 r.); Bernd, *Hellenismus* (zbiór referatów wygłoszonych na konferencji w Berlinie w 1994 r.); Kugel, *Shem in the Tents of Japhet* (zbiór referatów wygłoszonych na dwóch konferencjach – na Uniwersytecie Bar Ilan w 1998 r. oraz na Uniwersytecie Harvarda w 1999 r.); Collins – Sterling, *Hellenism in the Land of Israel* (zbiór referatów wygłoszonych na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet w Chicago oraz Uniwersytet Notre Dame w 1999 r.). Warto też wspomnieć, że w Pradze w 2019 r. odbyła się międzynarodowa konferencja „Hellenism, Early Judaism and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas”, zorganizowana przez Instytut Filozofii Czeskiej Akademii Nauk, z której referaty będą opublikowane w nadchodzącym roku przez wydawnictwo De Gruyter.

³⁴ Por. Alexander, „Hellenism and Hellenization”, 63–80; Marksches, „Does it Make Sense?”, 27–34.

które weszły w kontakt z kulturą grecką, ale także przywódców religijnych, jak i ludzi prostych, posiadających przecież codzienny kontakt z instytucjami i artefaktami hellemickimi³⁵. Z drugiej strony poszczególne społeczności, kultury i religie wносиły coś do tego, co nazywamy helleńskością ówczesnego świata. W pewnym sensie można więc też mówić o „orientalizacji” świata greckiego, na co również zwracają uwagę współcześni badacze. Lee Levine zauważa:

W istocie świat hellenistyczny był sceną istnego *potpourri* sił kulturowych, rynkiem idei i mód, z którego można było wybierać. W tym świetle hellenizacja nie jest jedynie wpływem kultury greckiej na świat nie-grecki, ale raczej wzajemnym oddziaływaniem szerokiego wachlarza sił kulturowych na *oikumene* (ówczesny cywilizowany świat) wytyczoną w dużej mierze – choć nie wyłącznie – przez greckie podboje w IV i III wieku p.n.e.³⁶

Powyzszą tezę amerykańskiego uczonego, a zarazem rabina, podziela inny badacz, Erich Gruen, który w swej monografii *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, w rozdziale o znamienym tytule: „Hellenism and Judaism: Fluid Boundaries”, postanowił wykazać, w jaki sposób judaizm oddziaływał na świat hellenistyczny³⁷. Przytacza on w nim różnorakie świadectwa literackie, artystyczne i epigraficzne, które wskazują na to, że również ludy pogańskie były zainspirowane religią i kulturą duchową Izraela. Z drugiej strony, zauważa on także, że dla Żydów „kultura hellenistyczna nie była bytem obcym, do którego należało się dostosować, lecz stanowiła istotną część ich własnego życia”³⁸. Żydzi wszakże byli częścią społeczeństwa, na które, podobnie jak wyznawcy innych religii, mieli wpływ i które mogli przeobrażać, niekoniecznie rezygnując z przywiązania do własnych tradycji. Mało tego, kultura helleńska, której artefaktów używali i z której instytucji korzystali, mogła służyć – i służyła – również jako sposób wyrażania ich własnej tradycji religijnej. W konkluzji wspomnianego rozdziału E. Gruen stwierdza, że pojmowa-

³⁵ O takim właśnie „uwodzeniu” przez to, co helleńskie opowiadają paradoksalnie Księgi Machabejskie, których wątkiem przewodnim jest przecież walka z hellenizacją. I to właśnie w tym dziele po raz pierwszy w języku greckim zostaje użyty termin Ἑλληνισμός. Zob. 2 Mch 4,13-14: „Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu (Ἑλληνισμοῦ) i taka moda na obce obyczaje (πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ), pod wpływem niezwykle nikczemności bezbożnika, nie-arcykapłana Jazona, że kapłani nie okazywali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zanedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry”. Warto w tym kontekście zauważyć, że czasownik ἑλληνίζω oznaczał pierwotnie „mówić po grecku” lub „mówić/pisać poprawną greką”. Z czasem czasownik ten, jak i utworzone od niego rzeczowniki i przymiotniki (co zresztą uwidacznia *passus* z 2 Mch 4,13-14), zaczęły wskazywać na coś więcej niż tylko na poprawne mówienie po grecku, a mianowicie na „przyjmowanie greckich zwyczajów”, a nawet (zwłaszcza w pismach chrześcijańskich autorów z IV w.) na „praktykowanie pogaństwa” lub „bycie poganinem”. Por. Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656. Zob. także Lampe, ἑλληνίζω, 451.

³⁶ Levine, *Judaism and Hellenism*, 19.

³⁷ Por. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, 113–131.

³⁸ Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, 114.

nie hellenizacji jako swoistego *Kulturkampf*, w świetle współczesnych badań, jest nie do utrzymania. Wynika stąd także, że pojęcia takie jak „judaizm” i „hellenizm”, używane w badaniach nad starożytnością, nie mogą już dłużej wskazywać jedynie na pewnego rodzaju dychotomię czy alternatywę wykluczającą, gdyż granice między nimi są bardzo płynne³⁹.

Do podobnych wniosków, i to na długo przed publikacją studium Gruena, doszedł niemiecki historyk religii Martin Hengel, który z kolei przeprowadził badania w zakresie obecności elementów hellenistycznych w żydowskiej Palestynie z czasów Jezusa. Po przyjrzeniu się sferom kultury, takim jak edukacja, literatura, polityka, tradycje i zachowania społeczne w obrębie omawianego czasu i obszaru⁴⁰, doszedł do przekonania, że nie można w sposób radykalny rozróżnić między judaizmem aleksandryjskim, czyli zhellenizowanym, a judaizmem palestyńskim, niezhellenizowanym:

Z uwagi na to, że po ponad trzystuletniej historii pod wpływem kultury greckiej judaizm palestyński można również określić mianem „judaizmu hellenistycznego”, termin „hellenistyczny” tak jak obecnie jest używany nie służy już żadnemu znaczącemu rozróżnieniu w historii religii w odniesieniu do historii najwcześniejszego chrześcijaństwa. Zdanie takie jak to, które napisał niegdyś F. Büchsel: „Podstawą jego [tj. Jezusa] poglądu na życie jest judaizm palestyński, a nie judaizm aleksandryjski skażony hellenizmem”⁴¹, nie da się już obronić w tej formie. Jeśli gdziekolwiek, to właśnie w Palestynie judaizm został „skażony hellenizmem”, ale ten predykat jest z natury rzeczy dość absurdalny i w związku z tym należy go już na samym początku porzucić⁴².

Jak widać z powyższej wypowiedzi, współcześni badacze nie tylko unikają epitetów oceniających w opisie historycznego zjawiska, ale uważają je z gruntu rzeczy za niewłaściwe i nienaukowe. Trudno jest bowiem mówić o „skażeniu” w przypadku, gdy ktoś posługuje się przedmiotami kultury wytwarzanymi w danym czasie, nawiedza instytucje powstałe na terenie własnego kraju czy też czyta literaturę w języku greckim, który w owym czasie był czymś w rodzaju dzisiejszego angielskiego. W swej monografii Hengel niuansuje jednak kwestię hellenizacji judaizmu palestyńskiego. Inaczej sprawa wyglądała w miastach, a inaczej na prowincjach Palestyny; inne po-

³⁹ Por. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism*, 131.

⁴⁰ Badania nad wpływem hellenizmu na judaizm palestyński Hengel prowadził od początku lat 70. XX w., a kontynuował aż do lat 90. Pierwsze i chyba najważniejsze jego dzieło w tym zakresie to obszerna monografia *Judentum und Hellenismus* (cytowane wyżej w tłumaczeniu angielskim jako: Hengel, *Judaism and Hellenism*). Postawione tu tezy niemiecki badacz rozwijał i weryfikował w dalszych badaniach, które zostały opublikowane m.in. w: Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, którą napisał przy współpracy ze swoim asystentem Christophem Markschessem, o którym będzie jeszcze mowa poniżej.

⁴¹ Büchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, 53.

⁴² Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 53.

dejsie do literatury greckiej mieli ludzie bogaci i wykształceni, a inne ludzie biedni, pozbawieni dostępu do edukacji. Niemniej faktem pozostaje, że hellenizacja dotyczyła również Palestyny czasów działalności Jezusa⁴³.

Niemiecki historyk religii w swej monografii wysuwa jeszcze jedną ważną tezę, która stoi w opozycji do poglądów Harnacka na temat początków i rozwoju (*vel* zniekształcenia) religii chrześcijańskiej. Twierdzi on bowiem, że w świetle współczesnych badań nie można już dłużej utrzymać tezy, iż największy wpływ na powstanie Kościoła miało połączenie „judaizmu” i „hellenizmu” w „judaizmie hellenistycznym”. W czasach apostołskich bowiem obserwujemy istnienie wspólnot „żydowsko-chrześcijańsko-hellenistycznych”, na przykład w Antiochii i w Syrii, oraz wspólnot „pogańsko-chrześcijańsko-hellenistycznych”, głównie w Azji Mniejszej i w Grecji. Wkład obu typów wspólnot w powstanie kultury i teologii chrześcijańskiej jest bezsporny⁴⁴. Nie można też uważać, jak to czynił Harnack, że chrystologia Kościoła, której centrum zajmuje nauka o Boskim Logosie i Jego preegzystencji, to wynik hellenizacji chrześcijaństwa. Podobna teologia – zauważa Hengel – mogłaby powstać również na gruncie judaizmu palestyńskiego, który wierzył w istnienie niebiańskich pośredników ściśle związanych z Bogiem. „Między rokiem 30 a 50 n.e. – konkluduje badacz – w Jerozolimie istniała większa kreatywność i więcej możliwości intelektualnych niż to się śni w naszej filozofii”⁴⁵. Kwestia źródeł i rozwoju chrześcijańskiej teologii jest więc bardzo złożona, a posługiwanie się przy tej okazji pojęciami takimi jak „hellenizm” i „judaizm”, rozumianymi jako alternatywa przeciwna, wcale nie pomaga w opisie tego fenomenu, lecz go zniekształca, a przynajmniej upraszcza⁴⁶.

Pojawia się więc pytanie, czy jest w ogóle sens mówienia dzisiaj o „hellenizacji” lub „hellenizmie” w ramach historii religii czy historii teologii. Takie pytanie postawił Christoph Marksches, uczeń (asystent) Martina Hengela, w obszernym artykule zatytułowanym „Does It Make Sense to Speak about the „Hellenization of Christianity” in Antiquity?”. Odpowiedź na nie jest jednak złożona. Z jednej strony bowiem historycy idei (filozofii, teologii czy religii) muszą posługiwać się jakimiś pojęciami w celu opisanie fenomenu będącego przedmiotem badania. Z drugiej strony pojęcia, którymi się posługują, powinny być w jakiś sposób zdefiniowane. Tymczasem z historycznego przeglądu użycia terminu „hellenizacja” w XX w., którego dokonał

⁴³ Por. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 54.

⁴⁴ Por. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 2–3.

⁴⁵ Por. Hengel, *The 'Hellenization' of Judaea*, 54–55.

⁴⁶ Warto w tym miejscu zauważyć, że tezy Hengela stały się inspiracją do dalszych badań nad wpływami helleńskimi na Żydów żyjących w Palestynie w okresie hellenistycznym, a przynajmniej do krytycznego spojrzenia na tezy Harnacka, pod których urokiem pozostawało wielu badaczy pierwszej połowy XX w. Niektórzy uczeni jednak, co również należy odnotować, krytycznie podchodzą także do tez stawianych przez samego Hengela i zawężają zasięg oddziaływania kultury helleńskiej na Żydów palestyńskich. Zob. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, 1–34.

Markschies⁴⁷, wynika, że pojęcie to jest nie tylko nieprecyzyjne i niejasne pod względem treści i otwarte pod względem chronologii, ale że w pracach historyków idei panuje ogromne zamieszanie w aplikowaniu go do pewnych zjawisk. Dla przykładu pojawienie się dogmatu w teologii Kościoła, które – przypomnijmy – jest według Harnacka „dziełem greckiego ducha”, a zarazem szczytową fazą hellenizacji chrześcijaństwa, w ocenie jezuita Friedo Ricken jest oznaką kryzysu chrześcijańskiego platonizmu, a zarazem przejawem dehellenizacji chrześcijaństwa⁴⁸. Otóż kiedy w Nicei w 325 r. – argumentuje Ricken – opisano relację Ojca i Syna przy użyciu greckiego terminu *ὁμοούσιος* („współistotny”), to uczyniono to w celu radykalnego zerwania z medio- i neoplatonizmem, w którym zanurzeni byli niektórzy teolodzy chrześcijańscy II i III w. W rzeczywistości bowiem różnej maści platonizm pierwszych wieków naszej ery postulował istnienie trzech (niekiedy dwóch) boskich hipostaz, z których każda kolejna pochodziła od wyższej i była tej wyższej podporządkowana. To samo, według niemieckiego jezuita, głosili chrześcijańscy subordynacjoniści, wyznający, że Syn Boży jest hipostazą podporządkowaną Ojcu, a w konsekwencji, że zajmuje niższe miejsce w „platońskiej” hierarchii ontologicznej. Nie jest to miejsce, aby odnosić się do prawdziwości tej tezy⁴⁹, gdyż tym, co nas obecnie interesuje to aplikacja terminu „hellenizacja” oraz „dehellenizacja” do opisu jednego i tego samego wydarzenia historycznego, jakim było to, które wydarzyło się w 325 r., w letnim pałacu cesarza Konstantyna w Nicei. Wynika stąd, że badacze starożytności nie tylko mają co innego na myśli posługując się jednym i tym samym terminem, ale także że oba pojęcia („hellenizacja” i „dehellenizacja”) są w jakiś sposób oceniające i wartościujące, skoro stosowane są do opisu „kryzysu”: bądź to kryzysu platonizmu chrześcijańskiego w IV w., bądź do kryzysu (czy też zniekształcenia) chrześcijaństwa w ogóle.

Ciekawe w kontekście naszego tematu są również poszukiwania Markschiesa w kwestii uchwycenia tego, w jaki sposób termin „hellenizm” bądź słowa z nim związane były pojmowane przez starożytnych chrześcijan⁵⁰. I tak według apologetów (II w.) *Ἕλληνας* to wykształcony Grek, niekoniecznie „nie-chrześcijanin”. Dla Orygenesusa (III w.) *Ἕλληνας* to po prostu poganin. W pismach Euzebiusza z Cezarei (IV w.) czasownik *ἑλληνίζειν* oznacza „bycie poganinem”, natomiast rzeczownik *ἑλληνισμός*

47 Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 18–27.

48 Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 23–24. Zob. także Ricken, „Das Homoousios von Nikaia”, 75–79.

49 Swoją drogą nie zgodziłbym się z tezami niemieckiego jezuita, gdyż w mojej ocenie teologowie pierwszych trzech wieków n.e. wchodzili w aktywny dialog z tezami stawianymi przez medioplatoników. Z niektórymi się zgadzali, inne zaś kwestionowali. To dzięki takiemu właśnie dialogowi mogła powstać doktryna Orygenesusa o odwiecznym rodzeniu Syna przez Ojca (*generatio aeterna*), która miała swe oddziaływanie również na późniejszych wielkich teologów chrześcijańskich – w tym także obrońców Nicei. Tylko przy pobieżnej interpretacji można ją uznać za subordynacjonizm medioplatoński. Por. Mrugalski, „Stwarzanie wieczne i poza czasem”, 373–418. Na temat wzajemnych oddziaływań, ale i różnic między medioplatonizmem pogańskim i chrześcijańskim zob. także Mrugalski, „*Agnostos Theos*”, 25–51; Mrugalski, „Plato Read Moses”, 7–30.

50 Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 28–30.

wskazuje na „politeizm”. Kiedy zaś w drugiej połowie IV w. cesarz Julian Apostata starał się zrehabilitować termin ἑλληνισμός, używając go na określenie swojego „projektu powrotu do tego, co greckie”, a więc do greckiego języka, zwyczajów i religii, spotkał się z bardzo ostrą krytyką wykształconych chrześcijan, takich jak Grzegorz z Nazjanzu, który *nota bene* zdobywał swe hellenistyczne wykształcenie zarówno w Aleksandrii – intelektualnej stolicy świata hellenistycznego, jak i w Atenach – dawniej intelektualnej stolicy Greków. Przy tej okazji Marksches konkluduje swe rozważania w następujących słowach:

Jest rzeczą głęboko ironiczną, że Ojcowie Kościoła, których Harnack uważa za odpowiedzialnych za „hellenizację” pierwotnego przesłania chrześcijańskiego, byli tymi, którzy zredefiniowali termin ἑλληνισμός i inne podobne mu terminy w sposób najbardziej krytyczny⁵¹.

Okazuje się więc, że „hellenizm” (ἑλληνισμός), jak i inne pokrewne terminy, były używane w sposób nieścisły i niejednoznaczny, nie tylko w nowożytności, ale także i w starożytności. I zarówno w starożytności, jak i w nowożytności były one związane z sądami wartościującymi. Dla jednych wskazywały na coś pozytywnego (na posiadanie wykształcenia, na projekt odnowy kultury intelektualnej czy na opatrnościowe spotkanie filozofii greckiej z myślą biblijną), dla innych na zjawisko ewidentnie negatywne (na politeizm, na powrót do praktyk pogańskich czy na proces zniekształcania istoty judaizmu i chrześcijaństwa). Ponadto różnice, które zachodzą w ocenie fenomenu hellenizacji dzisiaj – co słusznie punktuje Marksches – związane są również z emocjonalnym nastawieniem samych badaczy, które często wynika z ich przynależności wyznaniowej. Inaczej więc wypowiadają się na temat hellenizacji protestanci, nawet jeśli nie do końca zgadzają się ze wszystkimi tezami Harnacka, a inaczej katolicy, skoro proces ten utożsamiany był „z centralnymi cechami Kościoła katolickiego”, takimi jak powstanie dogmatów⁵².

Czy w takim razie, w badaniach nad starożytnością należy porzucić pojęcie „hellenizacji” w ogóle, skoro jest ono tak nieprecyzyjne, wartościujące, a niekiedy nawet nacechowane emocjonalnie? Niektórzy współcześni uczeni stwierdzają, że tak. Dla przykładu Glen Bowersock w swym zbiorze wykładów *Hellenism in Late Antiquity* zauważa, że „hellenizacja” to po prostu „nowożytna idea, odzwierciedlająca nowożytną formę dominacji kulturowej”, co *nota bene* powtarzają za nim liczne współczesne słowniki i encyklopedie pod hasłem „hellenizacja”⁵³. Słowo to bowiem, w odróżnieniu od terminu ἑλληνισμός, nie występuje w tekstach starożyt-

⁵¹ Marksches, „Does it Make Sense”, 30.

⁵² Por. Marksches, „Does it Make Sense”, 23.

⁵³ Por. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, XI. Zob. także Tsatskheladze, „Hellenization”, 345; Hornblower, „Hellenism, Hellenization”, 656.

nych, a gdy pojawiło się w XIX-wiecznym dyskursie akademickim, to od razu było związane z pewną wartościującą tezą. Wyrażając swój negatywny stosunek do pojęcia „hellenizacji”, Bowersock przytacza również przykłady, w których zastosowanie terminu „hellenizacja” nie ma większego sensu. Co może wszakże znaczyć, gdy jakiś badacz twierdzi, że „miasta takie jak Tralles czy Geraza były tylko powierzchownie zhellenizowane”?⁵⁴ Co musi zajść, aby można było powiedzieć o dogłębnej lub całkowitej hellenizacji? Albo jakimi elementami kulturowymi należałoby mierzyć taką ocenę? Przecież – zauważa Bowersock – zachowywanie charakteru lokalnych tradycji czy religii wchodzi w skład tego, co jest określane mianem „hellenizmu”; to jedna z charakterystycznych cech epoki hellenistycznej. Według amerykańskiego badacza pojęcie „hellenizacja” jest więc „bezużytecznym barometrem do oceny greckiej kultury”⁵⁵.

Innego zdania jest jednak Christoph Markschies, który w konkluzji omawianego wyżej studium stwierdza, że nie da się tak po prostu ocenzurować terminu „hellenizacja”, gdyż stał się on wręcz synonimem klasycznego paradygmatu badawczego w studiach nad antykiem. I choć istnieją próby zastąpienia tego paradygmatu innym, takim jak „inkulturacja” czy „akulturacja”, to przecież również i te pojęcia posiadają własną historię i także one związane są z pewnym sądem wartościującym. Zamiast więc zrezygnować z „klasycznych” już pojęć, niemiecki badacz proponuje, aby je definiować i doprecyzowywać pod względem chronologii i treści⁵⁶. Postuluje również, aby poszerzyć zakres badań nad procesami przemian, które obejmuje pojęcie „hellenizacja”, dodając do nich nie tylko badania nad edukacją, filozofią i religią, ale także nad kwestiami związanymi z życiem codziennym, gospodarką i postępem technicznym, unikając przy tym ideologicznych i wartościujących zawężeń tego pojęcia⁵⁷.

Zakończenie

Badania nad hellenizacją judaizmu i chrześcijaństwa w XIX w. posiadały bardzo zawężoną i – trzeba to jasno nazwać – wręcz ideologiczną perspektywę. Ideologiczne były również niektóre odpowiedzi XX-wiecznych, katolickich teologów na tezy stawiane przez myślicieli protestanckich⁵⁸. Perspektywa szerokich, interdyscyplinarnych i nie-ideologicznych badań nad fenomenem hellenizacji jest ciągle przed

⁵⁴ Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 7.

⁵⁵ Por. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 7.

⁵⁶ Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 32–34.

⁵⁷ Por. Markschies, „Does it Make Sense”, 31–32.

⁵⁸ Nie chodzi tu oczywiście o papieża Benedykta XVI, co zresztą stwierdza Christoph Markschies, który *nota bene* jest teologiem ewangelickim. Zob. Markschies, „Does it Make Sense”, 31.

nami. Dlatego też na uniwersytetach całego świata nierzadko (przynajmniej od połowy XX w.) organizowane są kongresy naukowe, w ramach których prowadzona jest interdyscyplinarna debata, dotycząca już nie tyle tez stawianych przez myślicieli XIX-wiecznych, ale skupiająca się na poszczególnych obszarach kultury, nauki, religii, sztuki czy literatury epoki hellenistycznej, a także próbująca ustalić zakres samych pojęć „hellenizm” i „hellenizacja”, co nie jest bez znaczenia dla kolejnych badań. W 2019 r. Centrum Studiów Klasycznych przy Czeskiej Akademii Nauk rozpoczęło nawet pracę nad szerokim projektem badawczym, którego owocem ma być *Encyklopedia hellenizmu* (a dokładniej: *The Electronic Encyclopaedia of Hellenism, Post-hellenism, and Early Christianity*), której zawartość będzie nieustannie rozbudowywana w miarę postępu badań⁵⁹. Okazuje się więc, że pojęcia tak stare jak „hellenizacja” (funkcjonujące przecież w dyskursie akademickim od ponad 170 lat) czy „hellenizm” (które pojawiło się już w starożytności) mają przed sobą przyszłość i w dalszym ciągu mogą stanowić przedmiot badań prowadzących do nowych odkryć w wielu dziedzinach nauk humanistycznych. Aby je ocalić dla dyskursu akademickiego, należy jednak dbać o precyzję w ich definiowaniu i aplikacji. Chodzi o to, aby w przyszłych badaniach naukowych nie pojawiały się już tezy o „skażeniu hellenizmem” bądź o „powierzchnowej” czy „dogłębnej hellenizacji”. Hellenizacja starożytnego świata w epoce po Aleksandrze Wielkim jest faktem historycznym. Ale jak ten fakt interpretować, to już zupełnie inna kwestia. Współcześni badacze postulują, aby przede wszystkim nie pojmować go jako rodzaj *Kulturkampf*. Ponadto zwracają uwagę na to, że pojęcie „epoki hellenistycznej” zakłada także pluralizm kulturowy, który nie wyklucza zachowywania lokalnych zwyczajów, tradycji i religii oraz starannej troski o nie. Owa troska przyjmowała różne formy. Niekiedy wyrażała się poprzez krytykę i odrzucanie (przynajmniej w warstwie słownej) tego, co helleńskie, innym razem prowadziła do wyrażania lokalnych tradycji w nowy sposób, to znaczy za pomocą i przy udziale instytucji, artefaktów i idei helleńskich. I *last but not least*, fenomen spotkania cywilizacji greckiej z cywilizacjami nie-greckimi w epoce hellenistycznej zakłada również ich wzajemne oddziaływanie i przenikanie, a więc także „orientalizację”, czyli wpływ wschodnich religii, tradycji i filozofii na cywilizację helleńską.

Redakcja kwartalnika *Verbum Vitae* postanowiła włączyć się w tę interdyscyplinarną debatę, o której mowa wyżej i zaproponować autorom bardzo rozległy temat: „Filozofia grecka i hellenizacja w Biblii i teologii chrześcijańskiej”. Propozycja ta spotkała się z szerokim odzewem. Swoje teksty nadesłali badacze polscy i zagraniczni. Wśród nich są nie tylko filozofowie i teolodzy, ale także filolodzy klasyczni, historycy i literaturoznawcy. Niektóre z artykułów znajdujących się w niniejszym tomie w sposób syntetyczny i ogólny odnoszą się do zagadnienia, opisując np. proces „filozofi-

⁵⁹ Por. <https://www.ics.cas.cz/en/projects/strategy-av> [dostęp: 01.10.2021].

zacji”⁶⁰ czy też odwrotnie – „teologizacji”⁶¹ niektórych konceptów i pojęć greckich, żydowskich i chrześcijańskich w epoce hellenistycznej. Inne skupiają się na szczegółowych badaniach dotyczących jednego z nich u konkretnego autora⁶². Są też takie, które analizują już nie tyle same pojęcia, ale wskazują na pewne inspiracje, imitacje czy inkorporacje helleńskich technik interpretacji tekstów, stylów i gatunków literackich czy konceptów teoretycznych, obecnych w twórczości myślicieli żydowskich i chrześcijańskich⁶³. Niektóre z nadesłanych artykułów to badania z zakresu biblistyki, filologii czy teologii, inne z kolei dotyczą historii filozofii, antropologii, duchowości, teorii literatury czy epigrafii. Również przedział czasowy, którego dotyczą tematy tekstów niniejszego tomu jest bardzo szeroki, bo obejmuje starożytność przedchrześcijańską, późny antyk, ale także średniowiecze, włoski renesans czy hiszpański barok. W przypadku tych ostatnich nie chodzi oczywiście o hellenizację

⁶⁰ Por. artykuł Aldo Magrisa („Filosofizzazione del cristianesimo”, 915–940), który polemizując z tezą Harnacka, woli zastąpić pojęcie „hellenizacji” pojęciem „filozofizacji”. Ojcowie Kościoła bowiem w wyraźny (a nie kiedy bardzo ostry) sposób krytykowali helleńskie mity i kultury, jak i współczesne im sekty, wplatające w swe doktryny wiele elementów mitologicznych; natomiast przejmowali pojęcia filozofii greckiej, dzięki którym wyrażali swój światopogląd i tożsamość, oraz te, które nadawały się do adekwatnego opisu wiary i moralności chrześcijańskiej.

⁶¹ Por. artykuł Franciszka Mickiewicza („Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament”, 751–769), który ukazuje, w jaki sposób pewne „świeckie” terminy, funkcjonujące od wieków w starożytnej literaturze Hellenów, wraz z pojawieniem się Septuaginty oraz pism Nowego Testamentu otrzymały nowe „religijne” *vel* „teologiczne” znaczenie.

⁶² Por. Chrostowski, „The Term ἀντίψυχος as an Expiatory Sacrifice of Martyrs in the Light of The Fourth Book of Maccabees and Other Ancient Extra-Biblical Literature”, 725–748; Pasterczyk, „Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα» (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan”, 831–848; Crimella, „Λογικὴ λατρεία (Rom 12:1). The Pauline Idea of Worship between the Hebrew and Hellenistic Worlds”, 791–806. Warto nadmienić, że autor tego ostatniego tekstu analizuje Pawłowe wyrażenie λογικὴ λατρεία („rozumny kult”), do którego odwoływał się również Benedykt XVI w swym wykładzie na Uniwersytecie w Ratyźbonie w 2006 r. Według papieża λογικὴ λατρεία „to kult zgodnym z odwiecznym Słowem i z naszym rozumem”. Crimella natomiast poszukuje w swym tekście źródeł osobliwego wyrażenia λογικὴ λατρεία i próbuje ustalić jego zakres znaczeniowy. W konkluzji swych badań dochodzi do wniosku, że Paweł w swym nauczaniu o „rozumnym kulcie Boga” odwołuje się do dwóch światów – świata myśli greckiej i świata myśli judaistycznej. Niemniej jednak Apostoł Narodów nie dokonuje jedynie fuzji zapożyczonych z obu światów idei, lecz je wykorzystuje w głoszeniu orędzia chrześcijańskiego, aby ukazać jego nowość.

⁶³ Por. Grochowski, „Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41”, 771–789; Bednarek, „Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei”, 959–977; Zawadzki, „Maryja jako greckorzeczymski ideał kobiecy”, 1051–1074; Gilski, „Homerocontony jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa”, 995–1005; Kijewska, „Literatura mądrościowa a Boecjuszowe *O pocieszeniu jakie daje filozofia*”, 1025–1050. Warto zaznaczyć, że ten ostatni tekst ukazuje już nie tyle wpływ konceptów greckich na myśl żydowską i chrześcijańską, a odwrotnie, czyli wpływ żydowskiej literatury mądrościowej na filozofię rzymską wczesnego średniowiecza. Autorka bowiem ukazała w nim podobieństwa i analogie dotyczące głównie kwestii relacji człowieka do Boga, ludzkiego cierpienia oraz kwestii zła, jakie zachodzą między tezami, które pojawiają się przede wszystkim w Księdze Mądrości (ale także w innych tekstach sapiencjalnych Starego Testamentu), a tymi, które stawia Boecjusz w swym dziele *O pocieszeniu jakie daje filozofia*.

w sensie ścisłym tego słowa, lecz o ukazanie pewnych wpływów myśli helleńskiej w religijnej czy teologicznej literaturze późniejszych epok⁶⁴.

Niewątpliwie pomimo tak licznych prac, dotyczących tak wielu zagadnień, ni-niejszy tom nie wyczerpuje tak wielkiego tematu jakim jest „hellenizacja”. Znajdujące się w nim teksty można porównać zaledwie do kilku czy nawet kilkadziesiątu puzzli, które dopiero w połączeniu z wieloma innymi, znajdującymi się w innych czasopismach, zbiorach referatów i monografiach, mogą stworzyć wielką panoramę zjawiska tak różnorodnego, tak wielobarwnego i tak bardzo rozciągniętego w czasie, jakim była hellenizacja, i tego, co po niej pozostało w kolejnych epokach.

Bibliografia

- Alexander, P.S., „Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories”, *Paul Beyond the Judaism / Hellenism Divide* (red. T. Engberg-Pedersen) (Louisville, KY: Westminster John Knox 2001) 63–80.
- Bednarek, T., „Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 959–977.
- Benedykt XVI, „O wierze, rozumie i uniwersytecie: Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim, Ratyżbona, 12 września 2006”, Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie* (Kraków: WAM 2017) 25–54.
- Bernd, F. (red.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters. Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9. – 14. März 1994 in Berlin* (Tübingen: Mohr 1996).
- Bosworth, A.B., „Alexander the Great and the Creation of the Hellenistic Age”, *The Cambridge Companion to the Hellenistic World* (red. G.R. Bugh) (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 9–27.
- Bowersock, G.W., *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press 1990).
- Büchsel, F., *Johannes und der hellenistische Synkretismus* (Gütersloh: Bertelsmann 1928).
- Bugh, G.R., „Hellenistic Period”, *The Encyclopedia of Ancient History* (red. R. Bagnall et al.) (Malden, MA – Oxford: Wiley-Blackwell 2013) 3120–3122.
- Chrostowski, M., „The Term ἀντίψυχος as an Expiatory Sacrifice of Martyrs in the Light of *The Fourth Book of Maccabees* and Other Ancient Extra-Biblical Literature”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 725–748.

⁶⁴ Por. Janus, „Wyobraźnia eschatologiczna. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu *Crisias* Hilariona z Werony”, 1075–1092. Autorka postanowiła przywrzeć się autorowi „minor” włoskiego *quattrocento*, aby ukazać bogactwo inspiracji kulturą grecko-rzymską, jakie wylania się z jego poezji eschatologicznej. Zob. także artykuł Zarzyckiego („*Enneady* Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?”, 1093–1117), który skłania się do przyjęcia tezy o wpływie filozofii Plotyna na pewne aspekty opisu doświadczenia duchowego XVI-wiecznego mistyka Karmelu.

- Collins, J.J. – Sterling, G.E. (red.), *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2001).
- Collins, J.J., „Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea”, *Hellenism in the Land of Israel* (red. J.J. Collins – G. E. Sterling) (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001) 38–61.
- Crimella, M., „Λογική λατρεία (Rom 12:1). The Pauline Idea of Worship between the Hebrew and Hellenistic Worlds”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 791–806.
- Droysen, J.G., *Geschichte des Hellenismus* (red. E. Bayer) (Darmstadt: Primus 1998) I–III.
- Feldman, L.H., *Judaism and Hellenism Reconsidered* (Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Gilski, M., „Homocentony jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 995–1005.
- Glick, G.W., *The Reality of Christianity. A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian* (New York: Harper & Row 1967).
- Gnuse, R.K., *Hellenism and the Primary History. The Imprint of Greek Sources in Genesis – 2 Kings* (London – New York: Routledge 2021).
- Grochowski, Z., „Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 771–789.
- Gruen, E.S., „Hellenism, Hellenization”, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (red. J.J. Collins – D.C. Harlow) (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 2010) 723–726.
- Gruen, E.S., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History* (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2016).
- von Harnack, A., *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack* (Leipzig: Hinrichs 1913).
- von Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg im Breisgau: Mohr 1888–1890) I–III.
- Helleman, W.E. (red.), *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World* (Lanham, MD – New York – London: University Press of America 1994).
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr.* (Tübingen: Mohr 1973).
- Hengel, M., „Judaism and Hellenism Revisited”, *Hellenism in the Land of Israel* (red. J.J. Collins – G.E. Sterling) (Notre Dame: University of Notre Dame Press 2001) 6–37.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia, PA: Fortress 1974) I–II.
- Hengel, M., *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (London: SCM 1989).
- Hornblower, S., „Hellenism, Hellenization”, *The Oxford Classical Dictionary* (red. S. Hornblower – A. Spawforth) (Oxford: Oxford University Press 2012) 656–657.
- Jantsch, J., *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer* (Bonn: Habelt 1990).
- Janus, K., „Wyobrażenia eschatologiczne. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu *Crisias Hilariona* z Werony”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1075–1092.
- Keizer, H.M., „Hellenization and Keeping Body and Soul Together”, *Philosophia Reformata* 62 (1997) 99–111.

- Kijewska, A., „Literatura mądrościowa a Boecjuszowe *O pocieszeniu jakie daje filozofia*”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1025–1050.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000).
- Kugel, J.L. (red.), *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 74) (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2002).
- Lampe, G.W.H. (red.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon 1961).
- Levine, L.I., *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?* (Washington, D.C.: University of Washington Press 1998).
- Magris, A., „Filosofizzazione del cristianesimo”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 915–940.
- Mairs, R., „Hellenization”, *The Encyclopedia of Ancient History* (red. R. Bagnall et al.) (Malden MA – Oxford: Blackwell 2013) 3122–3125.
- Markschies, C., „Does it Make Sense to Speak about a «Hellenization of Christianity» in Antiquity?”, *Church History and Religious Culture* 92 (2012) 5–34.
- Meijering, E.P., *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Amsterdam: North-Holland 1985).
- Mickiewicz, F., „Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 751–769.
- Mrugalski, D., „*Agnostos Theos*: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników”, *Roczniki Filozoficzne* 67/3 (2019) 25–51.
- Mrugalski, D., „Plato Read Moses and (Mis-)Understood: The Middle Platonic Context in Which the *Creatio ex Nihilo* Doctrine Was Devised”, *Studia z Historii Filozofii* 4 (2019) 7–30.
- Mrugalski, D., „Stwarzanie wieczne i poza czasem: Filozoficzne źródła koncepcji *generatio aeterna Orygenes*”, *Verbum Vitae* 35 (2019) 373–418.
- Pasterczyk, P., „«Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα» (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 831–848.
- Ratzinger, J., „Europa – zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan”, J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004* (Warszawa: Pax 2009) 169–190.
- Ratzinger, J., *Prawda w teologii* (Kraków: Wydawnictwo M 2005).
- Ratzinger, J., *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata* (Kielce: Jedność 2005).
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków: Znak 2018).
- Ricken, F., „Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus”, *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (red. B. Welte) (Freiburg: Herder 1970) 74–99.
- Tsetskhladze, G.R., „Hellenization”, *Encyclopedia of Ancient Greece* (red. N. Wilson) (New York: Routledge 2010) 345–346.
- Zarzycki, S.T., „*Enneady* Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1093–1117.
- Zawadzki, R.K., „Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety”, *Verbum Vitae* 39/3 (2021) 1051–1074.

STARY TESTAMENT



Lista czystych przeżuwaczy w Pwt 14,5 w przekładzie Septuaginty

The List of Clean Animals in Deut 14:5 in the Septuagint Translation

KRZYSZTOF MORTA

Uniwersytet Wrocławski

krzysztof.morta@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4719-6904

Streszczenie: W artykule zostaje poruszona kwestia przekładu w Septuagincie listy zwierząt czystych, dziko żyjących kopytnych przeżuwaczy, zamieszczonej w Pwt 14,5. Zauważalny jest fakt, że tłumacze, podając ekwiwalenty dla hebrajskich nazw roślinożerców występujących w Palestynie, posłużyli się tak egzotycznymi przedstawicielami fauny jak żyrafa. W związku z tym nasuwa się pytanie, czym kierowali się aleksandryjscy tłumacze, wprowadzając do swego przekładu słabo bądź w ogóle nieidentyfikowalne w egipskim środowisku zwierzęta. W artykule podjęto próbę wyjaśnienia tego zamierzenia. Na podstawie przekładu listy czystych przeżuwaczy poruszono także kwestie związane ze starożytną tradycją datacji powstania Septuaginty.

Słowa kluczowe: Septuaginta, Księga Powtórzonego Prawa, zwierzęta, zwierzęta czyste, fauna afrykańska, żyrafa

Abstract: The article discusses the translation of the clean animals list – wild, undomesticated ruminants – found in the Septuagint, Deut 14:5. It is noticeable that the translators who offered equivalents for the Hebrew names of herbivores inhabiting Palestine made use of such exotic fauna specimens like the giraffe. And that poses a question of what motivated the Alexandrian translators to introduce some animals to their rendition that were barely identifiable – or even entirely unidentifiable – in the Egyptian environment. This paper attempts to explain the ensuing confusion. Based on the translated list of clean ruminants, the article also brings up matters related to the ancient tradition of the dating of the Septuagint.

Keywords: Septuagint, Book of Deuteronomy, clean animals, African fauna, giraffe

Dokonany w Aleksandrii przekład ksiąg Starego Testamentu na język grecki przez tzw. Siedemdziesięciu był wyjątkowym i niezwykle przedsięwzięciem. Pozwolił on uczynić Biblię Hebrajską przystępniejszą i bardziej zrozumiałą nie tylko dla diasporę żydowskiej w Egipcie (i poza nią)¹, ale też – przez wyjście z hermetyzmu języka hebrajskiego – otworzyć ją potencjalnie dla szerszego greckojęzycznego odbiorcy.

¹ Chrostowski, „Sytuacja”, 46–61. Diaspora żydowska stanowiła pokaźną część mieszkańców Aleksandrii. Szacuje się, że w II w. przed Chr. mogła liczyć 100 tys. członków (Stern, „The Period”, 279–281).

Septuaginta² jest nie tylko pierwszym znanym nam zachowanym starożytnym przekładem Biblii, ale też przekładem szczególnym, bo dokonany z zupełnie innego systemu językowego, jakim kierują się języki semickie, na język indoeuropejski³. I chociaż nie możemy rozpatrywać ówczesnego przedsięwzięcia translatorskiego w aspekcie dzisiejszych teorii przekładu biblijnego⁴, to rozumiałe jest, że tłumacze Septuaginty stanęli przed niełatwym zadaniem zmierzenia się na swój sposób z odmiennością i specyfiką językową hebrajszczyzny; nie tylko z zapisem spółgłoskowym, który utrudniał prawidłowe zrozumienie tekstu, ale z odmiennym systemem fleksyjnym (zupełnie inny sposób pojęcia czasu i jego wyrażania) czy obcą językowi greckiemu składnią. Dochodziły do tego trudności z wieloznaczeniowością słów czy pojęć hebrajskich. Nie zawsze można było znaleźć jedno adekwatne słowo greckie, oddające ściśle ideę czy też dokładne znaczenie odpowiednika hebrajskiego⁵.

Gdy zatem do tych problemów językowych dodamy jeszcze barierę kulturową czy mentalną⁶, możemy uświadomić sobie, przed jak poważnym wyzwaniem stanęli ówcześni tłumacze, aby z jednej strony uczynić tekst przystępnym i zrozumiałym dla grekojęzycznego odbiorcy, z drugiej – pozostać wiernym oryginałowi.

² W naszym artykule ograniczamy się do najwęższego znaczenia nazwy Septuaginta, czyli do tłumaczenia Pięcioksięgu, części Biblii najwcześniej przełożonej na język grecki, od której zaczęło się całe wielkie translatorskie przedsięwzięcie (zob. Chrostowski, „Gdy Bóg”, 15).

³ Zob. Chrostowski, „Gdy Bóg”, 23: „W świecie greckim i łacińskim istniały dwujęzyczne słowniki, które stanowiły nieocenioną pomoc w przekładach, ale tłumacze żydowskich ksiąg świętych nie mieli żadnych tego typu pomocy. Trudności potęgował fakt, że hebrajski i aramejski z jednej strony, a grecki z drugiej, należą do odmiennych grup językowych. Odzwierciedlają zatem zupełnie inną kulturę i mentalność oraz sposób postrzegania i przeżywania świata”.

⁴ W tłumaczeniu Septuaginty obecne są – istniejące w starożytności – dwa podstawowe typy przekładu: dosłowny (używany przy pismach handlowych i prawniczych) oraz swobodny (przy tekstach literackich, narracyjnych). Tak więc podczas gdy Księga Rodzaju, ze względu na swoją treść, odznacza się swobodniejszą translacją, Księga Kapłańska oddaje dokładnie hebrajski oryginał. Zob. Chrostowski, „Gdy Bóg”, 23.

⁵ Osobną kwestią jest hebrajska etiologia biblijna, oparta głównie na etymologii ludowej. Tłumaczenie tego zjawiska, szczególnie gdy chodziło o pochodzenie nazw własnych, było zadaniem właściwie niewykonalnym dla tłumacza (nie sądzimy, aby aleksandryjscy tłumacze nie dostrzegli tej rozpowszechnionej, zwłaszcza w Torze, tendencji etymologizowania). Gdy np. Adam (Rdz 2,23) mówi o ulepionej z jego żebra kobiecie, że będzie się nazywać (zacytujmy w tym miejscu za Biblią Poznańską) „mężową, ponieważ z męża jest wzięta”, w tekście hebrajskim to podobieństwo brzmienia i zapisu jest widoczne: לְזָאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ זֹאת. W wersji greckiej ten związek jednak zostaje zatracony: αὐτὴ κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήμφθη αὐτῇ. Cała ta wypowiedź w przekładzie LXX traci sens. Na marginesie dodajmy, że św. Hieronim w swym tłumaczeniu Starego Testamentu z języka hebrajskiego zrobił wszystko, aby ten związek między nazwą kobiety i mężczyzny oddać, i wprowadził dość specyficzną formę *virago* (*notabene* określenie, które Rzymianie stosowali dla kobiety parającej się męskimi zajęciami): haec vocabitur *virago* quoniam de *viro* sumpta est.

⁶ Jednym z transparentnych przykładów może być tłumaczenie wyrazu oznaczającego kolczyk Rebeki (Rdz 24,22.24.30.47). Hebrajski tekst mówi o jednym kolczyku, jako ozdobie nosa. Aby nie razić hellenistycznego odbiorcy, w Septuagincie użyto liczby mnogiej, jakby to były kolczyki do uszu. Pominięto też, z tych właśnie względów, fragment mówiący *expressis verbis* o zawieszeniu kolczyka na nosie Rebeki (Rdz 24,47). Szerzej na ten temat: Harl, *La Bible*, 203.

Zrodził się w ten sposób przekład, który powstawał w zupełnie innych warunkach geograficzno-polityczno-kulturowych i na innym etapie wciąż rozwijającego się judaizmu⁷; przekład, który spowodował nie tylko otwarcie się semickiego świata na świat hellenistyczny, ale także przedostanie się do samej Biblii różnych elementów kulturowych i cywilizacyjnych spoza świata semickiego⁸. To przeniesienie za sprawą greckiego przekładu hebrajskich ksiąg Starego Testamentu w świat hellenistyczny, z jego kodami kulturowymi i cywilizacyjnymi, systemami filozoficznymi, pojmowaniem i odbiorem otaczającego świata, w pewnym stopniu odcisnęło też swoje piętno na rozumieniu i interpretacji przekazu biblijnego.

Jednym z podstawowych celów autorów Septuaginty było uczynienie treści tekstu biblijnego zrozumiałym dla tej części diaspory żydowskiej w Egipcie, dla której język hebrajski przestał być zrozumiały. Tłumacze nie tylko starali się przełożyć tekst hebrajski, ale uczynić go bardziej przystępnym przez odpowiedni dobór pojęć, idiomów i ekwiwalentów z kultury hellenistycznej dla realiów biblijnych⁹. Tego rodzaju praktyka czasem powodowała dalsze konsekwencje w postaci uruchomienia szeregu skojarzeń i symboli, związanych z grecką ekwiwalencją. Jak pisze Michał Wojciechowski „Np. jeśli się już przełożyło Szeol jako Hades, trudno było uniknąć skojarzeń greckich i wyrażen związanych z Hadesem”¹⁰.

W przekładzie aleksandryjskich tłumaczy możemy jednak zauważyć także pewne tendencje. Przekład ten bowiem nie powstawał w izolacji od otaczającego go świata, ale w konkretnym czasie i środowisku. Tłumacze Septuaginty uwzględnili zatem warunki panujące ówczesnie w Egipcie, co wpłynęło na to, że znalazły się

⁷ Dokonana zostaje rewizja i weryfikacja pojęć teologicznych i religijnych. „Grzech” zostaje określony jako ἀνομία „bezwprawie” (Chrostowski, „Gdy Bóg”, 23). Określenie Boga w hebrajskim oryginale יהוה צבאות (Jahwe Zastępów) zostaje zinterpretowane jako Κύριος Παντοκράτωρ (Pan Wszechwładny). Hebrajski Bóg-wojownik (Wj 15,3) יהוה איש מלחמה (Jahwe mąż wojny) staje się w LXX Κύριος συντριβών πολέμους (Pan niszczący wojny), a więc przeciwieństwem hebrajskiego określenia.

⁸ „Grecka wersja biblijnych ksiąg świętych sprzyjała usankcjonowaniu greki w środowiskach żydowskich, a tym samym większemu otwarciu na wpływy hellenizmu i filozofii greckiej” (Chrostowski, „Gdy Bóg”, 21).

⁹ Skutkowało to również wprowadzeniem różnego rodzaju anachronizmów, np. przez odwołanie się w przekładzie do późniejszego systemu monetarnego Greków (dwudrachma zamiast sykl [szekel] [Rdz 20,14]; drachma [Rdz 24,22]; obol [Wj 30,13]); anachronizmów historycznych, czego przykładem może być użycie określenia Syryjczycy zamiast hebr. Aramejczyków (Rdz 22,21; 25,20), co wynikało z tego, że w czasach pracy nad LXX obszar w górnej Mezopotamii, zwany dawniej Aramem, określano jako Syria (por. Pwt 26,5). W greckim przekładzie znajdujemy też cały szereg idiomów, np. „nie młainie ozorem” w miejsce hebr. „nie zaszczeka” (Wj 11,7); pojęć o innych konotacjach i skojarzeniach, np. giganci (Rdz 6,4) z całym systemem skojarzeń mitologicznych, Hades (Rdz 37,35), τριστάτης (stojący w trzeci szeregu), które zostało zaczerpnięte z ówczesnej sztuki walki w miejsce hebr. doświadczonych weteranów (Wj 14,7). Dokonano też nowych identyfikacji, jak hebr. Morza Sitowia z Morzem Czerwonym (Wj 13,18), i wprowadzono cały szereg ekwiwalentów przy realiach biblijnych, jak choćby w przypadku instrumentów muzycznych, np. tympanon, kitarra (Rdz 31,27), strojów, np. chitony (Rdz 3,21; 27,3.32), czy roślin, wprowadzając do Biblii ekwiwalenty występujące w świecie hellenistycznym lub w środowisku egipskim (zob. Geller Nathanson, „Rośliny”, 689–690) itd.

¹⁰ Wojciechowski, *Wpływy*, 100. Zob. także Usener, „Griechisches”, 83–89.

w nim elementy egipskiej rzeczywistości¹¹. Przekładając realia biblijne, opierali się na topografii i uwarunkowaniach miejsca, w którym żyli.¹²

Wydaje się jednak, że tłumacze poszli nieco dalej i starali się uwzględnić też preferencje, reakcje, by nie powiedzieć oczekiwania dworu królewskiego. Pokrywałyby się to w pewnym stopniu z legendą o powstaniu Septuaginty, która z historią tego tłumaczenia mocno wiąże Ptolemeusza II¹³. Analizując ten przekład, można dostrzec tendencję do łągodzenia tekstu hebrajskiego o wymowie antyegipskiej i w ogóle różnych kwestii zapalnych związanych z Egiptem, które w hebrajskim oryginale brzmią o wiele mocniej¹⁴. Dotyczyło to czasem niewielkich, można powiedzieć, subtelnych zmian, jak w przypadku wprowadzenia Sary na dwór faraona (Rdz 12,15)¹⁵ czy kwestii określenia syna Hagar (Egipcjanki) jako „osioł, dziki człowiek” (Rdz 16,12)¹⁶.

Oprócz tych przykładów ogólnie dotyczących Egiptu można spróbować doszukać się wpływów na tłumaczenie związanych bezpośrednio z dworem królewskim, a szczególnie z postacią Ptolemeusza Filadelfa. Mogłoby to sugerować szczególne uwrażliwienie tłumaczy na potencjalną reakcję ze strony spadkobierców tradycji egipskiej, jaką stała się hellenistyczna dynastia Ptolemeuszy, wywodząca swój rodowód od Lagosa (przydomek λαγῶς oznaczał w języku greckim zająca)¹⁷, ojca Ptolemeusza I Sotera. Ten właśnie przydomek mógł spowodować, że wśród zwierząt nieczystych (Kpł 11,6; Pwt 14,7) w greckim przekładzie nie zdecydowano się zamieścić zająca, który byłby naturalnym dobrze rozpoznawalnym ekwiwalentem hebrajskiego zoonimu ארנבת (*arnewet*) – zając. Zamiast tego tłumacze wprowadzili do tekstu swego przekładu Biblii słabo kojarzoną opisową nazwę δασύπους (włochatonogi). Według tradycji talmudycznej δασύπους wprowadzono do LXX zamiast λαγῶς, aby nie drażnić Ptolemeusza Filadelfa, gdyż taki przydomek nosiła jego małżonka. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że chodziło o przydomek założyciela dynastii Ptolemeuszy¹⁸. Ten zabieg translatorski, odnoszący się bezpośrednio do Ptolemeusza II, wskazywałby, że tłumacz brał również pod uwagę uwarunkowania polityczne i reakcję ówczesnie panującego władcy.

Wydaje się, że w tym aspekcie należałoby także widzieć przekład listy dziko żyjących czystych zwierząt parzystokopytnych (Pwt 14,5). A w związku z tym należałoby

11 Koenig, „Quelques”, 223–234; Law, *When God*, 39–40.

12 Husson, „Le paradis”, 73. Warto tu dla zobrazowania tej kwestii przywołać przykład z księgi Wyjścia (10,13), dotyczący kierunku, skąd nadleciała szarańcza na Egipt. Tekst hebrajski mówi, że przyniósł ją wiatr wschodni (רוח קדים), jak w Palestynie. Tymczasem w LXX tę plagę sprowadza wiatr południowy (ἄνεμος νότος), co odpowiada uwarunkowaniom egipskim. Zob. Chrostowski, „Gdy Bóg”, 23.

13 Wojciechowski, „List Pseudo-Arysteasa”, 121–167.

14 Kowalik, *Reinterpretacja*, 393.

15 Kowalik, *Reinterpretacja*, 394.

16 Kowalik, *Reinterpretacja*, 394.

17 Stąd członków tej dynastii nazywano także Lagidami.

18 Zob. Wasserstein, „The Ptolemy”, 77–86.

postawić sobie pytanie, czy nie występuje jakaś zależność między dobosem greckich ekwiwalentów hebrajskich zoonimów a zakrojoną na szeroką skalę polityką handlowych i naukowych eksploracji prowadzonych przez Ptolemeusza Filadelfa na południe od Egiptu.

1. Zwierzęta czyste parzystokopytne Palestyny

Hebrajski tekst Pwt 14,4-5 podaje listę kopytnych zwierząt czystych, które można spożywać:

זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים איל וצבי ויהמור ואקו ודישון ותאו וזמר
 „Oto zwierzęta, które jeść będziecie: wół, owca, koza,
ajjal i *cewi* i *jachmur* i *akko* i *diszon* i *teo* i *zemer*”¹⁹.

Wszystkie te zwierzęta ma łączyć zasada podana w Pwt 14,6, czyli mają przeżuwać i mieć rozdwojone kopyto. Badacze są skłonni widzieć w tej liście najbardziej popularne z dzikich roślinożerców w diecie biblijnych Izraelitów²⁰. Zauważono przy okazji, że lista tych zwierząt została ułożona według pewnego klucza, związanego z ich popularnością i występowaniem, czyli od najbardziej rozpowszechnionych do rzadziej goszczących na stołach²¹. Najpierw bowiem pojawia się rogacizna udomowiona (wół, owca, koza), następnie zwierzęta dziko żyjące, ale w kolejności od najczęściej spotykanych i łowionych na polowaniach, jak *ajjal* (איל) ²² czy *cewi* (צבי) ²³. Dowodzą tego liczne miejsca w Starym Testamencie, gdzie się o nich wzmiankuje przy różnych okazjach, czy to przy sprawach aprowizacyjnych²⁴, czy to przy np. porównaniach²⁵. W samej Biblii znajdziemy też pewne, choć nieznaczące, elementy charakterystyki tych zwierząt, wskazujące, że *cewi* był szybki (2 Sm 2,4), żył w środowisku górskim (1 Krn 12,9; Pnp 2,17; 8,14), miał zgrabną sylwetkę (Pnp 2,9). Podobnie opisywany jest *ajjal*, jako zwinne i skoczne stworzenie (Iz 35,6). Bardzo często te dwa

¹⁹ Nie zdecydowaliśmy się w tym miejscu naszego artykułu na tłumaczenie wszystkich hebrajskich zoonimów ze względu na spory identyfikacyjne i brak w tej kwestii jednoznaczności w nowożytnych przekładach, o czym piszemy niżej. Z tego powodu podajemy hebrajskie nazwy dziko żyjących parzystokopytnych przeżuwaczy w transkrypcji. Tam, gdzie w artykule nie podano źródła tłumaczenia, przekład własny.

²⁰ Majewski, „Zwierzęta czyste”, 382.

²¹ Zob. Amar – Bouchnick – Bar-Oz, „Contribution”, 11.

²² Wymieniony jest w ST 11 razy.

²³ Wymieniony w ST również 11 razy.

²⁴ 1 Krł 5,3.

²⁵ W porównaniach używa się (co zrozumiąle) odniesień do rzeczy znanych i dobrze kojarzonych (Pwt 15,22, Pnp 2,9; 8,14; Ps 42,2).

zwierzęta są wymieniane razem (Pwt 12,15). Można stąd wnioskować, że występowały one w tym samym środowisku i były bardzo popularne na terenie południowego Lewantu.

Jako trzeci (po *ajjal* i *cewi*) na liście zwierząt czystych został wymieniony יהמור (*jachmur*). Również i ten roślinożerca pojawia się w innym miejscu Starego Testamentu, choć tylko raz. Figuruje jako część królewskiego jadłospisu, który trafiał na stoły Salomona (1 Krl 5,3)5,3):

עשרה בקר בארים ועשרים בקר רעי ומאה צון לבד מאיל וצבי ויהמור וברברים אבוסים

„Dziesięć sztuk bydła karmnego, dwadzieścia sztuk bydła pastewnego, sto owiec, a nadto *ajjal*, *cewi* i *jachmur* i tuczone ptactwo”.

Warto zauważyć, że zwierzęta roślinożerne wymienione w tym wersecie są również uporządkowane w kolejności od zwierząt hodowlanych, domowych po dziko żyjące, przy czym *ajjal*, *cewi* i *jachmur* pojawiają się dokładnie w takim porządku jak w Pwt 14,5.

Z wymienionych na liście czystych parzystokopytnych roślinożerców w innym miejscu Biblii odnajdujemy jeszcze jedynie תאו (*teo*), o którym pojawia się wzmianka u Izajasza (51,20) przy okazji porównania „synów Jerozolimy” do „powalonego *teo* w sidłach”.

Z tych zdawkowych opisów biblijnych, dotyczących tylko części zwierząt czystych, trudno jednak było jednoznacznie wskazać, o jakie gatunki rogowców chodzi. Można było, badając kontekst, wnioskować tylko bardzo ogólnie, że tak jak *teo*, który został opisany jako „powalony w sidłach”, może być mniej zwinnym zwierzęciem, mającym większe rozmiary, tak z kolei *cewi* odznaczał się zwinnością i zrywnością, gdyż służył do porównań dotyczących nieuchwytności, „wrywania się z ręki” (Prz 6,5).

Podjęto również próby identyfikacji przez analizę etymologiczną zoonimu, np. rzeczony *cewi* – oznaczający „powab”, „ozdobę”²⁶ – dawał wyobrażenie, że chodzi o smukłe, zgrabne zwierzę pełne polotu, nazwa *diszon* natomiast (derywat od דשן „bycia tłustym”)²⁷ wskazywała na zwierzę ociężałe, o masywniejszej budowie. Nie bez znaczenia była też starożytna tradycja identyfikacji (choć w wielu przypadkach myląca lub nieuzasadniona).

Na przestrzeni wieków kolejne tłumaczenia Biblii na języki narodowe oddawały bardzo różnie te hebrajskie zoonimy, używając zazwyczaj pospolitych nazw odbie-

²⁶ WSHP II, 78.

²⁷ WSHP I, 210, 222.

gających od naukowej systematyki²⁸. Wystarczy przyrzeć się polskim tłumaczeniom Pisma św. („w przekładzie z języków oryginalnych”):

- „jeleń, gazela, daniel, koziorożec, antylopa, bawół i kozica” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 5).
- „Jeleń, gazela, daniel, koziorożec, antylopa, dziki wół, dzika koza” (Biblia Poznańska).
- „Jeleń, gazela, daniel, koziorożec, antylopa, oryks, [brak desygnatu dla *zemer*]” (Księga Powtórzonego Prawa, tł. S. Łach)²⁹.
- „Jelenia, sarnę, łanie, koziorożca, bawołu, antylopę i żubra” (Tora, tł. I. Cyłkow).

Zrozumiałe jest, że żadne z tłumaczeń nie pretendowało do dokładnej naukowej systematyki zwierząt, nie chcąc czynić z Biblii zoologicznego traktatu, aczkolwiek może należałoby zrezygnować z pewnych mylących nazw. Dotyczy to takich określeń jak dziki wół czy antylopa w kontekście wymienionego po niej oryksa, który przecież też jest antylopą. Jeśli zaś dodać, że gazyłe należą do podrodziny antylop, chaos w nazewnictwie jeszcze się pogłębi. Przedstawione zatem w tłumaczeniach identyfikacje mają tylko charakter pogładowy i ogólny.

Obecnie naukowcy podejmują jednak próby dokładniejszej identyfikacji tych parzystokopytnych zwierząt czystych, wykorzystując badania interdyscyplinarne, w tym archeozoologię. Powstające nowe stanowiska archeologiczne na terenie dzisiejszego Izraela, ale także innych państw Lewantu, i prowadzone analizy znalezionego tam materiału biologicznego mogą potwierdzić występowanie pewnych gatunków na terenach biblijnych lub je wykluczyć. Daje to większe uprawdopodobnienie podejmowanych prób identyfikacji konkretnych zwierząt. Przy założeniu, że w hebrajskim tekście mamy do czynienia z rogacizną Palestyny, należałoby np. wykluczyć identyfikację *zemer* z kozicą północną (*Rupicapra rupicapra*), gdyż ten gatunek nigdy nie żył w południowym Lewancie³⁰. W przeszłości bardzo często zresztą podawane były konkretne identyfikacje bez jakiegokolwiek dowodu występowania na terenie Palestyny danego gatunku, np. w przypadku *jachmur* sugerowano, że może chodzić o gnu brunatne (*Conochaetes gnou*)³¹ czy woła domowego (*Bubalus bubalis*)³². Identyfikacje te jednak nie znalazły poparcia w dowodach archeozoologicznych, które by potwierdziły występowania na tym obszarze tych gatunków³³. Również nie znalazła

²⁸ O różnej ekwiwalencji dzikich zwierząt kopytnych z Pwt 14,5 w staropolskich przekładach zob. Kwilecka, *Studia*, 108–110.

²⁹ W przypisie (Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, 184) pojawia się jednak informacja: „Wreszcie *zemer* określił prawodawca żyrafę, gdyż LXX przełożyła ten wyraz przez *kamelopardalis*”. Jest to jednak wyjaśnienie bardzo mylące, bowiem hebrajski termin nie ma związku z greckim ekwiwalentem, w którym aleksandryjski tłumacz nie szukał dokładnego odpowiednika (o czym piszemy w tym artykule).

³⁰ Amar – Bouchnick – Bar-Oz, „Contribution”, 11.

³¹ Schwartz, *Crops*, 364–365.

³² Amar – Serri, „When Did the Water Buffalo”, 63–70.

³³ Amar – Bouchnick – Bar-Oz, „Contribution”, 8.

potwierdzenia w stanowiskach archeologicznych hipoteza, że *zemer* to arui grzywiasta (*Ammotragus lervia*, dawniej nazywana owcą grzywiastą)³⁴.

Powołując się na badania, które przeprowadził zespół naukowców z Izraela³⁵, możemy z pewną dozą prawdopodobieństwa dokonać identyfikacji hebrajskich zoonimów z listy zwierząt czystych (Pwt 14,5):

- אֵיִל (*ajjal*) – daniel mezopotamski (*Dama mesopotamica*) – gatunek z rodziny jeleniowatych (*Cervidae*), podrodzina jelenie, lub jelen szlachetny (*Cervus elaphus*) gatunek z rodziny jeleniowatych (*Cervidae*).
- צְבִי (*cewi*) – gazela górską (*Gazella gazella*), gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*), lub gazela pustynna (*Gazella dorcas*) – gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*).
- יַחְמוּר (*jachmur*) – bawolec krowi (*Alcelaphus buselaphus*), gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*), podrodzina bawolce.
- אֶקוּ (*akko*) – koziorożec nubijski (*Capra nubiana*), gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*), podrodzina koziorożce.
- דִּישוֹן (*diszon*) – oryks arabski (*Oryx leucoryx*), gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*), podrodzina antylopowce, rodzaj oryks (na wolności ostatnia sztuka zginęła w 1972 r.).
- תֵּאוּ (*teo*) – tur (*Bos primigenius*), wymarły gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*).
- זֶמֶר (*zemer*)³⁶ – muflon (*Ovis aries musimon*), gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*), podrodzina koziorożce lub koza bezoarowa (*Capra aegagrus*), gatunek z rodziny wołowatych (*Bovidae*), rodzaj *Capra*.

Jak zaznaczyliśmy, przedstawione identyfikacje nie są ostatecznym głosem w tej sprawie. Szczególnie dyskusyjne jest odniesienie *diszon* do oryksa i *teo* do tura. W przekonaniu innych badaczy można zastosować odwrotne przyporządkowanie. Analizy etymologiczne i odniesienia do innych języków semickich pozwalają bowiem w *diszon* widzieć tura, a w *teo* oryksa³⁷.

³⁴ Bodenheimer, *The Animals*, 251.

³⁵ Amar – Bouchnick – Bar-Oz, „Contribution”, 21.

³⁶ Z identyfikacją hebr. *zemer* jako żyrafa zerwano już w XVII w. po dokładnych badaniach biblijnej ekwiwalencji zwierząt przeprowadzonych przez Samuela Bocharta, który w swym monumentalnym dziele *Hierozoicon* (902–903) opowiedział się za kozicą górską: „etsi zemer, a plerisque reddatur Camelopardalis, esse potius Capreae genus a saltu sic appellatur”. Wywodził bowiem, odwołując się do języka arabskiego, nazwę *zemer* od czasownika *ramaz/zamar* – „skakać”, co pasowało mu do charakterystyki przedstawiciela z rodzaju kozic, kozy górskiej (*rupicapra*). O dziwo, utożsamienie *zemer* z żyrafą wróciło w ostatnich latach jako hipoteza (Amar – Zivotofsky – Zivotofsky, „The Kashrut”, 491–499). Przypuszczenia (oparte na 1 Krl 10,22), że żyrafa mogła trafić do Izraela i wzbogacić ogrody z egzotycznymi zwierzętami, nie mają żadnej wagi dowodowej w tej kwestii. Próba identyfikacji hebrajskiego *zemer* jako żyrafy może być postrzegana bardziej w kategoriach naukowej prowokacji i wywołania szerszej dyskusji niż rozwiązania problemu.

³⁷ Keel – Küchler – Uehlinger, *Orte*, 175, 177. Zob. także Lisowsky, *Konkordanz*, 1503 (przy identyfikacji z oryxsem pojawia się jednak znak zapytania).

2. Grecka lista zwierząt czystych parzystokopytnych

Jeśliby założyć, że przekład na język grecki miał jeden podstawowy cel, tj. uczynić tekst hebrajski zrozumiałym dla greckojęzycznego odbiorcy, autorzy Septuaginty powinni dokonać tego przez zastosowanie odpowiednich ekwiwalentów rozpoznawalnych w świecie hellenistycznym czy też w warunkach egipskich. Może zatem dziwić grecka identyfikacja w przypadku czystych zwierząt parzystokopytnych: ἔλαφον καὶ δορκάδα καὶ βούβαλον καὶ τραγέλαφον καὶ πύγαργον, ὄρυγα καὶ καμηλοπάρδαλιν. Pojawiają się wśród nich zwierzęta, które w naturalnym środowisku Egiptu nie występowały, i tak egzotyczne, że mogły być tylko okazjonalnie widywane³⁸.

Również dla późniejszych starożytnych interpretatorów i egzegetów biblijnych ten zestaw nie do końca był rozpoznawalny i kojarzony. Pojawiające się w nim 3 nazwy złożone (βούβαλος, τραγέλαφος, καμηλοπάρδαλις)³⁹ kojarzyły się bardziej z mitycznymi hybrydami niż rzeczywistymi przedstawicielami fauny. Stąd też grecki przekład kopytnych roślinożerców wprowadził w zakłopotanie tak wybitnego i płodnego komentatora Pisma św. jak Orygenes, który swym w dziele *O zasadach* napisał: εἰ δὲ καὶ ἀδύνατα νομοθετούμενα βούλεσθε ἰδεῖν, ἐπισκεψόμεθα ὅτι τραγέλαφος μὲν τῶν ἀδυνάτων ὑποστῆναι ζῶον τυγχάνει, ὃν ὡς καθαρὸν κελεύει Μωσῆς ἡμᾶς προσφέρεσθαι „Jeśli zaś chcecie poznać nakazy niemożliwe, zauważmy, że koziorożec [kozłojeleń – K.M.] jest zwierzęciem, które nie może istnieć, a Mojżesz nakazuje, byśmy podawali go jako czyste zwierzę”⁴⁰. Jak zatem z tego wynika, w ocenie Orygenes, takie stworzenie, taki mieszaniec jak τραγέλαφος nie istnieje w realnym świecie⁴¹ i dlatego aleksandryjski egzegeta rozwiązanie tego problemu widział w egzegezie alegorycznej. Także w późniejszych czasach u teologów *tragelafos* będzie traktowany na równi z syrenami i hipocentaurami jako mityczne stworzenie⁴².

Jednakże dla autorów Septuaginty, jak wskazuje kontekst, było to stworzenie jak najbardziej realne. W czasach Ptolemeusza bowiem, kiedy odkrywano wiele gatun-

³⁸ Zwierzyniec LXX mógł opierać się na okazach zgromadzonych w królewskich ogrodach w Aleksandrii, gdzie trzymano dzikie i na pół oswojone zwierzęta (Husson, „Le paradis”, 67).

³⁹ Starożytni widzieli w nich mieszańce łączące ze sobą cechy dwóch różnych rodzajów zwierząt. Zob. Didorus Siculus, *Bibliotheca historica* II 51,1.

⁴⁰ Origenes, *De principiis* IV,3,2 (Koetschau, 325–326; PSA 23, 314b).

⁴¹ W tej kwestii postrzegania tragelafa jako zwierzęcia fantastycznego Orygenes podąża za przekonaniem części starożytnych (zob. Aristophanes, *Ranae* 937–938, gdzie kozłojeleń pojawiają się w kontekście innych hybryd, jakimi są kurokonie – ἰπαλεκτρούνας). Również w *Państwie* Platona tragelafy potraktowane są jako wymyślny i skomplikowany wytwór wyobraźni malarza (Plato, *Respublica* 488a). Podobnie sądziły takie autorytety jak Arystoteles: „Filozof przyrody musi posiadać wiedzę nie tylko o nieskończoności, ale także o miejscu, a mianowicie, czy w ogóle istnieje, czy nie, jaki jest sposób jego istnienia i czym ono jest. Według powszechnego przekonania rzeczy istniejące muszą gdzieś być (to, co nie istnieje, nie znajduje się nigdzie; bo gdzie np. znajduje się kozioł-jeleń albo sfinks?)” (Aristoteles, *Physica* 208a [Dzieła Wszystkie, 2, 82]).

⁴² Τοιαύτη δὲ ἐστὶν ἡ τῶν ἰπποκενταύρων καὶ σειρήνων καὶ τραγέλῳφον μυθοπλαστία (Joannes Damascenus, *Contra Jacobitas* 29,8).

ków nieznanych dotąd zwierząt, zaczęto wykorzystywać już istniejące lub tworzyć nowe *composita*, czyli nazwy złożone z dwóch innych nazw bardziej znanych i lepiej kojarzonych stworzeń, których cech dopatrzono się w nowym gatunku⁴³. Ponadto trzeba dodać, że w hellenistycznej Aleksandrii wykorzystywano nawet określenia mitycznych stworzeń, jak satyr czy sfinks, aby określić nimi np. różne gatunki nowo odkrytych małp, które były bezspornie realnymi przedstawicielami fauny⁴⁴.

O *tragelafie* jako realnym zwierzęciu wspominają starożytni autorzy, m.in. Diodor Sycylijski, który bazując na wcześniejszych opisach, wymienia go obok *bubalosa* wśród rogacizny Arabii⁴⁵, mimo że uważa te stworzenia za swoiste mieszańce⁴⁶:

γίνονται δὲ καὶ τραγέλαφοι καὶ βούβαλοι καὶ ἄλλα πλείω γένη δίμορφα ζῶων καὶ τὴν σύνθεσιν ἐκ τῶν πλείστον τὴν φύσιν κεχωρισμένων ἔχοντα, περὶ ὧν τὰ κατὰ μέρος μακρὸν ἂν εἶη γράφειν. δοκεῖ γὰρ ἡ συνεγιγίζουσα χώρα τῇ μεσημβρίᾳ τὴν ἀφ' ἡλίου δύναμιν ζωτικωτάτην οὖσαν πολλὴν ἐμπνεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο πολλῶν καὶ ποικίλων, ἔτι δὲ καλῶν ζῶων φύσεις γεννᾶν.

„Żyją tam również kozłojelenie, bawołaantylopy i wiele innych rodzajów zwierząt, które łączą w sobie cechy dwóch, zupełnie różnych zwierząt. Ale o tym długo by można pisać. Wydaje się, że kraina, która leży blisko południowych szerokości, ściąga wiele życiodajnych mocy słońca i dlatego rodzi wiele rozmaitych i pięknych istot żywych”⁴⁷.

Część z parzystokopytnych roślinożerców z listy Septuaginty możemy odnaleźć u Herodota, greckiego podróżnika i dziejopisarza, który opisując faunę afrykańską prawie dwa wieki przed powstaniem Septuaginty, przekazał:

Κατὰ τοὺς νομάδας δὲ ἐστὶ τούτων οὐδέν, ἀλλ' ἄλλα τοιάδε, πύγαργοι καὶ ζορκάδες⁴⁸ καὶ βουβάλιες⁴⁹ καὶ ὄνοι, οὐκ οἱ τὰ κέρεια ἔχοντες ἀλλ' ἄλλοι ἄποτοι (οὐ γὰρ διὴ πίνουσι),

⁴³ „W tego rodzaju złożeniach oba człony nie są równorzędne. [...]. Jeden jest w stosunku nadrzędnym do drugiego. Oznacza to, że w jednej z nazw kryje się główne podobieństwo, a druga użyta nazwa doprecyzowuje opis. Przy czym w tych złożeniach determinatum (określona) jest pierwszym członem, druga nazwa zwierzęcia jest determinantem (określnikiem)” (Morta, „Biblijny szafan”, 358–359).

⁴⁴ Zob. Morta, *Świat*, 91–92. Dzisiejsi uczeni starają się przypisać tym nazwom konkretne gatunki zwierząt. Na przykład sfinksa niektórzy (Woelk, *Agatharchides*, 178) utożsamiają z koczokodanem Diany (*Cercopithecus diana*). Zob też Keller, *Die antike*, 10; McDermott, *The Ape*, 68. Wiele z tak urobionych czy przystosowanych do nowo odkrytych zwierząt nazw znajdziemy na mozaice z Praeneste (Palestrina). Zob. Meyboom, *Nile Mosaic*, 20–27.

⁴⁵ Arabia obejmowała w starożytności terytorium między Morzem Czerwonym a wschodnim brzegiem Nilu; zob. Cancik, *Der Neue Pauly*, 945–948.

⁴⁶ γένη δίμορφα ζῶων καὶ τὴν σύνθεσιν ἐκ τῶν πλείστον τὴν φύσιν κεχωρισμένων ἔχοντα (Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* II 51).

⁴⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* II 51 (FHA 34, 83.85).

⁴⁸ ζορκας = δορκάς, oboczne nazwy tego samego zwierzęcia (Malinowski, *Zwierzęta*, 133).

⁴⁹ βουβάλις = βούβαλος, oboczne formy tego samego zwierzęcia (Malinowski, *Zwierzęta*, 133).

καὶ ὄρυγες, τῶν τὰ κέρεια τοῖσι φοίνιξι οἱ πῆχες ποιεῦνται (μέγαθος δὲ τὸ θηρίον τοῦτο κατὰ βούην ἐστί).

„U koczowników zaś nie ma nic w tym rodzaju, lecz takie są inne zwierzęta: pygargi, gazele, bawoły i osły nierogate, tylko inne, co obchodzą się bez napoju; dalej oryesy [oryksy – K.M.], z których rogów sporządza się ramiona do fenickich lir (wielkością dorównuje wołu to zwierzę)⁵⁰.

W relacji Herodota, który pisze o zwierzętach z południa Afryki, pojawiają się aż cztery nazwy parzystokopytnych roślinożerców (πύγαργοι, ζορκάδες, βουβάλιες, ὄρυγες) wymienionych w Pwt 14,5. Może to skłaniać do przypuszczeń, czy w jakiś sposób Herodotowy opis fauny afrykańskiej nie wpłynął na tłumaczy aleksandryjskich, tym bardziej że znajomość jego dzieła była w okresie hellenistycznym dość powszechna, i to nawet w kręgach żydowskich⁵¹. Wydaje się jednak, że tłumacze Septuaginty nie opierali się w tym względzie na literackiej tradycji, ale na własnym doświadczeniu płynącym z obserwacji wydarzeń, które miały miejsce w czasach i miejscu ich translatorskiej działalności. Nie była to jedynie gabinetowa praca nad tekstem oparta na warsztacie teologiczno-filologicznym, ale konfrontacja z otaczającą rzeczywistością i reakcja na bieżące wydarzenia, z odpowiednim ich wykorzystaniem na potrzeby własnego zamysłu translatorskiego⁵². Możemy bowiem zauważyć, że tak jak w przypadku hebrajskiej listy zwierząt czystych panował pewien porządek względem ich popularności (o czym wspomnieliśmy wyżej), tak i w greckiej wersji ten porządek został zachowany. Mimo zupełnie innego klucza doboru ekwiwalentów, tj. rezygnacji z przyporządkowania adekwatnych greckich odpowiedników poszczególnym przedstawicielom hebrajskiej rogowatki, zwierzęta te zostały wymienione w kolejności od najbardziej znanych do rzadko występujących. Po zwierzętach hodowlanych, następnie dziko żyjących, ale powszechnie występujących, jak jeleń i gazela, pojawiają się mniej spotykane gatunki antylop, a listę zamyka najbardziej osobliwe i rzadkie zwierzę, czyli żyrafa. Można powiedzieć, że w przypadku tego właśnie roślinożercy nie ma żadnych wątpliwości co do jego identyfikacji. Było to na tyle egzotyczne i niezwykle stworzenie, że pojawienie się żyrafy na terenach śródziemnomorskich zawsze wywoływało nie tylko zachwyt, ale skrupulatne odnotowanie tego faktu, czy to w literaturze, czy też w wyobrażeniach plastycznych. Świadczy o tym choćby odpowiednia informacja u Pliniusza Starszego odnośnie do zademonstrowania w roku 46 przed Chr. żyrafy w Rzymie⁵³.

⁵⁰ Herodotus, *Historiae* IV, 192 (Hammer, 343).

⁵¹ Murray, „Herodotus”, 200–213; Camponigro, „Judith”, 47–59.

⁵² Reakcją na przywożone do Aleksandrii nowo odkrytych za Ptolemeusza Filadelfa gatunki zwierząt było wprowadzenie do Septuaginty np. nieznanego nigdzie indziej poza stolicą Ptolemeuszy *cherogrilla*. Zob. Morta, „Biblijny szafan”, 359–363.

⁵³ Zob. Plinius Secundus, *Naturalis historia* VIII, 69; Meyboom, *Nile Mosaic*, 24.

Wprowadzenie więc greckich ekwiwalentów zoonimicznych ze względu na egzotykę kryjących się pod nimi zwierząt nie było podyktowane, jak możemy sądzić, uczynieniem bardziej zrozumiałym i kojarzonym tekstu biblijnego. W takim przypadku użyto by jedynie określeń powszechnie spotykanej w Egipcie rogaczyny. Jaki zatem przyświecał tłumaczom cel takiego translatorskiego zabiegu?

Zanim postaramy się odpowiedzieć na to pytanie, należy bliżej przyjrzeć się tej greckiej liście zwierząt czystych. Musimy tu jednak *a priori* zaznaczyć, że nie jest możliwe dokładne określenie dzikiej rogaczyny wymienionej w Septuagincie. Jeśli bowiem założymy, że były to gatunki pokazowe, które trafiły do królewskich zwierzęcych ogrodów⁵⁴, na co wskazuje pojawienie się żyrafy, która w Egipcie nie występowała, możemy tylko ogólnie domniemywać, o jakie okazy chodziło. W takim przypadku dodatkowe badania na polu archeozoologii nie są w stanie nam pomóc. Na uwagę zasługują za to informacje wcześniejsze, zachowane w pozabiblijnej literaturze greckiej czy łacińskiej. Autorzy starożytni opierając się na różnych opowieściach tubylców, szczególnie myśliwych, pozostawili wzmianki o dziko żyjących roślinożercach z afrykańskich sawann. Na podstawie analizy tych opisów i relacji dokonanych przez dzisiejszych uczonych zajmujących się antyczną zoologią, możemy tylko w przybliżeniu dokonać próby identyfikacji greckiej listy zwierząt czystych:

- ἔλαφος – najprawdopodobniej jeleni (Cervus elaphus), choć starożytni, w zależności od jego występowania, tym mianem określali różnych przedstawicieli rodziny jeleniowatych (Cervidae).
- δορκάς – gazela dorkas. Ogólnie chodzi o drobnych roślinożerców, a w przypadku fauny egzotycznej mogą kryć się pod tą nazwą rozmaite gatunki gazeli. Może zatem być to również gazela arabska (Gazella gazella)⁵⁵. Strabon wymienia ją wśród zwierząt Mauretanii⁵⁶.
- βούβαλος – bawolec (wymieniony m.in. przez Strabona w wykazie zwierząt Mauretanii⁵⁷). Identyfikowany jest z bawolcem krowim (Alcephalus buselaphus)⁵⁸. W późniejszych starożytnych opisach zaczął panować chaos identyfikacyjny i pod tą nazwą rozumiano także innych przedstawicieli dziko żyjącej rogaczyny, o czym zaświadcza Pliniusz Starszy, pisząc, że dochodziło do pomyłek dwóch różnych rodzajów zwierząt: *excellentiq̄ue vi et velocitate uros, quibus inperitum volgus bubalorum nomen inponit, cum id gignat Africa vituli potius cervique quadam similitudine*⁵⁹. „[Germania] rodzi o nadzwyczajnej i sile i prędkości tury, którym nieuczone pospólstwo nadało miano antylop, chociaż ten gatunek zwierząt rodzi Afryka i są one podobne do cieląt i jeleni”.

⁵⁴ Husson, „Le paradis”, 67.

⁵⁵ Kádár, *Some Problems*, 52.

⁵⁶ Malinowski, *Zwierzęta*, 132.

⁵⁷ Strabo, *Geographica* XVII 3,4.

⁵⁸ Strabo, *Geographica* XVII 3,4. Zob. także Kitchell, *Animals*, 18, 140–142.

⁵⁹ Plinius Secundus, *Naturalis historia* VIII, 38.

- τραγέλαφος – antylopa końska (*Hippotragus equinus*). Opisana została przez Pliniusza Starszego jako zwierzę podobne do jelenia, ale z charakterystyczną brodą i sierścią na barkach. Pliniusz podaje, że żyje ono nad brzegami rzeki Fasis (obecnie Rion), która wpada do Morza Czarnego: *Est eadem specie, barba tantum et armorum villo distans, quem tragelaphon vocant, non alibi quam iuxta Phasim amnem nascens*⁶⁰.
- πύγαργος – gatunek gazeli. Antyczne źródła wymieniają go wśród zwierząt Libii, opisywany też bywa jako płochliwe stworzenie⁶¹. Część badaczy nie decyduje się na wskazanie konkretnego gatunku⁶². Można jednak spróbować identyfikować tego roślinożercę z adaksem (*Addax nasomaculatus*). Zwierzę to nie występowało w okresie historycznym na terenach Lewantu, ale zapewne trafiało wraz z innymi antylopami do Aleksandrii za sprawą wypraw podejmowanych z inicjatywą Ptolemeusza Filadelfa na południe od Egiptu⁶³.
- ὄρυξ – może to być oryks arabski (*Oryx leucoryx*)⁶⁴ z rodziny wołowatych (*Bovidae*), choć niewykluczone, że chodziło o oryksa szablrogiego (*Oryx dammah*). Na fryzie z grobowca nr 1 z Marissy (Tel Maresha, Izrael)⁶⁵, z czasów pierwszych Ptolemeuszy, zachowały się przedstawienia zwierząt afrykańskich (słoń, nosorożec, żyrafa), wśród których znajdziemy wyobrażenie tego roślinożercy z podpisem ΟΡΥΞ. Cechy anatomiczne, m.in. mocniej zakrzywione rogi, odpowiadałyby bardziej temu gatunkowi z rodziny oryks⁶⁶.
- καμηλοπάρδαλις – żyrafa. Możemy przypuszczać, że chodziło o północny gatunek (*Giraffa camelopardalis*). W dziele Atenajosa *Deipnosophistae* (Uczta mędrców) przytoczony został opis Kalliksejnosa dotyczący uroczystej procesji ku czci Dionizosa za Ptolemeusza Filadelfa. W opisie tej *pompe* pojawia się pierwsza wzmianka o żyrafie, która miała kroczyć w orszaku wśród licznych przedstawicieli innych dzikich i egzotycznych zwierząt⁶⁷. Podobnie jak ściągnięty na tę okoliczność nosorożec i biały niedźwiedź (zapewne albinos), była zwierzęciem, które miało zachwycić i wyrzucić wielkie wrażenie na zebranych tłumach⁶⁸.

⁶⁰ Plinius Secundus, *Naturalis historia* VIII, 120.

⁶¹ Claudius Aelianus, *De natura animalium* VII, 19; Pliniusz Secundus, *Naturalis historia* VIII, 79.214.

⁶² Kitchell, *Animals*, 156.

⁶³ Amar – Bouchnick – Bar-Oz, „Contribution”, 9.

⁶⁴ Malinowski, *Zwierzęta*, 133.

⁶⁵ Kolonia Sydonu była pod władzą Ptolemeuszy w latach 274–218 przed Chr. Namalowane na północnej ścianie tamtejszego grobowca stworzenie zostało podpisane jako ΚΑΜΗΛΟΠΑΡΔΑΛΙΣ (dziś napis nieczytelny). Zob. Steinmeyer-Schareika, *Das Nilmosaik*, 125.

⁶⁶ Jacobson, *The Hellenistic*, 30.

⁶⁷ ὀλόλευκοι βόες Ἰνδικοὶ εἴκοσι ἕξ, Αἰθιοπικοὶ ὀκτώ, ἄρκτος λευκῆ μεγάλης μίας, παρδάλις ἰδ', πάνθηροι ἰς', λυγρία δ', ἄρκηλοι γ', καμηλοπάρδαλις μία, ρινόκερος Αἰθιοπικὸς α'. (Athenaeus, *Deipnosophistae* V, 32, 35; 201 c). „26 białych wołów indyjskich, 8 etiopskich, 1 wielki biały niedźwiedź, 14 lampartów, 16 gepardów, 4 karakale, 3 serwale, 1 żyrafa, 1 nosorożec etiopski”.

⁶⁸ Dodajmy, że w opisie dionizyjskiej procesji w Aleksandrii w szeregu egzotycznych zwierząt pojawiają się ponadto *bubalosi* i *oryksy*: ὀρύγων ἐπτά, βουβάλων δεκαπέντε (Athenaeus, *Deipnosophistae* V, 32,4; 201 b), czyli roślinożercy, którzy figurują również na greckiej liście zwierząt czystych.

Wydaje się całkowicie zrozumiałe, że zwierzę o tak zadziwiającej budowie ciała, zwłaszcza tak długiej szyi, mogło też wywołać dyskusję w samej społeczności Żydów aleksandryjskich co do jego koszerności i kwestii związanych z ubojem rytualnym⁶⁹, a pozytywny rezultat tych przemyśleń znalazł swe odzwierciedlenie w przekładzie.

Więści o tym niezwykłym zwierzęciu znalazły też oddźwięk w sztuce z tego okresu. Najwcześniejszy w kulturze hellenistycznej wizerunek żyrafy (III w. przed Chr.) znajdziemy na wspomnianym wyżej fryzie z grobowca z Marissy. Można powiedzieć, że ukazane tam przedstawienie tego zwierzęcia jest nieudolną plastyczną reakcją na niecodzienne wydarzenie, jakim było sprowadzenie przez Ptolemeusza Filadelfa żyrafy do Aleksandrii⁷⁰. Do tych afrykańskich ekspedycji w poszukiwaniu egzotycznych zwierząt nawiązuje także mozaika z Praeneste (Palestrina), która powstała co prawda pod koniec II w. przed Chr. (prawdopodobnie w 108 r. przed Chr.), ale jest kopią o wiele wcześniejszego aleksandryjskiego obrazu sztalugowego⁷¹. Ukazuje ona bieg Nilu od Deltę ku wnętrzu Afryki w okresie wylewu. Przedstawione tam zwierzęta (ok. 40 rodzajów, wśród nich żyrafa)⁷² są plastyczną apoteozą odkryć prowadzonych za Ptolemeusza, szczególnie Ptolemeusza Filadelfa.

Oprócz przedstawień w sztuce niezwykłych, egzotycznych zwierząt, które trafiły do Aleksandrii za Ptolemeusza II, mamy również odnotowane w literaturze starożytnej informacje o tej polityce hellenistycznego władcy Egiptu. Diodor Sycylijski wzmiankuje, czerpiąc swe wiadomości z wcześniejszych źródeł (za Agatarchidesem, autorem z II w. przed Chr.)⁷³, że za Ptolemeusza Filadelfa odkrytych zostało wiele z dotychczas nieznanych dla śródziemnomorskiego świata gatunków afrykańskiej fauny⁷⁴.

Pewne wyobrażenie związane z polowaniami na afrykańskie zwierzęta i ich transportem do miejsc docelowych daje nam zachowana mozaika z willi Piazza Armerina. Znajdujemy tu co prawda sceny przedstawiające pozyskiwanie egzotycznych

⁶⁹ Zivotofsky – Zivotofsky – Amar, „Giraffe: A Halakhically”, 203–221.

⁷⁰ O związku przedstawień na fryzie z Marissy z wyprawami Ptolemeusza II zob. Steinmeyer-Schareika, *Das Nilmosaik*, 105–106.

⁷¹ Meyboom, *Nile Mosaic*, 11.

⁷² Po kształcie plam możemy nawet przypuszczać, że jest to żyrafa nubijska, północny podgatunek żyrafy afrykańskiej. Zob. Vágner, *Zwierzęta*, 78.

⁷³ Agatarchides z Knidos, *Dzieje*, 567.

⁷⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* III 36,3: ὁ γὰρ δεῦτερος Πτολεμαῖος, περὶ τε τὴν τῶν ἐλεφάντων κωνηγίαν φιλοτιμηθεὶς καὶ τοῖς τὰς παραδόξους θήρας τῶν ἀλκιμωτάτων ζῴων ποιούμενοις μεγάλας ἀπονέμων δωρεάς, πολλὰ δὲ χρήματα δαπανήσας εἰς ταύτην τὴν ἐπιθυμίαν, ἐλέφαντάς τε συχνοῦς πολεμιστὰς περιεποιήσατο καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἀθεωρήτους καὶ παραδόξους φύσεις ἐποίησεν εἰς γῶσιν ἔλθειν τοῖς Ἕλλησι. „Ptolemeusz II bowiem, który z pasją zajmował się polowaniami na słonie i organizujących niezwykłe łowy na najwaleczniejsze zwierzęta nagradzał sownicę, przeznaczwszy na spełnienie tego pragnienia ogromne fundusze, zgromadził wiele słoni bojowych i sprawił, że niewidziane dotąd i niezwykle gatunki innych zwierząt zostały poznane przez Hellenów”. Na temat wypraw militarno-handlowo-naukowych za Ptolemeusza Filadelfa na południe Afryki zob. Cary – Warmington, *Starożytni odkrywcy*, 159–161, 360–361. Szerzej temat traktuje Angela Steinmeyer-Schareika (*Das Nilmosaik*).

stworzeń na potrzeby cesarskiego Rzymu, ale przedstawieni tam roślinożercy prawdopodobnie trafiali w ten sposób wcześniej do Aleksandrii. Wyobrażenia są bardzo realistyczne i dobrze oddające anatomię egzotycznej rogacizny⁷⁵. Wśród przedstawionych tam antylop możemy rozpoznać m.in. antylopę końską (ew. antylopowca szablrogiego), oryksa i adaksa.

Wprowadzenie greckiej ekwiwalencji zwierząt roślinożernych różnie jest komentowane. Niektórzy badacze dostrzegają egzotykę tych odpowiedników palestyńskiej fauny i starają się tłumaczyć to chęcią uatrakcyjnienia swego przekładu przez aleksandryjskich tłumaczy. Tak te kwestie widzi np. James K. Aitken, który uważa, że żyrafa nie tylko była egzotycznym stworzeniem, ale w pewien sposób zyskała w Egipcie kulturowe znaczenie⁷⁶. Nie przekonuje natomiast hipoteza Aitkena, że tłumacz Septuaginty kierował się przy zamieszczeniu w swym przekładzie żyrafy również względami językowymi, stosując grę słów. Wskazuje on, że po *καμηλοπάρδαλις* Prawodawca przechodzi do zwierząt nieczystych, wymieniając wielbłąda – *κάμηλος*, a więc zwierzę, którego nazwa weszła w skład greckiego *compositum* określającego żyrafę⁷⁷. Taki zabieg stylistyczny byłby jednak odosobniony w Pentateuchu i trudno przypuszczać, że tłumacz posłużyłby się takim środkiem wyrazu w tekście *sensu stricto* prawniczym, gdzie nad formą góruje jasny, niedwuznaczny przekaz treści. Inni uczeni upatrują powodów pojawienia się w Biblii tak egzotycznego stworzenia w pomysłach identyfikacyjno-translatorskich. W swej pracy Maja Miziur-Moździoch dopatruje się wprowadzenia żyrafy w Septuagintę w dwuznaczności hieroglify *sr*, który w okresie ptolemejskim oznaczał zarówno żyrafę, jak i owcę⁷⁸. Takie rozwiązanie jednak, choć ciekawe i pomysłowe, nie tłumaczy pozostałych egzotycznych ekwiwalencji w greckim przekładzie⁷⁹. Obecność innych egzotycznych zwierząt zaprzecza próbom takiego jednostkowego – oderwanego od całego kontekstu – wyjaśnienia. Kontekst wskazuje bowiem na to, że afrykańska fauna kopytna trafiła do Septuaginty z pewnym translatorskim zamierzeniem, które nie ograniczało się do zwykłego przekładu, ale było gestem tłumaczy wobec odkryć dokonanych przez ekspedycje Ptolemeusza II. Można domniemywać, że przyświecał im cel, aby ich tłumaczenie w ten sposób uwieczniło i uczciło te niezwykłe dokonania.

⁷⁵ Carandini – Ricci – de Vos, *Filosofiana*, 220 (fig. 124) – oryks, 211 (fig. 116) – adaks, 216 (fig. 121) – bawolec, 200, 204–205 (fig. 108, 111 i 112) – różne rodzaje gazeli i antylop, 184 (fig. 97) – jelenie.

⁷⁶ „The reason seems to be the cultural prominence that the giraffe gained in Egypt of the third century B.C.E., leading the translator to make the text both Egyptian and exotic [...]. The translator resorts to exoticism in translating the list of animals, possibly reflecting a wider interest in antiquity in fine and peculiar dining” (Aitken, „Why is the Giraffe”, 34).

⁷⁷ Aitken, „Why is the Giraffe”, 34.

⁷⁸ Miziur-Moździoch, „How a Sheep”, 753–758.

⁷⁹ Zob. ó *κροκόδειλος* ó *χερσαίος*, który występuje w LXX (Kpł 11,29), przedstawiony został wśród afrykańskiej fauny na mozaice z Palestriny (Meyboom, *Nile Mosaic*, 26).

3. Żyrafa a datacja powstania Pięcioksięgu

Tradycja związana z przekładem na język grecki Tory, czyli Septuaginty w węższym znaczeniu, datowała to przedsięwzięcie na bardzo wczesny okres panowania Ptolemeusza Filadelfa. Tak też odnotował to w swej *Kronice* Euzebiusz z Cezarei, pisząc przy czwartym roku 124 olimpiady (CXXIV Olympias = lata 284–281 przed Chr.):

Ptolemaeus Philadelphus Judaeos, qui in Aegypto erant, liberos esse permisit: et, vasa Eleazaro Pontifici Jerosolymarum votiva transmittens, divinas Scripturas in Graecam vocem ex Hebraea lingua per LXX Interpretes transferri curavit, quas in Alexandrina bibliotheca habuit, quam sibi ex omni genere litteraturae comparaverat⁸⁰.

Euzebiusz przekazał w tej krótkiej notce informacje znane już z *Listu Arysteasza do Filokratesa*⁸¹, wskazując na zaangażowanie w całe przedsięwzięcie Ptolemeusza II, który na początku swego panowania miał postarać się, aby święte księgi Żydów zostały przetłumaczone na język grecki i trafiły do biblioteki Aleksandryjskiej.

Podobnie jak Euzebiusz datują przekład Tory na grekę niektórzy uczeni, np. Nina L. Collins⁸². Z drugiej strony większość badaczy przeszuwa czas powstania Septuaginty na końcówkę rządów Ptolemeusza II, czyli na połowę III w. przed Chr., przy czym niektórzy, jak Martin Rösel, wskazują nawet dokładny rok powstania przekładu Księgi Rodzaju, czyli 247 przed Chr.⁸³

Można więc to podsumować, że w świecie nauki panuje zasadniczo zgoda co do miejsca greckiego przekładu Biblii, którym jest Aleksandria, i co do władcy, którym jest Ptolemeusz II, za którego panowania tego przekładu dokonano. Problem w tym, że Ptolemeusz Filadelf panował długo, bo w latach 285⁸⁴-246. Mamy zatem rozpiętość czasową obejmującą prawie cztery dekady.

Wydaje się, że w kwestii czasu powstania greckiego tłumaczenia Tory jakąś wskazówką może być wymieniona na liście czystych zwierząt kopytnych żyrafa. Zamieszczenie w Septuagincie żyrafy, a więc zwierzęcia egzotycznego i wcześniej w Aleksandrii niewidywanego⁸⁵, każe zastanowić się, czy nie ma bezpośredniego związku

⁸⁰ *Eusebius Werke*, 129.

⁸¹ Wojciechowski, „List Pseudo-Arysteasza”, 121–167.

⁸² Collins, „281 BCE. The Year”, 403–503.

⁸³ Rösel, *Übersetzung*, 66, Rösel, „The Text-Critical”, 63. Badacz ten swoją datacją wiąże z konkretną interpretacją Rdz 2,14 (o rzekach mezopotamskich Tygrysie i Eufracie).

⁸⁴ Ptolemeusz Filadelf przez pierwsze lata swego panowania (285–283) współrządził ze swym ojcem, Ptolemeuszem Soterem.

⁸⁵ „Poznanie tego zwierzęcia wiąże się z początkiem ekspansji Ptolemeusza II skierowanej ku Nubii oraz afrykańskim wybrzeżom Morza Czerwonego” (Malinowski, *Agatarchides*, 593). Żyrafa została wymieniona po raz pierwszy w piśmiennictwie greckim, jak wspomnieliśmy wcześniej, w relacji Kalliksejnosy o *pompe*. Nie zna jej jeszcze, mimo opisanie wielu różnych rodzajów zwierząt, Arystoteles.

między pojawieniem się tego zwierzęcia w stolicy państwa Ptolemeusza a pracą tłumaczy w tym mieście.

Wspomnieliśmy wyżej, że tym wydarzeniem, na którym pokazano niezwykle zwierzęta z żyrafą na czele, była procesja dionizyjska. Fakt, że udało się przywieźć na tę uroczystość do Aleksandrii tylko jedną sztukę, unaocznia nam jeszcze bardziej, jak trudno było złowić to zwierzę i jak niecodzienny i szczególny był to pokaz. Musiał on na obserwujących wywrzeć niezapomniane wrażenie i zafascynować nie tylko uczestniczące w nim tłumy, ale zapewne samych tłumaczy do tego stopnia, że zdecydowali się odnotować to niezwykle stworzenie w swoim przekładzie Biblii. Zamieszczenie tego zwierzęcia w grupie roślinożerców parzystokopytnych świadczy też, że tłumacze nie byli jedynie przypadkowymi obserwatorami Ptolemejskiej demonstracji niezwykłości świata i natury, ale musieli się temu zwierzęciu dokładniej przyjrzeć i zasięgnąć o nim szczegółowszych informacji⁸⁶.

Tę sytuację i atmosferę, związaną z publicznym zademonstrowaniem żyrafy, w pewnym stopniu może zobrazować nam przywołanie tu starożytnego świadectwa Heliodora, autora *Opowieści etiopskiej o Theagenesie i Chariklej*, który opisał taką fascynację tłumy tym zwierzęciem:

Znajdowało się wśród nich [niezwykłych darów, które otrzymuje Hydaspes od różnych ludów po zwycięskiej wojnie – K.M.] zwierzę o dziwnym i niespotykanym wyglądzie i dziwnej budowie ciała, wielkością równe wielbładowi, przypominające kolorem skóry, usianej kolorowymi plamami panterę. [...]. Widok tego zwierzęcia poruszył cały lud i na podstawie najbardziej widocznych cech ciała nazwano je jednomyślnie wielbładopanterą. Jego pojawienie się wywołało jednak ogólne zamieszanie⁸⁷.

Historia opisana przez Heliodora pochodzi z III lub IV w. po Chr., ale możliwe jest, że charakterystykę żyrafy zaczerpnął z jakiejś wcześniejszej relacji. Możemy tylko wyobrazić sobie, że w ten sam sposób zareagowała społeczność Aleksandrii, i to wtedy zapewne zrodziło się *compositum*, złożone z wielbłąda i pantery, powstałe

⁸⁶ Mimo że żyrafa została wymieniona tylko raz w całej Septuagincie, i to bez jakiegokolwiek charakterystyki, umieszczenie jej w konkretnym zestawie zwierząt czystych oraz zdefiniowanie w Pwt 14,6, o jakie cechy tych zwierząt chodzi, pozwala wnioskować, że tłumacz znał takie szczegóły jej wyglądu, jak to, że ma rozdwojone kopyta i rogi (w rzeczywistości są to tzw. ossikony, przypominające rogi guzy czaszkowe, występujące u osobników obu płci, zob. Estes, *The Behavior*, 202). Znana też była mu jej natura, czyli że jest roślinożerna i przeżuwa (*ἀνάγον μῆρυκισμὸν*). Możemy o tym wnioskować z kontekstu. Można więc powiedzieć, że wiedza żydowskiego tłumacza w Aleksandrii o żyrafie przewyższała pod tym względem informacje starożytnych Greków i Rzymian, którzy (może pod wpływem etymologizowania jej greckiej nazwy *καμηλοπάρδαλις*, zawierającej człon odnoszący się do pantery *πάρδαλις*) zaczęli widzieć w niej cechy drapieżnika (Morta, „Did Agatharchides”, 73–74). Wszystko to wskazuje, jak rzadkim zwierzęciem była żyrafa w basenie Morza Śródziemnego i w związku z tym, jak nietatwo było skonfrontować narastające w jej opisach przekłamania z rzeczywistymi faktami.

⁸⁷ Heliodorus, *Aethiopia* X, 27 (Dworacki, 354).

na dobrze znanych zasadach doszukania się w nieznanym zwierzęciu cech zwierząt znanych. Takie przypuszczenie wysnuwa przynajmniej część badaczy⁸⁸.

Jeśli zatem uznamy, że tłumacze zetknęli się z żyrafą właśnie podczas *pompe*, to pojawienie się w Aleksandrii tego zwierzęcia może być dla nas pewnym wyznacznikiem czasowym. Pozostaje zatem kwestia odpowiedzi na pytanie, kiedy miała miejsce ta manifestacja dokonań Ptolemeusza Filadelfa przy okazji dionizyjskiej procesji? Na to jednak pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Panuje tu rozpiętość czasowa obejmująca prawie 10 lat⁸⁹. Niektórzy z uczonych opowiadają się za rokiem 279 lub 278. Pojawiła się też propozycja, by wydarzenie przesunąć na lata 270–268⁹⁰. Duża część badaczy wskazuje jednak na rok 275⁹¹.

Mimo braku jednoznaczności w dacie *pompe* możemy, przyjąwszy chronologiczną zasadę przekładu kolejnych ksiąg Tory⁹², gdzie Księga Powtórzonego Prawa powstałaby na końcu całego translatorskiego przedsięwzięcia, datować powstanie Septuaginty na pierwszą dekadę panowania Ptolemeusza Filadelfa.

Fascynacja charakterystycznym wyglądem żyrafy zapewne sprawiła, że aleksandryjski tłumacz Tory na grecką *koine* zamieścił *καμηλοπάρδαλις* wśród zwierząt koszernych wymienionych w Księdze Powtórzonego Prawa. Taka reakcja, zawierająca też pewien emocjonalny czynnik, mogła pojawić się w niedługim czasie po owej ptolemejskiej *pompe*. Oczarowanie i zachwyty niecodziennym widokiem zwierzęcia, które swą wielkością i budową⁹³ wyraźnie wyróżniało się spośród innych egzotycznych stworzeń, sprawiły, że tłumacz użył go z pełną świadomością swego wyboru jako ekwiwalentu dla muflona, wymienionego w hebrajskim tekście pod nazwą *zemer*.

Zakończenie

Wprowadzenie w Septuagincie fauny z afrykańskich sawann podyktowane było pewnym zamierzeniem. Wszystko wskazuje na to, że tłumacz aleksandryjski w przemyślany sposób odszedł od zastosowania ekwiwalencji oddającej konkretny hebrajski gatunek zwierzęcia przez mniej lub bardziej adekwatny grecki odpowiednik. Przy

⁸⁸ „Niezwykle ciekawe jest ostatnie zdanie o nadaniu nazwy zwierzęcia, co może być odległym nawiązaniem do reakcji tłumów ptolemejskiej *pompe*” (Agatarchides z Knidos, *Dzieje*, 593).

⁸⁹ Zob. Meyboom, *Nile Mosaic*, 24.

⁹⁰ Na temat różnych datowań procesji dionizyjskiej zob. Miziur-Moździoch, „Bestial”, 8. Sama autorka opowiada się za terminem 270–268 przed Chr.

⁹¹ Dokładnie kwestie tę przebadła Victoria Foertmeyer („The Dating”, 90–104), wskazując na przełom roku 275/274 przed Chr.

⁹² Strzałkowska, „Księga Rodzaju”, 95.

⁹³ Starożytni zwracali szczególną uwagę na charakterystyczną asymetryczność budowy jej ciała. Ich zainteresowanie wzbudzała nie tylko nieproporcjonalnie długa szyja żyrafy, ale też dysproporcja między długością kończyn przednich i tylnych. Zob. Malinowski, *Zwierzęta*, 126–127.

tłumaczeniu listy czystych zwierząt roślinożernych kierował się on jedynie ogólną zasadą definiującą tę grupę zwierząt jako przeżuwaczy z rozdwojonym kopytem, wprowadził natomiast własną listę przykładów. Dobór odpowiednich zwierząt poddyktowany był nie tylko aleksandryjską rzeczywistością, ale i gestem uczynionym w stronę dworu królewskiego.

W przypadku tłumaczenia realiów biblijnych mamy do czynienia z czymś więcej niż przekładem. Jest to przedsięwzięcie wymagające więcej intelektualnego zaangażowania, gdyż należy dokonać odpowiedniego doboru ekwiwalentów z otoczenia, kultury czy wyobrażeń odbiorcy danego języka. Nie jest prostym zadaniem taki dobór ekwiwalentów, aby sens przekładu oddawał sens i wymowę oryginału, nie mówiąc już o całym systemie skojarzeń. W przypadku czystych zwierząt parzystokopytnych autorzy przekładu, jak zaznaczyliśmy wyżej, starali się ułożyć listę greckich odpowiedników zgodnie z hebrajskim porządkiem ich występowania czy popularności. Doboru odpowiednich przedstawicieli zwierząt dokonali już jednak według własnego klucza. Zrezygnowali z powszechnie rozpoznawalnych gatunków parzystokopytnych roślinożerców, żyjących na terenie Egiptu, na rzecz bardziej egzotycznej fauny z afrykańskich sawann, która – jak w przypadku żyrafy – poza Aleksandrią właściwie była nieznaną w basenie Morza Śródziemnego. Przykład z grobowca z Marissy, gdzie narysowano żyrafę z dużymi błędami anatomicznymi, dodatkowo dowodzi, jak trudno było o konfrontację z żywym okazem. W samej zaś Aleksandrii żyrafa mogła być widziana okazjonalnie. Ptolemeuszowi II udało się po raz pierwszy (ok. 275 r. przed Chr.) sprowadzić do stolicy swego państwa i pokazać publicznie tylko jedną sztukę tego zwierzęcia.

Dlaczego zatem wprowadzono do Biblii tak egzotyczne i rzadko widywane stworzenie? Nasuwają się dwie odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza to zachwyty samych tłumaczy, którzy działali w Aleksandrii, i tam właśnie mogli po raz pierwszy zobaczyć tego najwyższego z żyjących ssaków przy okazji procesji ku czci Dionizosa. Charakterystyczna i niezwykła sylwetka żyrafy zapewne wywołała wśród członków diaspory żydowskiej szerokie dyskusje, choćby związane z jej koszernością. Wydaje się, że autorzy Septuaginty dokładnie przyjrzeni się temu osobliwemu zwierzęciu i poznali jego naturę. Mimo bowiem mylącej nazwy, która zawiera w sobie określenia dwóch zwierząt nieczystych: wielbłąda i pantery, zaliczyli „wielbłądopanterę” do parzystokopytnych przeżuwaczy. Oprócz osobistego zachwyty żyrafą, żydowscy tłumacze prawdopodobnie starali się również, przez wciągnięcie jej na listę zwierząt czystych, uczynić pewien ukłon w stronę władcy Egiptu. Powstający w Aleksandrii za panowania Ptolemeusza II grecki przekład Biblii (według legendy przy dużym nawet zaangażowaniu króla) odzwierciedlał nie tylko stałe elementy egipskiej rzeczywistości, ale – jak widzimy to na przykładzie omawianych zwierząt czystych – reagował na aktualne wydarzenia (gdyby przekład powstał przed odkryciami Ptolemeusza II, grecka ekwiwalencja roślinożerców wyglądałaby zupełnie inaczej). Nie mamy pewności, jak dalece posunięty był to gest w stronę dworu królewskiego i czy przez tę

egzotyczną listę zwierząt roślinożernych chcieli tłumacze Septuaginty na swój sposób docenić czy też uczcić dokonania Ptolemeusza Filadelfa. Nie ma natomiast wątpliwości, że tym zabiegiem translatorskim skutecznie uwiecznili za sprawą Pisma św. ptolemejskie ekspedycje naukowo-handlowe na południe Afryki⁹⁴.

Bibliografia

- Agatarchides z Knidos, *Dzieje* (tł. G. Malinowski) (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2007).
- Aitken, J.K., „Why Is the Giraffe Kosher? Exoticism in Dietary Laws of the Second Temple Period”, *Biblische Notizen* 164 (2015) 21–34.
- Amar, Z. – Bouchnick, R. – Bar-Oz, G., „The Contribution of Archaeozoology to the Identification of the Ritually Clean Ungulates Mentioned in the Hebrew Bible”, *The Journal of Hebrew Scriptures* 10 (2010) 2–24.
- Amar, Z. – Serri, Y., „When Did the Water Buffalo Make Its Appearance in Eretz Israel?”, *Cathedra* 117 (2005) 63–70.
- Amar, Z. – Zivotofsky, A.Z. – Zivotofsky, D., „The Kashrut of the Giraffe – a Post-mortem Report”, *Tehumin* 23 (2003) 491–499.
- Aristoteles, *Physica*, tł. pol. K. Leśniak: Arystoteles, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świecie. Metafizyka* (Dzieła Wszystkie 2; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990).
- Ashley, T.R., *The Book of Numbers. New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993).
- Bochart, S, *Hierozoicon, Sive Bipartitum Opus De Animalibus S. Scripturae: Cujus Pars Prior Libris IV. De Animalibus in Genere, & de Quadrupedibus Viviparis & Oviparis: Pars Posterior Libris VI. De Avibus, Serpentibus, Insectis, Aquaticis, & Fabulosis Animalibus agit. Cum Indice Septuplici...* wyd. 4 (Lugduni Batavorum: Boutesteyn & Luchtman – Trajecti ad Rhenum: Vande Water 1712).
- Bodenheimer, F.S., *The Animals of Israel* (Tel-Aviv: Devir 1953).
- Buquet, T., „Pourquoi la Bible des Septante a-t-elle traduit le zemer du Deutéronome en kameleopardalis ? Réflexions sur le statut symbolique et alimentaire de la giraffe”, *Anthropozoologica* 41/1 (2006) 7–25.
- Camponigro, M.S., „Judith, Holding the Tale of Herodotus”, „No One Spoke Ill of Her.”: *Essays on Judith* (ed. J.C. VanderKam) (Society of Biblical Literature, Early Judaism and its Literature 2; Atlanta, GA: Scholars Press 1992) 47–59.
- Cancik, H. (red.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (Stuttgart – Weimar: Metzler 1996) I.

⁹⁴ Na marginesie dodajmy, że to tak ważne i charakterystyczne dla greckiego przekładu wprowadzenie żyrafy do tekstu Biblii zostało z jakichś powodów pominięte przez polskojęzyczne tłumaczenie LXX. W dokonany przez Remigiusza Popowskiego przekładzie w miejscu, gdzie mowa o zwierzętach czystych czytamy bowiem: „Możecie jeść następujące zwierzęta: cielę, jagnię, kozłą, jelenia, gazelę, bawołu, kozicę górską, antylope, oryksa, koziorożca”.

- Carandini, A. – Ricci, A. – de Vos, M., *Filosofiana, the Villa of Piazza Armerina: . The image Image of a Roman aristocrat Aristocrat at the time Time of Constantine* (Palermo: Flaccovio 1982).
- Cary, M. – Warmington, E.H., *Starożytni odkrywcy* (tł. B. Wojciechowski) (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968)
- Chrostowski, W., „«Gdy Bóg przemówił po grecku» Geneza, natura i oddziaływanie Septuaginty”, *Biblia w przekładach i komentarzach* (red. K. Morta) (Wrocław: Uniwersytet Wrocławski. Pracownia Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej 2019) 15–29.
- Chrostowski, W., „Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej”, *Przeгляд Powszechny* 4 (1984) 46–613; (1985) 329–342.
- Collins, N.L., „281 BCE: – the The Year of the Translation of the Pentateuch into Greek under Ptolemy II”, *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (red. G. J. Brooke – B. Lindars) (SBL Septuagint and Cognate Studies 33; Atlanta, Georgia GA: Scholars Press 1992) 403–503.
- Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, tł. pol. M. Wróbel: Diodor Sycylijski, *Starożytności asyryjskie i indyjskie* (Fontes Historiae Antiquae. Zeszyty Źródłowe do Dziejów Społeczeństw Antycznych 34; Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2017).
- Estes, R.D., *The Behavior Guide to African Mammals. Including Hoofed Mammals, Carnivores, Primates* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1992).
- Eusebius Werke. VII. *Die Chronik des Hieronymus, Hieronymi Chronicon* (red. R. Helm) (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1913).
- Foertmeyer, V., „The Dating of the Pompe of Ptolemy 11 Philadelphus”, *Zeitschrift für Alte Geschichte* 37/1 (1988) 90–104.
- Geller Nathanson, B., „Rośliny”, *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B.M. Metzger – M.D. Coogan; tł. A. Karpowicz et al.) (Warszawa: Vocatio 1996).
- Harl, M., , *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante* (Paris: Editions du Cerf 1986).
- Heliiodorus, *Aethiopica*, tł. pol. S. Dworacki: *Opowieść etiopska o Theagenesie i Chariklej* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2000).
- Herodotus, *Historiae*, tł. pol. S. Hammer: Herodot, *Dzieje* (Warszawa: Czytelnik 1954).
- Husson, G., „Le paradis de délices (Genèse 3,23–24)”, *Revue des Études Grecques* 101 (1988) 64–73.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum. Libri XX* (red. W.M. Lindsay) (Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1911).
- Jacobson, D.M., *The Hellenistic Paintings at Marisa* (Leeds: Maney 2007).
- Kádár, Z., „Some Problems Concerning the Scientific Authenticity of Classical Authors on Libyan Fauna, Libyan Animals in the Work of Strabo of Amasea”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 24 (1988) 51–56.
- Keel, O. – Küchler, M. – Uehlinger, C., *Orte und Landschaften der Bibel. I. Graphisch-geschichtliche Landeskunde* (Zürich – Einsiedeln – Köln: Vandenhoeck & Ruprecht 1984).
- Keller, O., *Die antike Tierwelt* (Leipzig: Engelmann 1909).
- Kitchell Jr, K.F., *Animals in the Ancient World from A to Z* (London – New York: Routledge 2014).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. P. Dec) (Warszawa: Vocatio 2008) (= WSHP).

- Koenig, Y., „Quelques «égyptianismes» de la Septante”, *BIFAO* 98 (1998) 223–233.
- Kowalik, K.P., *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie z Rdz 11,27-25,18 w Septuagincie* (Series Biblica Paulina 8; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010).
- Kwilecka, I., *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii* (Poznań: UAM. Wydział Teologiczny – PAN. Instytut Sławistyki 2003).
- Laufer, B., *The Giraffe in History and Art* (Chicago, IL: Field Museum of Natural History 1928).
- Law, T., *When God Spoke Greek. The Septuagint and the Making of the Christian Bible* (Oxford – New York: Oxford University Press 2013) 39–40.
- Lisowsky, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1981).
- Lach, S., *Księga Powtórzonego Prawa* (Pismo Święte Starego Testamentu 2/3; Poznań – Warszawa: Pallottinum 1971).
- Majewski, M., „Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część I: Omówienie prawa czystości zwierząt”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 11 (2014) 375–398.
- Malinowski, G., *Zwierzęta świata antycznego. Studia nad „Geografią” Strabona* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2003).
- McDermott, W.C., *The Ape in Antiquity* (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press 1938).
- Meyboom, P.G.P., *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy* (Leider – New York – Köln: Brill 1995).
- Miziur-Moździoch, M., „Bestial Rivalry: Animals Propaganda in the Hellenistic Kingdoms”, *Eos* 102/1 (2015) 7–28.
- Miziur-Moździoch, M., „How a Sheep Turned into a Giraffe: The Case of Deuteronomy 14:5”, *Vetus Testamentum* 70/4–5 (2020) 753–758.
- Morta, K., „Biblijny szafan – problem identyfikacyjno-egzegetyczny”, *Verbum Vitae* 32/1 (2017) 351–396.
- Morta, K., „Did Agatharchides mention an african name of giraffe?”, *Živa Antika* 64 (2014) 73–92.
- Morta, K., *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004).
- Murray, O., „Herodotus and Hellenistic Culture”, *The Classical Quarterly* 22/2 (1972) 200–213.
- Origenes, *De principiis*, tł. pol. S. Kalinkowski: *Orygenes, O zasadach* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 23; Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979).
- Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* (red. H. Görgemanns – H. Karpp) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976).
- Origenes Werke. V. De Principiis* (red. P. Koetschau) (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1913) 325–326.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (red. M. Peter – M. Wolniewicz) (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1991) (= Biblia Poznańska).
- Rambiert-Kwaśniewska, A., *Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Włókna i tkaniny* (Warszawa: Vocatio 2019).
- Rösel M., „The Text-Critical Value of Septuagint-Genesis”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 31 (1998) 62–70.

- Rösel, M., *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 223; Berlin – New York: De Gruyter 1994).
- Schwartz, Y., *Crops of the Land of Israel* (Jerusalem: Ariel 1900).
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (przekł. R. Popowski) (Warszawa: Vocatio 2013).
- Steinmeyer-Schareika, A., *Das Nilmosaik von Palestrina und eine ptolemäische Expedition nach Äthiopien* (Bonn: Habelt 1978).
- Stern, M., „The Period of the Temple”, *A History of the Jewish People* (red. H.H. Ben-Sasson et al.) (Cambridge, MA: Harvard University Press 1997) 185–285.
- Strabo, *Geographica* (red. G. Kramer) (Berolini: Nicolai 1844–1852) I–III.
- Strzałkowska, B., „Księga Rodzaju w Septuagincie”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011) 95–121.
- Tora. Pięcioksiąg Mojżeszowy* (tł. I. Cylkow) (Kraków: Austeria 2006).
- Usener, K., „Griechisches im Griechisch der LXX”, *Et sapienter et eloquenter. Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint* (red. E. Bons – T.J. Kraus) (FRLANT 241; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011) 3–98.
- Vágner, J., *Zwierzęta Afryki* (tł. R. Oktaba) (Racibórz: R.A.F. Scriba 1996).
- Wasserstein, D.J., „The Ptolemy and the Hare: Dating an Old Story about the Translation of the Septuagint”, *Scripta Classica Israelica* 17 (1998) 77–86.
- Wild, J.P., „The Eastern Mediterranean, 323 BC-AD 350”, *The Cambridge History of Western Textiles* (red. D. Jenkins) (Cambridge: Cambridge University Press 2003) I, 102–117.
- Woelk, D., *Agatharchides von Knidos. Über das Rote Meer* (Dys. Universität Freiburg; Bamberg: Universität Freiburg 1966).
- Wojciechowski, M., „List Pseudo-Arysteasza”, *Studia Theologica Varsaviensia* 40/1 (2002) 121–167.
- Wojciechowski, M., *Wpływy greckie w Biblii* (Kraków: WAM 2012).
- Wright III, B.G., *The Letter of Aristeas: 'Aristeas to Philocrates' Or 'On the Translation of the Law of the Jews'* (Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2015).
- Zivotofsky, D. – Zivotofsky, A.Z. – Amar, Z., „Giraffe: A Halakhically Oriented Dissection”, *The Torah uU-Madda Journal* 11 (2002–2003) 203–221.



Polemiczny charakter wykorzystania greckiego słownictwa misteryjnego przez tłumaczy Septuaginty

Polemic Character of the Use of the Greek Mystic Vocabulary by the Translators of the Septuagint

PAWEŁ LASEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

xplasek@wp.pl, ORCID: 0000-0002-6498-9132

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza występowania słownictwa misteryjnego obecnego w tłumaczeniu Septuaginty. W czasie, kiedy to tłumaczenie powstawało, greckie kultury misteryjne były bardzo popularne. Pewna ich część pozostawała tajemniczą, ale słownictwo, symbolika i część ich ideologii były szeroko znane, także izraelskiej wspólnocie żyjącej w diasporze aleksandryjskiej. Nie jest zatem niczym dziwnym, że w tekście LXX spotykamy słowa związane z kultami misteryjnymi. Tym, co jest zaskakujące i co zachęca do podjęcia badań nad tym zagadnieniem jest to, że w LXX są miejsca, gdzie greckie słowa związane z kultami misteryjnymi tłumaczą słowa hebrajskie w sposób niewłaściwy oraz zmieniają znaczenie i wymowę tłumaczonego tekstu. Z taką sytuacją mamy do czynienia np. w księdze Ozeasza, gdzie spotykamy misteryjne słowa „światło” i „wiedza”, podczas gdy tekst hebrajski przedstawia obrazy rolnicze, oraz w księdze Zachariasza, gdzie hebrajskie słowo „mirt” jest tłumaczone jako „góra”, a słowo „bocian” jako „dudek”. Artykuł podejmuje analizę takiego postępowania tłumaczy LXX oraz motywów ich działania. Możemy tu zaobserwować polemikę z kultami misteryjnymi, prowadzona na dwa sposoby: 1) przez prezentowanie kultów misteryjnych i ich uczestników w złym świetle; 2) przez unikanie możliwych skojarzeń kultu prawdziwego Boga z symboliką misteryjną.

Słowa kluczowe: Septuaginta, kultury misteryjne, mirt, bocian, dudek, Hi 17,6, Hi 31,5, Oz 4,12, Oz 10,12, Ezd 2,63, Neh 7,65, Za 1,8, Za 5,9

Abstract: The article provides an analysis concerning the occurrence of some mystic terms present in the translation of the Septuagint. Greek mystery cults were widely popular at the time when the translation was made. Some parts of the cult were kept undercover. However, the vocabulary, some of the symbols or ideas were widely known to the people, including the Jewish community living in the diaspora of Alexandria. No wonder one can find the words linked to the mystery cults in the Septuagint. What calls one to consider the theme is that some Greek terms linked to the mystery cults in LXX translated the original Hebrew text improperly and thus changed its meaning. Such a situation occurs, e.g., in the book of Hosea where the words *light* and *knowledge* appear, whereas the Hebrew text speaks about agriculture, and in the book of Zecharia where the Hebrew word *myrtle* is translated to *mountain* and *stork* to *hoopoe*. The article provides an analysis of the work of the translators of LXX and the motives of their actions. What can be seen is the polemic with the mystic cults that is conducted in two ways: firstly, by presenting the mystic cults and their participants in a negative light; secondly, by avoiding any possible positive associations of the faith of God of Israel with the mystery symbolism.

Keywords: Septuagint, mystic cults, myrtle, stork, hoopoe, Job 17:6, Job 31:5, Hos 4:12, Hos 10:12, Ezr 2:63, Neh 7:65, Zech 1:8, Zech 5:9

Religijny fenomen misteriów, ich kultów i wtajemniczeń był znany i obecny w życiu Greków od czasów archaicznych. Już od VI w. przed Chr. obchodzone były święta i wtajemniczenia w najstarszym i najbardziej znanym ośrodku misteryjnym, w Eleusis. Były to misteria związane z postacią bogini Demeter. Jak opowiada to homerycki *Hymn do Demeter*, bogini, która w tym właśnie miejscu znalazła pocieszenie po stracie córki Persefony z wdzięczności nauczyła ludzi, jak osiągnąć szczęśliwe życie po śmierci. Zapewnienie osiągnięcia tego celu odbywało się przez przejście rytuału odpowiedniego wtajemniczenia¹. Misteria eleuzyńskie nie są jedynymi, jakie znali Grecy, równie starożytne są misteria orfickie, związane z Dionizosem. Początkowo misteria pozostawały na uboczu w relacji do oficjalnej religii greckiej, w której centrum pozostawał panteon bogów olimpijskich. Jednak w czasach helleńskich, kiedy to po podbojach Aleksandra Wielkiego mocno osłabła instytucja *polis* i w związku z tym także religia grecka zmieniła swój charakter z oficjalnego, wspólnego dla wszystkich, na bardziej indywidualny, misteria zyskiwały coraz większą popularność. Rozprzestrzeniały się one na cały świat helleński i przybierały nowe formy poprzez łączenie ich treści z bóstwami innych religii. Tak pojawiły się nowe formy misteriów dionizyjskich bądź bakchicznych, misteria Matki Ziemi (Wielkiej Macierzy), misteria Kabirów czy misteria perskiego boga Mitry. W końcu, przede wszystkim przez osobę Tymoteusza Eumolpidy, dotarły do ptolemejskiego Egiptu, gdzie zostały połączone z osobami Izydy oraz Ozyrysa². Misteria wpływały na różne obszary życia ludzkiego, nie ograniczały się tylko do obrzędów, ale przekładały się na światopogląd i sposób życia wtajemniczanych oraz tych, którzy stykali się z ich doktryną i w jakiś sposób poddawali się ich wpływowi. Wśród wtajemniczonych znajdowały się osoby ze wszystkich warstw społecznych, zarówno niewolnicy, jak i filozofowie (np. Epikur) czy rzymscy cesarze (np. August czy Hadrian)³.

Choć przebieg i dokładna treść misteriów były mocno strzeżoną tajemnicą, za której ujawnienie groziła śmierć, to jednak wiele ich elementów było znanych powszechnie. Świadczy o tym choćby parodia kosmogonii orfickiej, jaką zamieścił Arystofanes w swojej komedii *Ptaki*⁴. Poczynione przez poetę aluzje z pewnością nie były przeznaczone jedynie dla wtajemniczonych w te misteria, ale miały być rozumiane przez całą publiczność zgromadzoną w teatrze i oglądającą sztukę. Również i inne znane nam nawiązania, np. u Platona, u Chryzypa, u Cyserona czy też w *Żabach* Arystofanesa, pokazują, że pisma i doktryny orfików oraz pewne elementy misteriów eleuzyńskich czy innych, były znane, a może nawet dobrze znane w społeczeństwie

1 Schneider, *Rzut oka*, 5; Banek, „Misteryjne kultury”, 77; Kolankiewicz, „Eleusis”, 32; Nowaszczuk, „W kręgu religijności antycznej”, 177.

2 Świderkówna, *Bogowie zesłi z Olimpu*, 48–49, 147, 250; Świercz, *Jedność wielości*, 68; Trzcionkowski – Wójtowicz, „Misteria”, 1263; Sfameni, *Misteria e teologie*, 53–87.

3 Świderkówna, *Bogowie zesłi z Olimpu*, 85; Homa, „Misteria eleuzyńskie”, 115; Nowaszczuk, „W kręgu religijności antycznej”, 198.

4 Aristophanes, *Aves* 927–930.

Aten czy innych miast greckich. Jednocześnie kultom misteryjnym towarzyszyły, w większości przypadków, formy religijne przeznaczone dla niewtajemniczonych⁵.

Misteria – w różnej formie – były zatem znane i popularne w całym świecie hellenistycznym. Jako takie nie były z pewnością obce również Izraelitom, zwłaszcza tym żyjącym w diasporze. Co oczywiste, dla prawowiernych Izraelitów misteria były jednym z przejawów pogańskiego bałwochwalstwa. Uznawali je zapewne za szczególnie niebezpieczne i przewrotne, ponieważ zawierały w sobie element epifanii bóstwa pogańskiego, która miała prowadzić do przemiany człowieka (przebóstwienia) i w ten sposób dawać wtajemniczonym nie tylko odmianę życia na ziemi, ale także (i to przede wszystkim) pewność szczęśliwego życia pośmiertnego. Misteria polegały na oddaniu się bóstwu pogańskiemu, a ich celem było budowanie swej przyszłości (ziemskiej i wiecznej) właśnie na tej podstawie. Od razu staje się więc widoczne, że było to nie do pogodzenia z wiarą w Jedyne prawdziwego Boga, który objawił się Izraelowi. Prowadziło to do nieuchronnej konfrontacji, zwłaszcza w diasporze, gdzie Izraelici często, wręcz nieustannie, natrafiali na obecność religii misteryjnych. Tak było i w Aleksandrii, z jej misteryjnym Serapejonem z jednej strony i z dużą wspólnotą żydowską z drugiej. Ślady tej konfrontacji widzimy między innymi na kartach Starego Testamentu, a dokładnie w jego tekście greckim, zarówno w księgach deuterokanonicznych, jak i w tłumaczeniu Septuaginty, która – jak zauważa Anna Świderkówna – „unikiała nader starannie wszystkiego, co miało jakiś związek z pogańską mitologią”⁶.

Choć przebieg i treść misteriów były tajemnicą (były one zarówno ἄρρητα – „niewypowiadalne”, „niemożliwe do opowiedzenia”, jak i ἀπόρρητα – „zakazane do opowiadania”), to słownictwo związane z misteriami było znane i wręcz weszło do języka codziennego Greków oraz zhellenizowanych narodów. Pomimo tego, że często słowa te były używane w sposób neutralny, nie w swoim pierwotnym, technicznym znaczeniu, to cały czas pobrzmiewało w nich ich misteryjne tło oraz pochodzenie, którego nie dało się wymazać (np. „bluszcz” jako ich symbol; podobnie jak dziś „choinka” i jej związek ze świętami Bożego Narodzenia). Celem niniejszego opracowania jest zbadanie i podanie przykładów polemiki świata żydowskiego ze światem misteriów obecnych w tekście Septuaginty. W tłumaczeniu tym znajdujemy miejsca, które oddają tekst hebrajski w sposób zaskakujący, zmieniając jego wymowę, a nawet jego sens. Użyte w takich miejscach słownictwo, związane ze światem misteriów i ich obrzędów, mocno przemawia za celowością takiego zabiegu. To z kolei każe postawić problem: na ile taka zmiana ma charakter polemiczny? oraz czy da się ją wytłumaczyć w inny sposób? W naszej pracy nie będziemy się odnosić do najbardziej znanych i oczywistych słów związanych z misteriami, tj. μυστήριον, τελετή, ἐπόπτης

⁵ Harvey, „The Use of the Mystery Language”, 320, 322, 331; Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 90, 214, 367; Lengauer, „Hieroi logoi”, 24; Świercz, *Jedność wielości*, 68, 83; Sfameni, *Misteri e teologie*, 87; Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, 50–51.

⁶ Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 282, 336; por. Wojciechowski, *Wpływy greckie*, 27–31; Laskowski, „Niektóre aspekty”, 332–333.

czy θεία σοφία – uczynił to już swej pracy Łukasz Laskowski⁷ – a skupimy się na kilku słowach rzadziej używanych, „drugorzędnych”.

1. Słowo γέλως w przekładzie Hi 31,5 oraz 17,6

Zacniemy od słowa γέλως, na które swoją uwagę zwrócił Laskowski. Zauważa on, że rzeczownik γέλως może nawiązywać do misteriów Dionizosa, ponieważ wtajemniczenie w nie wiązało się ze śmiechem jako znakiem dobroczynnego działania bóstwa, a jego personifikacja znana była pod imieniem Γέλως (Śmiech). Ponadto, jak zaświadcza Atenajos, na dworze Ptolemeusza IV Filopatora (zm. 204 r. przed Chr.) uczestnicy uctw powiązanych z kultem tego boga byli nazywani γελοιασταί⁸.

To właśnie słowo spotykamy w greckim tłumaczeniu Księgi Hioba, w wersecie 31,5, choć tekst hebrajski tego wersetu nie zawiera żadnej treści kojarzącej się ze śmiechem. Analizowane zdanie jest częścią mowy Hioba, w której uzasadniając swoją niewinność i bezgrzeszność, odrzuca jeden po drugim grzechy, które można popełnić i w ten sposób obrazić Boga. W wersecie 31,5 Hiob wymienia grzechy bałwochwalstwa oraz zdrady i podkreśla swą niewinność mówiąc:

יְהִי לִי חֵץ מִלְּפִי וְשֵׁשׁ מִלְּמַרְמְרֵי רַגְלִי

„Jeżeli chodziłem z bożkiem i spieszyła do oszustwa moja noga”

Tłumaczenie tego zdania w Septuagincie brzmi następująco:

εἰ δὲ ἤμην πεπορευμένος μετὰ γελοιαστῶν εἰ δὲ καὶ ἐσπούδασεν ὁ πούς μου εἰς δόλον

„Jeżeli chodziłem ze śmieszkami i jeżeli spieszyła moja noga do oszustwa”.

W zdaniu tym hebrajskie słowo שֵׁשׁ zostało przetłumaczone przez greckie γελοιαστῶν. Słowo שֵׁשׁ oznacza coś złego i bezwartościowego i jako takie często w ST jest stosowane na określenie figur czy posągów obcych bóstw⁹. Greckie słowo γελοιαστής, które mu odpowiada w tłumaczeniu LXX, oznacza dosłownie „śmieszek”, „błazen”¹⁰, co już samo w sobie może zawierać element dyskredytacji obcych bogów i ich posągów. Jednak Septuaginta zazwyczaj tłumaczy słowo שֵׁשׁ innymi słowami, bardziej odnoszącymi się wprost do braku wartości czy pustoty (najczęściej

⁷ Laskowski, „Niektóre aspekty”, 331–354.

⁸ Laskowski, „Niektóre aspekty”, 341–342; por. Rengstorf, „γελῶν”, 660–661; Paganini, „Greek and Egyptian Associations”, 137.

⁹ HALOT II, 428–429.

¹⁰ Abramowiczówna, *Słownik*, I, 457.

są to słowa: *ἄνομος, κενός, ματαιότης*¹¹). Słowo *γελοιαστής* dodaje do tych znaczeń pewien rodzaj szyderstwa: bożki pogańskie to nie tylko coś pustego, ale jeszcze do tego pośmiewisko, coś co wywołuje śmiech. Ale wydaje się, że nie tylko to było celem autora greckiego przekładu Księgi Hioba. Jej tłumaczenie, które jest jednym z późniejszych w całej Septuagincie i dość swobodne, zawiera wiele nawiązań do hellenizmu¹². Z jednym z nich mamy właśnie do czynienia w przekładzie omawianego wersetu. Tłumacz, świadomie wybierając słowo, które w jego środowisku było znane jako określenie uczt związanych z Dionizosem, nie tylko wyśmiewa posągi obcych, pogańskich bogów, ale również dyskredytuje sam kult Dionizosa i jego uczestników, zestawiając jego wartość z bezwartościowymi (*נִשְׁוֹ*) posągami bożków. Grzech określany przez Hioba przestaje być ogólnym grzechem bałwochwalstwa, a staje się konkretnym grzechem uczestnictwa w misteryjnym kulcie Dionizosa, popularnym naówczas w Aleksandrii. Wybór przez tłumacza słowa *γελοιαστής* przeciwstawia mocno kult tego greckiego boga prawdziwej wierze i czci prawdziwego Boga. Być może tłumacz nie przełożył hebrajskiego *נִשְׁוֹ* za pomocą jakiegoś ogólnego greckiego słowa (takiego jak *ἄνομος, κενός, ματαιότης* czy nawet *ψευδής*), ale wybrał właśnie to konkretne, odnoszące się do grupy czcicieli misteriów Dionizosa, ze względu na drugą część tego wersetu 31,5. Wers ten to paralelizm synonimiczny, a jego druga część dookreśla termin bożka pogańskiego słowem *הַמְרִמָּה*, które oznacza „podstęp”, „oszustwo”¹³, i które jest wiernie przetłumaczone na grekę jako *δόλον*. W ten sposób w greckim tłumaczeniu wypowiedzi Hioba uczestnictwo w uctach dionizyjskich to nie tylko pośmiewisko, ale też postępowanie za czymś, co jest oszustwem i polega na podstępie.

Te same racje stoją prawdopodobnie za użyciem pokrewnego greckiego terminu w tłumaczeniu innego tekstu tej samej księgi, wersetu 17,6. Jest to fragment odpowiedzi Hioba na drugą mowę Elifaza. Hiob skarży się tam na swoją obecną sytuację, mówiąc m.in.:

הַגַּנְנִי לְמַשְׁלַ עַמִּים תַּפְתִּי לְפָנֶיךָ הַיְיָ

„Postawił mnie jako przysłowie dla narodów, hańbą przed nimi jestem”.

Septuaginta oddaje ten tekst następująco:

ἔθου δέ με θρύλλημα ἐν ἔθνεσιν γέλωσ δὲ αὐτοῖς ἀπέβην

„Postawiłeś mnie jako paplaninę wśród narodów, pośmiewiskiem dla nich stałem się”.

¹¹ Por. Muraoka, *Two-way Index*, 361.

¹² Wojciechowski, *Wpływy greckie*, 101.

¹³ *HALOT* I, 598.

Grecki tłumacz sięga tutaj po słowo γέλως, którym tłumaczy hebrajski termin תִּפְתִּי. W tekście ST to hebrajskie słowo występuje dziewięć razy (7x w Jer, 1x w 2 Krl i 1x w Hi), z czego osiem przypadków to określenie miejsca w dolinie Hinnom w Jerozolimie, miejsca bałwochwalczego kultu obcych bogów. We wszystkich tych miejscach słowo תִּפְתִּי jest poprzedzone rodzajnikiem określonym. Tylko jeden raz w ST, właśnie w księdze Hioba, słowo to jest użyte bez rodzajnika, nie jako nazwa miejsca, ale w sensie ogólnym. Etymologia tego słowa wywodzi się od czasownika „wypluć”, „splunąć”, a sam rzeczownik oznacza „plwocina”, a w konsekwencji także to, co jest kojarzone z pluciem i plwociną, a więc „hańba”, „upokorzenie”, „odrzuć-nie”¹⁴. Słowo to sprawia wiele kłopotów tłumaczom tekstu świętego. Septuaginta trzy razy nie tłumaczy go, pozostając przy transliteracji słowa hebrajskiego i zapisując je w postaci ταφεθ (2 Krl 23,10; Jer 7,31.32), cztery razy oddaje je formą czasownika διαπίπτω bądź słowem διάπτωσις (Jer 19,6.12.13.14), a raz opuszcza całe zdanie, które je zawiera (Jer 19,11)¹⁵. A zatem przekład terminu תִּפְתִּי słowem γέλως, które stosuje tłumacz Księgi Hioba, nie tylko wyróżnia się, ale wręcz odcina od innych miejsc biblijnych, w których znajdujemy tłumaczenie tego hebrajskiego określenia. Grecki tłumacz miał widocznie swój cel w tym, że nie powtórzył używanych do tej pory tłumaczeń słowa תִּפְתִּי (greckie tłumaczenie Księgi Hioba jest jednym z późniejszych), ale oddał je słowem nieużywanym gdzie indziej, a do tego nie nawiązującym ani do znaczenia czy etymologii terminu hebrajskiego, ani do miejsca noszącego tę nazwę.

W Hi 17,6 Hiob opisuje swoją obecną sytuację człowieka trędowatego i potępianego z tego powodu. W tym celu sięga do wyrażenia, które jak najpełniej i jak najmocniej wyrazi to, jak jest on widziany i oceniany przez innych. Takim wyrażeniem jest w świecie hebrajskim słowo תִּפְתִּי odnoszące się zarówno do plwociny, jak i do doliny Hinnom – miejsca popełniania grzechu bałwochwalcstwa. Oczywiście w świecie greckim takie skojarzenie nie było czytelne, dlatego tłumacz LXX nie oddaje hebrajskiego terminu dosłownie ani go nie transkrybuje, ale używa greckiego słowa, które w jego rozumieniu ma takie same konotacje. Tym słowem jest termin γέλως, który odnosi się do zgromadzeń greckiego boga i jego misteryjnego kultu. W ten sposób tłumacz łączy przynależność do zgromadzeń misteryjnych z sytuacją trędowatego Hioba, potępianego przez innych, patrzących na niego ludzi¹⁶.

¹⁴ HALOT II, 697; Driver – Gray, *Commentary*, 112; Tronina, *Księga Hioba*, 255.

¹⁵ Biblia Tysiąclecia oraz Biblia Poznańska oddają tekst Hi 17,6 słowem „pośmiewisko”, idąc za terminem użytym w LXX. Biblia Paulińska z kolei jest bardziej wierna tekstowi hebrajskiemu, tłumacząc to miejsce: „jestem człowiekiem, któremu pluje się w twarz”.

¹⁶ Na zamierzony wybór tego greckiego słowa przez tłumacza wskazuje również fakt, że w miejscu paralelnym do omawianego zdania, w wersach Hi 30,9–10, które w dużej mierze powtarzają treść wersu 17,6, tłumacz używa greckiego słowa πτύελος („ślina”, „plwocina”), które tak dobrze tłumaczyłoby również słowo z tamtego zdania. Słowo πτύελος tłumaczy w Hi 30,10 hebrajskie słowo קֶר; sytuacja ta powtarza się również w Hi 7,19.

Tu także efekt użycia słowa będącego równocześnie określeniem personifikacji Dionizosa wzmacnia druga część paralelizmu synonimicznego, w której hebrajskie słowo לַשֵּׁם również nie jest przetłumaczone dosłownie, ale oddane przez greckie θρούλημα, które wywodzi się od czasownika θρούλεω „paplać, gadać”, a którego znaczenie można oddać jako „temat wszystkich rozmów”, czyli właśnie „paplanina”, „gadania”¹⁷, w każdym razie coś bezwartościowego. W ten sposób kult Dionizosa zostaje skojarzony z paplaniną ludzką, i to taką, której tematem jest odrzucenie i potępienie.

2. Słowo „symbol” w przekładzie Oz 4,12

Kolejny przykład słowa związanego z misteriami, jakie niespodziewanie spotykamy w tłumaczeniu LXX, to σύμβολον („symbol”) w Oz 4,12. Tekst hebrajski tego wersetu zawiera oskarżenie Boga skierowane przeciw Izraelowi:

לְאָשֵׁי יִצְחָק יִשְׁאַל
„lud mój zapytuje [o radę] swojego drzewa”,

LXX natomiast tłumaczy ten tekst następująco:

ἐν συμβόλοις ἐπηρώτων
„zapytują przez symbole”.

Barbara Strzałkowska notuje, że tłumacz zmienia tu formę zdania, aby uniknąć personifikacji, co jest zresztą cechą charakterystyczną całego przekładu LXX, nie tylko Księgi Ozeasza¹⁸. Można jednak zauważyć w tłumaczeniu tego wersu jeszcze jedną, bardziej znaczącą różnicę. Drewno w tekście hebrajskim odnosi się do figurki, wyobrażenia bóstwa, można je rozumieć jako laskę z wyrzeźbionym na końcu obrazem bóstwa¹⁹. Tak też rozumie je Targum Onkelosa, który oddaje je słowem צִלְבֵּן. Grecki tłumacz natomiast używa słowa σύμβολον, które oznacza „tajny, umówiony system znaków” i było używane jako określenie znaku zgrupowania wtajemniczonych (mistów), znaku przynależności do wtajemniczenia danego boga, znaku umożliwiającego mistom wzajemne rozpoznawanie²⁰.

¹⁷ Abramowiczówna, *Słownik*, II, 473.

¹⁸ Jak zauważa sama autorka, zmiany te „są z pewnością podyktowane chęcią obrony monoteizmu przed jakimikolwiek skojarzeniami z kultami pogańskimi” (Strzałkowska, „Księga Ozeasza”, 94).

¹⁹ Por. Harper, *Commentary*, 259.

²⁰ Abramowiczówna, *Słownik*, IV, 157; Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, 102; Trzcionkowski, „Z archeologii symbolu”, 128.

Pierwotnie *σύμβολον* był to przedmiot, który pełnił funkcję znaku rozpoznawczego, później ten sam wyraz określał także hasło, słowo służące za znak rozpoznania. *Σύμβολα* były jednym z obligatoryjnych elementów rytuału inicjacyjnego, który ustanawiał między wtajemniczonymi nową relację międzyludzką, z grupy wtajemniczonych w te same misteria tworzył wspólnotę. *Σύμβολον* jako znak materialny był przepołowionym przedmiotem, który po ponownym złożeniu w całość uwiarytelniał tożsamość osób, które go posiadały. W ten sposób *σύμβολον* był znakiem wspólnoty tych osób, znakiem przynależności do tej samej całości. Również *σύμβολον* jako hasło, umówione słowo lub zdanie, pozwalał odróżnić swoich od obcych. Za jego pomocą wtajemniczeni nie tylko się rozpoznawali, ale także – poszukując innych ludzi znających czy posiadających ten sam *σύμβολον* – dołączali do całości tworzonej przez nich. Rolę takiego *σύμβολον* pełniły najprawdopodobniej także tzw. *ἱεροὶ λόγοι*, złote blaszki wkładane do grobów zmarłych, które zawierały tekst, jaki dusza powinna znać i wypowiedzieć (lub okazać) w świecie podziemnym, aby uniknąć losu zwykłych ludzi i zapewnić sobie rozpoznanie przez bogów i dopuszczenie do ich grona. Przykładem takiego przedmiotu jest blaszka z ok. 350 r. przed Chr., odkopana w pobliżu tesalskiego miasta Feraj, która jako tytuł ma właśnie słowo „*σύμβολα*”²¹.

Σύμβολον nie był ani figurką, ani wyobrażeniem boga, dlatego użycie tego słowa jako tłumaczenie hebrajskiego *פֶּשֶׁל* jest zaskakujące, tym bardziej że LXX tłumaczy Księgę Ozeasza wiernie, oddając zwłaszcza sens i znaczenie hebrajskiego oryginału, pomimo tego, że w kilku miejscach wprowadza intencjonalne poprawki tekstu²². Jeśli jednak zauważymy, że drewniana figurka bożka (*פֶּשֶׁל*) jest też znakiem wyznawania, oddawania czci temu bożkowi przez pewną grupę ludzi (Izraelitów), może nie znakiem rozpoznawczym, ale z pewnością elementem łączącym i wyróżniającym tę grupę, to rzeczywiście takie znaczenie bliskie jest greckiemu i misteryjnemu *σύμβολον*. Wybór tego właśnie słowa greckiego upodabnia jednocześnie grupę izraelskich bałwochwalców do jednego ze stowarzyszeń misteryjnych, a zatem utożsamia w pewien sposób bałwochwalstwo z kultem misteryjnym. Używając słowa *σύμβολον* w tak negatywnym kontekście, w kontekście bałwochwalstwa wyraźnie potępianego przez wyrocznie proroka, tłumacz LXX przedstawia jako równie bałwochwalczy cały ruch misteryjny. Warto zauważyć, że to nie jedyny taki zabieg greckiego tłumacza Księgi Ozeasza. Podobne postępowanie możemy znaleźć w Oz 4,14 i w 9,10²³ czy w wersie 7,9.

21 Por. Platon, *Symposion* 191d: „Każdy z nas jest *symbolon* człowieka [...]. I każdy stale szuka swego *symbolon*”. Trzcionkowski, „Z archeologii symbolu”, 114–116.

22 Strzałkowska, „Księga Ozeasza”, 89, 93–98.

23 Zob. Laskowski, „Niektóre aspekty”, 336–337, 350–351.

3. Słowa φωτίζω oraz γνῶσις i τέλειος w przekładzie Oz 10,12 i Ezd 2,63/Neh 7,65

Również w Księdze Ozeasza znajdujemy kolejny przykład zaskakującego tłumaczenia tekstu hebrajskiego, połączonego z użyciem słownictwa misteryjnego. W wersji 10,12 fraza:

נִירוּ לָכֶם נֵיר

„czyńcie sobie nowe pola uprawne”

jest oddana jako:

φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως

„zaświećcie sobie światło wiedzy”.

Dlaczego tłumacz LXX zupełnie zmienił tutaj treść zdania hebrajskiego? Czasownik נִיר jest trudny do dokładnego oddania. Występuje on w Biblii Hebrajskiej tylko dwa razy (Oz 10,12; Jer 4,3), zawsze w parze z pokrewnym rzeczownikiem נֵיר (występuje ponadto w Prz 13,23). Ponieważ rzeczownik oznacza „dziewiczą rolę, przygotowaną pierwszy raz pod uprawę”, czasownik נִיר rozumiany jest jako czynność orania pola po raz pierwszy, karczowania ziemi przeznaczonej do uprawy czy tworzenia nowego pola uprawnego²⁴. Takie znaczenie jest wyraźnie widoczne w Jer 4,3, który w kontekście rozchodzenia się błogosławieństwa Boga na pogan, metaforycznie wzywa Izraelitów: „czyńcie sobie nowe pola”, czyli nowe przestrzenie dla błogosławieństwa Boga, oraz: „nie siejcie w cierniach”, aby nie marnować tego, co jest dawane od Boga. Tak też ten tekst rozumie LXX, tłumacząc go słowami: νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα καὶ μὴ σπεῖρητε ἐπ’ ἀκάνθαις.

W Oz 10,12 jednak identyczne zdanie hebrajskie LXX tłumaczy zupełnie inaczej: φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως („oświećcie siebie światłem wiedzy” czy też: „zaświećcie sobie światło wiedzy”). Zarówno φωτίζω, jak i γνῶσις nie są terminami technicznymi używanymi w misteriach greckich, ale należą do słownictwa związanego z misteriami i używanego w ich środowisku w swoistym i właściwym sobie znaczeniu²⁵, przez co grecki przekład wydaje się wzywać do poszukiwania czy też do dążenia do jakiegoś głębszego poznania lub zrozumienia (pochodzącego od Pana, jak można zrozumieć z kolejnego wezwania: „szukajcie Pana” – tym razem wiernie tłumaczącego tekst hebrajski). Można zatem podejrzewać, że grecki tłumacz porównuje „szukanie Pana” i dążenie do poznania Boga i Jego sprawiedliwości do misteryjnego oświecenia i wtajemniczenia. Czy jednak taki zamiar usprawiedliwia aż tak dużą in-

²⁴ HALOT I, 655.

²⁵ Bultmann, „γνῶσις”, 690–696; Conzelmann, „φῶς”, 310–327; Trzcionkowski, „Orfizm”, 438.

gerencję w tekst święty? Wbrew pozorom ingerencja nie jest aż tak duża i znajduje swoje wyjaśnienie.

Z całą pewnością tekst hebrajski Oz 10,12 ma takie samo znaczenie jak w Jer 4,3. Przemawia za tym wyraźnie kontekst tego wiersza, w którym spotykamy słowa związane z pracą na roli: zaprzęgać, orać, bronować (10,11), siać (10,12), uprawiać, zbierać (10,13). W 10,12 prorok wzywa: siejcie sprawiedliwość, aby zbierać miłosierdzie (חֶסֶד); a żeby mieć tego plonu więcej – czyńcie sobie nowe pola (aby więcej posiać i zebrać). Dlaczego zatem LXX oddaje słowa נִיר וְנִיר słowami φωτίζω i φῶς? Słowo נִיר oznacza nie tylko „nową, dziewiczą ziemię”, ale również „światło, kaganek”, podobnie jak inna forma tego rzeczownika: נָר. HALOT podaje, że słowo to, w formie נָר, oznacza „światło”, ale też „(uprawną) rolę leżącą odłogiem”²⁶. Warto zauważyć, że pokrewny czasownik נִיר oznacza „dawać światło, iskrzyć się” (od niego pochodzi nazwa *menora*), a HALOT łączy te czasowniki z rdzeniem נוּר, który odnosi się do czynności świecenia, promieniowania, także w sposób metaforyczny²⁷. Jaki jest jednak związek tych słów z karczowaniem nowego pola uprawnego? Czasownik נִיר / נָר związany jest ze świeceniem światła, z iskrzeniem, może zatem odnosić się do tworzenia nowego pola uprawnego poprzez wypalenie ogniem jego powierzchni, a nie do karczowania drzew czy orania po raz pierwszy. W takim razie rzeczownik נִיר oznacza taką wypaloną ziemię, przeznaczoną do zaorania po raz pierwszy, aby następnie uprawiać na niej zboże²⁸. Widzimy zatem, że analizowane słowa hebrajskie niosą w sobie również (i to mocno) znaczenie światła oraz dawania ognia i światła. Dlatego tłumacz LXX tak je odczytał i oddał słowami φωτίζω oraz φῶς.

Nadal jednak pozostaje do wyjaśnienia problem, dlaczego Septuaginta używa tu słownictwa związanego ze światłem, skoro zupełnie nie pasuje ono do bezpośredniego kontekstu? Może ono wprawdzie łączyć się ze zdaniem następnym („Szukajcie Pana...”), ale TM tego nie usprawiedliwia. Tekst hebrajski jest bardziej naturalny, oczywisty; tłumacz LXX musiał mieć powód, aby go zmienić. Ten powód znajdujemy w hebrajskim słowie עַת („czas”, „teraz”) przetłumaczonym jako „wiedza” (γνῶσις).

W tekście hebrajskim mamy tu wyrażenie וְעַתָּה, rozpoczynające kolejne zdanie; LXX zamienia w tym wyrażeniu literę ו na literę ד, odczytuje je jako słowo דַּעַת i traktuje jako słowo kończące zdanie poprzednie. Nie da się rozstrzygnąć, czy tłumacz LXX miał do czynienia z inną, nieznaną nam recenzją tekstu, czy dysponował skażonym rękopisem, czy też wprowadził koniekturę tekstu, świadomie albo w sposób

²⁶ HALOT I, 679.

²⁷ HALOT I, 636, 643.

²⁸ HALOT (I, 713) podaje słowo pochodne od tego rdzenia, נִינֵר, i tłumaczy je jako „oslepić”, „zaslepić”. Odnosząc się do treści niesionej przez rdzeń נוּר oraz uwzględniając kontekst ich użycia w tekście biblijnym, można je rozumieć bardziej precyzyjnie jako: „oslepić przez wypalenie oczu (ogniem lub blaskiem)”.

niezamierzony²⁹. W każdym razie odczytanie hebrajskiego słowa jako נֵר i wierne przetłumaczenie go jako γνῶσις stworzyło problem: co robi takie słowo w zdaniu mówiącym o przygotowywaniu nowej roli? Aby go rozwiązać tłumacz rozczytał słowa נֵר i נִיר jako odnoszące się nie do tworzenia nowego pola, ale do świecenia światła, konkretnie światła wiedzy. W ten sposób to zdanie w języku i w środowisku greckim zostaje osadzone w tle misteriów i wtajemniczeń, używając ich słownictwa oraz związanego z nimi motywu. Konsekwencją tego jest jeszcze jedna zmiana, oddanie hebrajskiego słowa נֵר przez słowo ζῶή; sianie sprawiedliwości (życie sprawiedliwości) ma przynieść owoc, którym jest życie (a nie miłosierdzie Boga). Taka zmiana sprawia, że w zdaniu tym pobrzmiewa etyka oraz światopogląd orficki: aby zdobyć owoc życia (lub: owoc, którym jest życie – *genitivus epexegeticus*), należy zaświecić sobie światło wiedzy³⁰.

Greckie tłumaczenie Oz 10,12 zawiera słownictwo misteryjne i nawiązuje do takich motywów, co jest zaskakujące, gdyż sens tekstu hebrajskiego jest tu wyraźnie zmieniony. Jednak w tym wypadku nie wydaje się, aby intencją tłumacza była polemika czy chęć zdeprecjonowania kultów misteryjnych, raczej korzysta on ze słownictwa związanego z misteriami, ale używanego także poza nimi.

Słowo φωτίζω, i to w połączeniu ze słowem τέλειος, pojawia się także niespodziewanie w tłumaczeniu Ezd 2,63 jako tłumaczenie hebr. *urim i tummim* (אֲוִרִים i תִּמְמִים). Tekst ten przedstawia decyzję namiestnika, która zakazuje kapłanom niepotrafiącym dowieść swego kapłańskiego rodowodu spożywania ze świętych pokarmów, „aż zjawi się kapłan dla *urim i tummim*” i ewentualnie przedstawi wyrocznię Bożą co do autentyczności ich kapłaństwa. Interesujący nas tekst hebrajski, który brzmi:

עַד עָמַד בְּהֵן לְאוֹרִים וּלְתַמִּים
„aż nastanie kapłan dla urim i dla tummim”

przełożony jest jako:

ἕως ἀναστῆ ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσιν καὶ τοῖς τελείοις
„aż nastanie kapłan dla oświeconych i dla doskonałych”

Przyglądając się temu zaskakującemu tłumaczeniu, zauważamy najpierw, że *urim* i *tummim*, zarówno wtedy, gdy występują razem, jak i wtedy, gdy jest użyte jedno z tych słów, zawsze jest tłumaczone jako δῆλωσις καὶ ἀλήθεια. Tak jest w Wj 28,30 Kpł 8,8, Lb 27,21, Pwt 33,8, 1 Sm 28,6. Te właśnie słowa są użyte także w greckim

²⁹ Zgodnie z TM tłumaczy to wyrażenie Lukian pisząc: ὡς ἔτι καιρός, oraz Hieronim w Wulgacie (*innovate vobis novale tempus autem requirendi Dominum*).

³⁰ Por. Conzelmann, „φῶς”, 310–327; Trzcionkowski, „Orfizm”, 438. Jan Drozd („Księga Ozeasza”, 97, 98) w swoim komentarzu próbuje połączyć i ujednoczyć te dwa sposoby odczytania tego zdania i tłumaczy je następująco: „użyźniajcie (uprawiajcie) sobie rolę wiedzy”.

tekście Syr 28,6 i 45,1, a tylko w tym jednym tekście Księgi Ezdrasza wyrażenie to oddane jest zupełnie inaczej. Z drugiej strony nie możemy nie zauważyć, że tłumaczenie Księgi Ezdrasza jest dosłownym tłumaczeniem nazwy hebrajskiej; *tummim* wywodzi się od słowa תָּמִים i oznacza „doskonałość”, „nieskazitelność”, czyli τέλειος, natomiast *urim* odnosi się do światła czy też blasku (רִא), co odpowiada greckiemu φωτίζω. Greckie tłumaczenie jest na tyle dosłowne, że oddaje nawet liczbę mnogą, jaką możemy odczytać z końcówek słów hebrajskich. Dodatkowo można zauważyć, że tylko w tym miejscu słowa *urim* i *tummim* są użyte bez rodzajnika³¹. To dosłowne oddanie nazwy hebrajskiej zmienia sens całego zdania: oczekiwany kapłan nie jest już kapłanem, który daje wyrocznię za pomocą *urim* i *tummim*, ale staje się kapłanem w odniesieniu do świątłych (oświeconych) oraz doskonałych (wtajemniczonych). To w oczywisty sposób kojarzy go z uczestnikami kultów misteryjnych. Nie wydaje się jednak, aby właśnie takie skojarzenie było celem autora przekładu. Użyte przez niego słowa oraz ich forma wydają się raczej być wynikiem nieznamomości wyroczni *urim* i *tummim* i sposobu jej używania. Stąd przekład dosłowny, niemal literalny, tekstu hebrajskiego³². Samo natomiast skojarzenie z misteriami nie jest celowe, ale raczej mimowolne i niezamierzone, trudno bowiem posądzić autora o chęć połączenia z nimi świętego narzędzia wyroczni Bożej czy też kapłana mającego przynieść od Boga rozstrzygnięcie problemu.

Celowe i zamierzone działanie możemy natomiast zauważyć w tłumaczeniu tego samego tekstu znajdującego się w Księdze Nehemiasza. Wymowa greckiego tekstu Ezd 2,63 oraz wywoływane przez niego skojarzenia z misteriami zostały uznane za niewłaściwe przez jej tłumacza. Tłumacząc tekst Neh 7,65, który w Biblii Hebrajskiej jest literalnym powtórzeniem Ezd 2,63, nie kopiuje on dokonanego już tłumaczenia, ale wprowadza do niego korektę. Po pierwsze, skraca je do wyrażenia: ἕως ἀναστῆ ὁ ἱερεὺς φωτίσω, usuwa z greckiego tekstu tak bardzo charakterystyczne dla misteriów słowo τέλειος i łagodzi w ten sposób skojarzenie tego kapłana z kultami obcymi. Po drugie, zmienia formę słowa φωτίζω z dativu part. praes. na nominativus part. fut.; kapłan, którego oczekują Izraelici, przestaje być zatem „kapłanem dla świątłych”, staje się natomiast „kapłanem, który przyniesie światło”. Choć dalej nie oddaje to sensu tekstu hebrajskiego, to unika skojarzeń z bałwochwalczymi misteriami. Ta korekta przekładu wskazuje, że tłumacz Księgi Nehemiasza celowo chce uniknąć jakichkolwiek skojarzeń oczekiwanego kapłana Boga ze środowiskiem misteriów greckich.

³¹ Batten, *Commentary*, 97.

³² Z podobną sytuacją mamy do czynienia w 1 Krl 15,12, gdzie słowo קָדַשׁ, którego właściwe znaczenie było już zapomniane i nieznane, zostaje oddane przez aktualnie używane τὰς τελετάς. Por. Laskowski, „Niektóre aspekty”, 348–349.

4. Usunięcie słowa „mirt” w tłumaczeniu Księgi Zachariasza

Inny przykład polemiki z kultami misteryjnymi możemy znaleźć w Księdze Zachariasza. Jest on o tyle interesujący, że znajdujemy tam polemikę prowadzoną w sposób odmienny od tego, jaki przedstawiały przykłady podane do tej pory. Polemika przedstawiona w Księdze Zachariasza nie jest prowadzona przez używanie słownictwa misteryjnego w negatywnym zabarwieniu, ale przez unikanie słowa kojarzonego z misteriami, które musiałoby się pojawić w znaczeniu pozytywnym. Słowem tym jest słowo „mirt”, które tłumacz omija, zmieniając zdanie mówiące o pojawieniu się jeźdźca „między dwoma mirtami” na tekst mówiący o jego pojawieniu się „między dwoma górami”.

Słowo „mirt” (מִרְתָּ) pojawia się w ST sześć razy. Trzy razy (Iz 41,19; 55,13; Neh 8,15; zawsze poza Księgą Zachariasza) tłumaczone jest dosłownie przez greckie *μυρσίνη*, a trzy razy, zawsze w księdze Zachariasza (1,8.10.11), jest oddane przez greckie *ὄρος* („góra”). Wszystkie miejsca występowania tego słowa w Księdze Zachariasza należą do opisu pierwszej wizji proroka. Przedstawia ona jeźdźca siedzącego na kasztanowatym koniu, który znajduje się „między dwoma mirtami w dolinie” (1,8). Wers 11 podaje, że między tymi samymi drzewami mirtowymi stoi „anioł Pański”. Niezależnie od tego, czy należy te dwie postaci utożsamić, czy też potraktować je jako dwie osoby, jedno jest pewne – i jeździec, i anioł są posłani przez Boga i spełniają Jego misję.

W tekście hebrajskim ST mirt pojawia się zawsze w pozytywnym wymiarze. Dwa proroctwa Księgi Izajasza wymieniają mirt wśród szlachetnych drzew, którymi Bóg zalesi pustynię (41,19) i które zastąpią przeciwstawione im nieużyteczne i szkodliwe rośliny, ciernie i pokrzywy (55,13). Mirt jest zatem rośliną, która przypomina Izraelitom o Bożej dobroci, w przeciwieństwie do cierni i pokrzyw. Z gałęzi mirtu budowano szałas w świątę Namiotów (Neh 8,15; por. Kpł 23,40). Nazwa „mirt” w swej żeńskiej formie pojawia się także w imieniu Hadassy (Estery), pozytywnej bohaterki Księgi Estery. Również w wizji z Księgi Zachariasza pojawienie się wysłannika Bożego „wśród mirtów” wyraża pozytywny charakter tego proroctwa³³.

Tłumacz Księgi Zachariasza konsekwentnie zmienia jednak „mirty” z tekstu hebrajskiego na „góry” w tekście greckim. Wiąże się to z koniekturą tekstu spółgłoskowego, słowo *הַדְּסִים* zostaje poprawione na *הַרִים*, i jest to koniektura dokonana przez tego właśnie tłumacza. W tekście oryginalnym chodzi bowiem z pewnością o mirt; tak je rozumie także Targum Onkelosa, który w tym miejscu uściśla wręcz, że jeździec stał między dwoma „drzewami mirtowymi” (*אֵילָנֵי הַדְּסִים*)³⁴. Skąd ta koniektu-

³³ Lurker, *Słownik obrazów*, 124–125; Packer – Tenney, *Słownik tła Biblii*, 205; Brzegowy, *Księga Izajasza*, 592.

³⁴ Ta zmiana dokonana w tłumaczeniu pociągnęła za sobą konieczność kolejnej koniektury. Mirty bowiem znajdowały się „w dolinie” (hebr. *בְּמִצְלָה*), trudno natomiast w takim położeniu umiejscowić dwie góry. Dlatego tłumacz, nie zmieniając tekstu spółgłoskowego, odczytuje słowo *בְּמִצְלָה* jako pochodzące nie od rdzenia *צִלַּל* („być głębokim”), ale od rdzenia *צִלַּל* („być ciemnym”, „zaciemnić”), i oddaje jako *τῶν κατασκιῶν*

ra? Wielu egzegetów twierdzi, że tekst hebrajski uległ skażeniu oraz że tłumacz chciał uzgodnić ten szczegół pierwszej wizji z wizją ósmą (6,1-8), gdzie mowa jest o dwóch górach miedzianych. Zatem scena wizji pierwszej byłaby podobna do sceny z wizji ostatniej: anioł Jahwe stał na krańcach świata między górami położonymi od strony zachodniej, tam gdzie chowa się tarcza słoneczna³⁵. To tłumaczenie nie brzmi jednak przekonująco, zważywszy, że targum odczytuje tekst hebrajski w formie pierwotnej i nieskażonej. Bardziej prawdopodobne jest wytłumaczenie, że autor przekładu chciał uniknąć pozytywnego skojarzenia z obrzędami misteryjnymi.

Mirt był w starożytnej Grecji uznawany za roślinę Afrodyty, ale przede wszystkim był on stosowany w kultach chtonicznych, do których należały misteria. Mirt należał do ważnych elementów misteriów eleuzyńskich, ponieważ był on rośliną Demeter i Persefony. Jego zastosowanie nie odnosiło się zresztą tylko do bogiń, wieńce mirtowe nosili zarówno ci wprowadzani w pierwsze wtajemniczenia (mystoi), jak i wtajemniczający, jak to jest widoczne w scenach inicjacji przedstawianych na wazach. Mówi o tym także opis historii wtajemniczenia Heraklesa w te misteria³⁶, przekazany nam przez Jana Tzetzesa w *Scholionie do Aleksandry Likofrona*, który kończy się stwierdzeniem: *οἱ δὲ μυσούμενοι μυστήνη ἐστρέφοντο* (Tzetz. *ad Lycophr.* 1328). Również w trakcie misteriów dionizyjskich miało miejsce nakładanie wieńców mirtowych na głowy wtajemniczanych. Poświadcza to Klemens Aleksandryjski w *Pedagogu*: „Wtajemniczani w misteria dionizyjskie nie odbywają obrzędów bez wieńców, ilekroć zakładają kwiaty, we wtajemniczeniu są oświeceni”, oraz Harpokration z Aleksandrii w swoim *Leksykonie dziesięciu mówców Attyki*: „Wtajemniczani w misteria dionizyjskie na biało, białym mirtem, są zwieńczeni, podziemna to bowiem roślina, tak jak podziemny jest Dionizos syn Persefony”³⁷.

Stojąc między dwoma drzewami mirtowymi, jeździec z wizji Zachariasza jest okolony gałęziami tego drzewa, niemal tak jak wtajemniczani w misteria. Aby uniknąć tego podobieństwa tłumacz nieznacznie koryguje słowo hebrajskie i oddaje je jako „góry”; w ten sposób unika skojarzenia posłańca Bożego nie tylko z wtajemniczonymi w misteria, ale również, i to może jeszcze bardziej, z wtajemniczającymi w te obrzędy. Widząc w tej wizji otoczonego czy też zwieńczonego gałęziami mirtowymi posłańca Bożego, odbierającego raport od innych posłańców (jeźdźców), można go łatwo skojarzyć z mistagogami przyjmującymi wtajemniczanych i wprowadzających ich w tajemne sprawy. Aby uniemożliwić jakiegokolwiek takie

(„cieniste”), odnosząc to określenie do cechy gór, a nie do ich położenia. Por. Homerski, „Księga Zachariasza”, 314.

³⁵ Homerski, „Księga Zachariasza”, 315; por. Mitchell – Smith – Bewer, *Commentary*, 119.

³⁶ Herakles był pierwszym cudzoziemcem wtajemniczonym w misteria eleuzyńskie; inicjacja ta była warunkiem wejścia do krainy zmarłych, co było związane z jedną z dziesięciu prac, jakie miał wykonać. Kolankiewicz, „Eleusis”, 34, 55.

³⁷ de Sousa, „O mirto em Eleusis”, 294–297; Kolankiewicz, „Eleusis”, 54; Trzcionkowski – Wójtowicz, „Misteria”, 1263; Zarewicz, „Muzaios, Orfeusz”, 383.

skojarzenie tłumacz LXX koryguje to słowo i usuwa w ten sposób z wizji nazwę rośliny tak bardzo kojarzącej się z wtajemniczeniami greckimi. W ten sposób uzgadnia też wizję pierwszą z wizją ostatnią, która mówi o rydwanach stojących między dwoma górami.

5. Zamiana bociana na dudka w tłumaczeniu Za 5,9

Ten sam tłumacz Księgi Zachariasza czyni inny zabieg, który też może mieć przyczynę w skojarzeniu ze słownictwem stosowanym w misteriach. W wersecie 5,9 tłumaczy słowo הַיָּסִיף (bocian) jako ἔποψ (dudek).

הַיָּסִיף to jeden z nieczystych ptaków wymienionych jako zakazane do jedzenia w Kpł 11,19 i w Pwt 14,18. Dokładne rozpoznanie tych ptaków, ustalenie, jaki dokładnie gatunek kryje się za podawanymi nazwami hebrajskimi, nie jest łatwe. Tak też jest i w tym przypadku. Jedyną pewną rzeczą, którą możemy powiedzieć o tym gatunku ptaka jest to, że miał on wielkie skrzydła. Stąd przez określenie הַיָּסִיף najczęściej rozumiemy bociana lub czaplę, które odpowiadają tej charakterystyce. Tę niepewność co do identyfikacji gatunku, z uwzględnieniem jednak jego cechy szczególnej, czyli rozłożystych skrzydeł, odbijają próby tłumaczenia tego słowa w LXX. W Kpł 11,19 ptak ten jest określony jako czapla (ἔρωδιός)³⁸, tak samo jak w Ps 104,17, natomiast Pwt 14,18 widzi tu pelikana (πελεκάν). Jer 8,7 oraz Hi 39,13 nie tłumaczą tej nazwy, pozostając przy transliteracji terminu hebrajskiego (אסיף), w tym drugim przypadku, być może ze względu na to, że kontekst wskazuje, że chodzi tam o strusia. Natomiast w Za 5,9 termin hebrajski oddany jest jako dudek (ἔποψ). Jest to o tyle zaskakujące, że dudek, choć również jest ptakiem nieczystym, z całą pewnością nie posiada dużych skrzydeł. Poza tym dudek ma swój odpowiednik hebrajski (תַּרְבִּיבִי), wymieniony obok הַיָּסִיף na liście ptaków zakazanych i przełożony przez LXX jako dudek (ἔποψ) w Kpł 11,19 oraz jako kurka wodna (πορφυρίων) w Pwt 14,18³⁹. Na fakt, że LXX używa w swoim tekście niewłaściwego słowa wskazują inne tłumaczenia tego miejsca. Targum Onkelosa przekłada je jako „orzeł” (אֲרִיָּה), Wulgata oddaje je jako *milvus* (kania czy też ogólnie: jastrząb), również przekłady Aquili, Symmacha i Teodocjona korygują tłumaczenie LXX i widzą tutaj czaplę (ἔρωδιός)⁴⁰.

³⁸ W tekście LXX jako pierwsza nazwa pojawia się tu wprawdzie γλαύξ („sowa”) i pozornie to ona tłumaczy hebrajskie הַיָּסִיף, które także znajduje się na czele wymienionych w tym wersecie gatunków. Jednak tekst grecki wymienia o jeden gatunek ptaków więcej, i to właśnie sowa nie ma odpowiednika w tekście hebrajskim, dlatego hebrajskie הַיָּסִיף oddane jest przez znajdującą się na drugim miejscu czaplę, tak jak pozostałe nazwy greckie odpowiadają kolejnym wymienionym w tekście hebrajskim gatunkom ptaków.

³⁹ Por. Altmann, *Banned Birds*, 118–119, 122–123; HALOT I, 320.

⁴⁰ Homerski, „Księga Zachariasza”, 344.

Za 5,9 należy do siódmej z wizji proroka, przedstawionych w księdze (Za 5,5-11). Jej treścią jest dzban o pojemności efy z siedzącą w środku kobietą, która zostaje określona jako bezbożność⁴¹. Dzban ten, wraz z zawartością, zostaje przeniesiony do kraju Szinear i tam pozostawiony. Szinear to miejsce budowy wieży Babel (Rdz 11,1-9), a więc kraj bezbożności i symbol świata pogańskiego. Cała wizja przedstawia usunięcie bezbożności z Izraela przez wydalenie jej do kraju grzechu. Wykonawcami tej czynności są w wizji dwie kobiety mające skrzydła „niby skrzydła bociana/czapli”, a więc rozłożyste, zdolne przenieść tak duży ładunek jak dzban z siedzącą w środku kobietą.

Dlaczego LXX porównuje skrzydła tych kobiet do skrzydeł dudka, który jest małym ptakiem i rozmiar jego skrzydeł kłóci się wręcz z obrazem płynącym z wizji? Wskazówką może być tutaj grecka nazwa oraz symbolika tego ptaka. W grece starożytnej nazywa się on ἔποψ, co łączy się ze słowem ἐπόπτης, które oznacza „czuwający, opiekun, widz”, a także jest określeniem osoby wtajemniczonej w najwyższy stopień misteriów eleuzyńskich. Dlatego zapewne w wielu mitach dudek przynosi uroczyście informacje magom i wieszczkom, ponieważ niektóre ludy wierzyły, że ten ptak symbolizuje wiedzę tajemną i sekretną. Znaczące jest to, że Arystofanes właśnie dudka czyni w swojej komedii *Ptaki* królem ptaków, a jeszcze bardziej symboliczne jest tam jego imię, które brzmi Tereusz (Τηρεὺς). Imię to jest zaczerpnięte od tytułowego bohatera sztuki Sofoklesa, a pochodzi od czasownika τηρέω i oznacza „ten, kto widzi wszystko”⁴². Odpowiada to znaczeniu słów ἔποψ i ἐπόπτης, które pochodzą od czasownika ἐφοράω, a który oznacza „patrzeć”, „widzieć”, „doglądać”, „opiekować się”. A zatem dudek (ἔποψ) – choć sam nie „przynależy” do obrzędów i wtajemniczeń misteryjnych ani nie jest z nimi bezpośrednio związany – swą nazwą i symboliką kierował uwagę na rzeczy sekretne i tajemne (a takimi były misteria) jako ten, który widzi wszystko i „współpracuje” z wieszczkami. Sama jego nazwa wprost łączyła się z wtajemniczonymi w misteria, i to z tymi wtajemniczonymi w stopniu najwyższym. Dudek jest więc ptakiem, który bardzo wyraźnie kojarzy się z misteriami. Jest to tym bardziej warte uwagi, że zwierzęta określone w Kpł 11 i Pwt 14 jako nieczyste, w większości są związane z kultami obcymi lub działaniami magicznymi⁴³.

W wizji Zachariasza kobiety ze skrzydłami wynoszą bezbożność na jej miejsce, do kraju grzechu. Właściwe zatem jest, że i one przynależą do tej sfery, sfery grzechu i bezbożności. Być może one same są wysłane z kraju Szinear, aby zanieść do niego tę bezbożność, której ten kraj jest ojczyzną. Dlatego ich skrzydła są porównane do skrzydeł bociana, które nie tylko są rozłożyste (są i inne ptaki z rozłożystymi skrzy-

41 W greckim tłumaczeniu paralełą do tego określenia jest zmiana dokonana w 5,6. W tekście hebrajskim tłumacz zmienia literę ך w literę ך i zamiast םַיִן („ich oczy”) czyta םַיִן („ich wina” – ἀδικία).

42 Por. Aristophanes, *Aves* 39–40, 103–104.

43 Altmann, *Banned Birds*, 53–75; por. Hauck, „μιαίνω”, 645.

dłami, bardziej szlachetne, jak choćby orzeł⁴⁴), ale też należą do ptaka nieczystego. Pozytywny obraz bociana w świecie greckim, gdzie był on symbolem opieki nad starymi rodzicami⁴⁵, niezbyt adekwatnie łączył się ze sferą grzechu i niegodziwości z wizji prorockiej. Stąd zapewne decyzja tłumacza o zmianie gatunku ptaka na taki, który kojarzy się z rzeczami tajemnymi. Ponadto jego nazwa wprost kieruje uwagę czytelnika na wtajemniczonych w misteria, którzy dlatego właśnie są tutaj utożsamieni i powiązani z kobietami, które niosą bezbożność do kraju grzechu. A zatem wtajemniczeni, jak i same misteria powiązani zostają z grzechem i bezbożnością. Zaniedbując zatem fakt, że skrzydła dudka są za małe i nie pasują do obrazu wizji, tłumacz LXX osiągnął inny efekt: przedstawił misteria i ich obrzędy jako coś, co łączy się z grzechem, bezbożnością i nieprawością.

Zakończenie

Na koniec można zauważyć, że w LXX spotykamy także słowa używane przez uczestników kultów misteryjnych, które są typowe nie tylko dla tych środowisk, ale także używane ogólnie przez Greków i stanowiące część ich języka religijnego. Takim słowem jest Βέβηλος, którym w misteriach określano osobę niewtajemniczoną, używając go jako synonim terminu ἀμύητος⁴⁶. Słowo to było używane w znaczeniu „znajdujący się przed progiem miejsca świętego” i stąd „dostępny dla wszystkich, nie poświęcony bóstwu”, a więc również „niepoświęcony”, „należący do sfery profanum”⁴⁷. W LXX jest ono używane kilkakrotnie w tym właśnie znaczeniu, tłumacząc zazwyczaj czasownik ἔβη i jego pochodne, które określają rzeczy będące przeciwieństwem rzeczy świętych, przeznaczonych Bogu (ἁγία). Tak jest np. w Kpł 21,7,9, gdzie określa on sytuacje, które bezczeszczą świętość urzędu kapłańskiego, czy w Ez 44,23, gdzie jedno z zadań kapłanów jest sformułowane jako „nauczanie ludu o różnicy między tym, co święte a tym, co nieświęte (ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου), między tym, co czyste a tym, co nieczyste”. Równie wyraźnie jest to widoczne w 1 Sm 21,5, gdzie słowem βέβηλος LXX oddaje chleb „zwykły”, przeznaczony do jedzenia przez wszystkich ludzi, w odróżnieniu od chleba „świętego” (pokładnego), który mogą spożywać tylko kapłani, jak i w wersecie następnym, gdzie Dawid określa swą obecną wyprawę jako „zwyczajną” (ἡ ὁδὸς βέβηλος), w odróżnieniu od wyprawy „świętej”.

⁴⁴ Orzeł wprawdzie również jest wymieniony w Pwt 14,11 na liście ptaków, których mięso było zakazane do spożywania, jednak jego skrzydła kilkakrotnie są użyte w ST jako element porównania mającego wydźwięk pozytywny. Tak jest np. w Wj 19,4; Pwt 32,11; Iz 40,31; Ez 17,3,7; Dn 7,4; Prz 23,5. Również w NT spotykamy taki obraz (Ap 4,7; 12,14).

⁴⁵ Altmann, *Banned Birds*, 118; por. Aristophanes, *Aves* 1151–1153.

⁴⁶ Świercz, *Jedność wielości*, 79; Hauck, „βέβηλος”, 604, Abramowiczówna, *Słownik*, I, 422.

⁴⁷ Hauck, „βέβηλος”, 604; Abramowiczówna, *Słownik*, I, 422.

Tak więc w użyciu tego słowa przez tłumaczy LXX nie widać kontekstu misteryjnego czy polemicznego, jest ono traktowane jako neutralne słowo greckie, odpowiadające znaczeniem hebrajskiemu rdzeniu ללח.

W taki sam sposób należy widzieć użycie słowa *μίασμα*. W języku greckim oznacza ono „plama”, „splamienie” i odnosi się przede wszystkim do nieczystości kulturowej czy rytualnej⁴⁸. W teologii orfickiej *μίασμα* określała stan duszy ludzkiej zmieszanej z popiołem spalonych przez Zeusa Tytanów, stan, z którego należało się oczyścić⁴⁹. W greckim tłumaczeniu tekstu hebrajskiego *μίασμα* oddaje trzy hebrajskie słowa: *שקוץ* w Jr 39,34, *עצצ* w Ez 33,31, gdzie jednak przedstawiając litery czyta je jako *עצצ*, oraz *פגול* w Kpł 7,18. Tłumaczenie tego ostatniego słowa może wydawać się zaskakujące, ponieważ słowo hebrajskie (w tym i w innych miejscach) określa mięso, które stało się „za stare”, „przedwczorajsze”, a przez to zakazane do spożycia. Ale z tego powodu to „stare” mięso czyni całą ofiarę splamioną i skażoną, co odpowiada znaczeniu słowa *μίασμα*⁵⁰. Ofiara ta jest jednak odrzucona, a nie przeznaczona do oczyszczenia, trudno więc tu znaleźć jakiegokolwiek nawiązanie do orfickiego użycia słowa *μίασμα*, należy tu widzieć rzecz skażoną, nienadającą się już więcej do złożenia w ofierze Bogu, a nie przeznaczoną do oczyszczenia.

Słownictwo misteryjne nie było obce tłumaczom LXX. I nie chodzi tu tylko o podstawowe terminy związane z misteriami, ale również o te bardziej specyficzne, dotyczące ich treści, przesłania czy symboliki. Podane przykłady pokazują, że słownictwo to było przez tłumaczy LXX świadomie i celowo używane. Niejednokrotnie wręcz używali oni terminów greckich, które nie oddawały właściwie tłumaczonych tekstów hebrajskich, a stosując taki zabieg stawiali greckie kultury misteryjne w negatywnym świetle bądź też unikali skojarzeń z misteriami tego, co łączy się z Bogiem i czią Jego Osoby. Zauważone przypadki każą postawić pytanie, czy takie zabiegi są zjawiskiem marginalnym, czy też tylko przykładami postępowania tłumaczy, które było bardziej powszechne. Zbadane w niniejszej pracy słowa związane z misteriami greckimi to nie jedyne takie słowa obecne w przekładzie Septuaginty, nie mówiąc już o księgach greckich Starego Testamentu. Dlatego ten kierunek badań, analiza innych miejsc Biblii hebrajskiej oddanych w zaskakujący sposób przez słowa greckie odnoszące się do kultów misteryjnych oraz analiza przyczyny zastosowania takich rozwiązań, otwierają kolejne perspektywy badawcze.

⁴⁸ Abramowiczówna, *Słownik*, III, 150; Hauck, „*μιαίνω*”, 644–646.

⁴⁹ Zarewicz, „O treści tabliczek”, 147.

⁵⁰ Słowo *פגול* występuje cztery razy w TM i w LXX jest tłumaczone czterema różnymi słowami, najbardziej trafnie chyba w Ez 4,14, gdzie jest oddane greckim *ἔωλος*, czyli „wczorajszy”, „zepsuty”.

Bibliografia

- Abramowiczówna, Z. (red.), *Słownik grecko-polski*. I. A-Δ. II. E-K. III. Λ-Π. IV. P-Ω (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1957–1966).
- Altmann, P., *Banned Birds. The Birds of Leviticus 11 and Deuteronomy 14* (Archeology and Bible 1; Tübingen: Mohr Siebeck 2019).
- Aristophanes, *Aves*, tł. pol. A. Sandauer: Arystofanes, *Komedie wybrane* (red. R. Turasiewicz) (Biblioteka Klasyki Polskiej i Obcej; Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977).
- Banek, K., „Misteryjne kultury”, *Religia. Encyklopedia PWN* (red. T. Gadacz – B. Milerski) (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2003) VII, 76–78.
- Brzegowy, T., *Księga Izajasza*. III. *Rozdziały 40–66 (Deutero-Izajasz i Trito-Izajasz)* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 22/3; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2019).
- Bultmann, R., „γινώσκω κτλ”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1972) I, 689–719.
- Burkert, W., *Starożytne kultury misteryjne*, wyd. 3 (Kraków: Tyniec 2014).
- Conzelmann, H., „φῶς κτλ”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1972) IX, 310–358.
- Doroszewski, F., *Orgie słów. Terminologia misteriów w Parafrazie Ewangelii wg św. Jana Non-nosa z Panopolis* (Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej; Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2016).
- Driver, S.R. – Gray, G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1921).
- Drozd, J., „Księga Ozeasza”, *Księgi proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza: wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (red. S. Łach) (Pismo Święte Starego Testamentu 12/1; Poznań: Pallottinum 1968) 29–117.
- Harper, W.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1905).
- Harvey, A.E., „The Use of the Mystery Language in the Bible”, *The Journal of Theological Studies* 31 (1980) 320–336.
- Hauck, F., „βέβηλος κτλ”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1972) I, 604–605.
- Hauck, F., „μιαίνω κτλ”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1972) IV, 644–647.
- Homa, K., „Misteria eleuzyńskie według Arnobiusza z Sicca. Wersja orficka, homerycka czy afrykańska?”, *Littera Antiqua* 4 (2012) 113–139.
- Homerski, J., „Księga Zachariasza”, *Księgi proroków mniejszych: Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza: wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (red. S. Łach) (Pismo Święte Starego Testamentu 12/2; Poznań: Pallottinum 1968) 237–459.
- Kerényi, K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki* (Kraków: Homini 2014).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. I. *Słownik hebrajsko-polski* פ-ש. II. *Słownik aramejsko-polski* ܦ-ܨ, *słownik aramejsko-polski* (Warszawa: Vocatio 2008) (= HALOT)
- Kolankiewicz, L., „Eleusis: oczy szeroko zamknięte”, *Między teatrem a literaturą* (red. A. Juzwenko – J. Miodek) (Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum 2004) 31–91.

- Laskowski, Ł., „Niekótre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi”, *Biblical Annals* 4 (2014) 331–354.
- Lengauer, W., „«Hieroi logoi»: tajne nauki starożytnych Greków?”, *Ars Regia* 1(1993) 13–34.
- Lurker, M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych* (Poznań: Pallottinum 1989).
- Mitchell, H.G. – Smith, J.M.P. – Bewer, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1912).
- Muraoka, T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Louvain – Paris – Walpole, MA: Peeters 2010).
- Nowaszczuk, J., „W kręgu religijności antycznej – misteria eleuzyjskie. Od mitu do kultu”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2014) 177–202.
- Packer, J.I. – Tenney, M.C. (red.), *Słownik tła Biblii* (Warszawa: Vocatio 2007).
- Paganini, M.C.D., „Greek and Egyptian Associations in Egypt: Fact or Fiction?”, *Hellenism and the Local Communities of the Eastern Mediterranean: 400 BCE-250 CE* (red. B. Chrusasik – D. King) (Oxford: Oxford University Press 2017) 131–154.
- Rengstorf, K.H., „ $\gamma\lambda\acute{\omega}\ \kappa\tau\lambda$ ”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1972) I, 658–662.
- Schneider, S., *Rzut oka na dzieje orfiki w starożytności i w nowszych czasach* (Kraków: Akademia Umiejętności 1904).
- Sfameni Gasparro, G., *Misteri e teologie: per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico* (Cosenza: Giordano 2009).
- de Sousa, E., „O mirto em Eleusis”, *Humanitas* 3 (1950–1951) 293–299.
- Strzałkowska, B., „Księga Ozeasa w Septuagincie”, *Collectanea Theologica* 86 (2016) 77–102.
- Świderkówna, A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1991).
- Świercz, P., *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2008).
- Tronina, A., *Księga Hioba* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 15; Częstochowa: Święty Paweł 2013).
- Trzcionkowski, L., „Orfizm”, *Religia. Encyklopedia PWN* (red. T. Gadacz – B. Milerski) (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2003) VII, 437–439.
- Trzcionkowski, L., „Z archeologii symbolu: «Symbola» orfików”, *Pamiętnik Literacki* 106/4 (2015) 113–131.
- Trzcionkowski, L. – Wójtowicz, H., „Misteria”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2008) XII, 1262–1264.
- Wojciechowski, M., *Wpływy greckie w Biblii* (Kraków: WAM 2012).
- Zarewicz, D., „O treści tabliczek i misteriów orfickich”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 16 (2010) 145–166.
- Zarewicz, D., „Muzaioi, Orfeusz, wyrocznie, misteria w Eleusis – wybrane aspekty”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 19 (2013) 375–385.



Judas Maccabaeus and the Roman Republic: Greek Political Vocabulary in 1 Macc 8:1

JANUSZ NAWROT

Adam Mickiewicz University in Poznań

jannaw@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-2498-5081

Abstract: The literary genius of the author of the First Book of the Maccabees shows in his ability to use the diplomatic realities of politics in the account of Judas Maccabaeus, who strives to sign a pact with the Roman republic. The terms to describe politics have their own long history that dates back to the Greek world before Rome reached its prime. The use of these terms to represent Judas' policy towards Rome in 1 Macc 8:1 was not an artificial ingenuity of the author but rather his intentional borrowing. By utilising terms from the spheres of politics and diplomacy, the author was capable of matching them with the everlasting value of the message contained in the inspired text. This message was extremely important for the author. Thus he was able to harmonise elements of world politics with God's action. The Lord would use everything made by humans to exercise His will toward His own people.

Keywords: Hellenistic world, Roman republic, politics and diplomacy, The First Book of the Maccabees

The presentation of the vocabulary typical of diplomatic milieu, which the inspired author included in the description of the actions taken by the leader of the Jewish uprising in 1 Macc 8, is intended to convince the reader that the treaty between Judas Maccabaeus and the Roman Republic actually took place. The manner in which the hagiographer presents the events and describes Judas' actions proves his expertise in the realities of international politics at the time.

The purpose of this article is to look at individual terms contained in 1 Macc 8:1 in comparison to other texts by various authors of Hellenic, Hellenistic and Roman antiquity.¹ Of special value are the notes of the historians using the same words in the description of various political, military and diplomatic efforts. First, we will try to establish how selected, characteristic terms used in international politics in

¹ The extrabiblical writers referred to by the author of the article created their works in all three epochs of antiquity and at the turn of the millennium. The time of the reign of Alexander the Great over the years 336–323 BC is traditionally seen as the boundary between the first and the second epoch. By contrast, the end of Hellenism was followed by the victory of the Roman Republic over Egypt in the Battle of Actium in 31 BC, Burn, *Hellenistic Art*, 11. During the Roman period, however, the year 27 BC should be adopted as the dividing line, when the actual reign of Octavian Augustus, as emperor of Rome, began. This year is considered to have been the end of the Republic and the beginning of the Empire, Ziolkowski, *Historia Rzemu*, 353–358.

the second half of the second century BC function in the titular verse and throughout the First Book of Maccabees. Of course, it should be borne in mind that the terms listed in the article were not used in Greek only in a political and military context because they can also be found in many other types of texts. Nevertheless, when such a context appears, the authors also use them there, and – as it turns out – most often in a technical sense, to highlight specific circumstances accompanying the alliances which were established.

Preferential treatment will be given to the accounts of historians of the olden days, whose writing style is the closest to the text of the First Book of Maccabees. Thus, I will resort mainly to the accounts by Herodotus account (ca. 485–421 BC), Thucydides (ca. 470–404 BC), Xenophon (ca. 430–355 BC), Polybius (ca. 200–118 BC), Diodorus Siculus (ca. 80–20 BC) or Pausanias (110–180 AD). Most of these accounts either witnessed the establishment of tradition and diplomatic vocabulary or, as in the case of Pausanias, demonstrates its durability and stability for many centuries to follow.² Nevertheless, wherever the similarity of situation, purpose or mode of action appear with greater clarity, quotes from other ancient authors will also be presented. The structure of the article shows the terms in question first in the inspired book with the meaning assigned to it by the hagiographer, then – if available – in the rest of the Scriptures and other texts of ancient Greek literature. The political context of the quoted statements will then be presented each time so that the reader will be able to capture this precise connotation of a given word.

1 Macc 8:1

“And Ioudas heard the name of the Romans (Ρωμαίων),
that they were powerful in strength
and were pleased (εὐδοκοῦσιν)
with all those who allied (προστιθεμένοις) themselves with them,
that they would establish friendship (φιλίαν)
with all those who come (προσέλθωσιν) to them
and that they are powerful in strength” (NETS).

In the broader context of v. 1–16, the inspired author lists the achievements of the Roman Republic known to him, dating back to the Gallic wars (v. 2), military campaigns in Spain (v. 3), battles with the Macedonian kings Philip and Perseus (v. 5) and especially with the ruler of the Seleucid empire, Antiochus III the Great (v. 6–8)

² It would be appropriate to include Josephus Flavius (37–94 AD) in this respectable group, but due to the borrowings from the texts of the First Book of Maccabees, which he made in his *Antiquities of the Jews* I omit him in this discussion. Moreover, the amount of these borrowings from the inspired text is so considerable that it would disproportionately extend this article.

and the wars in Greece (v. 9). This brief overview of the Republic's accomplishments was presented in the form of information that Judas might have obtained from the spreading news, perhaps some written documents, personal or diplomatic contacts not mentioned in the book. The hagiographer underlines this point in a general manner when he says that "Judas heard the name of the Romans" (v. 1). In other words: he learned the history of their deeds, especially about their victories and conquests, and it convinced him that he should use them as an inspiration in the fight for the independence of his own nation.

a) εὐδοκέω

The verb εὐδοκέω, "to be pleased, be content or satisfied" appears in the verse quoted.³ The verb was applied to the Romans, showing their benevolence (εὐδοκοῦσιν) towards all who wanted to make an alliance with them. Throughout the book, the hagiographer uses the verb in the same sense as liking based on the expected benefits, as shown in the following list of inspired texts.

The traitors among the Israelites who took a liking (εὐδόκησαν, 1 Macc 1:43) to the cult imposed by Antiochus IV Epiphanes were described in a severely negative sense because thanks participation in this cult, they were able to gain greater social acceptance of the Greeks living in Jerusalem. The same applies to the speech of the traitors who came to Antiochus and asked him to intervene against the insurgents. The envoys of the followers of Hellenization remind the king of their willingness (εὐδοκοῦμεν, 1 Macc 6:23) to serve the king's father. The insurgents, having a fondness (εὐδόκησαν, 1 Macc 10:47) for Alexander Balas, supported him in his war against Demetrius I Soter because they considered the benefits of a having peace treaty with him, which they deemed to be more credible than the one with his opponent. King Demetrius II Nicator accepted (εὐδόκησεν, 1 Macc 11:29) Jonathan Maccabee's gift of 3,000 talents of silver in exchange for granting him rights to govern three districts in Palestine. Expecting great benefits from Simon's reign over the Jews, the people and the chief priests found it agreeable to (εὐδόκησαν, 1 Macc 14:41 / εὐδόκησεν, 1 Macc 14:46) appoint him as the leader of the nation, to which he declared eager readiness (εὐδόκησσε, 1 Macc 14:47) for accepting the power from the people. The hagiographer uses this verb in a specific context of social relations and, in some cases, even strictly diplomatic ones. The rest of the Scriptures also use this verb to denote a liking based on the benefits that can be gained through the attitude of the other party.⁴

³ Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ad loc.

⁴ Similarly, in among others Gen 33:10; Lev 26:34,41; 2 Sam 22:20; 1 Chr 29:3,23; 2 Chr 10:7; Jdt 15:10; Ps 101:15 (LXX); Sir 15:17; Hag 1:8; 2 Cor 5:8; 12:10.

The term has a similar meaning also in extrabiblical literature,⁵ especially in the context of a result of conducted negotiations.⁶ Polybius offers an excellent commentary on Judas' actions with regard to the Romans in *The Histories* III, 31: 5–8:

For how can anyone when wronged himself or when his country is wronged find help-mates and allies; how can he, when desirous of acquiring some possession or initiating some project, stir to action those whose co-operation he wishes; how, finally, if he is content (εὐδοκούμενος) with present conditions, can he rightly stimulate others to establish his own convictions and maintain things as they are, if he knows nothing at all of the past history of those he would influence? For all men are given to adapt themselves to the present and assume a character suited to the times, so that from their words and actions it is difficult to judge of the principles of each, and in many cases the truth is quite overcast. But men's past actions, bringing to bear the test of actual fact, indicate truly the principles and opinions of each, and show us where we may look for gratitude, kindness, and help, and where for the reverse (LCL 137, 78–79).

In the quoted fragment, the historian points out that any political action undertaken is motivated by the desire to make alliances for three main reasons:

- a) a personal threat or a threat to one's own country,
- b) desire to secure support from allies in planned operations,⁷
- c) retaining a certain good with which one is satisfied (εὐδοκούμενος).

However, in all these cases, it is necessary to seek prior information about the one with whom necessary arrangements are to be made. Such information stems from the knowledge of the previous achievements and actions of those to whom the interested party turns. That is exactly what Judas did when he found out about the successes of the Romans, which the hagiographer lists (vv. 1–16). In accordance with Polybius' description, the facts from the past became the most important, giving the warranty of effectiveness and political benefit for the plans of the insurgence leader. Such information provided him with a guarantee of the value of the deal he was going to propose to them. It is also worth mentioning that if the case of Judas belongs to the first of the reasons mentioned in *Histories*, the Republic was definitely satisfied with the third reason, being the desire to maintain the situation in which it currently found itself, reaching the peak of its military power. Concluding

⁵ Among others Polybius, *Histories* I, 8.4; 78.8; 83.8; II, 38.7; 49.3; VI, 6.11; VII, 4.5; Diodorus Siculus, *Library of History* XI, 47.2; XVII, 47.2.

⁶ Polybius, *The Histories* II, 12.3; V, 55.10; 107.5; XIV, 2.11; XV, 8.8; Diodorus Siculus, *Library of History* XV, 16.1; Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities* II, 38.5; III, 13.1.

⁷ The sentence: "when he wants to get something and be the first to start the action" does not lead directly to the conclusion about the anticipated confrontation with enemies, but the generality of this statement and the preceding statement about the danger threatening someone or his country do not exclude this interpretation, making it justified.

an agreement with Judas will allow Rome to maintain or even strengthen the hitherto held position on the political chessboard of the eastern Mediterranean basin. Therefore, despite an offer from such an insignificant ally, the Republic was interested in the treaty, and the Romans showed favor to the Jews (εὐδοκοῦσιν). Although the initiative of its conclusion comes from the insurgents, not the Republic, it does not contradict the written record of Polybius, because political activity in this third case is understood in a general sense: the policy of Judas fits into the direction of the Republic's operations aiming to strengthen its presence in the Middle East.

b) προστίθημι

In the discussed verse 1 there also appears a participle προστιθεμένοις, a *medium* with a pronoun in dative, which translates as: “adjoined to, associated with, adhered to, joined the side of (side with),”⁸ consequently: “allied with” when describing a political and military alliance. The verb προστίθημι can be found in 1 Macc 2:43 with the same meaning in the note about joining (προσετέθησαν) the insurgents by all of those who did not wish to agree to the restrictions of Antiochus IV Epiphanes against the Jews. The fact the army of Gentiles joined (προσέθετο) Seron fighting against Judas Maccabaeus is mentioned in 1 Macc 3:15. The same situation can be observed in 1 Macc 3:41, in the description Syrian troops joining (προσετέθησαν) the army of Lysias. According to 1 Macc 9:1, King Demetrius, having learned of Nicanor's death, agreed (προσέθετο) to send Bacchides' army for the second time with the ungodly high priest Alcimus against Judas.⁹ In other books of the Bible, the verb appears, for example, in Exod 1:10, in the speech of the ruler of Egypt, suspecting the Hebrews of the possibility of joining (προστεθήσονται) the enemy in a possible armed conflict with other countries. The close, though non-political, context of the alliance (προσθήσθε) of the Israelites with the Gentiles, worthy of stigmatization on account of their departure from the faith, is also noted in the text of Jos 23:12. The same verb appears in the note about the approach (προσέθηκεν) of envoys sent by Jephthah to the king of the Ammonites in Judg 11:14. In the fight against the Benjamites, the Israelites combined (προσέθηκαν) their forces and proceeded (προσθομεν) to fight after consulting the Lord (Judg 20:22-23,28). Humiliated in skirmishes, the Philistines did not proceed (οὐ προσέθεντο) to fight in order to attack the land of Israel (1 Sam 7:13). The Philistine army entered (προσέθετο) war with Saul, suffering a bitter defeat in a battle with David's army (1 Sam 19:8). Later they proceeded (προσέθεντο) to fight against David (2 Sam 5:22).¹⁰

⁸ Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ad loc.

⁹ Several further statements by the hagiographer contain the same military and political context of the verb in 1 Macc 9:72; 11:1. In 10:30,38 and 11:4, there is reference to adjoining new lands to Judea as a result of negotiations between the insurgents and the Seleucid side.

¹⁰ A similar context of proceeding to execute a task can be found, among others, in 2 Kgs 1:11,13; 1 Chr 14:13; 2 Chr 15:9. In the sense of discontinuing a task, cf. 2 Kgs 6:23; 24:7.

Similarly, in the diplomacy functioning in the world of Gentiles, combining forces by signing treaties is a normal political move, as in the case of the Macedonian King Philip II, wishing to become an ally of Athens. The scene of persuading the Athenian aristocracy to make a pact with Philip is described by Aeschines in Aeschines in *On the Embassy* 2:17:

Finally Democrates of Aphidna went before the senate and persuaded them to summon Aristodemus. One of the senators was Demosthenes, my accuser! Aristodemus appeared before them, reported Philip's great friendliness toward the city, and added this besides, that Philip even wished to become an ally (προσέθηκεν ὅτι καὶ σύμμαχος βούλοιο) of our state. This he said not only before the senate, but also at an assembly of the people. Here again Demosthenes spoke no word in opposition, but even moved that a crown be conferred on Aristodemus (LCL 106, 173).

In the year 348 BC, on behalf of Philip, envoys arrived in Athens from Euboea, who informed the authorities of the city, that the Macedonian ruler wanted to end the war and make peace with Athens. The negotiations on the release of the Athenian prisoners, held captive by the Macedonians, were conducted by an Athenian actor and Philip's friend, Aristodemus. Before addressing the assembly, he passed a message to the Athenians whereby Philip would like to ally (προσέθηκεν) with Athens. However, they rejected his proposal resolving to continue the war and trying to draw other Greek city-states into it. The measures taken by the Athenians did not bring the expected result as none of the cities joined them.¹¹ The political connotation of προστιθημι does not stem directly from the meaning of the word itself because it is only a notification from Aristodemus to the city's elders about Philip's intention. However, it shows his clear intention to enter into an arrangement with the Athenians, and that is why this verb can be integrated into the sphere of diplomacy.

In *The Persian Wars* I, 53 Herodotus mentions a question asked by the ruler of Lydia, Croesus, to the Delphic Oracle concerning the possibility of his army joining allied forces in the war against the Persians:

The Lydians who were to bring these gifts to the temples were charged by Croesus to inquire of the oracles, "Shall Croesus send an army against the Persians: and shall he take to himself any allied host (στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο φίλον)?" When the Lydians came to the places whither they were sent, they made present of the offerings, and inquired of the oracles, in these words: "Croesus, king of Lydia and other nations, seeing that he deems that here are the only true places of divination among men, endows you with such gifts as your wisdom merits. And now he would ask you, if he shall send an army against

¹¹ Ellis, *Philip II and Macedonian Imperialism*, 106. An interesting study on the relationship between Macedonian rulers and Greek cities was developed by Billows, *Kings and Colonists*, 56–80.

the Persians, and if he shall take to himself any allied host (στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο σύμμαχον)” (LCL 117, 58–59).

The oracles, having received gifts, unanimously announced to him that if he attacked the Persians, a great state would collapse.¹² The ruler being convinced that they were referring to them, decided to go on an expedition, following the advice of the oracle to win over the most eminent Greeks. The ambiguity of the oracle was well-known to many who had consulted it. That is what happened in this case, too. This “great state” was, as a matter of fact, Lydia, which the Persian ruler, Cyrus the Great, attacked in the winter of 547 BC, capturing Sardis, the capital of Lydia, after a 14-day siege of the city.¹³

In the further part of *The Persian Wars*, Herodotus reports on the subsequent endeavors of Croesus still before he joined the war with Persia. The Lydian ruler sent his representatives to Sparta to present his offer of an alliance with this city (I, 69):

They came, and said: “Croesus, King of Lydia and other nations, has sent us with this message: “Lacedaemonians! the god has declared that I should make the Greek my friend (φίλον προσθέσθαι); now, therefore, as I learn that you are the leaders of Hellas, I do so invite you, as the oracle bids; I would fain be your friend (φίλος) and ally (σύμμαχος), without deceit or guile” (LCL 117, 82–85).

Convinced of the bravery and prudence of the Spartans, the king of Lydia, rolling in gold, offered the largest city of the Corinthian peninsula a war deal to persuade them to march against Persia by offering rich gifts.¹⁴ Thus, he informed the Spartans of the predictions of the oracle, which they received with appreciation, having heard of this divine prophecy before and understanding it in the same way as Croesus. Therefore, they readily agreed to the proposal and – as Herodotus writes – “made an oath of friendship and alliance with them” (ἐποίησαντο ὄρκια ξεινίης πέρι καὶ συμμαχίης).¹⁵ The verb προστίθημι used by the Greek historian in both cases fully corresponds to the political-military meaning given to it by the author of the First Book of Maccabees.

Xenophon, in turn, mentions the betrayal of the Persian general Ariaeus and his troops, who were previously allies of the Greek troops, and their passing under the command of Artaxerxes (*Anabasis* III, 2.2):

¹² Croesus’ relationship with the Delphic oracles is analyzed, among others, by Parke, “Croesus and Delphi,” 209–232 and Thonemann, “Croesus and the Oracle,” 152–167.

¹³ Tschirschnitz, *Dzieje ludów biblijnych*, 115. On the manner in which Herodotus describes the operation of the Delphic oracle, Fontenrose, *The Delphic Oracle*, 111–115.

¹⁴ Such a campaign took place leading to the fall of Croesus, Leloux, “La bataille de (la) Ptérie,” 407–416 and Evans, “What Happened to Croesus?,” 34–40.

¹⁵ More about the Spartan-Lydian alliance, Leloux, “L’alliance lydo-spartiate,” 274–275.

Fellow soldiers, painful indeed is our present situation, seeing that we are robbed of such generals and captains and soldiers, and, besides, that Ariaeus and his men, who were formerly our allies (πρόσθεν σύμμαχοι), have betrayed us (LCL 90, 234–235).

The above sentence is an excerpt from a speech by a Spartan, a certain Cheirosophos, to a convened gathering of Greek soldiers fighting the Persians. The gathering was convened after the execution of the most important commanders of the Greek troops, including strategists and the so-called lochagoi, being the counterpart of today's rank of captain.¹⁶ The role of Ariaeus was to betray the Greeks who remained loyal to Cyrus. After he was killed in the Battle of Cunaxa in 401 BC, Ariaeus changed his strategy and surrendered to Arsaces, the enemy of Cyrus, who assumed the name of Artaxerxes II from 404 BC, as he was his older brother. Together with Tissaphernes, the main Persian strategist in the conspiracy against the Greeks, they invited approx. 20 of their unarmed commanders and 200 soldiers to a friendly meeting during which they captured and murdered nearly all of them.¹⁷ The phrase πρόσθεν σύμμαχοι could be translated as "having joined as allies."

One testimony to the use of this verb in the context of Rome's operations is found in the work of Pausanias, *Description of Greece* IV, 31.1:

Augustus gave Thuria into the possession of the Lacedaemonians of Sparta. For when Augustus was emperor of the Romans, Antony, himself a Roman, made war upon him and was joined (προσέθεντο) by the Messenians and the rest of the Greeks, because the Lacedaemonians were on the side of Augustus (LCL 188, 340–341).

Thouria is a town in ancient Messenia, situated in the eastern part of the Messenian Plain, on the Pamisos River, approximately 1.6 km from the coast. After the subjugation of Messenia, it was one of the main cities of the Lacedaemonian perioeci.¹⁸ Already in 146 BC, as a result of its defeat during the Achaean War, Messenia, along with other parts of Greece, fell directly under Roman rule. Like other cities that had previously fought the Romans, it was deprived of its walls and armaments, as well as

¹⁶ Cf. Aelianus Tacticus, *Taktikē theōria* 5, 1; Arrian of Nicomedia, *Technē Taktikē* 5, 6; Asclepiodotus Tacticus, *Taktikē* 1, 2.

¹⁷ Xenophon, *Anabasis* II, 5:30-32.

¹⁸ They formed a social layer and group of people who were not citizens of Laconia and Messenia, regions controlled by Sparta. They lived most often in coastal and mountainous areas, Cartledge, *The Spartans*, 67.

its own authorities.¹⁹ As Pausanias writes, the city shared the fate of Mark Antony's allies.²⁰ It became part of the province of Laconia, which supported Octavian.²¹

The use of the verb προστίθημι in the above text may be a rare example of a description of the allied operations of the Roman Republic. Nevertheless, Pausanias also used this verb, most likely in the same sense as the author of 1 Macc 8:1. This is especially visible in the fact that in both cases the initiative was shown by parties who were not the main players on the political arena of the time. In 1 Macc it was Judas and the insurgents, and in the case of the war between Octavian Augustus and Mark Antony, it was the Greeks of the individual city-states who picked a side in the dispute.

c) προσέρχομαι

The term which the hagiographer also uses in the context of diplomatic activities is προσέρχομαι, “to go toward, come beside, approach, draw near.”²² From this one can infer the meaning of “entering into a deal,” a description of joining and forming a pact with a common political goal in mind. It seems to be the only use in this sense in the First Book of Maccabees. It may come close to the meaning of the term in 2:16 in the description of the decisions of the unfaithful Israelites who “came closer” (προσήλθον) to the Gentiles, and thus accepted the emergence of a foreign cult in their land, counting on specific benefits of material or social nature. It is not, however, an issue of some special arrangement between dissenters and the royal administration. The strictly cult-related connotation is maintained by this verb in 2:18 (πρόσελθε) and 2:23 (προσήλθεν). In the rest of the Bible, the political sense of the verb is absent.

However, such a sense can be found in the account of Diodorus Siculus, who in his *Library of History* XI, 29.1 mentions the agreement between the Athenians and the Spartans in the face of the danger of war with Persia, despite defeating the Persians at the Battle of Salamis in 480 BC:

When Mardonius and his army had returned to Thebes, the Greeks gathered in congress decreed to make common cause with the Athenians and advancing (προσελθόντας) to Plataea in a body, to fight to a finish for liberty, and also to make a vow to the gods that, if they were victorious, the Greeks would unite in celebrating the Festival of Liberty on that day and would hold the games of the Festival in Plataea (LCL 375, 200–203).

¹⁹ Wipszycka – Bravo, *Historia starożytnych Greków*, 243–245; Pawlak, *Rzymski Peloponez*, 75, 213.

²⁰ In his fight against Octavian and the defeat of Antony at the Battle of Actium in 31 BC, in the last war of the Roman Republic.

²¹ Even two centuries earlier, after the Battle of Magnesia in BC 190, some Greek cities: Lampsacus, Smyrna, Alexandria-Troas, the cities of Eolis and Ionia, sided with the Republic against Antiochus III the Great, who had lost control over them, as reported by Polybius, *The Histories* XXI, 14.2.

²² Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ad loc.

After the defeat of the Persian army by the Greeks at the Battle of Salamis, the Persian ruler, Xerxes, withdrew his troops to Asia, leaving only selected troops in Greece under the command of Mardonius. He first tried to persuade the Athenians themselves to make peace with Persia disregarding other Greek city-states in return for assistance in rebuilding the city. It was intended to break the unity of the Greeks in the face of the Persian threat, especially along the Athens – Sparta line. After rejecting this offer, Mardonius headed for Athens, captured it a second time, and destroyed it again in mid-July 479 BC.²³ Upon learning that the Peloponnesian army was approaching Athens, Mardonius withdrew to Thebes fearing a potential defeat in the mountainous terrain of Attica. The united forces of the Greeks were commanded by the Spartan regent, Pausanias. The two armies met at Plataea, where the Greeks won a crushing victory. When losing the battle, Mardonius himself most likely died in combat.²⁴ Diodorus' text mentions an important event before the battle, which was the gathering of the Peloponnesian Greeks deciding to support their compatriots in the war with the Persians, although it was probably a support forced by the danger of Athens concluding peace with the Persian invaders. To this end Sparta, which had remained passive so far, decided to act in order not to prevent the disruption of the Pan-Hellenic community. The decision to formally make a pact between Athens and Sparta, reinforced by the oath to the gods, which resulted in the commemoration of the expected victory with common games in Plataea, proves both political and topographical significance of the word προσέρχομαι.²⁵ This verb acquires the same meaning in the First Book of Maccabees.

The second example of the political use of the verb προσέρχομαι is connected with Thucydides and *The History of Peloponnesian War I*, 75:

Considering, then, Lacedaemonians, the zeal and sagacity of judgment which we displayed at that time, do we deserve to be regarded with this excessive jealousy by the Hellenes just on account of the empire we possess? And indeed we did not acquire this empire by force, but only after you had refused to continue to oppose what was left of the barbarian forces, and the allies came to us (προσεθόντων τῶν ξυμμάχων) and of their own accord asked us to assume the leadership (LCL 108, 126–127).

It is an excerpt from the speech of Athenian envoys before the Lacedaemonian gathering in Sparta in the beginning of the Second Peloponnesian War (431–404 BC), an account of which was written by Thucydides, who was both an Athenian strategist and a historical writer. The battles were waged between the Peloponnesian

²³ Herodotus, *The Persian Wars* IX, 4.

²⁴ Ziółkowski, *Historia powszechna*, 436.

²⁵ This obligation is described in detail by, among others, Cartledge, *After Thermopylae*, 12–40.

League, led by Sparta, and the Delian League, led by Athens.²⁶ The story takes place almost 50 years after the successful defense of independence in wars with Persia, but skirmishes still continued here and there. The general reason was the fear of the growing power of Athens, which did not even hide their imperial appetite and eagerness to rule the entire Hellenic world. Sparta's indecisive politics facilitated this situation, as Sparta, contrary to Athens with its expanding influence, was preoccupied with its own affairs after the end of the Persian wars.²⁷ The Athenian envoys – staying in Sparta for purposes other than political ones – tried to oppose the accusatory speeches of the openly hostile Corinthian envoys who had lost some of their colonies to Athens.²⁸ Therefore, applying various kinds of diplomatic pressure, the Corinthians tried to talk both Sparta and the *symmachia* led by it, into entering the war with the Athenian competitor. Under the influence of their allies, Sparta and the entire Peloponnesian League stated that Athens had broken the truce of 446 BC.

The representatives of Athens began their speech by recalling the times of the Persian wars, in which it was Athens that played the most important role, as Sparta made a decision to withdraw from them after achieving its own goals. Athenians' valiance rescued the Peloponnese from destruction too, and in their battles with the Persians, they demonstrated three most important factors: the largest number of ships, the most competent leader, namely Themistocles, and the greatest zeal among all the combatants. Attitude and dedication of such a kind allowed the rest of the Greeks, including the Spartans, to fight against a larger opponent. This is the reason why Athens now claims the right to lead all Greek cities, since many other allied cities of that country had rushed to Athens to beg for their leadership before. Thus, it did not stem from violence, but is somehow a natural result of the events and the history of the city that faced the Persian danger the most bravely.

The phrase *προσελθόντων τῶν συμμαχῶν* clearly indicates the political context behind the actions of various Greek cities, which aimed to establish a treaty with Athens, as it was in the First Book of Maccabees.

Xenophon in his work *Anabasis* (IV, 4.5-6) writes about meeting Tiribazus, a deputy governor of Western Armenia and a king's friend, who came to the meeting of Greek troops with a proposal of an arrangement for the duration of the Greeks' passage across the territory under his control:

He rode up to the Greeks with a body of horsemen, and sending forward an interpreter, said that he wished to confer with their commanders. The generals decided to hear what he had to say, and, after approaching (*προσελθόντες*) within hearing distance, they asked him

²⁶ The study about the author of the work was undertaken, among others, by Cawkwell, *Thucydides and the Peloponnesian War*, 1–19. The description of the conflict, presented in Thucydides' eight-volume work, is generally regarded as classical and considered one of the earliest scientific works in history.

²⁷ Kagan, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, 31–74.

²⁸ Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, 11–28; Tritle, *The Peloponnesian War*, 3–5.

what he wanted. He replied that he wished to conclude a treaty with these conditions, that he on his side would not harm the Greeks, and that they should not burn the houses, but might take all the provisions they needed. This proposition was accepted by the generals, and they concluded a treaty on these terms (LCL 90, 326–327).

The story takes place during the retreat of the Greek troops hired by Cyrus the Younger from Lydia, Phrygia and Cappadocia to fight against the elder brother and ruler of Persia, Artaxerxes II. When Cyrus was killed in the Battle of Cunaxa, the Greeks, having no reason to fight, decided to return to their homeland right after the betrayal of Ariaeus and Tissaphernes and the murder of their commanders, as it was mentioned earlier.²⁹ The text of *Anabasis* IV, 4 describes difficult conditions of the Greek march, weakened by earlier fights with the valiant Carduchian people (Kurds), and haunted by bands robbing pack horses and stripping soldiers who were dying of fatigue, hunger, cold, and blindness caused by snow.³⁰ After crossing the Kurdish mountains, the Greeks finally came to the Armenian Upland, and stopped by the small Teleboas (Karasu) river, where they warmed up by the fire and found accommodation upon entering some villages. Living in Armenian villages abundant in food, the exhausted Greeks managed to have a rest and boost their health and morale, which fortunately facilitated their further journey, due to the agreement between the locals and them. The political sense of προσέρχομαι is not manifested directly, but through an explicit intention of the need to conclude a specific agreement,³¹ although according to the conditions described by Xenophon it did not have the rank a treaty, as the author of the First Book of Maccabees emphasized, but more like an oral agreement. Meanwhile, the condition for its validity is its observance by both parties.

Finally, two examples given by Polybius, who reports the following in *The Histories* II, 11.11:

Many embassies met them, among them one from the Parthini offering unconditional surrender. They admitted this tribe to their friendship as well as (προσεληλυθότας) the Atintanes, and advanced towards Issa which was also being besieged by the Illyrians (LCL 128, 290–293).

²⁹ Xenophon, *Anabasis* III, 2.2.

³⁰ The Greek historian gives the daily length of troop marches, calculated at 10 to 15 of the so-called parasangs, i.e., a distance of approx. 55–80 km, which, under conditions of immense fatigue, was a really impressive distance (*Anabasis* IV, 4.3).

³¹ The verb σπένδω as used here means “the establishment of a treaty through pouring out a liquid sacrifice,” which Thucydides sometimes mentions, *Peloponnesian War* III, 111; IV, 46, cf. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 1776.

This fragment of the Greek historian's work mentions the times when the Roman Republic successfully developed its policy of successive conquests of countries around Italy, although in this case it was not a strictly imperial policy, but more of a disciplinary one for its wayward neighbor, namely Illyria. This country included the lands of the southern part of the eastern Adriatic coast and desired conquests under the rule of Teuta, widow of Agron, the ruler of the country, and regent for her son, Pinnes, who had not come of age yet. First, she began looting merchant ships in the Adriatic Sea and, moreover, won several important battles with the Epirotes and the inhabitants of Kerkira, Apollonia and Epidamnus. This caused concerns in the Roman Senate, which declared war on Illyria twice: the first time in 229–228 BC, and the second time over the years 220–219 BC. Polybius' account concerns the first of those wars.³² Two hundred Roman ships, commanded by Consul Gnaeus Fulvius Centulamus, sailed to Kerkira and captured the city. A little later, the soldiers of the Republic reached Apollonia, meeting there the troops of the second consul, Lucius Postumius Albinus, which numbered 22,000 foot soldiers and 2,000 horsemen. The people of Apollonia treated the Romans as saviors and put themselves under the protection of Rome. Then Roman troops headed for Epidamnus. After the besieging Illyrians fled, the inhabitants of the city also decided to submit to Rome. The Parthini and Atintanes peoples followed the suit. As the Romans moved towards Illyria, they conquered the Ardiaei people, the most important ethnic group among the Illyrians. After these events, the consuls moved to Issa, besieging by their armies. The Romans managed to conquer several more Illyrian cities. The typically political context of the verb προσέρχομαι is evidenced by the historian's inclusion of the following phrases in the same verse of the story: συμμιζάντων δὲ πρεσβευτῶν, "envoys joining them" and δεξάμενοι τούτους εἰς τὴν φιλίαν, "accepting their friendship," that is to say, establishing a political treaty with them. However, we do not discuss these phrases because the author of the First Book of Maccabees does not include them.

In book IV, 26.8, the Greek historian writes:

Upon the king's attending (προσελθόντος) the Council at Aegium and addressing them at length, they received his speech favourably and renewed with Philip in person their friendly relations with the kings, his ancestors (LCL 137, 400–401).

Aegium became the central gathering place for representatives of the Hellenic League, also known as Symmachia, which included: the Achaean League, Macedonia, Boeotia, Acarnania, Epirus and Messenia. They entered into a cooperation pact against the Aetolian League, Sparta and Elis. The conflict of interest turned

³² To see a study of this period of the Roman Republic's policy towards Illyria, cf. Dzino, *Illyricum in Roman Politics*, 44–60.

into the so-called social war which broke out in 220 BC and lasted for three years.³³ In that year, the troops of the Aetolian League, wishing to counteract the strengthening of Symmachia, attacked the enemy lands, plundering and destroying them. Unwilling to comply with the protests and orders to withdraw to their lands, they were the cause of the declaration of war by Philip V of Macedon and the other members of Symmachia in Aegium in the summer of 220 BC.³⁴ The Macedonian king was interested in war as a means of strengthening his country's influence in all of Greece and ultimately subjugating it to himself, therefore the other countries, except for Achaia and Acarnania, were in no hurry to help him.³⁵ With the rise of Lycurgus in 219 BC, Sparta joined the Aetolian League. After the wars lost by the Achaean League that year, Philip joined the fight the following year and after successful raids against Sparta he managed to contain the pressure of the Aetolian army. In an unstable campaign of 217 BC, amidst revolts of soldiers dissatisfied with their pay and the unfulfilled expectations of allies thirsting for more spoils, Philip abandoned his further campaign against Aetolia,³⁶ this time focusing on the Roman Republic, whose dominance on the Greek scene was ever increasing.³⁷ So, he brokered peace in Naupactus in 217 BC, guaranteeing that the parties would retain their current possessions. Also in this case, similarly to 1 Macc 8:1, the verb προσέρχομαι takes on a political connotation due to the obvious willingness of the parties concerned to enter into an agreement. The intention of the king's arrival (προσελθόντος) and addressing the Council of the League was to bring another political alliance to pass on this particular military issue.

d) Ρωμαῖος - φιλία

We will combine the last of the terms presented, because each of them separately appears very often in the political and diplomatic context. On the subject of φιλία, mainly in conjunction with συμμαχία, "military alliance, allies, allied forces,"³⁸ several large scholarly works have been written, analyzing both expressions together as perhaps the most typical example of political language present in the accounts of ancient historians.³⁹ In order to avoid the necessity of quoting a large number of extra-biblical texts, we will concentrate only on the combination of both of the above terms.

³³ An in-depth analysis of the events related to the war was presented by Fine, "The Background of the Social War," 129–165.

³⁴ The circumstances of the outbreak of the conflict are described in Grainger, *The League of the Aitolians*, 244–296.

³⁵ Walbank, *Philip V of Macedon*, 24–67.

³⁶ Scholten, *The Politics of Plunder*, 200–228.

³⁷ Waterfield, *Taken at the Flood*, 62–79.

³⁸ Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ad loc.

³⁹ As an example, it is worth mentioning highly valuable, though older, studies Matthaei, "On the Classification of Roman Allies," 182–204; Heuss, *Amicitia*; Brunt, "Amicitia," 1–20 and Cursi, "International Relationships," 186–195.

This will allow for confirming the inspired author's awareness of the principles of friendship preferred by the Roman Republic in a political context. In the First Book of Maccabees, the term *φιλία* functions only in a political and diplomatic context in relations between different states. And so, a friendship is made between the Jews and the Seleucid empire (10:20,23,26), between the Jews and Rome (8:17; 12:1,3,8; 10:16; 14:18, 22; 15:17), Rome and other countries (8:11) as well as the Seleucids and Ptolemaic dynasty in Egypt (10:54). Similarly, in 2 Macc 4:11 such a political friendship is formed between the Jews and Rome. However, in the rest of the books of the Bible, this political dimension of friendship does not exist.

Appian of Alexandria, writing his *Roman History*, in book IV of *Civil Wars* (9.69), noted the following:

You cite friendship for the Romans (*φιλίαν τε Ῥωμαίοις*), but you have no pity for those on the list of proscribed who are sentenced to death without trial and confiscation of their property. You pretend that you want to hear from the senate, which is the victim of this situation, and no longer able to defend itself, but the senate has already answered you before, when it decreed that all the people in the east should protect Brutus and myself (LCL 534, 308–309).

This is an excerpt from the speech of praetor Gaius Cassius Longinus to the Rhodians who acted unfair towards him and his brother-in-law, Marcus Junius Brutus, refusing to aid in the fight against Publius Cornelius Dolabella, the Roman consul. In 43 BC Cassius campaigned against Dolabella in Laodicea and then against the people of Rhodes, whom he accused of being ungrateful to him and favoring his competitor. In a battle at the entrance to Myndos, in the summer of 43 B.C., in the Aegean Sea, he defeated the fleet of Rhodes who had previously refused to pay a contribution. When he landed on the island, he plundered the city and killed 50 eminent citizens, taking over all the gold he was able to grasp.⁴⁰ It was part of a strategic plan to fight the allies of the Second Triumvirate, after the murder of Julius Caesar, a plot in which Cassius also participated.⁴¹ The quoted fragment of the speech to the Rhodians is his response to the message they sent in order to calm the situation and avoid the destruction of the city, which, however, failed because Cassius' claims were justified. On the other hand, most probably, his objective was probably to loot the city in the first place.⁴² In spite of the difficult position of the Republic, which was under pressure from young Octavian in the fight against the Senate, he carried out his plan.⁴³ The last blow to the Republic was the victory of Antony over Cassius and

⁴⁰ Warry, *Warfare in the Classical World*, 177.

⁴¹ Defeated at the Battle of Philippi together with Brutus in 42 BC, he committed premature suicide, cf. Sabin – van Wees – Whitby, *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, 137.

⁴² Wipszycka – Bravo, *Historia starożytnych Greków*, 543–544.

⁴³ Ziółkowski, *Historia powszechna*, 766.

Brutus, the last of its supporters, in the Battle of Philippi in 42 BC.⁴⁴ The expression φιλιαν τε Ῥωμαίοις most likely recalls the former political treaty between Rhodes and Rome, according to which islanders were supposed to assist the Republic in its fight against the Seleucid king Antiochus III the Great.⁴⁵

In turn, Polybius, in *The Histories* III, 24.1-3.8-9, presents it in the following way:

v. 1-3: At a later date they made another treaty, in which the Carthaginians include Tyre and Utica, and mention, in addition to the Fair Promontory, Mastia and Tarseum as points beyond which the Romans may not either make marauding expeditions, or trade, or found cities. This treaty is more or less as follows: “There is to be friendship (φιλιαν) on the following conditions between the Romans (Ῥωμαίοις) and their (Ῥωμαίων) allies (συμμαχοίς) and the Carthaginians, Tyrians, and the people of Utica and their respective allies” (LCL 137, 62-63)

v. 8-9: If a Roman (Ῥωμαῖος) gets water or provisions from any place over which the Carthaginians rule, he shall not use these provisions to wrong any member of a people with whom the Carthaginians have peace and friendship (εἰρήνη καὶ φιλία) (LCL 137, 64-65).

Controversies concerning the treaty between Rome and Carthage are significant and difficult to resolve definitively. The researchers believe that Polybius took a fair amount of liberty in interpreting the events prior to the Punic Wars only on the basis of second-hand sources, namely the stories, and not direct access to the document.⁴⁶ Therefore, the text quoted above is in all likelihood part of a trade treaty of 306 BC, described by Titus Livius (*The History of Rome* IX, 43).⁴⁷ Between Rome and Carthage, a treaty was concluded, under which Italy was excluded from the economic domination of Carthage, just as Sicily remained outside the commercial interests of Rome.⁴⁸ The term φιλία has a political context, although it concerns the sphere of trade, which is structured through negotiations, contrary to most political contexts in the military domain or international relations, which also the text of the First Book of Maccabees treats about.

Conclusion

Summarizing the above analysis, it is pertinent to note the purposefulness of the terms used in the quoted verse of the First Book of Maccabees. The inspired

⁴⁴ Bringmann, *Historia Republiki Rzymskiej*, 365-368.

⁴⁵ Gruen, “Rome and Rhodes,” 58.

⁴⁶ Cary, “A Forgotten Treaty,” 67-68.

⁴⁷ The two earlier ones were concluded in 348 and 343, and the last one in 279 BC.

⁴⁸ Details of the issue in question are given by Serrati, “Neptune’s Altars,” 113-134.

writer demonstrated his very good understanding of the diplomatic realities of his time to describe the decision of the Maccabean insurgence leader wishing to establish diplomatic relations with the Romans. On the other hand, the selected concepts of politics have their own long history, forged a few centuries earlier, in the Greek world, before Rome had reached the peak of its power as a republic by influencing the system of powers, particularly in the eastern Mediterranean. The examples quoted demonstrate that the application of the terms specific to the Greek world in relation to the actions of Rome in 1 Macc 8:1 was not an artificial literary invention of the author, but a borrowing from the realities of the contemporaneous political world in which they functioned on a daily basis.

It is also possible to speak of the literary genius of the hagiographer who, using these concepts in the field of politics and diplomacy, was able to fit them perfectly in the enduring value of the message of his work. The knowledge of the reality shown was used by him to describe a certain stage of the Jewish revolt in the inspired text, the message of which was definitely the most important to him. He was thus able to align very well what constitutes one of the elements of the world politics with God's actions, using everything that humans create in order to impose their will over their own people. It is also evident that not only the terminology used in the texts of the First Book of Maccabees leads to certain theological conclusions but also the manner of Judas Maccabeus' actions – a typically secular one – shows the way of departure from obedience to God's law on the part of Judas himself and the participants of the insurgence following their leader.

Translated by Grzegorz Knyś

Bibliography

- Aeschines, *Speeches* (trans. C.D. Adams) (Loeb Classical Library 106; Cambridge, MA: Harvard University Press 1919).
- Appian, *Roman History. V. Civil Wars, Books 3–4* (trans. B. McGing) (Loeb Classical Library 543; Cambridge, MA: Harvard University Press 2020).
- Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, 26 ed. (Paris: Hachette 1963).
- Billows, R.A., *Kings and Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism* (Leiden – New York – Köln: Brill 1995).
- Bringmann, K., *Historia Republiki Rzymskiej. Od początków do czasów Augusta* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010).
- Brunt, P.A., “Amicitia’ in the Late Roman Republic,” *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 11 (1965) 1–20.
- Burn, L., *Hellenistic Art. From Alexander the Great to Augustus* (Los Angeles, CA: Getty 2004).
- Cartledge, P., *After Thermopylae. The Oath of Plataea and the End of the Graeco-Persian Wars* (Oxford: Oxford University Press 2013).

- Cartledge, P., *The Spartans. An Epic History* (London: Macmillan 2003).
- Cary, M., "A Forgotten Treaty between Rome and Carthage," *Journal of Roman Studies* 9 (1919) 67–77.
- Cawkwell, G., *Thucydides and the Peloponnesian War* (London – New York: Routledge 2006).
- Cursi, M.F., "International Relationships in the Ancient World," *Meditationes de iure et historia. Essays in Honour of Laurens Winkel* (Pretoria: Unissa Press 2014) I, 186–195.
- Diodorus Siculus, *Library of History. IV. Books 9–12.40* (trans. C.H. Oldfather) (Loeb Classical Library 375; Cambridge, MA: Harvard University Press 1946).
- Dzino, D., *Illyricum in Roman Politics, 229 BC–AD 68* (Cambridge: Cambridge University Press 2010).
- Ellis, J.R., *Philip II and Macedonian Imperialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press 2016).
- Evans, J.A.S., "What Happened to Croesus?," *The Classical Journal* 74/1 (1978) 34–40.
- Fine, J.V.A., "The Background of the Social War of 220–217 B.C.," *The American Journal of Philology* 61 (1940) 129–165.
- Fontenrose, J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press 1978).
- Grainger, J.D., *The League of the Aitolians* (Leiden: Brill 1999).
- Gruen, E.S., "Rome and Rhodes in the Second Century B.C.: A Historiographical Inquiry," *The Classical Quarterly* 25/1 (1975) 58–81.
- Herodotus, *The Persian Wars. I. Books 1–2* (trans. A.D. Godley) (Loeb Classical Library 117; Cambridge, MA: Harvard University Press 1920).
- Heuss, A., *Amicitia. Untersuchungen zu den rechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik* (Leipzig: Schulze 1933).
- Kagan, D., *The Outbreak of the Peloponnesian War* (Ithaca, NY – London: Cornell University Press 1989).
- Leloux, K., "La bataille de (la) Ptérie. La Lydie face à la Perse (ca. 547 av. J.-C.)," *Actes du 9e Congrès de l'Association des Cercles Francophones d'Histoire et d'Archéologie de Belgique (Liège, 23–26 août 2012)* (Liège: Institut Archéologique Liégeois 2017) III.2, 407–416.
- Leloux, K., "L'alliance lydo-spartiate," *Ktèma* 39 (2014) 271–288.
- Matthaei, L.E., "On the Classification of Roman Allies," *The Classical Quarterly* 1 (1907) 182–204.
- Montanari, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Leiden – Boston, MA: Brill 2015).
- Parke, H.W., "Croesus and Delphi," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25/3 (1984) 209–232.
- Pausanias, *Description of Greece. II. Books 3–5 (Laconia, Messina, Elis 1)* (trans. W.H.S. Jones – H.A. Ormerod) (Loeb Classical Library 188; Cambridge, MA: Harvard University Press 1926).
- Pawlak, M., *Rzymski Peloponez. Greckie elity polityczne wobec cesarstwa* (Kraków: Towarzystwo Wydawnicze "Historia Iagellonica" 2011).
- Polybius, *The Histories. I. Book 1–2* (trans. W.R. Paton – F.W. Walbank – Ch. Habicht) (Loeb Classical Library 128; Cambridge, MA: Harvard University Press 2010).
- Polybius, *The Histories. II. Books 3–4* (trans. W.R. Paton – F.W. Walbank – Ch. Habicht) (Loeb Classical Library 137; Cambridge, MA: Harvard University Press 2010).
- Sabin, P.A.G. – van Wees, H. – Whitby, M. (red.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare. II. Rome from the late Republic to the Late Empire* (Cambridge – New York: Cambridge University Press 2007).

- Scholten, J.B., *The Politics of Plunder. Aitolians and Their Koinon in the Early Hellenistic Era* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 2000).
- Serrati, J., “Neptune’s Altars: The Treaties between Rome and Carthage,” *Classical Quarterly* 56/1 (2006) 113–134.
- Thonemann, P., “Croesus and the Oracle,” *Journal of Hellenistic Studies* 136 (2016) 152–167.
- Thorley, J., *Athenian Democracy* (London – New York: Routledge 1996).
- Thucydides, *History of the Peloponnesian War. I. Books 1–2* (trans. C.F. Smith) (Loeb Classical Library 108; Cambridge, MA: Harvard University Press 1919).
- Tritle, L.A., *The Peloponnesian War* (Westport, CT – London: Greenwood Press 2004).
- Tschirschnitz, A., *Dzieje ludów biblijnych* (Warszawa: Sadren i S-ka 1994).
- Tukidydes, *Wojna peloponeska* (trans. K. Kumaniecki) (Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik 1988).
- Walbank, F.W., *Philip V of Macedon* (Cambridge: Cambridge University Press 1940).
- Warry, J.G., *Warfare in the Classical World* (New York: Barnes & Noble 2000).
- Waterfield, R., *Taken at the Flood. The Roman Conquest of Greece* (Oxford: Oxford University Press 2017).
- Wipszycka, E. – Bravo, B., *Historia starożytnych Greków* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2010) III.
- Xenophon, *Anabasis* (trans. C.L. Brownson – J. Dillery) (Loeb Classical Library 90; Cambridge, MA: Harvard University Press 1998).
- Ziółkowski, A., *Historia powszechna. Starożytność* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011).
- Ziółkowski, A., *Historia Rzymu* (Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk 2008).



The Term ἀντίψυχος as an Expiatory Sacrifice of Martyrs in the Light of *The Fourth Book of Maccabees* and Other Ancient Extra-Biblical Literature*

MARCIN CHROSTOWSKI

High Seminary of Bydgoszcz Diocese

marcinchrostowski@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1974-3923

Abstract: *The Fourth Book of Maccabees* (4 Macc) in the description of Eleazar's prayer, before he suffered a martyr's death (6:29) as well as the martyrdom of seven brothers and their mother who suffered for the nation (17:21), the term ἀντίψυχος (which means "given in exchange for life") is used twice. This adjective appears only twice in the Septuagint (LXX), to be precise, in 4 Macc. The context of both passages suggests a broader meaning of the term, translated with reference to a sacrifice of life having a propitiatory, expiatory, vicarious and voluntary character, and even atonement for the sins of the Jewish people. In this article, the subject of expiatory martyrdom in 4 Macc will be taken in the context of the biblical, apocryphal and other ancient texts, with reference to the flow of ideas and terminology of Greco-Roman religion, poetry and philosophy. In addition, possible translations of the term ἀντίψυχος will be analyzed, included in the broader context of Greek and other terminologies, so as to show possible connections between the idea of expiatory martyrdom and the ideas described in the New Testament.

Keywords: *The Fourth Book of Maccabees*; 4 Macc; ἀντίψυχος; expiatory martyrdom; reparation; sacrifice; atonement

The Fourth Book of Maccabees, which belongs to the apocryphal writings, was probably composed in the first century AD, i.e., at the time of the birth of Christianity; however, the time of its creation should not be moved further than 70 AD, and therefore, it was written before the seizure of Jerusalem by the Romans.¹ Among many topics, this book explores the idea of innocent martyrdom and suffering of the Jewish people not only because of the love for God and His law; but also suffering understood as expiation, i.e., atonement for the sins of the whole nation. The martyrdom of one of the characters, Eleazar, is described in this book as a reparative, propitiatory, vicarious and voluntary sacrifice, and thus (in a further sense) anticipating the salvif-

* The author of the article would like to thank Rev. Roman Mazur SDB PhD for valuable and enriching suggestions as well as observations on the content of this submission, especially in the field of Greek extra-biblical literature.

¹ Popowski, "Czwarta Księga Machabejska," 809.

ic sacrifice of Jesus Christ on the cross. Therefore, it seems reasonable to ask whether the ideas of suffering and martyrdom that atone for the sins of many, fully developed in the New Testament (NT), were already present in the Judaism of that era and in the intertestamental literature. The phraseology and subject area of *4 Macc* depicts martyrdom in precisely such categories, and thus, it emphasizes its expiatory dimension even more. The idea of “atoning sacrifice” is conveyed by the use of the adjective ἀντίψυχος, which occurs in the Greek original of *4 Macc*. It can be translated as “given in exchange for the life of (another)” or “offered as ransom for someone.”² The fact that this word appears only twice in the LXX³ (*4 Macc* 6:29; 17:21) encourages one to pursue a more detailed analysis, undertaken in the context of expiatory martyrdom, which is present in the pages of the Scriptures⁴ and in the non-scriptural background. Broader descriptions of martyrdom as such were located in other sections of the Scriptures⁵; therefore, this article will outline the topic of vicarious martyrdom, expressed with the adjective ἀντίψυχος.⁶

1. Martyrdom in Early Judaism as Exemplified by the Books of Maccabees⁷

The First and The Second Book of Maccabees (1–2 Macc) constitute a particular testimony of the difficult history of the Jewish people during the period between 175 BC and 135 BC. These dates refer to two events which outline the framework of the story described on the pages of 1–2 Macc: the beginning of the reign of King Antiochus IV Epiphanes (175 BC) and the death of Simon Maccabeus – also known as Simon

² BDAG, s.v. “ἀντίψυχον.”

³ Greek text from: Rahlfs, *Septuaginta*; the Polish translation generally follows: Popowski, *Septuaginta*.

⁴ *4 Macc*, though it remains in the collection of the Greek Bible, belongs, nevertheless, to the Apocrypha; cf. Wojciechowski, *Apokryfy*, 97–122. The specific character of *The Fourth Book of Maccabees* stems from its presence in the LXX and the authority it enjoyed already during the period of Christian Antiquity; cf. Baran, “Siedmiu braci,” 45–46.

⁵ In the OT, persecution for religious reasons is associated with the purity of faith and fidelity to God and His law (2 Kgs 9:1–10; Hos 1:3–4). The prophets: Amos (Am 7:12–13) and Jeremiah (Jer 7:12–13) were persecuted in this manner. Among the prophets, it is also worth mentioning Elijah and an anonymous group of prophets in 1 Kgs 19:10, or Uriah in Jer 26:20–23, who devoted their lives to fidelity to God and His Word. When discussing the topic, the “suffering righteous” from the Books: Daniel, Tobias, and Esther, cannot be ignored. The innocent servant of the Lord, described in the Book of Deutero – Isaiah (Is 40–55), also suffers a martyr’s death. The Jews who lived in the Diaspora were also oppressed for religious reasons, as is mentioned in the Book of Esther (Est 3:8). Linke, “Od skandalu,” 12–39; Chrostowski, “Różne odcienie męczeństwa,” 9–26; Szymik, “Męczeństwo,” 695–696.

⁶ The need for a broader study in this area, especially regarding the impact of the idea of expiatory suffering from *4 Macc* on the theology of martyrdom in Christianity, is indicated by Wojciechowski, *Apokryfy*, 109, fn. 54, although he himself thoroughly discusses this issue *ibid.*, 108–110.

⁷ Chrostowski, “Różne odcienie męczeństwa,” 16–21.

Thassi – (135 BC).⁸ It is a difficult story for the Jewish people, marked by suffering in defense of the law, even to the point of shedding blood. In this sense, 1–2 Macc represent the fullest and most competent description of the struggles, fights and hardships undertaken by the Jewish family of Mattathias of Modi'in in defense of God's law and faith in one God.⁹ The heroic conduct of Mattathias and his sons found many followers among the pious Jews. Their radicalism in defense of the Law resulted in persecution and tortures inflicted by Hellenists,¹⁰ often leading to the martyr's death of the members of the Jewish nation. The descriptions included in 2 Macc 6–7, where the martyrdom of the old Eleazar as well as the martyrdom of a mother and her seven sons are presented, constitute an important testimony of these events.¹¹

Martyrdom and suffering in The Books of Maccabees, indirectly in 2¹² and more clearly in 4 Macc, are shown as expiation and compensation for personal iniquities, as well as for the sins of the whole nation. These ideas can be seen in the speeches of the Maccabean brothers: "It is true that our living Lord is angry with us and is making us suffer because of our sins, in order to correct and discipline us. But this will last only a short while, for we are still his servants, and he will forgive us" (2 Macc 7:32-33).¹³ The martyrs described in 2 Macc suffered, in a sense, for the sins of the nation and begged God to accept their death as an atoning sacrifice for the sins of their people. In this way they desired to obtain God's forgiveness on behalf of the nation. This can be seen in the descriptions of 2 Macc 7, where the martyrs justify their suffering by "having sinned against their God" (ἀμαρτόντες εἰς τὸν ἑαυτῶν θεόν; 7:18) and are tortured "because of their sins" (διὰ τὰς ἑαυτῶν ἀμαρτίας πάσχομεν; 7:32), for which the wrath of God, the Mighty One, "fell righteously upon all their people" (ὀργὴν τὴν ἐπὶ τὸ σὺμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπηγγένην; 7:38).

Apart from the special Old Testamentary (OT) testimony of the resurrection of the dead, 2 Macc contains important descriptions of the martyrdom of the pious (2 Macc 6:18-31; 7) and the description of the merits for the whole community of

⁸ The dates and events cited are essentially the timeframes of the First Book of Maccabees; The Second Book of Maccabees has a slightly different time frame, as its writing was completed between 160 and 150 BC, most likely in Alexandria; Rubinkiewicz, "Machabejskie Księgi," 687.

⁹ Tułodziecki, "Zmartwychwstanie męczenników," 85–86.

¹⁰ The term "Hellenists" means people who speak the Greek language (and at the same time feel Greek), who succumbed to the influence of the current of thought and culture, called Hellenism, adopted the culture, customs, and way of thinking derived from it, although they did not come from Greek tribes. Many Jews also succumbed to Hellenistic trends; Langkammer, "Helleniści," 655.

¹¹ Baran, "The Jewish Community," 55–78.

¹² The idea of vicarious suffering does not appear directly in 2 Macc. Following Józef Homerski (*Pierwsza i Druga Księga*, 209), who comments on the verse 2 Macc 7:38, it can be stated that: "the young man was not guilty of the sins of his nation, but with all sacrifice, together with his brothers, he lays down his life for the nation. An idea very close to the substitute sacrifice of the Servant of the Lord (cf. Is 53:4-12), but not identical. Rather, it reflects the truth proclaimed by the prophet Ezekiel that God wants us to intercede on behalf of sinners (cf. Ez 13:5; 22.29-30; cf. also Is 59:16)."

¹³ Odzimek, "Łukaszczy kerymat," 72–73.

sinner arising from the deaths of the righteous (2 Macc 7:37-38). This description is the second text of that type after the text of Isa 52:13–53:12.¹⁴ Undoubtedly, 2 Macc constitutes one of the most important testimonies of Judaism, proclaiming the hope of the resurrection of the flesh (in the sense of resurrection to life), which is offered to all believers (2 Macc 7:9,11,14,23,29,33,36; 14:37-46); however, it does not mention the issue of the general resurrection.

The abovementioned textual testimonies may show that the martyr's submission of life for others (even for the nation), understood in terms of merit and compensation to God for the sins of the people, was already present in the era of the Hasmoneans, as well as in Judaism in the second century BC. It could have been a factor that paved the way for the idea of a general resurrection, which was not present in the Books of Maccabees and fully revealed only in the NT.

The examples of expiatory martyrdom are described not only in the Books of Maccabees that constitute part of the canon¹⁵ (1–2 Macc), but also in the apocryphal ones, as evidenced by the descriptions included in 4 Macc. The martyrs are described there as heroes, who, thanks to their perseverance, achieved a moral victory over the King Antiochus IV Epiphanes. It highlights the thought expressed in 2 Macc 7, in which the martyr, presented as a model of love for God and His laws, innocently suffers on behalf of the whole nation. Hence, in 4 Macc relinquishing life was presented in terms of a sacrifice — in order to emphasize its propitiatory dimension for the whole community of Jews.¹⁶ However, in order to get to the heart of the matter of expiatory martyrdom in 4 Macc, it is necessary to at least generally outline the context of its origin as well as its principal content.

¹⁴ Tułodziecki, "Zmartwychwstanie męczenników," 87.

¹⁵ When speaking of the "canon," in the case of the Maccabees, a distinction should be made between the Catholic canon and the Orthodox canons. The Catholic Church includes only 1–2 Macc in the canon, recognizing them as deuterocanonical books, and placing 3–4 Macc among the Apocrypha. The Orthodox Church recognizes 1–3 Macc as canonical, and places 4 Macc in the appendix; it is therefore not a canon book, but permissible for reading. It should be added, however, that in the Orthodox Church itself, there are different qualifications of the canonicity of these books depending on the principles of a given Church. In the Old Church Slavonic and sometimes Russian Synodal Bible, 3 Macc appears among the canonical books, despite the fact that the Russian Orthodox Church recognized it as an Apocrypha. The status of the LXX books, considered apocryphal in Catholicism, was probably different in Orthodox Christianity from the rest of the Apocrypha. Protestant communities, in turn, place 1–4 Macc outside the canon, considering them in their entirety as apocryphal. Terminological complexities between individual Christian communities in the classification of biblical and extra-biblical books result from the lack of an unambiguous nomenclature and proper assignment of literary works in collective editions of sources; Suter, "Machabejska Księga Trzecia"; "Machabejska Księga Czwarta," 687–688; Rubinkiewicz, "Machabejskie Księgi," 686; Walewski, "Kanon," 251–252; Wojciechowski, *Apokryfy*, 110; Paprocki, [rec.] "M. Wojciechowski, *Apokryfy*," 112.

¹⁶ Odzimek, "Łukaszowy kerygmat," 73.

2. The Fourth Book of Maccabees: The Triumph of Reason over Passions

The Fourth Book of Maccabees functions under that name in the uncial manuscripts of the Scriptures; Eusebius and St. Hieronymus entitle it: *On the Supremacy of Reason* erroneously attributing its authorship to Flavius Josephus. The abovementioned title of the work, although incorrectly classified, suggests its philosophical character. Thus, it can be placed among moral life considerations, which is consistent with the ethics suggested by the author. It was probably a Jew with a masterfully proficient command of Greek, both in the biblical and extra-biblical area of koinè Greek.¹⁷ This is evidenced by the choice of words, which in many places raise philosophical rather than religious issues, although both of them coexist in *4 Macc* whereas the author justifies moral behavior on the grounds of religious motives. The book was probably written in Antioch or in an environment directly associated with it.¹⁸

4 Macc is also dated in various ways, although scholars agree when it comes to general conclusions. Some assume that it was created over the period of 63BC – 38 AD or generally in the first century AD, using the description of *4 Macc* 14:3 about “holy and consistent faith.” Thus, they define the time of the composition of the work as a period of “peace and order” and situate it before the destruction of the temple in AD 70 and the persecution of Caligula’s reign.¹⁹ Others, taking into account the characterization of Apollonius in the book as “strategist of Syria, Phoenicia, and Cilicia” (*4 Macc* 4:2), suggest its creation between 20 and 50 AD, when Syria and Cilicia were administratively linked with the Roman Empire.²⁰ Therefore, generally, the timing of writing *4 Macc* can be determined as the first century AD, more precisely prior to 70 AD.

The author of the book reinterprets the stories of the martyrs from 2 Macc 6–7, describing them in the light of Greek philosophy and incorporating them into the general discourse of the work, the main motto of which is the statement that “the use of reason combined with faith is capable of ensuring full control over experiences” (*4 Macc* 1:1), which the author repeats in various ways throughout the work (1:1-12; 2:21-22), justifying his thesis with the examples of Joseph, Moses, Jacob, and David (1:13-3,19), an old man Eleazar (5–7) and seven brothers (8–2), along with their mother’s speech (14:11–17:6).²¹ The author of *4 Macc*, however, did not intend to simply repeat or even extend the biblical stories, but to reinterpret them

¹⁷ Rubinkiewicz, “Machabejskie Księgi,” 689.

¹⁸ Baran, “Obraz Boga,” 420.

¹⁹ Rubinkiewicz, *Wprowadzenie*, 49; a similar dating, shifting the composition *4 Macc* before 70 AD, is given by Popowski, “Czwarta Księga Machabejska,” 809; similarly: Wojciechowski, *Apokryfy*, 102, where he writes about the creation of *4 Macc* around the middle of the 1st century AD or a little earlier.

²⁰ Nickelsburg, *Jewish Literature*, 258, where he cites the article: Bickerman, “The Date,” 105–112.

²¹ Nickelsburg, *Jewish Literature*, 256–259.

in the didactic approach and the language of Platonic philosophy and in the spirit of the school of Stoics and Cynics. *4 Macc*, however, is not a *strictly* philosophical work, since the heroes endure suffering because of the law (νόμος), which was mentioned in the book 38 times.²² In order to justify his position, the author of *4 Macc* uses the rich constructions of Greek rhetoric in abundance (even in 7:1-7), and the reason itself, which is supposed to control the passions, is described as the fear of the word of the Lord. At the basis of the whole argument are both philosophical and typically biblical concepts, which indicates the author's eclecticism and the use of various sources.²³ *4 Macc* should be interpreted in such an eclectic way, searching for parallels for the vocabulary used there not only in biblical literature, but also in the terminology of Greco-Roman religion, poetry, and philosophy, while the exegesis of the work should take into consideration rhetorical analysis.

3. Expiatory Martyrdom (ἀντίψυχος) in *4 Macc* 6:29 and 17:21

Although *4 Macc* contains many colorful descriptions of martyrdom presented in expiatory categories, this idea is literally expressed in verses 6:29 and 17:21. The first one deals with the martyrdom of the heroic Eleazar, whose sufferings borne in the name of fidelity to God's law are presented in detail in 6:1-11,24-26, and the second with the sufferings of seven brothers who endure torments in the same spirit as the aforementioned hero.

In 6:27 Eleazar, who is already very much affected by pain, devotes himself to prayer, during which he expresses his readiness to suffer in an expiatory way, out of love for God's commandments. At the culmination moment, he confesses: "You know, O God, that though I might have been saved" (6:27a) and adds: "I am dying in burning torments for the sake of the law" (ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον; 6:27b). The next passage from Eleazar's request elaborates on this in more detail: "Let our punishment suffice for them" (σου ἀρκεσθεις τῆ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκη; 6:28b). In the course of his prayer, the hero expresses himself again in sacrificial terms: "Make my blood their purification" (καθάρσιον αὐτῶν ποιησον τὸ ἐμὸν αἷμα; 6:29a), to finally literally express the expiatory role of my martyrdom: "Take my life in exchange for theirs" (ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχὴν; 6:29b). The Greek adjective ἀντίψυχος (acc. sing. neut.: ἀντίψυχον) appears here for the first time, expressing the idea of a surrogate life sacrifice in order to save the life of another. However, this adjective expresses the reality in terms of martyrdom to atone for sins and purifying

²² *4 Macc* 1:17,34; 2:5-6,8-10,14,23; 4:23; 5:16,18,21,25,29,33-34; 6:21,27,30; 7:7-8; 8:25; 9:2,15; 11:5,12,27; 13:9,13,22,24; 15:9,29; 16:16; 18:1,10.

²³ Rubinkiewicz, "Machabejskie Księgi," 689.

sins, and the desire to “give one’s life for the life of another,” in this case – “others.” It can be noticed that the term “life” in this sentence was expressed twice with the noun ψυχή, which conveys the deepest “principle of life,” that is the soul with its function of “animating” the body.²⁴

The second time the term ἀντίψυχος appears is in 17:21, which is a part of a longer discourse covering chapters 17:7–18:24, where it is argued that the heroic death of the martyrs was intended to expiate for the sins of the people and to cleanse the earth from sins. The reader is called upon to praise God and follow commendable examples.²⁵ Particularly important is the fragment of the discourse beginning in 17:19, where the martyrdom of seven brothers was first presented in the aspect of religious sanctification. Quoting the law, the author of *4 Macc* says, “All who sacrificed themselves (ἡγιασμένοι) for God are in His hands.”²⁶ The same verb ἀγιάζω, meaning “sacrificing oneself” or “consecration,” expresses the idea of belonging wholly to God, who sanctifies. This term is actually exclusive to biblical Greek or Greek literature which is influenced by it.²⁷ Once again, this verb was used in the next verse, saying that the brothers “who have sacrificed themselves (ἀγιασθέντες) for the sake of God,” for which their people were saved and their enemies did not triumph (17:20). In 17:21 it is stated that the tyrant was punished (τιμωρηθῆναι), and the homeland purified (καθαρισθῆναι), because the martyrs had become a propitiatory sacrifice (ἀντίψυχον: nom. sing. neut.) for the sins of the nation. The entirety of the description ends with a summary: “And through the blood of those devout ones and their death as an atoning sacrifice (ἰλαστηρίου τοῦ θανάτου), divine Providence preserved Israel that previously had been mistreated.” (17:22).

In the context above, the adjective ἀντίψυχος means “given in exchange for life.” In 17:21 the term expresses the idea of “a propitiatory sacrifice for the sin of our nation.”²⁸ It is worth noting at the beginning that this is not a common term in biblical Greek, neither for “atonement” nor for “reconciliation” with God. The act of “atoning” God for the sins of the people in the LXX was expressed with the verb ἐξιλάσκειν, which in 105 cases in the LXX appears 49 times in the LXX of the Leviticus and means “to make the rite of atonement.” This activity was performed by the priest first for his sins, then for the whole nation, and as a rule, it is a translation of the Hebrew verb *kppr*, meaning “to perform expiation.”²⁹ A similar idea was also expressed in 2 Macc 12:45, when Judas Maccabeus, discovering the sacred objects of the idols of Jamnia among the fallen soldiers, offered for the dead a “sin offering” (ἐξιλασμός; 2 Macc 12:45) so that they would be freed from sin. The noun

²⁴ Dihle, “ψυχή,” 608.

²⁵ Nickelsburg, *Jewish Literature*, 256–259.

²⁶ Cf. especially: Baran, “Obraz Boga,” 419–457.

²⁷ Procksch, “ἀγιάζω,” 111.

²⁸ Abramowiczówna, *Słownik*, 227.

²⁹ Herrmann, “ἰλάσκειν,” 301–302.

ἐξιλασμός used here, appearing less frequently in the LXX than ἐξιλάσκομαι (16 times, the most, 6 times in Syr), means “propitiatory sacrifice,” or simply (as in most cases in Syr) “forgiveness,” described in terms of mercy.

In turn, the idea of “reconciliation” with God was expressed in the LXX, including the term καταλλαγή, which appears twice in the Greek Bible (2 Macc 5:20; LXX Isa 9:4) expresses the idea of “reconciliation” in the sense of “exchange” or “substitution.”³⁰ For example, 2 Macc 5:20 describes the fall and glory of the temple, which first participated in the misfortune of the nation, and then in its prosperity (5:20a). This place, “was forsaken in the wrath of the Almighty was restored again (καταλλαγή) in all its glory when the great Lord became reconciled (5:20b).”

Using the adjective ἀντίψυχος in 4 Macc 6:29 and 17:21, the author suggests that Eleazar’s martyrdom is a sacrifice (ἀντίψυχος) for the nation and its sins.³¹ However, in order to properly understand the meaning of this word, it is necessary to undertake a more detailed analysis of it.

4. Analysis of the Term ἀντίψυχος and Its Relation to the Content of Selected Biblical Pericopes

The analyzed adjective ἀντίψυχος is a derivative formed from the noun ψυχή, which is the base of the word formation, preceded by the preposition ἀντί, which is both a prefix and a formant. The parent word, i.e. the noun ψυχή, is usually translated as “life,” whose derivative designates, such as: “soul” (understood as a sign of life in the organism), “spirit,” “breath,” “mind,” “heart,”³² in general, “living being”³³ only seem to confirm its essential meaning. The LXX usually uses the noun ψυχή to translate the Hebrew term *nepheš* (occasionally *lēb* or *lēbāb*),³⁴ which refers to the very essence of “life”; to what makes a given being a living one. Among the many, numbering over 954, examples of the use of the noun ψυχή in the LXX, its representation can be found in Gen 2:7, where the Hebrew expression *nepheš hayāh* was rendered in the LXX as ψυχήν ζῶσαν, which can be translated from both Hebrew and Greek as “being/a living soul.” This term expresses the deepest “principle of life,” that is, the most appropriate “essence” of existence; it is what can be said to be “alive.”

³⁰ In the light of LXX Isa 9,4, the basic meaning of the noun καταλλαγή is “to regulate, give back,” or even “with an excess;” Büchsel, “καταλλαγή,” 258.

³¹ The following deserve attention, with regard to the issue of martyrdom in 4 Macc: Henten, *The Maccabean Martyrs*; Vilar Hueso, “La recompensa,” 305–331; Jonge, “Jesus’ Death,” 125–134; O’Hagan, “The Martyr,” 94–120; Baslez, *Prześladowania*.

³² Liddell-Scott, s.v. “ψυχή.”

³³ Louw-Nida, s.v. “ψυχή.”

³⁴ Strong, s.v. “ψυχή.”

A separate matter is the preposition ἀντί, translated depending on the word that follows it. Therefore, the analysis of the adjective ἀντίψυχος should begin with the description of the prefix ἀντί, added to other example roots, so that an attempt can be made to indicate its possible meanings, using the set created in this way. The analyses undertaken by Richard Ch. Trench³⁵ are helpful in this regard and his insights will be used here.

Starting from the analysis of the prefixes ἀντί and ψευδό in the words ἀντίχριστος and ψευδόχριστος, it is worth asking the question: does ἀντίχριστος denote the one who “opposes Christ” or like ψευδόχριστος the one who puts himself “in the place of Christ”? In order to arrive at the correct answer, it should be noted that the preposition ἀντί covers both meanings, or better: it contains the same dynamism.³⁶ Sometimes it means “instead of” and sometimes “against”; at other times it expresses the substitution of life: “in place of life.” For example, the term ἀντιβασιλεύς means the one who reigns “instead of” or “in place” of the king, which is expressed in the Latin term “prorex” or in English: “viceroγ.” The noun ἀνθύπατος, translated as “proconsul,” or ἀντίδειπνος, meaning the one who takes the place of someone absent at the table, has a similar meaning. In this sense, one should understand the adjective ἀντίψυχος, meaning “the one who gives his life for (in the sense: instead of/in place of) others.” This is the semantic overtone displayed by the use of the term by St. Ignatius of Antioch, as will be presented in more detail below. The noun ἀντίλυτρον has a similar meaning, meaning “a ransom paid for (in the sense: instead of) someone.” In order to accurately interpret the prefix ἀντί and its meaning in the adjective ἀντίψυχος, used in *4 Macc* 6:29 and 17:21, it is necessary to examine its presence in biblical and extra-biblical literature, especially in the writings of the Church Fathers and Greco-Roman literature.³⁷

When analyzing the occurrence of the analyzed adjective in the perspective of biblical literature, it is worth establishing its relation to the content of Isa 53, i.e. the fragment of the Fourth Servant Song (Isa 52:13–53:12). In the content of the poem, the idea of expiatory suffering for Israel’s sins is repeated several times. The servant of the Lord carries their weight, which is expressed in the Hebrew vocabulary (*sābal*, *nāšā*’, *āvôn*, *hēt*’), which appears in different variants in particular verses of the song (Isa 53:4a, 5.6b, 10a). It is not stated, or at least it is not stated plain and simple, that this Servant “volunteered” for this anguish, despite the reference to his “intercession” at the end of the passage. Diseases, sufferings and afflictions fell

³⁵ Trench, *Synonyms*, 105–107.

³⁶ Pott, *Etymologische Forschungen*, 260; Trench, *Synonyms*, 106.

³⁷ When discussing the adjective ἀντίψυχος, it is worth paying attention to the fact that it often appears in a neuter form (ἀντίψυχον), serving as a noun; Auerbach – Golias, *Gramatyka*, 159. In addition, when defining the meaning in which the adjective ἀντίψυχος appears in a given context, it is worth paying attention to the distinction provided by Lampe, *A Patristic*, s.v. “ἀντίψυχος”: in the noun sense (“as substantive”) and in the adjectival sense (“as adjective”).

upon him as a result of a mysterious command of the Lord Himself (6b). However, according to the theory of moral causation, the crimes of the community should have brought upon it the “wages of sin,” which, however, instead of the community, fall on the suffering Servant. In this respect, it is difficult to be satisfied with the *interpretatio communis*, sometimes present in the exegesis of the Books of Psalms and Books of Job, that the Servant’s miserable condition was the result of God’s punishment for sin (53:4b). It is necessary to reach for a deeper interpretation of this passage in order to answer the question why the suffering that should have been the experience of the whole community was brought by the Lord to afflict one person.

The change of context occurs between verses 4 and 5, and the intensity and emotional immediacy of the language stem from the experience of conversion to discipleship. The meaning of the Servant’s suffering can be discovered by analyzing the vocabulary related to sacrificial worship used here. The voluntary sacrifice of the Servant is illustrated in the terminology of the offering of compensation or the offering to make amends for an offence (*’āšām*; 53:10a). According to the ritual prescription, the term *’āšām* was used to describe an animal, lamb, or flawless goat sacrificed as a means of repentance for certain kinds of willful or involuntary sin (Lev 5:1-26 [5,1-6,7]; 7:2; 14:24).³⁸

The statement whereby the Servant has carried the sin of the community on his shoulders refers to the expiatory value of his sacrifice. An illustration of this is the ritual of the sacrificial goat (Lev 16), in which one of the two animals is sacrificed as an atoning sacrifice for sin (*ḥaṭṭā’*), and the other carries all the faults of the community to the desert, literally “a cut off country” (*’ereṣgēzērā*), resembling severance (“destroying”) of the Servant from the land of the living (*nigzar mē’ereṣ ḥayyīm*; 53:8b).³⁹

It is also worth establishing the relation of the term ἀντίψυχος in 4 Macc 6:29 to 2 Macc 6:28. In the quoted verse of 2 Macc, the heroism of Eleazar, who voluntarily goes towards the instrument of torture, is particularly admirable.⁴⁰

³⁸ BDB, s.v. “פָּשַׁע”; HALOT, s.v. “פָּשַׁע.”

³⁹ Blenkinsopp, *Isaiah*, 350–351.

⁴⁰ Therefore, the lessons of 2 Macc 6:28 presented in Codex Venetus 55 and in the Syrian version may be troublesome, because instead of the verb ἤλθεν, meaning “he has entered” used in LXX, Codex Venetus contains the verb ἐλκετο, meaning “he has been dragged away,” which contradicts the voluntary sacrifice of Eleazar. The narrative of the forced dragging of Eleazar towards the instrument of torture, found in the Syrian version of 2 Macc 6:28, may depend on the Syrian translation of 4 Macc 6:1, where the hero is in fact led by force to the place of execution. The Greek text 4 Macc 6:1 instead contains the verb ἔστυρα, which corresponds in meaning (although it is not identical!) with the verb ἐλκώω. Etymological ranges and differences between the verbs σύρω and ἐλκώω are presented in: Trench, *Synonyms*, 72. The narrative of Eleazar’s “dragging” to the place of torment, presented by the Syrian version of 2 Macc 6:28, may be influenced by the specific understanding of 4 Macc 6:1, a book also translated early into Syrian; Goldstein, *II Maccabees*, 126. As 4 Macc contains similar themes to 2 Macc, it is presumed that 2 Macc could have been a direct source for 4 Macc, or both were independently derived from a common source; Baran, “Obraz Boga,” 420 with a footnote.

It should be noted at the outset that Chapters 2 Macc 6 and 7 constitute very early examples of detailed descriptions of the history of the martyrs for the faith in Hellenistic times, and thus became the source of the literary patterns that have prevailed in Jewish and Christian literature since then.⁴¹ These include: joyful acceptance of terrible pain by the martyr instead of committing an act considered trivial by the pagans; the martyr's dialogue with the persecutors and torturers; a vivid and colorful description of the ordeal; the martyr's persevering faith until death; attention to descriptions of both the anger and admiration of the pagans when the torture proved futile; presenting the martyr as an example to be followed by the faithful.

The author of *4 Macc* was certainly familiar with the fragment of 2 Macc 6:18–7:42. The apparent discrepancies between *4 Macc* 6:29 and 2 Macc 6:28 result either from different rhetorical and philosophical goals, or from the fact that the author wrote from memory without having the text of 2 Macc in front of him.⁴²

In this sense, the adjective ἀντίψυχος along with the wide range of its meanings, present in *4 Macc* 17:21 as well, refers to 2 Macc 7:9 in the perspective of laying down one's life for sins (*4 Macc*) and the law (2 Macc). However, a clear difference in motivation should be noted here: in 2 Macc the motive of suffering for the sins of others is completely absent, and the author of *4 Macc* elaborates on this issue. Once again, one can see not only the mutual relation of the two texts, but a creative reworking of the ideas present originally in 2 Macc, which were included in a more elaborate form in *4 Macc*.

The idea of the redemptive power of martyrdom, is present in 2 Macc 7 and *4 Macc* 6:28–29, created slightly later, and especially in the Christian tradition in later periods: a martyr, through his suffering, may obtain God's mercy for the survivors of his nation and for his own soul. The patterns and ideas present in 2 Macc 6:18–7:42 have not only been preserved, but also creatively elaborated in *4 Macc* 6:29. In this sense, the much later text Hbr 11:35–36 alludes to 2 Macc 6:18–7:42, although the adjective ἀντίψυχος does not appear in Hbr. It also does not appear in John 17:19, although there is a similar motive of voluntary suffering, but whether it is suffering for sins (as suggested in *4 Macc* 7:19–20 by the use of the verb ἀγιάζω) or for living in truth and faith. The author of the Fourth Gospel was certainly familiar with the term ἀντίψυχος, albeit he did not employ it directly. This may testify to the broadening and deepening of the thought about Jesus' expiatory sacrifice in John's Gospel. It is reasonable to elaborate on this topic in a few words.

Verse John 17:19 in a broader sense is part of the so-called The High Priestly Prayer of Christ (John 17:1–26), and in a narrower sense it belongs to His statements

⁴¹ On the influence of the patterns in 2 Macc 6:18–7:42 on the later Jewish and Christian literature describing martyrdom, see Surkau, *Martyrien*; Grimm, *Das zweite*, 133–134; Friend, *Martyrdom*, 18–20, 34–37, 347, 414, 427–428; Kellermann, *Auferstanden*, 35–38; Cohen, "The Story" [Hebrew section], 109–122; as quoted in: Goldstein, *II Maccabees*, 282.

⁴² Goldstein, *II Maccabees*, 282–283.

about sanctification (ἀγιάζω) in truth (John 17:17-19). Concerning this sanctification, John 17:17 deepens and develops the request from John 17:11b: “Keep them in your name.” The verb ἀγιάζειν, meaning “to consecrate,” is used in the OT especially when someone or something (human or animal) is devoted to the service of God. It is Jesus who is especially and uniquely consecrated by the Father and sent by Him into the world (John 10:36) to bring the revelation of the Father and his salvific power to this world.

The verse of John 17:19 moves this thought to its logical climax. It is impossible not to quote here the words of Jesus from the Last Supper, written by the Synoptics and Paul: “My body...” ὑπὲρ ὑμῶν (“for you”; Luke 22:19; 1 Cor 11:24); “My blood...” ὑπὲρ πολλῶν (“for many”; Mark 14:24). These are the most evident words of Jesus regarding the meaning of His death: it is seen as a sacrifice for others by which the new covenant for the inheritance of the kingdom of God is initiated, and thus the fulfilment of the paschal hopes of exiting Egypt. Similar meaning is carried by the statement: “And for their sake I sacrifice (ἀγιάζω) myself” (John 17:19). This is consistent with the Old Testament meaning of the term “consecration” in the sacrificial context, with “consecration” possible as a synonym of “sacrifice” (cf. Deut 15:19,21). The fact that Jesus sacrificed himself for such a purpose reflects the awareness of His service to the salvific initiative of God Himself (cf. especially John 10:17-18; 18:11; 19:30). This sacrifice borne by Jesus until His death brings His redemptive mission to its climax and thus constitutes an eschatological sacrifice.

It is necessary to show here the convergence of the “consecration” of Jesus and His disciples; His dedication until the moment of death was accomplished so that they could too be committed to bringing the promise of salvation to the world in the same spirit as Jesus had brought it. Certainly, only He, through His unique obedience unto death, can open the gates of salvation for all, and His disciples can and must serve to preach the Good News to the world. They will do this best by setting an example of suffering love for the Redeemer, even by sacrificing their lives.⁴³

5. Expiatory Martyrdom (ἀντίψυχος) in Patristic and Early Christian Literature

The term ἀντίψυχος, used twice in the Septuagint, is more common in Greek patristic literature. The works of St. Ignatius of Antioch († 110), who uses this adjective at least four times in his letters, may serve as an example.⁴⁴ During the reign of Emperor Trajan, approx. 105, Ignatius was imprisoned and sentenced to death by being

⁴³ Beasley-Murray, *John*, 300–301.

⁴⁴ Fuhrmann, “Traditions,” 689–705, here: 699–701.

torn apart by wild animals on an arena in Rome.⁴⁵ Escorted by soldiers on his way to the Eternal City, he wrote 7 letters; during his stay in Smyrna, he addressed four letters to the Churches of Ephesus, Magnesia, Tralla and Rome. In turn, from Troas, he sent 3 letters to other Churches: in Philadelphia and Smyrna, and to Polycarp, the bishop of this city.

One of Ignatius' key ideas emerges from his preserved correspondence: sacrificing one's own life as the highest expression of love for Christ and the Church. He writes about this in, among others, the letters sent from Smyrna *Letter to the Church in Ephesus*: Ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγὼ καὶ ὧν ἐπέμψατε εἰς Θεοῦ τιμὴν εἰς Σμύρναν· ὄθεν καὶ γράφω ὑμῖν εὐχαριστῶν τῷ Κυρίῳ, ἀγαπῶν Πολύκαρπον ὡς καὶ ὑμᾶς. μνημονεύετε μου, ὡς καὶ ὑμῶν Ἰησοῦς Χριστός, which can be translated as follows: "I offer myself as a sacrifice for your lives and for those whom you sent to Smyrna for the glory of God, from where I write to you, thanking the Lord, full of love to Polycarp, as well as to you. Remember me as Jesus Christ remembers about you."⁴⁶ The expression: ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγὼ can be translated as: "I offer myself in sacrifice for your life,"⁴⁷ "I will lay down my life for you"⁴⁸ or as: "I lay down my life for you" (own translation).⁴⁹

Ignatius wrote in a similar vein in subsequent letters, compiled during the next stop on his journey to the Eternal City. Among the three writings compiled at that time, the letters *To the Church in Smyrna* and *To Polycarp* deserve special attention as they reveal the depth of Ignatius' love for the addressees and the desire to follow the Master in sacrificing his life for his brothers. This is well illustrated by a letter to the Smyrnaeans: Ἀντίψυχον ὑμῶν τὸ πνεῦμά μου, καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ οὐχ ὑπερφηανήσατε οὐδὲ ἐπησχύνθητε. οὐδὲ ὑμᾶς ἐπαισχυνθήσεται ἡ τελεία πίστις, Ἰησοῦς Χριστός, which can be translated as follows: "My spirit and my bonds are the ransom for you. And because these bonds have not been contemned or denied by you, neither will Jesus Christ, in His perfect faithfulness, deny you."⁵⁰ The first sentence, beginning with the words: Ἀντίψυχον ὑμῶν τὸ πνεῦμά μου, is presented in the sense of giving one's life as a "ransom" for others, and the subject of the ransom is the human spirit (πνεῦμά); the above expression is also rendered as: "I lay down my life for you,"⁵¹ because the Greek πνεῦμά, like ψυχή, can mean both "wind" but

⁴⁵ Drączkowski, "Ignacy Antiocheński," 1441–1442; Benedict XVI, *Katechezy*, 10–14.

⁴⁶ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* XXI, 1 (PG 5, 661; BOK 10, 119).

⁴⁷ BOK 10, 119.

⁴⁸ Borowski, *Pisma mężów*, 209.

⁴⁹ The adjective ἀντίψυχος appears in this place in the neuter (ἀντίψυχον), and therefore functions as a noun, in line with the principle that an adjective in the neuter is sometimes a predicate and in such sentences it fulfills the function of a noun; Auerbach – Golias, *Grammar*, 159.

⁵⁰ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* X, 2 (PG 5, 716; BOK 10, 138).

⁵¹ Borowski, *Pisma mężów*, 209.

also “breath,” “life,” “soul” or “spirit,”⁵² which one should understand as the inner principle of human life.⁵³

Also, worth mentioning is the correspondence between Ignatius and Polycarp, in which the sender uses the term ἀντίψυχος twice. Already at the beginning, he writes: Κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου ἃ ἠγάπησας, that is: “In all things may my soul be for yours, and my bonds also, which you have loved.”⁵⁴ The beginning of the sentence (Κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ) can be translated as: “I willingly sacrifice myself for you”⁵⁵ or “in everything I give my life for you” (own translation),⁵⁶ which presents the idea of giving someone’s life in order to demonstrate love towards the addressee.

In a similar way, a little later on, the Antiochian bishop writes to the Smyrna bishop: Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων [τῷ] ἐπισκόπῳ, that is, “I offer my life for those who are subject to the bishop.”⁵⁷ The words Ἀντίψυχον ἐγὼ are usually translated as “I offer my life” or “I sacrifice my life,”⁵⁸ which in fact means the same thing.

The translator of the writings of St. Ignatius, K. Borowski, made accurate observations in this regard and his remarks, despite the passage of time (his translation is dated back to 1897), still remain valid. Namely, he notices that Ignatius expresses his readiness to lay down his life for the brothers in almost every letter. Although the term ἀντίψυχος is used by the Antiochian bishop 4 times, his translator makes this remark by analyzing not only the vocabulary but the overall tone of his writings. The sacrifice of life from the Ignatius’ perspective is not only an expression of kindness, but is a faithful imitation of St. Paul, who wrote: “Now I rejoice in my sufferings for your sake, and in my flesh I am filling up what is lacking in Christ’s afflictions for the sake of His body, that is, the church,” (Col 1:24).⁵⁹

In the analysis of the patristic literature mentioning the idea of substitute suffering, it is impossible to ignore St. Athanasius the Great, known as Athanasius of Alexandria († 373).⁶⁰ The starting point of Athanasius’ argument was the Word of God taken from the Bible, which he quoted from LXX.⁶¹

Among Athanasius’ apologetic writings, one should distinguish the treatise created in approx. 320, called *De incarnatione Verbi*, that is *On the Incarnation of the Word*, in which he included a lecture and defense of the Christian doctrine on the mystery of the Incarnation and the act of redemption. In Chapter IX, 2, the term

52 Kleinknecht, “πνεῦμά,” 332.

53 More: Kowalski, “Stoicka pneuma, cz. 1,” 421–456; Kowalski, “Stoicka pneuma, cz. 2,” 491–544.

54 Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* II, 3 (PG 5, 721; BOK 10, 140).

55 Borowski, *Pisma mężów*, 257.

56 The adjective in the neuter functions here as a noun; Auerbach – Golias, *Grammar*, 159.

57 Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* VI, 1 (PG 5, 724; BOK 10, 141).

58 Borowski, *Pisma mężów*, 261.

59 Borowski, *Pisma mężów*, 261–262, fn. 1.

60 Florkowski, “Atanazy Wielki,” 1026–1029; here: 1026.

61 Longosz, “Święty Atanazy,” 241.

ἀντίψυχος appears in juxtaposition with the words ὑπὲρ πάντων, expressing the idea of the Word becoming flesh “as a ransom for all.”⁶² The translator of Athanasius, M. Wojciechowski, writes about it: “The death of Jesus is a kind of ransom for death and its laws, but it is not a ransom for an inclement God, let alone for demons, as it was stated in the misguided versions of the Redemption theology. Above all, however, this death is an introduction to resurrection; it permits resurrection. And from the resurrection, the power of death disappears, and man does not need to fear it.”⁶³

While some say that Athanasius did not quote the Books of the Maccabees, being silent about them altogether,⁶⁴ the term ἀντίψυχος used in *De Incarnatione Verbi*, in chapter IX, 2, and previously used in 4 *Macc* 6:29; 17:21, proves at least the similarity of the idea of “substitution” included in both works.

The analyzed term ἀντίψυχος also appeared in the works of St. John Chrysostom, known as the Golden Mouth († 407).⁶⁵ The greatest part of his literary output is made up of exegetical homilies to the OT and NT. In the adjectival sense, with the meaning “instead of natural life,” the term ἀντίψυχος appears in Chrysostom’s *Homily VI, 4 on the Epistle to the Colossians*⁶⁶; and this term appears as a “substitute,” i.e. with the meaning of “substitution” in Golden Mouth’s writings in *Discourses VIII, 9 against Jews and Judaizing*.⁶⁷ These speeches that were given in Antioch in 386–387 were directed mainly against Christians who practiced Jewish customs.⁶⁸

While presenting the early Christian Greek authors who used the term ἀντίψυχος, one cannot ignore Eusebius of Caesarea († 339), called the “Father of Church History.”⁶⁹ Although historical works brought Eusebius the greatest fame, it is the apologetic works that stand out among his writings, including: *Demonstratio Evangelica*, *De Theophania* and panegyrics in honor of Constantine, among which the work entitled *Laudes Constantini* deserves special attention. In all of these three works, Eusebius uses the term ἀντίψυχος 13 times.⁷⁰ The detailed presentation of all the examples is beyond the scope of this article, therefore they will be presented only in general.

⁶² Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi* IX, 2 (PG 25, 112B; PSP 61, 9): “For, of course, being above all things as the Word of God, having laid down his temple and bodily instrument as a ransom for life for all, by death equalized debt.”

⁶³ PSP 61, XI.

⁶⁴ Longosz, “Święty Atanazy,” 240.

⁶⁵ Drączkowski, “Jan Chryzostom,” 766–769.

⁶⁶ Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Colosenses* VI, 4 (G 11, 426); the cited source was the basis for the later edition of PG. Lampe, s.v. “ἀντίψυχος,” in the citation of the source (G 11), cites the page number given in the middle column, i.e. 370A.

⁶⁷ Joannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos* VIII, 9 (PG 48, 941; ŻMT 41, 224).

⁶⁸ Drączkowski, “Jan Chryzostom,” 767, writes that these were “homilies,” but they can also be called “sermons” or “speeches”; this nomenclature is used in the Polish translation: ŻMT 41, 53.

⁶⁹ Drączkowski, “Eusebius,” 1351–1354.

⁷⁰ Partly after: Lampe, *A Patristic*, s.v. “ἀντίψυχος,” where he cites a total of 5 examples of the use of this term in Eusebius, listing the three above-mentioned works.

Although the apologetic works of ancient times were common, Eusebius' method was innovative in this regard due to the abundant citation of ancient sources and authors in order to justify the argumentation provided. One of the most important writings is entitled *Demonstratio Evangelica*⁷¹ and it is a work that includes 20 books, of which 10 books and part of the 15th one have been preserved. Already in the Book I, the author explains why Christianity, which is a continuation of the religion of the patriarchs, adopts the entire OT apart from the detailed regulations of the Mosaic law. The summary of the Book I is chapter 10, in which Eusebius uses the term ἀντίψυχος 5 times.⁷² The title of this chapter is *Why we are not bidden to burn Incense and to sacrifice the Fruits of the Earth to God as were the Men of Old Time*. He argues in it that the people of the Old Testament, while wishing to devote the most precious thing to God, i.e., their own lives, offered a substitute sacrifice of irrational animals and sacrificed their lives instead their own (τῆς σφῶν ψυχῆς ἀντίψυχα προσκομίζοντες).⁷³ The substitute animal sacrifice, providing "life for life," foreshadows Christ's expiatory sacrifice on the cross. The entire chapter is maintained in a similar vein.

In the following books, with the help of the OT prophecies, Eusebius justified the arrival, nature and features of the Christ-Messiah, while in Book X he described in detail His passion and death. The first chapter of Book X, entitled *Of Judas the Traitor, and His Fellow-Conspirators against Christ*, uses the adjective ἀντίψυχος⁷⁴ four times to refer to Christ's substitute sacrifice on the cross.⁷⁵

Another work of the father of ecclesiastical history is *De Theophania*,⁷⁶ fully preserved in the Syrian translation and in some fragments also in Greek. The first 3 of the 5 books concern God's revelation in the Logos through the work of creation and keeping it in existence, as well as through the Incarnation and Redemption.⁷⁷ The term ἀντίψυχος has been preserved in the fragments: *De Theophania*, fragments 3 and 9 and in the Book III, fragment 59,⁷⁸ where (especially in *De Theophania*, fragment 3) Redemption has been described as merited by substitute sacrifice in the sense of a priestly sacrifice.

71 Eusebius Caesariensis, *Demonstratio Evangelica* (PG 22, 13–794; TCL 1, 54ff).

72 Eusebius Caesariensis, *Demonstratio Evangelica* I, 10, 7.11.14.18.21, where the Roman number stands for the book, the second for the chapter, and the consecutive numbers (after the decimal point) – sections (PG 22, 84–94).

73 Eusebius Caesariensis, *Demonstratio Evangelica* I, 10 (PG 22, 85A; TCL 1, 55).

74 Eusebius Caesariensis, *Demonstratio Evangelica* X, 1, 20.23.33.35 (PG 22, 724B; TCL 1, 192–199).

75 In a similar sense, Eusebius uses the term under analysis in another work, *De Laudibus Constantini* XV, 1 (PG 20, 1420B); Lampe, *A Patristic*, s.v. "ἀντίψυχος."

76 Eusebius Caesariensis, *De Theophania* (PG 24, 609–690).

77 Drączkowski, "Euzebiusz," 1353.

78 Eusebius Caesariensis, *De Theophania* (PG 24, 616ff); Lampe, *A Patristic*, s.v. "ἀντίψυχος," cites only fragment 3.

Another early Christian author, although not counted among the Fathers of the Church,⁷⁹ but an outstanding author of exegetical works who used the term ἀντίψυχος, was Theodoret of Cyrus († c. 457 AD). Among his works one may differentiate *Eranistes*, a work consisting of four books, which constitutes a synthesis of the author's Christology. It is a philosophical dialog written in 447–448 AD, also known under the title: *Beggar or Multiformed*.⁸⁰ The author composed this dialog from over 200 quotations borrowed from over 80 ancient authors,⁸¹ which may indeed resemble a catena. The work consists of three dialogs in which three Christological issues were discussed.

In the third dialog, the author raises the subject of Incarnation and suffering of the Son of God, arguing that Jesus took flesh and led it to death as an unblemished sacrifice; in turn, by sacrificing himself, He saved all who were like Him from the death.⁸² In the climax of the dialog Theodoret states: Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὧν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ.⁸³ The term ἀντίψυχος was attributed to Jesus Christ, here called the Word of God.

Among early Christian writers St. Sophronius of Jerusalem also deserves a mention († 638 AD).⁸⁴ One of his works, *De peccatorum confessione*, contains the word ἀντίψυχος used in a sense of “ransom” in return for a prophecy or oracle, which should be avoided.⁸⁵ This term was previously used in the same sense in the *Eccelesiastical Canons of the Same Holy Apostles*.⁸⁶ Canon 17 states: “If anyone gives a ransom (ἀντίψυχα) to prophetesses, or takes scriptures or gives them, they are no longer faithful, not even Christians.”⁸⁷ In both examples the analyzed adjective was applied in a sense of “substitution” in exchange for some value.

⁷⁹ Considering the 4 presumptions qualifying a given early Christian writer to the group of the Church Fathers, i.e. the orthodoxy of science, the sanctity of life, ancient origin and the approval of the Church, Theodore cannot be included in this group. However, these criteria are not clear and strict and can be understood broadly; Pieszczoł, *Patrologia*, 5.

⁸⁰ Szwed-Kostecka, “Teodoret z Cyru,” 174; critical text: Ettlinger, *Eranistes*; translation: FOTC 106.

⁸¹ Stanula, “Kateny,” 1072.

⁸² Theodoretus Cyrensis, *Eranistes* (FOTC 106, 233).

⁸³ Translation: “Being, of course, above all things as the Word of God, having laid down his temple and bodily instrument as a ransom for life for all, by death he made even the debt.” Careful reading leads to the conclusion that Theodoret literally took this quote from the treatise of St. Athanasius, *De incarnatione Verbi* IX, 2 (PG 25, 112B; PSP 61, 9).

⁸⁴ Koczwar, “Sofroniusz,” 544.

⁸⁵ Sophronius Alexandrinus, *De peccatorum confessione* (PG 87, 3368B); Lampe, *A Patristic*, s.v. “ἀντίψυχος.”

⁸⁶ *Lex canonica sanctorum apostolorum* (Funk, *Didascalia*, II, 150ff; ŻMT 42, 296–297*). In the Polish translation, the text of the *Canon Law...* was published together with the *Apostolic Constitutions* and included in the *Appendix*. Assuming the creation of the *Apostolic Constitutions* in approx. 380, it can be assumed that *Canon Law...* too was written at a similar time; ŻMT 42, XIII.

⁸⁷ *Lex canonica sanctorum apostolorum* (Funk, *Didascalia*, II, 150ff; ŻMT 42, 297*). Lampe, s.v. “ἀντίψυχος,” incorrectly cites can. 17 of the collection *Poenae Apostolorum* (*Poenae pro lapsis sanctorum apostolorum*),

Another conclusion appears at this point: depending on the context, the concept of ἀντίψυχος undergoes a specific “trivialization,” drawn to an ever-lower level of replacing it with increasingly more common vocabulary.

The analyzed adjective ἀντίψυχος appears not only in scriptural and patristic literature, but also in philosophical one, the example of which is the writings of Lucian of Samosata († after 180 AD).⁸⁸ Among his rich literary legacy, it is worth noticing the work entitled *Lexiphanes*⁸⁹—a literary, dialogical satire on the language itself and the pretentiousness of human speech. One of the participants of the dialog, faced with a death threat, offers money “in return for saving his life” (χρήματα ἀντίψυχα δίδόναι ἤθελεν).⁹⁰ The adjective ἀντίψυχος assumes the character of offering only a physical object in return for life. It can be assumed that it probably was the time when this term became the *terminus technicus* describing an ordinary “exchange,” and thus, losing its redemptive value. It is possible to make a cautious assumption that the earlier it was used, the more sublime meaning and significance it had.

Conclusions

The Greek author of the LXX, using the adjective ἀντίψυχος in 4 *Macc* 6:29 and 17:21, suggests that the martyr’s death is a propitiatory, expiatory and atoning sacrifice for the sins of the nation, although still incomplete. This is a valuable argument for perceiving the individual martyrdom as a vicarious sacrifice for sins, which surely paved the way for the Greek NT authors towards explaining and deepening the theology of the salvific sacrifice of Jesus Christ, being an atonement not only for the sins of the Jewish people, but for the sins of the whole world. This is evidenced by the words of Christ himself, uttered on the threshold of the Passion: “for their sake I sacrifice myself” (ὕπερ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν; John 17:19). Admittedly, the term ἀντίψυχος was not applied here, but still, the sense and precise meaning of this word were preserved.

On the basis of two verses from 4 *Macc* 6:29 and 17:21, it is possible to see the mature theology of the author of 4 *Macc*, who uses both religious and philosophical language in the description of martyr’s death, creating a parenesis and apotheosis of martyrdom, understood as a paradigm and model for future generations. Early Juda-

which in Polish translation is entitled: *Kary świętych Apostołów dla upadłych* (Funk, Didascalia, II, 151 ff; ŻMT 42, 298–299*); in the Polish edition, the text is included in the “Appendix.”

⁸⁸ Popowski, “Lucjan z Samosat,” 99–100.

⁸⁹ Lucianus Samosatensis, *Lexiphanes*; critical text: Harmon, *Lexiphanes*; translation: Fowler-Fowler, *The Works*, 263–272.

⁹⁰ Lucianus Samosatensis, *Lexiphanes* X, Fowler-Fowler, *The Works*, 265ff.

ism combined the sacrifices of these martyrs with propitiation for sins, considering them to be of a meritorious dimension for others.⁹¹

The above remarks are of great importance in the perspective of the development of the idea of vicarious martyrdom in the first centuries of the Christian era, even before the formulation of the great Christological dogmas, which were based on the Word of God. For instance, for St. Ignatius, the unsurpassed model of behavior right up to his martyrdom, was Jesus Christ and his salvific sacrifice on the cross, offered for and in place of sinners, and the key term expressing this idea for him was the adjective ἀντίψυχος, having its literal representation not so much in the NT, but already in the Greek Bible in *4 Macc*. According to Ignatius, the most complete form of following Christ is a martyr's death, i.e., to voluntarily sacrifice one's life because of the love for one's Lord. One can notice here the "vicarious" character of the analyzed word, in a sense of "given in return for life."⁹² This sacrifice has a salvific and purifying dimension which is consistent with the idea and message of the New Testament.

While St. Ignatius used the term ἀντίψυλος to show his own desire to "sacrifice himself" or "to give his own life" for the Church and his brothers (following the paragon of the Savior), Theodoret of Cyrus attributes this desire to Christ himself, who voluntarily sacrificed himself as "replacement" or "substitute" for all in an expiatory sense, i.e., "in lieu of" those who deserved to die.

A similar meaning of this adjective can be seen in the works of Christian authors in general; non-Christian authors, on the other hand, apply this term in the sense of replacement, but they rarely or never use examples of martyrdom for others or the example of Jesus Christ. It has to be stated that the example of martyr's submission of life for others shown in *4 Macc* paved the way for the writers of the New Testament in terms of meaning, and for the authors of early Christian works in terms of the use of the adjective itself in order to illustrate the salvific, worthy and fully atoning for the people's sins sacrifice of Christ, which should be followed by believers to the point of giving one's life for the sake of the love for Christ and all neighbors.

Translated by Grzegorz Knys

Bibliography

- Abramowiczówna, Z. (ed.), *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958) I.
- Alsup, J.E., "Przebłaganie," *Encyklopedia biblijna*, ed. 3 corr. (eds. P.J. Achtemeier – W. Chrostowski) (Prymasowska Seria Biblijna 9; Warszawa: Vocatio 2004) 995–996.

⁹¹ Alsup, "Przebłaganie [Atonement]," 996; Gardocka – Gardocka, "Podstawy teologiczne [Theological Foundations]," 44.

⁹² BDAG, s.v. "ἀντίψυχον."

- Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi*, trans. M. Wojciechowski: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 61; Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1998) (= PSP).
- Auerbach, M. – Golias, M., *Gramatyka grecka* (Warszawa: PWN 1985).
- Baran, G.M., “Obraz Boga w przekazie *Czwartej Księgi Machabejskiej*,” *The Biblical Annals* 6/3 (2016) 419–457.
- Baran, G.M., “Siedmiu braci Machabejskich z *Czwartej Księgi Machabejskiej* jako typ Chrystusa. Próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej*,” *Vox Patrum* 71 (2019) 43–68.
- Baran, G.M., “The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees,” *Teologia i Człowiek* 25/1 (2014) 55–78.
- Baslez, M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy* (trans. E. Łukaszyk) (Kraków: WAM 2009).
- Bauer, W. – Danker, F.W. – Arndt, W.F. – Gingrich, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3 ed. (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 2000) (= BDAG).
- Beasley-Murray, G.R., *John 2* ed. (Word Biblical Commentary 36; Grand Rapids, MI: Zondervan 1999).
- Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo M 2008).
- Bickerman, E.C., “The Date of Fourth Maccabees,” *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (ed. American Academy of Jewish Research) (New York: American Academy of Jewish Research 1945) 105–112.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 19A; New Haven, CT – London: Yale University Press 1974).
- Borowski, K. (trans.), *Pisma mężów Apostolskich, Klemensa Rzymskiego, Ignacego i Polikarpa biskupów, przytem Dzieje męczeństwa dwóch ostatnich i List do Dyogneta* (Warszawa: Drukarnia Niemiry 1897) I–II.
- Brown, F. – Driver, S.R. – Briggs, C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB complete)* (Oxford: Oxford University Press 1952) (= BDB).
- Büchsel, F., “καταλλαγή,” *TDNT* I, 258.
- Chrostowski, M., “Różne odcienie męczeństwa w literaturze biblijnej. Oddanie życia jako najwyższy przejaw miłości na przykładzie wybranych perykop biblijnych,” *Świadkowie wielkiej sprawy Bożej. Problematyka męczeństwa XX i XXI wieku* (eds. M. Gogolik – P. Hoppe) (Colloquia Disputationes 51; Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 2019) 9–26.
- Cohen, G.D., “The Story of Hannah and Her Seven Sons in Hebrew Literature,” *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume* (ed. M. Davis) (New York: Jewish Theological Seminary of America 1953) 109–122.
- Dihle, J., “ψυχή,” *TDNT* IX, 608.
- Drączkowski, F., “Euzebiusz z Cezarei,” *Encyklopedia katolicka* (eds. R. Łukaszyk – L. Bieńkowski – F. Gryglewicz) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1989) IV, 1351–1354.
- Drączkowski, F., “Ignacy Antiocheński,” *Encyklopedia katolicka* (ed. J. Walkusz) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993) VI, 1441–1442.
- Drączkowski, F., “Jan Chryzostom,” *Encyklopedia katolicka* (ed. J. Duchniewski) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997) VII, 766–769.

- Eusebius Caesariensis, *De Laudibus Constantini* (PG 20, 1316–1440).
- Eusebius Caesariensis, *De Theophania* (PG 24, 609–690).
- Eusebius Caesariensis, *Demonstratio Evangelica* (PG 22, 13–794).
- Eusebius Caesariensis, *Demonstratio Evangelica*, trans. W.J. Ferrar: *The Proof of the Gospel. Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea* (Translations of Christian Literature. Series 1. Greek Texts; London: Society for Promoting Christian Knowledge 1920) (= TCL).
- Florkowski, E., “Atanazy Wielki,” *Encyklopedia katolicka* (eds. F. Gryglewicz – R. Łukaszyk – Z. Sułowski) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1985) I, 1026–1029.
- Frend, W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Garden City, NY: Doubleday 1967).
- Fuhrmann, S., “Traditions of Martyrdom in the Ignatian Letters,” *In die Skriflig* 45/2–3 (2011) 689–705.
- Funk, F.X. (ed.), *Didascalia et constitutiones apostolorum. II. Testimonia et scripturae propinqua* (Paderbornae: Schoeningh 1905).
- Gardocka, M. – Gardocka, R., “Podstawy teologiczne idei wynagrodzenia w Biblii,” *Studia Kozalińsko-Kołobrzeskie* 17 (2011) 41–58.
- Goldstein, J.A., *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41A; New Haven, CT – London: Yale University Press 1974).
- Grimm, C.L.W., *Das zweite, dritte, und vierte Buch der Makkabäer* (Leipzig: Hirzel 1857).
- van Henten, J.W., *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees* (Journal for the Study of Judaism Supplement Series 57; Leiden: Brill 1997).
- Herrmann, W., “ἰλάσκομαι,” *TDNT* III, 301–302.
- Homerski, J., *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz* (Biblia Lubelska; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001).
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, trans. A. Świderkówna: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, 2 ed. (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo M 2010) (= BOK) 113–119.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum*, trans. A. Świderkówna: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, 2 ed. (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo M 2010) 140–142.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos*, trans. A. Świderkówna: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, 2 ed. (Biblioteka Ojców Kościoła 10; Kraków: Wydawnictwo M 2010) 136–139.
- Ioannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos*, trans. J. Iluk: Św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom* (Źródła Myśli Teologicznej 41; Kraków: WAM 2007) (= ŻMT).
- Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colosenses*; B. de Montfaucon, *Joannis Chrysostomi Opera Omnia Quae Exstant*, ed. 2 (Parisiis: Gaume Fratres Bibliopolas 1838) (= G) XI, 370–427.
- de Jonge, M., “Jesus’ Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs,” M. de Jonge, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Novum Testamentum Supplements 63; Leiden: Brill 1991) 125–134.

- Kellermann, U., *Auferstanden in den Himmel* (Stuttgarter Bibelstudien 95; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1979).
- Kittel, G. – Bromiley, G.W., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing 1964–1976) I–X (= TDNT).
- Kleinknecht, H., “πνεῦμά,” TDNT VI, 332.
- Koczvara, S., “Sofroniusz z Jerozolimy,” *Encyklopedia katolicka* (ed. E. Gigilewicz) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2013) XVIII, 544.
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill 2000) (= HALOT)
- Kowalski, M., “Stoicka *pneuma* a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 1: Argumentacja Rz 8 i przegląd badań nad stoicką *pneumą* u Pawła”; “Cz. 2: Paweł i stoicy na temat Ducha – podobieństwa i różnice,” *The Biblical Annals* 8/3 (2018) 421–456; 8/4 (2018) 491–543.
- Lampe, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Oxford University Press 1968).
- Langkammer, H., “Helleniści,” *Encyklopedia katolicka* (ed. J. Walkusz) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993) VI, 655.
- Lex canonica sanctorum apostolorum*, trans. T. Kalinkowski – A. Caba: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona* (Synody i Kolekcje Praw II; Źródła Myśli Teologicznej 42; Kraków: WAM 2007).
- Liddell, H.G. – Scott, R., *An Intermediate Greek-English Lexicon founded upon The Seventh Edition of Liddell and Scott’s Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press 1889) (= Liddell-Scott).
- Linke, W., “Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa. Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni,” *Słowo Krzyża* 4 (2010) 12–39.
- Longosz, S., “Święty Atanazy a Biblia,” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 27/4–5 (1974) 237–246.
- Louw, J.P. – Nida, E.A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 ed. (New York: United Bible Societies 1989) (= Louw-Nida).
- Lucianus Samosatensis, *Lexiphanes*; Lucianus, *Lexiphanes* (ed. A.M. Harmon) (Harvard: Harvard University Press 1962).
- Lucianus Samosatensis, *Lexiphanes*, trans. H.W. Fowler – F.G. Fowler: *The Works of Lucian of Samosata* (Oxford: Clarendon 1905) II, 263–272.
- Migne, J.-P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (Paris: J.-P. Migne) (Paris: Migne 1856–1866) (= PG).
- Naumowicz, J., “Wcielenie Boga i zbawienie człowieka: złota reguła soteriologii patrystycznej,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 13 (2000) 17–30.
- Nickelsburg, G.W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, 2 ed. (Minneapolis, MN: Fortress 2005).
- O’Hagan, A.P., “The Martyr in the Fourth Book of Maccabees,” *Liber Annuus* 24 (1974) 94–120.
- Odzimek, A., “Łukaszwowy kerygmat o Jezusie Męczenniku,” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 33/2 (1980) 68–79.
- Paprocki, H., [rec.] “M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 8; Warszawa: Vocatio 2001),” *Elpis* 3/5 (2001) 111–115.
- Pieszczoch, S., *Patrologia* (Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1964).

- Popowski, R., "Czwarta Księga Machabejska. Wprowadzenie," *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (trans. R. Popowski) (Prymasowska Seria Biblijna 37; Warszawa: Vocatio 2013) 807–809.
- Popowski, R., "Lucjan z Samosat," *Encyklopedia katolicka* (ed. E. Ziemann) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006) XI, 99–100.
- Popowski, R. (trans.), *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (Prymasowska Seria Biblijna 37; Warszawa: Vocatio 2013).
- Pott, A.F., *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, 2 ed. (Lemgo nach Detmold: Meyer 1859) I.
- Procksch, O., "ἀγιάζω," *TDNT* I, 111.
- Rubinkiewicz, R., "Machabejskie Księgi," *Encyklopedia katolicka* (ed. E. Ziemann) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006) XI, 686–689.
- Rubinkiewicz, R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987).
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera, quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno* (ed. A. Rahlfs) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006).
- Sophronius Alexandrinus, *De peccatorum confessione* (PG 87, 3366–3372).
- Stanula, E., "Kateny," *Encyklopedia katolicka* (ed. B. Migut) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000) VIII, 1072–1073.
- Strong, J., *A Concise Dictionary of the Words in the Greek New Testament with Renderings in Authorized English Version* (Nashville, TN – New York: Abingdon Press 1890) (= Strong).
- Surkau, H.-W., *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1938).
- Suter, D.W., "Machabejska Księga Trzecia"; Machabejska Księga Czwarta," *Encyklopedia biblijna*, ed. 3 corr. (ed. P.J. Achtemeier – W. Chrostowski) (Prymasowska Seria Biblijna 9; Warszawa: Vocatio 2004) 687–688.
- Szewczyk, P.M., "Teodoret z Cyru," *Encyklopedia katolicka* (ed. E. Gigilewicz) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2013) XIX, 628–629.
- Szwed-Kostecka, J., "Teodoret z Cyru i dialog filozoficzny," *Źródła Humanistyki Europejskiej* 7 (2014) 173–184.
- Szymik, S., "Męczeństwo. I. W Biblii," *Encyklopedia katolicka* (ed. E. Ziemann) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2008) XII, 695–697.
- Theodoretus Cyrensis, *Eranistes*; Theodoret of Cyrus, *Eranistes. Critical Text and Prolegomena* (ed. G.H. Ettlinger) (Oxford: Clarendon Press 1975).
- Theodoretus Cyrensis, *Eranistes*, trans. G.H. Ettlinger: Theodoret of Cyrus, *Eranistes* (The Fathers of the Church 106; Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2003) (= FOTC).
- Trench, R.Ch., *Synonyms of the New Testament* (London: Macmillan 1880).
- Tułodziecki, T., "Zmartwychwstanie męczenników według 2 Mch 7," *Verbum Vitae* 15 (2009) 85–98.
- Vilar Hueso, V., "La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Macabeos y Parábolas de Enoc," *En torno a la Biblia* (ed. V. Vilar Hueso) (Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Valentina 29; Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 1992) 305–331.

MARCIN CHROSTOWSKI

Walewski, P., "Kanon świętych ksiąg," *Wstęp ogólny do Biblii* (ed. P. Walewski) (Series Religio-
logica Pomeraniae 2; Rumia: Biblicum 2011) 237–255.

Wojciechowski, M., *Apokryfy z Biblii greckiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 8; Warszawa: Voca-
tio 2001).

NOWY TESTAMENT



Theologization of Greek Terms and Concepts in the Septuagint and New Testament

FRANCISZEK MICKIEWICZ

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

fmickiewicz@o2.pl; ORCID: 0000-0003-3945-8169

Abstract: Hellenistic literature, having great achievements in the fields of philosophy, drama, and poetry, did not know the theological concepts and issues which underlie the texts contained in the Hebrew Bible. So when the creators of the Septuagint, and then also the authors of the New Testament, used the Greek language to convey God's inspired truths to the world, they were forced to give secular terms a new theological meaning, frequently choosing neutral words for this purpose, not burdened with negative associations. With their translation work, they built a kind of bridge between Hellenic and Jewish cultures. On the one hand, the Septuagint allowed Jews reading the Bible in Greek to remain connected not only with the religious heritage of their fathers, but also with the cultural values that were closely related to that language and its world. In turn, for the Greeks, who after some time began to appreciate this work and gained knowledge of its content, it opened vast horizons of new religious and spiritual values, which until then were completely alien to them. The work of the authors of the Septuagint was continued and developed by the authors of the New Testament, which added to their theological output many new religious and moral values arising from the teaching of Jesus Christ. That way they contributed considerably to the development of the Koinē Greek and significantly transformed the spiritual life of the people speaking the language.

Keywords: Septuagint, theology of the Old and New Testaments, Biblical Greek, hellenistic culture

Many scientific publications mention the influence which Hellenic culture had on the understanding and interpretation of the content contained in the Hebrew Bible. Its role in enriching the biblical language with Greek concepts, hitherto unknown to Jewish writers, is obviously very important and is still not sufficiently researched. It should be noted, however, that these works primarily show the influence of the broadly understood Hellenic culture on the Holy Bible. Meanwhile, a careful analysis of the biblical text draws conclusions that also the theological thought of the authors of the Old and New Testaments changed the original meaning of many important Greek terms and concepts, and thus, significantly enriched Hellenic culture with religious and moral ideas hitherto unknown to it. This article aims to elaborate the topic of Hebrew and Christian theological culture contribution to the development and significant transformation of Hellenic thought and spirituality.

1. The Causes and Effects of the Theologization of Greek Terms in the Septuagint

During the Ptolemaic reign in Egypt, there was a rapid development of the Alexandrian Jewish diaspora which was possible due to the privileges equating the Jews living there with Macedonians and Greeks. Although they had a strong sense of their own identity, zealously nurturing their native traditions and maintaining a separate ethos based on the Mosaic Law, they were nevertheless fascinated with Hellenic culture and willingly took over from it everything which was not contrary to their religious beliefs. One of the elements of their openness to the domination of Hellenism was the abandonment of the Aramaic language, as evidenced, for example, by the fact that all Jewish texts, which were written in Alexandria since the third century BC, were compiled in Greek.¹ At that time, the religious life of Jews from the aforementioned diaspora was already focused on the synagogue, whereas the main element of the liturgy celebrated there was the reading of the Law, and later also the Prophets. Those whose grasp on the biblical language was weakening expressed the need to have the holy books in a language they could understand. They were even convinced that further maintenance of their own identity, persistence with the ethical norms established centuries ago, and further deepening of personal piety, called for translating Hebrew books into Greek.²

Of course, the Greek translators of the Hebrew Bible did not invent the very idea and art of converting a text in one language into another. In the countries of the Middle East, multilingual documents had been used for a long time, and well-educated royal scribes had to know even several languages. Also, in the ancient Mediterranean world (in Greece, Rome and Egypt) administrative documents, lists of merchandise or minor literary works were translated. None of these translations, however, concerned religious content, or involved a text as extensive as the one constituted together by the books of the Law, the Prophets, and other Scriptures.³ Greek writers did not create any translation patterns either. Convinced of the unsurpassed superiority of their culture, they did not feel the need to translate the works of other nations into their own language, and thus did not create anything worthy of being called translation theory.⁴ For this reason, it should be concluded that the translation of the entire Hebrew Bible into Greek was a completely new and unique phenomenon in the ancient world at that time, and the very fruit of this work – the Septuagint was the greatest achievement of Hellenistic Judaism and testifies to the high intellectual and religious level of the Jews living in the capital of the Ptolemaic Kingdom.⁵

1 Cf. Jędrzejewski, "Septuaginta," 253–255.

2 Cf. Jędrzejewski, "Septuaginta," 256.

3 Cf. Law, *When God Spoke Greek*, 34–35.

4 Cf. Piętka, "Antyczna translatołogia," 9–11.

5 Cf. Law, *When God Spoke Greek*, 35.

With virtually no scientific rules of translation at their disposal, the Jewish scholars approached their task very simply. They relied on the assumption that the most important matter for them was to preserve the spirit, content and sense of the original Hebrew version. Thus, when translating biblical texts, they often adapted the syntax of the Greek language and the original meaning of its words to the Hebrew syntax and terminology.⁶ As a result – according to the linguists – they did not convey their religious tradition in a refined form of classical Greek and, unfortunately, did not make their work a showcase of the best Greek literature. They rather created a distinctive language of the Septuagint, which is highly different from the literary language, and is similar to the *koinē* version used in colloquial speech and filled with many Semitisms.⁷

Hebrew and Greek belong to completely different language families. The social as well as cultural and religious horizon of the Hebrew Bible significantly differs from the mentality of the Hellenistic world people. This was already noted by the author translating the Hebrew Wisdom of Sirach. Attempting to justify all the defects and imperfections of his work, he stated in the Prologue that “words read in Hebrew do not have the same power as when translated into another speech” (vv. 21–22). This discrepancies between cultures and languages frequently caused many difficulties for translators. Thus, not knowing any scientific theory of translation, they copied a typically Semitic way of speaking into Greek. Also, whenever they did not find a suitable word in Greek to express Hebrew terms, they considered them untranslatable and borrowed them in their original version, writing in Greek letters (e.g., *gabis*, *cheroubim*, *serafin*, *pascha*, *sabbata*, *siklos* and others).⁸ However, when they noticed that Hebrew and Greek had analogous words with a slightly different semantic scope, they had to make a well-thought-out choice, using the same Greek term to represent different Hebrew words, or vice versa: employing different Greek terms depending on the context to represent the same Hebrew word.⁹

The creators of the Septuagint encountered the greatest difficulties in the field of monotheistic faith and morality, which happened to be the most important for them since it was not only the leading theme, fabric and foundation of all biblical texts, but also the main cause and purpose of their writing. Unfortunately, the Greek language did not contain such religious concepts as the ones contained in the Hebrew Bible, and the Greek thinkers themselves did not know theology in the strict sense of the word. It is true that they sometimes used the verb *theologeîn*, but they understood it as “talking about gods,” or “telling myths about gods,” and therefore a “theologian” for them was a poet who wrote poems and hymns about deities. On the other hand,

⁶ Cf. Rajak, *Translation and Survival*, 62–63; Ehrensperger, “Speaking Greek Under Rome,” 21.

⁷ This was noticed by, e.g., Adolf Deissmann (*Bible Studies*). Regarding this, cf. Lust, “Translation Greek,” 110–111; Joosten, “Pillars of the Sacred,” 2–4.

⁸ Cf. Joosten, “Pillars of the Sacred,” 5; Lust, “Translation Greek,” 111 and 119.

⁹ This matter is more broadly elaborated on in Harl, “La «Bible d’Alexandrie»,” 325.

the stoics, contemporaneous with the authors of the Septuagint, regarded theology as a process of discussing phenomena concerning the gods based on allegorical commentaries of the works of Homer and other poets.¹⁰ Such “theology” had nothing to do with the biblical story of God, truly accompanying the chosen people, as well as with revelation preserved on the pages of the Holy Bible, with its effects influencing all areas of human life, and with the specific worship practiced first in various Jewish temples, and then in one temple in Jerusalem.

On this occasion, it is worth noting that when the Greek infinitive *theologeîn*, which can be translated as “theologize,” is preceded by a neuter article, it becomes a noun, which in turn can be translated in two ways: as “theologizing” or “theologization.” These two nouns have different meanings. Similarly, to philosophizing, which means practicing philosophy, theologizing (used very rarely) means practicing theology, theological thinking, and theological reflection on the matters of faith. On the other hand, theologization denotes giving theological meaning to terms, concepts, specific scientific disciplines or even entire areas of human life, which until now had a purely secular meaning. Even though this term has not been fully accepted in the dictionaries of the Polish language, it appears quite often in scientific studies.¹¹

This distinction becomes valid when we contemplate the translation work of the Septuagint authors. When they had to translate into Greek the names or concepts closely connected to their customs and monotheistic religion, which were at the same time completely foreign to Hellenistic culture and religion, they searched their dictionary for Greek terms that would fit best the reality described in the Hebrew Bible. In order to achieve their goal, they had to theologize these terms, which means that they had to impart a new theological meaning to them, one transferred from the biblical world,¹² which Greek readers could recognize only after a deeper reflection, or even after an in-depth analysis of the context in which these words appeared. There are many instances of such development of the Greek language and the manner in which the domain of religion enriched it. Among them, the following are worth distinguishing:

agapē – lack of this word in extra-biblical Greek; in the LXX: “love”;

angelos – a herald, a messenger, a courier; in the LXX: an angel, God’s messenger;

diathēkē – managing property, a will, a contract; in the LXX: a covenant meaning the undertaking of specific commitments by two parties: God and the people;

¹⁰ Cf. Bielawski, *Mikroteologie*, 13–14.

¹¹ See e.g. Mazurkiewicz, “Teologizacja narodu,” 267–276; Poniży, “Logos w Księdze Mądrości,” 75–92; R. Sobański, “Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele,” 3–4 (the author of the paper considers, among others, the problem of the theologization of canon law); Szydłowski, “Teologizacja pedagogiki,” 210–216.

¹² Cf. Joosten, “Pillars of the Sacred,” 6–14.

doksa – an opinion, glory, fame, honor; in the LXX: glory, reputation, the glory of God – revealed as a dazzling light that expresses the excellence of His spiritual nature;

ekklēsia – a people’s assembly; in the LXX: the convocation for the worship of God;

eleos – pity, compassion; in the LXX: compassion, kindness, mercy, an act of love;

eulogeō – to speak well, praise; in the LXX: to bless;

hamartanō and *hamartia* – to miss and missing a target; in the LXX: to sin and a sin;

pistis – trust, reliability, honesty; in the LXX: belief in God or faithfulness;

pneuma – wind, air, a breath, a breath of life, a living being; in the LXX: also, the Spirit of God.

Even this short compilation leads to the conclusion that the broadening of the semantic field of many Greek terms with theological field is not only a valuable contribution to the Hellenistic culture. The translation, faithfully reflecting the religious spirit of the source text, also made the Jewish community aware that God, who once spoke Hebrew through the prophets, now wished to speak to mankind in Greek¹³ and wished to convey to them His Law, showing them the way to attaining righteousness. However, this new consciousness slowly gave rise to the belief that God desires the salvation not only of His chosen people, but of all the peoples in the world.

2. Reasons for Theologization of Greek Terms in the New Testament

What has been mentioned above presents yet another priceless value of the Septuagint, notably the fact that it prepared the Greek-speaking Jewish and pagan people for the acceptance of the New Testament message.¹⁴ When the apostles of Christ started to proclaim their message to the world, both in the Jewish community (speaking in Aramaic) and in the Greek community, they first felt the need to prove that it was Jesus of Nazareth who was promised by God, announced by the prophets and awaited for centuries as Savior (see e.g., Acts 3:18-26; 10:43; 13:32-41). Therefore, for apologetic purposes they referred to the Law and the Prophets, providing evidence that these scriptures attain their fulfillment in Him. When they used Greek in their speeches, they no longer had to translate the Old Testament texts themselves, but they could use a translation that was familiar to Jews in the diaspora and to the proselytes who sympathized with them and God-fearing people. From it, they could also learn a theological language that enabled them to convey important facts about God’s

¹³ This truth is emphasized by the titles of the publications: Law, *When God Spoke Greek*; Chrostowski, “Gdy Bóg przemówił po grecku,” 60–70.

¹⁴ Georg Bertram (“Praeparatio Evangelica,” 225–249) wrote about it extensively and considered many aspects of the issue.

redemptive work.¹⁵ This language was also used later on in the works of Evangelists who even imitated the style of the Septuagint (of which St. Luke is an outstanding example) in order to highlight the continuity between the Old and New Testaments.¹⁶

Nevertheless, the early Christians, drawing on the authority of Jesus (see particularly Matt 9:16-17; John 4:21-24), were also from the very beginning aware of the novelty of the Gospel received from Him, which could not be fully expressed in the old categories of the language used so far in the Hellenistic world. Obviously, the pagans of that time were also familiar with the religious vocabulary, as was demonstrated by the inscriptions of that period consisting of confessions or propitiation texts. It is possible to find terms expressing the religious idea of guilt, punishment and penance, such as *syneidēsis* (“consciousness”), *kolasis* (“punishment”), *apallassō* (“to liberate”), *eksilaskomai* (“to appease”), or *dynamis* (“power”) but the idea of salvation, which is the main theme of the entire Scriptures, is clearly missing.¹⁷ It is true that St. Paul sometimes imitates catalogs of vices and virtues known in Greek literature (e.g., Rom 1:26-31; 1 Cor 6:9-10 and others), using the terminology coined by the Stoics, adopts the idea of the natural law (especially in Rom 2:14-16) and consciousness (Rom 13:5; 1 Cor 10:25-29). However, in-depth research demonstrates that neither the Apostle of the Nations nor other New Testament authors accepted the theological and anthropological foundations of Stoicism, among which there were, for example, the science of cosmic reason (*logos*) the idea of the soul of the world (*pneuma*), neither did they directly refer to pagan religious texts,¹⁸ as their content had nothing to do with evangelical spirituality and Jesus’ teaching about the kingdom of God. Furthermore, the aim of their teaching was not to show Christian worship as a better form of pagan cults, but to proclaim the Gospel about the salvific work of Jesus Christ, with which a completely new way of serving God is associated. For that reason, as can be concluded from an attentive analysis of New Testament religious vocabulary, they knowingly avoided terminology closely connected to pagan cults, and while using more neutral terms, they were often obliged to adapt the original meaning of the terms to their Gospel message.¹⁹

There are certainly more cases of such theological work in the New Testament epistles than in the gospels. However, while much of the Gospel text consists of the accounts of Jesus’ life and activity, the epistles of St. Paul and the other apostles give first and foremost a theological reflection based on the teaching of Christ, which

¹⁵ Cf. Mohrmann, “Linguistic Problems,” 22.

¹⁶ It was emphasized by, among others, Tabachovitz, *Die Septuagint*. Regarding this, cf. Roberts, “The Language Background,” 198.

¹⁷ Colin J. Hemer elaborates this subject in “Reflections on the Nature,” 85–88.

¹⁸ A broader approach to this subject can be found in: Mickiewicz, *Teologiczna etyka Świętego Pawła*, 30–35.

¹⁹ Cf. Nock, “The Vocabulary of the New Testament,” 134–139. When St. Paul at the Areopagus tried to prove that the God of the Bible was just the one whom the Greeks had so far worshipped as the “Unknown God” (Acts 17:23ff), his arguments were not successful.

was a radical novelty both for the Jews of that time and for pious pagans, and also required the use of a new religious language. Despite this, the authors of the New Testament rarely introduced new words into the then-known Greek vocabulary (such as the word *charisma*, probably coined by St. Paul; *empaigmonē* – “mockery” in 2 Pet 3:3 or *parafronia* – “insanity” in 2 Pet 2:16). On the other hand, they more often gave commonly used words a new theological meaning. In this way, words such as *doksa* (“good name,” “glory”) or *dikaïos* (“righteous”) have acquired a deeper meaning associated with biblical revelation, although they are often still used in the old sense as well. It also happens that one form of the root (such as *kal-*) continues the older meaning (verb *kaleō* – “to call,” “to summon”), while its other forms take special, strictly religious meanings (nouns *klēsis* – “calling,” *kletos* – “called”). Some of these new meanings have already originated in the Septuagint, while the others are entirely new.²⁰ This deepening or even change of the original meaning is clearly visible in such words like:

adelphos – brother; in NT: a member of the Christian community;

baptidzō, *baptō*, *baptisma* – to immerse, immersion, in the NT: to baptize, baptism;

ekklēsia – people’s assembly, in NT: Church, community of believers in Christ;

euangelion – good news; in the NT: Christ’s teaching about salvation as good news;

cosmos – order, peace, decoration, universe; in the NT: heaven and earth, the human world tainted by sin, but an object of God’s love, and redeemed by the Son of God;

lytron – redemption of a slave; in the NT: redemption that defines the salvific work of Christ;

oikonomia – home management; in the NT: God’s saving plan;

peirasmos – trial; in the NT: Satan’s trial or temptation (persuasion) to do evil (some texts also retain the original meaning);

sōtēr – savior, deliverer, in the LXX: God the Savior, and in the NT: Jesus Christ the Savior in a purely spiritual sense;

eunouch and *eunouchidzō* – eunuch (to castrate), in Matt 19:12 refers to a man who voluntarily renounces marriage and conjugal life.

3. Examples of Theologization of Greek Terms in the Septuagint and the New Testament

After this general introduction to the subject matter, it is worth observing on a few selected examples how and in what direction the theologization of Greek terms, which play an important role in the biblical message of the Septuagint and the New

²⁰ Cf. Roberts, “The Language Background,” 198.

Testament, took place. Due to the limited size of this article, only five more characteristic terms will be discussed (and very briefly at that).

a) *agapē*

This noun deserves particular attention at this point, primarily because it does not appear at all in the extra-biblical Greek literature until the second century AD. Classical Greek knew only the noun *agapēsis* (“affection”),²¹ but it was used very rarely.²² Even where philosophers considered the question of love between people, the subject of their reflection is not *agapē*, but *eros*.²³ In their writings the theme of love of man for gods, or of gods for man does not appear. In their human imaginations, deities were beings endowed with numerous vices and evil inclinations, unsuitable for imitation and did not arouse a feeling of love in people. In turn, when the writers mentioned the “love” of a deity for man, they rather meant enjoying a special privilege granted by them. Also, the verb *agapaō* did not have a strictly defined meaning of its own in their writings but expressed a generally friendly approach to another person. So it meant: “loving someone,” “showing affection,” “liking something,” “being satisfied with something,” “showing someone respect.” It also repeatedly appeared as a synonym of *fileō* (“to love,” “to be friendly,” “to show love,” for example, with a kiss) or *eraō* (“to love” in the sense of sexual love, “to desire”).²⁴

God’s love for man occupies an important place in the biblical books, and one of the most important commandments given to the chosen people is to love God with one’s whole being (Deut 6:5). In the Hebrew texts, the noun *’ahabāh* was used. To express this idea, unknown to the Greek world, the authors of the Septuagint used the noun *agapēsis* in 12 places, but also introduced into the theological language the new noun *agapē*.²⁵ However, it must be admitted that they still use this word quite rarely, since it appears only 19 times in the entire Septuagint, of which as many as 11 times in the Song of Songs. In this book, it expresses a tender and delicate love that cannot be bought with money, and at the same time similar to the heat of the fire and ready to make the greatest sacrifices. It is precisely this love between the bridegroom and the bride, in an allegorical interpretation, that became the image of God’s sublime and never-ending love for his people.²⁶ Apart from this book *agapē* appears

21 Cf. Wischmeyer, “Vorkommen und Bedeutung von Agape,” 212.

22 For example, in the works of Aristotle, the term *agapēsis* appears only once (*Metaphysics* 980a). This is noted by Cambiano, “The Desire to Know,” 3–4.

23 Cf. Flaszka, “Grecka terminologia miłości,” 237.

24 Cf. Stauffer, “ἀγαπάω,” 37; Günther – Link, “Amore/ἀγαπάω,” 92; Pawłowski, “Biblijna agape,” 35; Bladyniec-Sośnierz, “Pojęcia wyrażające cnotę miłości,” 81–86.

25 Some suppose that the noun *agapē* was used in the colloquial speech of the Egyptians. Cf. Bladyniec-Sośnierz, “Pojęcia wyrażające cnotę miłości,” 87.

26 Cf. Lemański, “Pnp 8,5-7,” 46–47.

in 2 Sam 13:15, where it also expresses erotic love, in Eccl 9:1.6; Wis 6:17-18, where it denotes love in general as the greatest spiritual value of man, and in Wis 3:9; Jer 2:2, where it in turn describes man's love for God, which is a sign of fidelity to man's Savior.

The relatively rare use of both these terms (*agapēsis* and *agapē*) in the Septuagint is mainly due to the fact that the Hebrew language, which was the basis of the Greek version of Scripture, is reluctant to use abstract nouns. Also, it prefers to describe love between people, God's love for the people, or people's love for God, by using verbs. It is noteworthy, however, that the authors of the Septuagint use the verb *stergō* for friendly love only once, the verb *eraō* meaning sensual love only 3 times, the verb *fileō* only 33 times, and the verb *agapaō* referring to love between people and love between people and God in as many as 268 verses, with the last word being always used to describe God's love for man. It undoubtedly happened because, in the Greek vocabulary, the verb *agapaō* had a very general and neutral meaning that could be adapted to the solemn message of the Bible. For the same reason, the creators of the Septuagint coined the previously non-existing noun *agapē* from this verb and gave it a meaning that was absent in the words commonly used to describe various manifestations of love between people.²⁷

Jesus made from the commandment of love of God (Deut 6:5) and love of neighbor (Lev 19:18) two hinges of the entire Law and the Prophets (Matt 22:40), therefore love became one of the main topics in the teaching of the New Testament authors. Writing about it, they drew on the terminological heritage of the Septuagint but also enriched it with new reflections. They entirely removed the verbs *stergō* and *eraō* from their vocabulary because the subject of their teaching was not love as such, much less erotic love, but Christian love, which is rooted in God's law. Moreover, the word *fileō* was used quite rarely (it appears 25 times throughout the New Testament). They granted a distinctly privileged position to the verb *agapaō* (142 occurrences), and to the noun *agapē* alongside it. The latter term, in particular, was perfectly suited for expressing God's sublime love as it was free from any negative associations, which pagan words denoting love had. It is noteworthy that the noun *agapē* appears extremely rarely in the Synoptic Gospels and the Acts of the Apostles (Matt – once; Luke – once), while in Corpus Paulinum it was used as many as 74 times, 30 in the writings of St. John, and 7 times in other New Testament epistles in relation to both God's love and the Christian notion of love between people.

This list shows that the reflection on love-*agapē* was primarily developed by St. Paul and St. John. The cornerstone of St. Paul's teaching is the notion of truth whereby God Himself is the source of all the love in the human heart. His immeasurable love for his creations allows people to learn the sacrifice of the son of God who willingly gave up his life on the cross in order to beg redemption for sinners (Rom 5:6-11). However, He, whose nature contains love and peace (2 Cor 13:11),

²⁷ Cf. Chmiel, "Biblijne pojęcie agape," 182; Guzewicz, "Miłość prawdziwa," 145.

does not keep this attribute to Himself but pours love into the hearts of men through his Holy Spirit (Rom 5:5). This means that love is a gift of God which, at the same time, creates a commitment in the life of a Christian. Indeed, upon experiencing God's love, man should imitate Him and be guided by a sincere love devoid of hypocrisy throughout his life, treating others as his brothers.²⁸ Similar truths are included in St. John's epistles, who proclaims that God is love, and He manifests it by sending His only born Son into the world. This means that those who have believed in Jesus Christ should have a brotherly love for one another, a love ready to make the greatest sacrifices (see especially 1 John 4:9-21).²⁹ These and other truths related to them, which have already become the subject of many extensive scientific studies, were completely new to Greek readers and, in an astounding way, broadened their concept of love to include theological aspects about which no philosopher or poet had written for them so far.³⁰

b) hamartia

The second idea that we will not find in the Hellenistic religious world is sin. In ancient Greek literature, there is of course a reflection on the evil that man perpetrates by breaking state laws, violating good manners, or harming other people in various ways. They were defined, among others, as *kakia* ("evil"), *adikia* ("harm"), *adikēma* ("transgression," "injustice"), *anomia* ("lawlessness"), as well as *parabasis* ("violation"). One example of such a reflection is the *Nicomachean Ethics* 1135b. In it, Aristotle considers four types of damage that can occur in transactions between people. These are: an unfortunate accident (*atychēma*), a mistake without malicious intent (*hamartēma*), an unjust act committed knowingly but without premeditating (*adikēma*), and an evil act committed based on a prior decision (*kakia*). This text uses the term *hamartēma*, which (like *hamartia*) had appeared in Greek literature since the time of Homer with the meaning "error," "miss one's target," and from the 5th century BC it sometimes defines a mistake that does not result from ill will or deliberately breaking some laws, lack of something, missing one's target (when e.g. talking about an archer shooting at a target), mistake, missing something. In these texts, *hamartia* has no religious meaning and does not refer to divine commands.³¹

The authors of the Septuagint used fairly often the terms *kakia*, *adikia*, *adikēma*, *anomia*, or (less frequently) *parabasis* known to Greeks, to describe evil, crime, and harm. Although they had such an extensive vocabulary in this field, they ad-

²⁸ There are many texts in which St. Paul conveys this teaching. Cf. i.a. Rom 12:9-21; 1 Cor 13:1-13; 16:14; 2 Cor 8:24; Gal 5:13; Eph 4:2; Phil 2:2; 1 Thess 5:13. Kazimierz Romaniuk writes on this subject, *Motywacja napomnień moralnych*, 86-97; Stasiak, "Miłość Boża," 161-179.

²⁹ Cf. Chmiel, "Biblijne pojęcie agape," 183-187.

³⁰ Cf. Guzewicz, "Miłość prawdziwa," 146.

³¹ Cf. Roberts, "Reconsidering Hamartia," 346-348.

opted the terms *hamartia* and *hamartēma* from the Greek dictionary, giving them a new theological meaning. Using these words when referring to God brings a lot of new content to the Greek reflections on crime and evil. Beginning with the first chapters of the Book of Genesis, the biblical authors present God as the measure of everything, and therefore also the measure of good and evil. Therefore, when people act against His will, contained in His Holy Law and the teachings of the prophets (see, e.g. Num 32:23; Tob 3:5; Isa 1:4), when they are unfaithful to their covenant with Him and do not worship Him (Isa 30:1; 43:24), they turn away from Him, worshiping dead idols (Exod 20:5; 32:21.30-34; Deut 9:18.21; 1 Kgs 12:30; Hos 8:11; Jer 16:10ff), they defile the worship performed in the sanctuary (1 Sam 2:17; Isa 1:14; Ezek 28:18), or they do evil and harm to other people (Gen 42:21; Num 5:6; Deut 19:15; Amos 5:12 and many others), then they “miss the target” which God set before them in the act of creation.³² Therefore, in the Septuagint *hamartia* and *hamartēma* take both the spiritual meaning of sin, which includes the distortion or even breaking of the relationship with God, and its social dimension, because the result of the destruction of a proper relationship with God is disorder in human relationships. This way, along with the teachings about the one true God, the Septuagint introduced the concept of sin into the religious beliefs of the Greeks, guilt against the King of all the earth, who upholds respect for human rights and well-being.

In the New Testament, the classical terms for crime or misdemeanor appear rarely, while *hamartia* and the related verb *hamartanō*, which are used here only in the theological sense, undergo further development. In the Gospels and the Acts of the Apostles, *hamartia* appears most often in the context of ensuring that God or in His name Jesus forgives the sins of a converted man, thus granting him the gift of salvation (see e.g. Matt 9:2; 26:28; Luke 7:47-49; Acts 2:38; 3:19; 5:31 and others). In the epistles of St. Paul, on the other hand, it undergoes another transformation, because in his theological reflection he employs this term almost always in the singular (53 times out of 64). he describes with it not so much individual acts of man as the spiritual power which leaves its devastating imprint on the life of all humanity (see especially Rom 3:9; 5:12-13.20-21).³³ In this manner of speaking, one can also notice the personification of sin, perhaps executed under the influence of the pictorial description in Gen 3. St. Paul resorts to this rhetorical figure, often employed by Greek writers, not to portray sin as a demonic person or power, which a powerless man (cf. Rom 5:6) cannot resist alone, but because with it, he is able to express better the truth about the sinful condition in which every single human being finds themselves.³⁴

³² For more on this topic cf. Günther, “Peccato/ἁμαρτάνω,” 1240-1241.

³³ Cf. Penna, *Lettera ai Romani*, 213.

³⁴ Cf. Fitzmyer, *Romans*, 331; Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, 103-143; Winger, “From Grace to Sin,” 168-174.

Thus, in the New Testament, the original meaning of the words *hamartia* and *hamartanō* (making an error or missing a target) completely disappears. Here they always have a theological meaning and denote the sin of a person who opposes God, commits wrongdoing or knowingly harms another person. Such sin introduces man into a state of spiritual death and creates a barrier between him and God that can only be destroyed by God through a merciful act of forgiveness. These and other ideas related to the concept of sin, present in the teaching of the New Testament, have until now been completely unfamiliar to pagan culture.

c) diathēkē

An important biblical institution that has no counterpart in the entire pagan world is God's covenant with the chosen people. This idea permeates all biblical history, from the story of Noah, described in Genesis 6–9, to the apocalyptic vision of St. John. Showing God's special relationship with Israel, the authors of the Hebrew Bible used the pattern of a two-way treaty between two states, larger groups of people, or two individuals. Such purely secular pacts also appear on the pages of the Bible, which shows that the social institution of covenant itself and its accompanying ritual were common knowledge in the ancient Near East.³⁵

For the biblical authors, however, much greater importance is attached to the idea of God's covenant with the chosen people, which does not appear in the pagan world. Since while the religious Canaanite covenants were a contract that people offered to the gods, expecting prosperity and kindness from them in return for food sacrifices,³⁶ the initiative in the biblical history came from God, who, out of love for his people, treating them as a privileged property, undertook to take special care of it, protect it from other nations and watch over its safe development, and called upon Israel to be faithful to its Savior and to observe His wise laws and commandments. This covenant, then, is a bilateral treaty that had important religious and moral consequences in the lives of the Israelites, as under its provisions, the chosen people were to worship the One who liberated them from Egyptian bondage as their only God and to obey His Law, which regulated all areas of social and private life.³⁷

This covenant is referred to in the Hebrew Bible by the term *berît*, the etymology of which is still debated by linguists. In Greek, the term *synthēkē* was used to describe a similar bilateral agreement or political arrangement. The creators of the Septuagint knew it and applied it several times to agreements concluded between two nations (e.g. 1 Macc 10:26; 2 Macc 12:1; 13:25; Isa 30:1) and only the authors of the Book of

³⁵ For more on this topic cf. Arndt, "Niektóre aspekty przymierza," 5–17; Jelonek, "Biblijne pojęcie przymierza," 181–184.

³⁶ Cf. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, 17.

³⁷ Cf. Filipiak, "Przymierze," 150–152; Jelonek, "Biblijne pojęcie przymierza," 184–185.

Wisdom, strongly influenced by Hellenistic culture³⁸ and writing their reflections in Greek, used it once for the covenant of God (Wis 12:21). Since the word was entirely secular in the Hellenistic world, the authors of the translation preferred to use the term *diathēkē* for the covenant made by God with His people. In Greek, it originally denoted disposing of property, a will, issuing a written instruction regarding one's property left behind after death. What is important in every will is that it is a unilateral agreement that can only be changed by its author. It is probably this feature that influenced the theological use of the term *diathēkē*, although it did not fully overlap with the Hebrew *berit*. With its help, the authors of the Septuagint emphasized the truth that in all the covenants made by God with His chosen ones (both with Noah and Abraham, as well as with the entire people of Israel), the initiative came from God, and although it was a kind of two-way agreement, and man could accept or reject it, yet he could never change its content, which was constituted by God's laws and commandments.³⁹ This truth is confirmed by St. Paul in Gal 3:14-15, where he returns to the original meaning of *diathēkē*.

New Testament writers, referring to the Greek version of the Bible, indicate that Jesus fulfilled the announcement of Jer 31:31 (in LXX: Jer 38:31; see Heb 8:8) and made a new covenant with his people (Luke 22:20; 1 Cor 11:25). The author of Heb 9:15-17 draws an in-depth reflection, combining the two meanings of *diathēkē*: secular – “a will” and biblical – “covenant.” He notes that the death of Jesus was necessary to seal the new covenant contained in His blood, because it made it possible for people to enjoy His goods. His covenant, therefore, also has the dimension of a bequest, in which a dying person hands over the goods he has left behind his heir. According to the generally applicable custom, the heir has no right to change the will of the testator, and he may take ownership of the property only after his death. Those, therefore, who believed Christ and in Christ, after His salvific death and resurrection, according to His will, received the kingdom of heaven in inheritance (cf. Luke 22:29-30).⁴⁰ Basing on this dual meaning of the term *diathēkē*, St. Jerome rendered it in his translation using the word *testamentum*. In this way, he recorded the names *Vetus Testamentum* and *Novum Testamentum*, making it clear to the Latin readers that in the theological sense the term *testamentum* means both the covenant of God and the Son of God with His people, as well as the writings describing the history of both these covenants.⁴¹

³⁸ Regarding this, see: Poniży, *Księga Mądrości*, 30.

³⁹ Cf. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, 16; Jelonek, “Biblijne pojęcie przymierza,” 184.

⁴⁰ Cf. Łach, “Testament czy przymierze?,” 395; Malina, *List do Hebrajczyków*, 414–415.

⁴¹ In the translation of the Old Testament texts, St. Jerome translates *berit* as *foedus* or *pactum*, and he uses the word *testamentum* just in the translation of the books taken from Septuagint (instead of Greek *diathēkē*) and psalms.

d) ekklēsia

In ancient Greece, an important political role was played by the plenary assembly of citizens, known as the *ekklēsia*. This noun comes from the verb *ekkaleō*, which means “to summon,” “to evoke” and was used, to determine the procedure of convening such an assembly. In the constitutional government of the Greek city-state (*polis*), it was the supreme authority. In Athens, from 508 BC to 322 AD, it was a strictly democratic institution in which all city citizens could participate, excluding foreigners, women and people without voting rights.⁴² Its competences included making decisions regarding the modification of the law, the selection of officials, concluding alliances, declaring war on someone, etc.⁴³ During the Hellenistic period, *ekklēsia* retained its classic meaning as a gathering of citizens. It was still held in Athens but was no longer a democratic institution. Moreover, it was never religious in nature, although it began with prayers and sacrifices made to the patron gods of the city. Moreover, in the Greek world, the term *ekklēsia* was never used as a name for a religious group.⁴⁴

This word radically changed its meaning in the Septuagint. Because the Old Testament authors view Israel in terms of theocracy, their writings do not mention political gatherings having a democratic character. On the other hand, they often write about the gathering of the people of Israel, convened to listen to the word of God (Deut 9:10; 18:16) and to worship the God of Israel (Judg 21:5; 1 Kgs 8:14.22; 1 Chr 13:2.4; Ezek 10:1) or to gather troops for a military expedition led in the name of the Lord (Judg 20:2; 1 Sam 17:47).⁴⁵ In the Hebrew Bible it is described with the term *qāhāl*, which the creators of the Septuagint translated as *ekklēsia*. Thus, this word completely lost its political meaning in the Bible and became a technical term for a religious assembly, convened by God’s own will (the exception is Jdt 6:16.21, where, under the influence of the Hellenistic culture, the author uses this term to describe a secular assembly convened by chiefs of cities). In addition to it, the Septuagint often uses the term *synagōgē*, which in classical Greek meant a general assembly, and in the Bible it most often expresses the idea of Israel gathered by God into one nation (e.g. Exod 12:6; 19:47; 16:1-10; Lev 4:13-15; 8:3-5 and many others).⁴⁶

In the New Testament this term undergoes increasing theologization. Some scholars suppose that it was originally used by the Jerusalem Hellenists, mentioned in Acts 6:1. Knowing it from the Septuagint, they borrowed its religious connota-

⁴² Cf. Ward, “Ekklesia,” 164.

⁴³ Cf. Coenen, “Chiesa/Ἐκκλησία,” 258.

⁴⁴ Cf. Ward, “Ekklesia,” 165–166.

⁴⁵ Cf. Ward, “Ekklesia,” 167; Bańkowski, “Nowotestamentowe Ἐκκλησία,” 57.

⁴⁶ Sometimes, it also expresses the general idea of gathering certain things or people in one place (e.g. Gen 1:9; 1 Macc 3:44; Job 8:17) or it means a big crowd of people (Gen 28:3; 35:11; 48:4; Ps 7:8; 15:4 LXX).

tion began to use it for meetings where Christians professed faith in the risen Jesus, pondered the teaching of the apostles and prayed together to God.⁴⁷ They rejected the name *synagōgē* since at that time it was a technical term for both the Jewish community assembled for prayer and hearing the word of God, as well as a special building dedicated to such meetings.⁴⁸ In fact, Christians of Jewish origin initially attended the synagogue on the Sabbath to pray with their fellow countrymen. Also St. Paul started his activity in every city with teaching in the synagogue. However, Christians were forced to separate themselves and organize their new cult in their own homes when those who rejected the Gospel began to openly oppose and persecute them. The epistles of St. Paul testify that they also called this liturgical assembly *ekklēsia* (esp. 1 Cor 11:18.22; 14:4-35; Phlm 1:2).⁴⁹

In the epistles of St. Paul, however, another very important stage in the development of this term is discernible. When each of the communities founded by the Apostle was developing, it was indispensable to choose superiors and specify various roles of people responsible for its proper functioning. Soon each such local community of Christians, having specific internal structures, also acquired the name *ekklēsia*, in such a way that St. Paul in his letters could already address the Church of God (that is, the community of believers in God) in Corinth (1 Cor 1:2) and Galatia (Gal 1:2), or write about the various Churches which are in Macedonia (2 Cor 8:1), Asia (1 Cor 16:19) and Judea (1 Thess 2:14). In the further period of his activity, he noticed that all these local communities, although they live their own lives, together form one people of God, which professes the same faith in Jesus as Christ and the Savior of all mankind, and with Christ as the head they form one people of God, consisting of Christians of both Jewish and pagan origin. This idea is most evident in the Epistles to the Ephesians and Colossians, in which *ekklēsia* becomes the sublime name for all believers in Christ the Savior, the universal Church uniting all mankind.⁵⁰

⁴⁷ Cf. Campbell, "The Origin and Meaning," 131; Trebilco, "Why Did the Early Christians," 440-441. George H. van Kooten disagrees with this opinion in "Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ," 539, and also thinks that St. Paul took the name *ekklēsia* from the Greek community and used it with reference to the Christian community to show that it reflects the activity of citizens' gatherings. A similar position is adapted also by Richard Last ("Ekklesia," 959-980).

⁴⁸ Cf. Ward, "Ekklesia," 169; Roberts, "The Meaning of 'Ekklesia,'" 35-36; Trebilco, "Why Did the Early Christians," 456. The similarities and differences between the synagogue and the Church are analyzed in detail by Wolfgang Schrage ("»Ekklesia« und »Synagoge«,," 178-202). In the New Testament books only in Jas 2:2 *synagōgē* refers to the gathering of Christians. The author of this work applies such a term to "a church liturgical assembly in which Judeo-Christians gather together with baptized pagans." Kozyra, *List świętego Jakuba*, 129.

⁴⁹ Cf. Ward, "Ekklesia," 170; Roberts, "The Meaning of 'Ekklesia,'" 35; Coenen, "Chiesa/Ἐκκλησία," 266. Cf. Beale, "The Background of ἐκκλησία," 151-168.

⁵⁰ Cf. Ward, "Ekklesia," 171; Paciorek, *Paweł Apostoł*, 33.

e) *eunouchos*

Finally, it is worth saying a few words about the very unusual theologization affecting the noun *eunouchos* and the verb related to it *eunouchidzō*. In Greek, the term *eunouchos* originally meant “a guardian of the bed.” As the guardian of the harem was usually a eunuch, over time, this word began to denote a castrated man. While the verb *eunouchidzō* has always denoted the act of castration, the noun *eunouchos* was often also the title of a courtier, functioning independently of the act of physical mutilation. These two words retain this sense both in the Hellenistic environment as well as in the Septuagint (see e.g. Gen 39:1; 40:2,7; 1 Sam 8:15 and others) and in Acts 8:27-39.⁵¹

Therefore, it is strange that when Jesus speaks of the need of self-denial for the sake of the kingdom of heaven, He declares in Matthew 19:12 that there are *eunouchoi* who are born that way, *eunouchoi* whom men have made such (*eunouchisthēsan*), and there are also *eunouchoi* who became such (*eunouchisan*) for the kingdom of heaven. The first category of people enumerated here refers to those who were born sterile whereas the second refers to castrated men. However, in the case of the third group there is a problem with the interpretation of the words used in the Gospel.

To properly understand this text, one should know first that ancient pagan literature portrayed eunuchs contemptuously as obese flatterers, effeminate men without a beard, despotic and cruel,⁵² and in a Jewish environment, where castration was forbidden under punishment, no man who has been physically mutilated could participate in the sacrificial cult (Lev 21:20; Deut 23:2). In this context, then, Jesus’ statement cannot be understood as an exhortation to deprive oneself of masculinity. Some consider it a typical Semitic hyperbola, the same as the call to self-mutilate oneself in the fight against temptation in Matthew 5:29-30.⁵³ It appears, however, that in this third category of people who have voluntarily become eunuchs for the kingdom of God, one should rather see a reference to the title functioning at the royal court (as in Acts 8:27-39). Moreover, in the use of the Greek word by the Evangelist to describe the act of becoming a eunuch, one can discern an unusual type of theologization which – due to drastic associations – was not undertaken by later Christian writers. It was owing to this that *eunouchos* acquired the form of a metaphor of celibacy and all radical self-sacrifices that can be made by a man who is completely focused on God and His reign in the world.⁵⁴ By using the plural (*eunouchoi*), Jesus may also point to Himself and John the Baptist. Their example shows best how one can devote their whole life to God and His will to bring everyone to salvation.⁵⁵

Translated by Grzegorz Knys

51 Cf. Hahn, “Circoncidere – evirare/εὐνοῦχος,” 295.

52 Blinzler, “Eisin eunouchoi,” 257.

53 Cf. Bartnicki, “Pouczenie uczniów,” 57.

54 Harvey, “Eunuchs for the Sake of the Kingdom,” 13–14.

55 Schneider, “εὐνοῦχος,” 766.

Bibliography

- Arndt, M.B., "Niektóre aspekty przymierza w Starym Testamencie," *Quaestiones Selectae* 11 (2000) 5–24.
- Bañkowski, A., "Nowotestamentowe ἐκκλησία i jego losy w językach Europy," *Biblia a kultura Europy* (eds. M. Kamińska – E. Małek) (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1992) I, 57–63.
- Bartnicki, R., "Pouczenie uczniów o dobrowolnej bezżenności (Mt 19,10-12)," *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębińskiego w 65. rocznicę urodzin* (ed. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 2002) 53–58.
- Beale, G.K., "The Background of ἐκκλησία Revisited," *Journal for the Study of the New Testament* 38 (2015) 151–168.
- Bertram, G., "Praeparatio Evangelica in der Septuaginta," *Vetus Testamentum* 7 (1957) 225–249.
- Bielawski, M., *Mikroteologie* (Kraków: Homini 2008).
- Bładyniec-Sośnierz, A.M., "Pojęcia wyrażające cnotę miłości w Biblii," *Collectanea Theologica* 87/1 (2017) 75–89.
- Blinzler, J., "Eisin eunouchoi. Zur Auslegung von Mt 19,12," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 48 (1957) 254–270.
- Cambiano, G., "The Desire to Know (Metaphysics A 1)," *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum* (ed. C. Steel) (Oxford: Oxford University Press) 1–42.
- Campbell, J.Y., "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ," *Journal of Theological Studies* 49 (1948) 130–142.
- Chmiel, J., "Biblijne pojęcie agape jako model etyczny," *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30/4 (1977) 181–189.
- Chrostowski, W., "«Gdy Bóg przemówił po grecku». Septuaginta jako świadectwo gruntownej transpozycji językowej," *Poradnik Językowy* 16/5 (2016) 60–70.
- Coenen, L., "Chiesa / Ἐκκλησία," *DCBNT*, 258–273.
- Coenen, L.–Beyreuther, E.–Bietenhard, H. (eds.) *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 4 ed. (Bologna: Edizioni Dehoniane 1989) (= *DCBNT*).
- Deissmann, A., *Bible Studies* (Edinburgh: Clark 1901).
- Ehrensperger, K., "Speaking Greek Under Rome: Paul, the Power of Language and the Language of Power," *Neotestamentica* 46/1 (2012) 9–28.
- Filipiak, M., "Przymierze w Piśmie Świętym," *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 25/3 (1972) 145–155.
- Fitzmyer, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday 1993).
- Flasza, A., "Grecka terminologia miłości. Preliminaria do dyskursu o miłości agape w Liście św. Pawła do Rzymian," *Verbo Domini servire. Opuscula Ioanni Cantio Pytel septuagenario dedicata* (eds. F. Lenort – T. Siuda) (Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza 2000) 231–239.
- Günther, W. – Link, H.-G., "Amore/ἀγάπῶν," *DCBNT*, 92–99.
- Günther, W., "Peccato/ἁμαρτῶν," *DCBNT*, 1240–1245.
- Guzewicz, M., "Miłość prawdziwa. Refleksja na bazie analizy terminu «agape»," „*Żyjemy dla Pana*" (Rz 14,8). *Studia ofiarowane siostrze Profesor Ewie J. Jezierskiej OSU* (ed. W. Chrostowski) (Rozprawy i Studia Biblijne 23; Warszawa: Vocatio 2006) 141–150.
- Hahn, H.C., "Circoncidere – evirare/εὐνοῦχος," *DCBNT*, 294–296.

- Harl, M., "La «Bible d'Alexandrie» et les études sur la Septante. Réflexions sur une première expérience," *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 313–340.
- Harvey, A.E., "Eunuchs for the Sake of the Kingdom," *Heythrop Journal* 48 (2007) 1–17.
- Hemer, C.J., "Reflections on the Nature of New Testament Greek Vocabulary," *Tyndale Bulletin* 38 (1987) 65–92.
- Jankowski, A., *Biblijna teologia przymierza* (Kraków: Tyniec 1997).
- Jędrzejewski, S., "Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu," *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 58/4 (2005) 245–262.
- Jelonek, T., "Biblijne pojęcie przymierza," *Polonia Sacra* 9/16 (2005) 181–197.
- Joosten, J., "Pillars of the Sacred: Septuagint Words Between Biblical Theology and Hellenistic Culture," *Svensk Exegetisk Årsbok* 83 (2018) 1–15.
- Kittel, G. – Friedrich, G. (eds.), *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer 1933–1979) I–IX (= TWNT).
- Kozyra, J., *List świętego Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 16; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011).
- Last, R., "Ekklesia outside the Septuagint and the Dēmos: The Titles of Greco-Roman Associations and Chris-Followers' Groups," *Journal of Biblical Literature* 137 (2018) 959–980.
- Law, T.M., *When God Spoke Greek. The Septuagint and the Making of the Christian Bible* (Oxford: Oxford University Press 2013).
- Lemański, J., "Pnp 8,5-7 jako próba zdefiniowania miłości?," *Zeszyty Naukowe KUL* 50/4 (2007) 31–48.
- Lust, J., "Translation Greek and the Lexicography of the Septuagint," *Journal for the Study of the Old Testament* 59 (1993) 109–120.
- Łach, S., "Testament czy przymierze?," Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Nowego Testamentu 10; Poznań: Pallottinum 1959) 383–395.
- Malina, A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 15; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018).
- Mazurkiewicz, P., "Teologizacja narodu czy nacjonalizacja Kościoła? Koncepcja narodu w nauce kardynała Stefana Wyszyńskiego," *Saeculum Christianum* 9/2 (2002) 267–276.
- Mickiewicz, F., *Teologiczna etyka Świętego Pawła* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2017).
- Mohrmann, Ch., "Linguistic Problems in the Early Christian Church," *Vigiliae Christianae* 11 (1957) 11–36.
- Nock, A.D., "The Vocabulary of the New Testament," *Journal of Biblical Literature* 52 (1933) 131–139.
- Paciorek, A., *Paweł Apostoł – pisma* (Tarnów: Biblos 1996) II.
- Pawłowski, Z., "Biblijna agape. Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga," *Ethos* 11/3 (1998) 33–49.
- Penna, R., *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento* (Bologna: Edizioni Dehoniane 2010).
- Piętka, R., "Antyczna translatoologia," *Pamiętnik Literacki* 95/1 (2004) 7–18.
- Ponیزی, B., "Logos w Księdze Mądrości (18,14-16): między personifikacją a teologizacją," *Zeszyty Naukowe KUL* 40/1-2 (1997) 75–92.

- Poniży, B., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Rajak, T., *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford: Oxford University Press 2009).
- Roberts, E., "Reconsidering Hamartia as 'Sin' in 1 Corinthians," *Method and Theory in the Study of Religion* 26 (2014) 340–364.
- Roberts, J.W., "The Language Background of the New Testament," *Restoration Quarterly* 5 (1961) 193–204.
- Roberts, J.W., "The Meaning of 'Ekklesia' in the New Testament," *Restoration Quarterly* 15 (1972) 27–36.
- Röhser, G., *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia* (Tübingen: Mohr Siebeck 1987).
- Romaniuk, K., *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1971).
- Schneider, J., "ἐβουχός, ἐβουχίζω," *TWNT* II, 763–767.
- Schrage, W., "»Ekklesia« und »Synagoge«. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963) 178–202.
- Sobański, R., "Wprowadzenie do zagadnienia roli prawa w Kościele," *Prawo Kanoniczne* 18/1-2 (1975) 3–24.
- Stasiak, S., "Miłość Boża rozlana w sercach naszych (Rz 5,5)," *Verbum Vitae* 23 (2013) 161–180.
- Stauffer, E., "ἀγαπάω," *TWNT* I, 20–55.
- Szydłowski, P., "Teologizacja pedagogiki w twórczości Jacka Woronieckiego (1878–1949)," *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin* (eds. B. Szostek – A.J. Noras) (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005) 210–216.
- Tabachovitz, D., *Die Septuaginta und das Neue Testament* (Lund: Gleerup 1956).
- Trebilco, P., "Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?," *New Testament Studies* 57 (2011) 440–460.
- Van Kooten, G.H., "Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The 'Church of God' and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley," *New Testament Studies* 58 (2012) 522–548.
- Ward, R.B., "Ekklesia: A Word Study," *Restoration Quarterly* 2 (1958) 164–179.
- Winger, M., "From Grace to Sin: Names and Abstractions in Paul's Letters," *Novum Testamentum* 41 (1999) 145–175.
- Wischmeyer, O., "Vorkommen und Bedeutung von Agape der außerchristlichen Antike," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69 (1978) 212–238.



Elementy retoryki greckiej obecne w opisie grobu Jezusa w J 19,41¹

Elements of Greek Rhetoric in the Description of Jesus' Tomb in John 19:41

ZBIGNIEW GROCHOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

zbigniewgrochowski@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1785-5684

Streszczenie: Artykuł poddaje analizie krótki tekst J 19,41. Owocem badań – po określeniu kontekstu tego werseku (punkt 1) – jest zidentyfikowanie w nim takich figur retorycznych, jak: *conexio*, *inclusio*, *amplificatio per incrementum* i *recapitulatio* (punkt 2) oraz *allitteratio* (punkt 3). Ostatnia z nich, oparta na syntagmie οὐδέπῳ οὐδεὶς („nigdy nikt”), stanowi *hapax legomenon* w całym greckim Starym i Nowym Testamencie oraz podkreśla czystość rytualną miejsca pochówku Jezusa, a tym samym (pośrednio) potwierdza godność Ciała Chrystusa oraz Jego świętość. Pozostałe figury retoryczne uwypuklają wagę miejsca, w którym odbył się pogrzeb Jezusa, służąc potwierdzeniu Jego królewskiej tożsamości. Wykazany retoryczny kunszt czwartego ewangelisty zaprzecza twierdzeniu, jakoby „Jan nie znał wielu technik retorycznych, opisanych przez Arystotelesa, Cyserona czy innych późniejszych retorów” (P.F. Ellis).

Słowa kluczowe: J 19,41, retoryka grecko-rzymska, figury retoryczne, *conexio*, *inclusio*, *amplificatio per incrementum*, *recapitulatio*, *allitteratio*, Jezus Król, świętość Jezusa

Abstract: The article provides an analysis of the short text John 19:41. The fruit of the research – after defining the context of this verse (point 1) – is the identification of rhetorical figures such as *conexio*, *inclusio*, *amplificatio per incrementum* and *recapitulatio* (point 2), and *allitteratio* (point 3). The latter, based on the syntagm οὐδέπῳ οὐδεὶς (“never anyone”), is a *hapax legomenon* throughout the Greek Old and New Testaments and emphasizes the ritual purity of Jesus' burial place and thus (indirectly) confirms the dignity of the Body of Christ and His Holiness. The other rhetorical figures emphasize the importance of the place where Jesus' funeral took place, serving to confirm his royal identity. The rhetorical artistry of the fourth evangelist, demonstrated in the article, contradicts the claim saying that “John did not know many of the rhetorical techniques described by Aristotle, Cicero, and other later rhetoricians” (P.F. Ellis).

Keywords: John 19:41, Roman-Greek Rhetoric, rhetorical figures (of speech), *conexio*, *inclusio*, *amplificatio per incrementum*, *recapitulatio*, *allitteratio*, Jesus the King, Jesus' Holiness

¹ Rdzeń nowości zawarty w niniejszym artykule obecny jest w monografii Zbigniewa Grochowskiego, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro*. Książka ta – choć omawia określony temat teologiczny, ściśle związany z postawą uczniów Jezusa przybraną podczas Męki Pańskiej – uwypukla przy okazji swoich badań także walory retoryczne, jakie posiada tekst J 18–19. Fakt, iż zidentyfikowane figury retoryczne „rozsiane” są w sposób bardzo swobodny na przestrzeni całej monografii oraz to, że napisana jest ona w języku włoskim, zainspirowało autora, aby zebrać w jednym miejscu aspekty retoryczne związane z jednym konkretnym werselem (J 19,41) i – po dokonaniu rewizji, korekty oraz aktualizacji – omówić je w języku polskim w postaci artykułu naukowego, stanowiącego rozszerzoną wersję opublikowanych już interpretacji. Dzięki temu także polski czytelnik może zapoznać się z retorycznymi walorami Męki Pańskiej według św. Jana.

U literackich podstaw Nowego Testamentu leży greka i związana z nią szeroko pojęta kultura hellenistyczna. Księgi Nowego Przymierza zostały napisane konkretnie w dialekcie κοινή, panującym w basenie Morza Śródziemnego w I w. po Chr. Wprawdzie klasyczny język grecki, wraz z podbojem licznych narodów przez Aleksandra Macedońskiego (IV w. przed Chr.), uległ wyraźnemu uproszczeniu, to jednak ten „wspólny dialekt” nie zatracił wszystkich walorów gramatyki i retoryki klasycznej, które w swym piśmiennictwie w dalszym ciągu stosowali liczni autorzy. Tak samo ci „natchnieni Duchem Świętym”, spisujący słowa i czyny Jezusa, posługiwali się językiem greckim zarówno w jego warstwie podstawowej (semantyka, składnia itp.), jak również obecnymi w nim rozmaitymi środkami wyrazu (retoryka), pomocnymi w przekonywaniu czytelników do słuszności przyjęcia zasad podawanych przez Ewangelię.

Nowy Testament nie jest dziełem jednolitym. Jego 27 ksiąg wyszło spod pióra wielu pisarzy, operujących językiem greckim na dość zróżnicowanym poziomie. Jako najbardziej wyrafinowane pod względem słownictwa i gramatyki wskazywane są dzieło Łukasze (Ewangelia i Dzieje Apostolskie)² oraz List do Hebrajczyków³. Z kolei najprostszą grekę spotyka się czytając Ewangelię Marka i Jana. Potwierdzeniem ostatniej myśli jest choćby fakt, iż teksty zaczerpnięte zwłaszcza z tych dwóch dzieł wykorzystywane są do nauki języka greckiego w ramach roku propedeutycznego w rzymskim Biblicum (i nie tylko), a więc na samym początku zgłębiania tajników tego języka.

Sercem każdej Ewangelii jest opowiadanie o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Choć znajduje się ono dopiero na końcu narracji Mk-Mt-Łk-J i zajmuje zaledwie trzy/cztery rozdziały księgi (z kilkunastu/dwudziestu kilku), to jednak z racji doniosłości wyrażanych przez nie idei, stanowi punkt kulminacyjny orędzia ewangelicznego⁴. Przesłanie to koresponduje z treścią formuł kerygmatycznych, stosowanych w pierwotnym Kościele podczas głoszenia zbawienia w Chrystusie⁵. Przyjmuje się w związku z tym hipotezę, że opowiadanie o ostatnich wydarzeniach z życia Jezusa zawiera w sobie najbardziej pierwotną warstwę Dobrej Nowiny⁶. Wynika stąd

2 Waldemar Rakocy („Będziecie moimi świadkami”, 18) stwierdza: „Zauważył to już Hieronim, kiedy pisał o Łukaszu: «*inter omnes evangelistas Graeci sermonis eruditissimus fuit*» (w mowie greckiej był najbardziej wykształconym wśród wszystkich ewangelistów)”. Podobnie Michael W. Martin („Progymnastic Topic Lists”, 41): „the Third Evangelist is a graduate of the *progymnasmata*”.

3 Niewykluczone, że autorem Hbr jest również św. Łukasz: „Orygenes zaświadcza, że niektórzy tak sądzili; autorstwo Łukasza uznaje też F. Delitzsch” (Rafiński, „Nowy Kapłan”, 535–536).

4 Kähler, *Die sogenannte historische Jesus*, 60 a-a: „Etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen”; Frey, „Theologia crucifixi”, 193: „Das Johannesevangelium ist daher noch mehr ein «Passionsevangelium» bzw. eine «Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung» als das Markusevangelium”.

5 Por. np. Dz 13,27-32; 1 Kor 15,3-4.

6 Florit, *Il metodo*, 166: „I cicli della Passione si dovettero fissare prima di tutti gli altri come viene asserito dalla scuola [della *Formgeschichte*]”.

wniosek, że również język, przy pomocy którego opisano te zdarzenia, ma prawo charakteryzować się nieco większą prostotą i nosić znamiona pierwotności.

Koncentrując już uwagę głównie na czwartej Ewangelii, a zwłaszcza jej końcowej części, bez specjalnego zdumienia słyszy się opinie egzegetów, którzy w taki właśnie sposób (zarysowany powyżej) określają jej język. Warto zacytować choćby Rudolfa K. Bultmanna, który w perykopie J 18–21 zauważa pospolitą, semityzującą grekę oraz bardzo prostą budowę zdań⁷. Również James H. Charlesworth mówi o prostocie języka Janowego, określając ją mianem „uroczej”⁸. Także Jerome H. Neyrey podkreśla brak wyrafinowania greki czwartej Ewangelii⁹. Spostrzeżenia te należy ocenić jako słuszne, bo przecież – jak wspomniano wyżej – językowi Ewangelii Janowej daleko jest do poziomu reprezentowanego przez grekę klasyczną.

Nie musi to jednak oznaczać, że lektura Męki Pańskiej według św. Jana nie doprowadzi do odkrycia obecnych w niej licznych zjawisk retorycznych, mających na celu nie tylko nadanie narracji swoistego piękna, ale również pełnienie funkcji nośnika Janowej myśli teologicznej oraz wywarcie wpływu na czytelnika, aby ten przyjął za swoje treści przekazywane mu przez autora natchnionego. Co więcej, mowa tu nie tylko o tzw. „retoryce biblijnej i semickiej”, popularyzowanej zwłaszcza przez ośrodek badań w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie¹⁰, lecz o elementach retoryki greckiej, nierzadko w nawiązaniu do jej czasów klasycznych – mimo κοινή διάλεκτος z I wieku! – nad którymi pochylają się niektórzy współcześni egzegeci. Przekonują oni, że edukacja dzieci i młodzieży w kulturze grecko-rzymskiej wywierała wielki wpływ na sposób ich myślenia¹¹, w związku z czym także ewangeliści – nie

⁷ Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 491–492: „In der Passions- und Ostergeschichte [...] [ist] die Sprache ein vulgäres, leicht semitisierendes Griechisch [...] der Satzbau ist sehr einfach [...] die Satzverbindungen sind primitiv”.

⁸ Charlesworth, *The Beloved Disciple*, 332, przyp. 26: „in the GosJn the Greek is bewitchingly simple”.

⁹ Neyrey, *The Gospel of John*, 5: „his Greek may lack sophistication”.

¹⁰ Por. <https://www.retoricabiblicaesemitica.org/en/> [dostęp: 10.06.2021]. Strona internetowa prezentuje założenia semickiej retoryki biblijnej, aplikowane z powodzeniem tak do hebrajskiego tekstu masoreckiego, jak i greckiego Nowego Testamentu. Zauważa się w niej predylekcję do kompozycji poszczególnych perykop, której wnikliwa analiza prowadzi – zdaniem twórców szkoły – do pełniejszej i bardziej zgodnej z zamiarem autora interpretacji tekstu. Figury, o których mówi retoryka grecka, zdają się nie odgrywać tu większej roli. „Ikona” ośrodka badań jest Roland Meynet, który ze swymi współpracownikami opublikował bogaty zbiór monografii i artykułów naukowych – również do odkrycia na podanej stronie internetowej.

¹¹ Por. Kennedy, *New Testament*, 22: „In the later stages of their training under a grammarian and in the early stages of rhetorical study, students in New Testament times and late antiquity practiced exercises in composition called *progymnasmata*, which provided a method for working out the common types of discourse. If students subsequently undertook serious literary work, they tended to utilize progymnasmatic forms in the development of their thought”; Morgan, *Literate Education*, 121–123; Webb, „The Progymnasmata as Practice”, 297: „there is evidence that in Greek schools up to the end of antiquity, and beyond, the *progymnasmata* were taught as part of rhetorical studies [...] [P]ractice must have varied considerably from place to place in both East and West, with small-town grammarians teaching as much of the curriculum as they could, if there was no local rhetor”; Watson, „Rhetorical Criticism”, 171: „The *progymnasmata* were a central part of the rhetorical instruction in the curricula of postsecondary education in the Roman Empire”.

wyłączając św. Jana – chętnie odwoływali się do retoryki greckiej, tak aby do swych potencjalnych czytelników przemawiać ich własnym językiem. Nawet jeśli autor albo czytelnicy Ewangelii nie przeszliby formalnej edukacji retorycznej, to wciąż mieli duży kontakt z greckim środowiskiem kulturowym, w którym taki a nie inny sposób wyrażania się był niezwykle popularny¹².

Zaskakuje jednak stwierdzenie – być może odosobnione – jakoby św. „Jan nie znał wielu technik retorycznych, opisanych przez Arystotelesa, Cyncerona czy innych późniejszych retorów”¹³. Chcąc podjąć polemikę z tą opinią – co stanowić będzie problem badawczy niniejszego opracowania – oraz potwierdzić intuicje autorów wspomnianych nieco wyżej, obecne studium pragnie wydobyć i przybliżyć czytelnikom kilka figur retorycznych występujących w bardzo krótkim tekście, jakim jest J 19,41. Okazuje się, że nawet tak prosta *narracja*, jaką stanowi ten jeden tylko werset – czy gdyby to nawet była cała perykopa J 18–19, nie zawierająca przecież żadnej *mowy* Jezusa, ani tym bardziej nie przypominająca któregoś z *listów* napisanych np. przez św. Pawła (a w nich o wiele łatwiej byłoby znaleźć figury retoryczne) – ujawnia liczne fenomeny ze świata retoryki, wykazując przy okazji kunszt pisarski autora/redaktora czwartej Ewangelii.

Niniejszy artykuł nie będzie stanowić systematycznej analizy retorycznej jakiegось większego tekstu. Będzie natomiast miał na celu zaznajomienie czytelników z klasyczną definicją kilku figur retorycznych oraz ich egzemplifikacją we wskazanym w tytule wersecie J 19,41, niemalże wieńczącym opowiadanie o *Passio Christi* w czwartej Ewangelii. Uwzględnienie doniosłej roli tych środków wyrazu stanowi *novum* w badaniach nad dziełem Janowym, gdyż wielu egzegetów przeoczyło je w swoich analizach (lub po prostu nie było zainteresowanych ich identyfikacją oraz

¹² Por. Kubiś, „Rhetorical Syncrisis”, 497. Autor kontynuuje: „[A]ncient rhetoric has some bearing on the origin and meaning of the FG. In more precise terms, in the Hellenized world in which the FG was composed, anyone with some rudimentary Greek educational background was acquainted with the rhetorical device[s] [...] [A] reliable ancient understanding of [...] rhetorical technique[s] is accessible through its description in the ancient rhetorical exercises called *progymnasmata*” (*ibidem*, 487–488). Zob. także Black, *Linguistics*, 132: „Thinking of meaning only in terms of lexical or syntactic items can easily lead to disregard for the crucial role of rhetorical features as signs having meaning for receptors. Fortunately, recent treatments of rhetorical criticism [...] have helped biblical scholars recognize the significance of rhetoric as an important component in any theory and practice of biblical interpretation”; Kennedy, *Progymnasmata*, ix; Neyrey, „Economium”, 550; Neyrey, *John in Rhetorical Perspective*, 4: „the author of the Fourth Gospel knows the traditional code for praising persons as is found in the encomium exercise in the *progymnasmata*”. Do autorów wymienionych w tym i poprzednim przypisie oraz ich dzieł – jako przykłady zaaplikowania analizy retorycznej (lub przynajmniej uwzględniania grecko-rzymskich figur retorycznych) – warto dodać następujące monografie i artykuły: Giuriso, *Struttura e teologia*; Giuriso, „Gv 16,16–33”, 171–214; Estes, *The Questions of Jesus in John*; Whinton, „The Dissembler”, 141–158; Whinton, *Configuring Nicodemus*, 95–100, 111, 119–136; Filtvedt, „Revisiting Nicodemus’s Question”, 110–140.

¹³ Ellis, „Inclusion”, 269: „John did not know many of the rhetorical techniques described by Aristotle, Cicero, and other later rhetoricians”.

określeniem funkcji pełnionej w tekście). Dzięki temu będzie można odkryć piękno Janowej greki oraz głębię jego teologii¹⁴.

1. Kontekst J 19,41

Przywołany werset zawiera opis grobu, w którym zostało złożone ciało zmarłego Jezusa. Jest to w zasadzie lakoniczna i bardzo skromna charakterystyka miejsca pochówku Zbawiciela, której celem jest raczej sprecyzowanie lokalizacji tego grobu, a nie objaśnienie szczegółów związanych z jego rodzajem, wyglądem czy rozmiarem¹⁵. Tekst ten stanowi część narracji o pogrzebie Jezusa (J 19,38-42), przez niektórych egzegetów traktowanej jako osobna perykopa¹⁶, a dla innych będącej ostatnią częścią większego fragmentu – J 19,31-42 – czyli perykopy opowiadającej o wydarzeniach mających miejsce bezpośrednio po śmierci Jezusa, a przed Jego zmartwychwstaniem¹⁷. Osobliwością czwartej Ewangelii jest wkomponowanie w jej fabułę postaci Nikodema, który wraz z Józefem z Arymatei – dobrze znanym z Ewangelii synoptycznych – wyprawił Jezusowi królewski pogrzeb. Obaj dostojnicy żydowscy objawili światu swoją – skrywaną wcześniej – tożsamość uczniów Chrystusa, nie

¹⁴ Zapewne nie zgodziłby się z naszą opinią Sean Adams, który – wprawdzie w odniesieniu do Ewangelii według św. Łukasza, ale jednak – stwierdził: „occasional examples of rhetoric use (e.g. *chreia*, maxims) in a work are insufficient for claiming rhetorical training and sophistication for the work's authors” („Luke and *Progymnasmata*”, 153). Tymczasem, jak słusznie zauważa Adam Kubiś, „At the same time, however, Adams (*ibidem*) acknowledges (1) the possibility of using rhetorical tools to evaluate the Gospel narratives, and (2) the utility of some insights that rhetorical examination can bring to the interpretation of these narratives” („Rhetorical Synchronism”, 495, przyp. 32).

¹⁵ Gdy mowa o „rodzaju” mogiły, rodzi się pytanie: czy grób Jezusa był typu *arcosolium*, czy *kôkim*? Z odpowiedzią przychodzi m.in. Raymond E. Brown (*The Death of the Messiah*, II, 1249): „Jewish graves within sixty feet of the traditional tomb of Jesus (the Holy Sepulchre) were of the *kôkim* type, while in the nearby area a family tomb of Jesus' era consisted of a chamber with *arcosolia* shelf graves on either side. John 20:12 may suppose that Jesus' body was placed on a bench or on the shelf of an *arcosolium*, for there are two angels, one seated at the head and the other at the foot of the place where Jesus had lain” (por. także Vincent – Abel, *Jérusalem*, II, 96; Biddle, *Grab Christi*, 67–68; Hendriksen, *Exposition*, 444). Z drugiej jednak strony Jerome Murphy-O'Connor („Descent and Burial”, 534), nawiązując do Kloner – Zissu, *Necropolis of Jerusalem*, optuje za typem *kôkim* w przypadku grobu Jezusa: „No tombs were cut for single individuals, and *arcosolia* were for the deposit of ossuaries [...] That type of burial belonged to the Iron Age, and in the second century BC it had been replaced by *kôkim* tombs. These solved the problem of the stench of decaying bodies”. Interpretacja ta, choć oczywiście warta wzięcia pod uwagę, zdaje się jednak nie uwzględniać danych ewangelicznych. Natomiast celem zapoznania się z szeroką gamą interpretacji J 20,12, zob. Kubiś, „Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa”, 459–493.

¹⁶ Por. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, 346–352; Burge, *John*, 534–536; Keener, *The Gospel of John*, 1157–1166; Zumstein, *Lévangile*, 262–264; Maranesi, *La verità di Nicodemo*, 126–136.

¹⁷ Por. Langkammer, *Wprowadzenie*, 37; Sloyan, *John*, 212–214; Stibbe, *John as Storyteller*, 114; Simoens, *Jean*, 849–862; Schwank, *Evangelium nach Johannes*, 461–472; Oniszczuk, „Affinche”, 96–102. Jak słusznie stwierdza Janusz Kręcidło (*Duch Święty i Jezus*, 342): „scena przebiccia boku Jezusa (31–37) stanowi integralną całość z opisem pogrzebu Jezusa (38–42)”.

bojąc się już poniesienia konsekwencji za przybranie postawy surowo piętnowanej przez Sanhedryn (por. J 12,42)¹⁸. O Józefie powiedziane jest wprost, że „był uczniem Jezusa, ale ukrytym z obawy przed Żydami” (por. J 19,38), natomiast Nikodem – występujący w trzech scenach ewangelicznych – przeżył proces stopniowego dojrzewania w wierze: od nocnego (a więc w aurze lęku) spotkania z Jezusem (J 3,1-21) poprzez pierwszą (już odważną) interwencję w obronie mistrza z Galilei (J 7,50-52) aż po publiczne wyznanie wiary w Jezusa jako mesjańskiego Króla oraz Mistrza, godnego uczczenia uroczystym pogrzebem (19,38-42)¹⁹.

Gdy Józef z Nikodemem uzyskali zgodę Piłata na zabranie ciała Jezusa, owinęli je w płótna wraz z mirrą i aloesem, przygotowując je do złożenia w grobie (por. J 19,38-40). Wonności przyniósł Nikodem, a swój własny grób ofiarował Józef z Arymatei, o czym mówi nie tyle św. Jan, co część tradycji synoptycznej oraz literatura pozabiblijna²⁰. Po przedstawieniu czynności obu bohaterów narrator prezentuje krótki opis miejsca pochówku Chrystusa (J 19,41) oraz określa motywację uzasadniającą pośpiech towarzyszący pogrzebowi: jako że zbliżał się zachód słońca, zwiastujący rozpoczęcie szabatu (który, na dodatek, pokrywał się w tym roku z „wielkim świętem” [Paschy]), na miejsce złożenia ciała Jezusa wybrano grób Józefa, gdyż znajdował się w niewielkiej odległości od Golgoty (por. J 19,42).

Ze względu na zainteresowanie niniejszego studium werselem **J 19,41** przytacza się poniżej jego brzmienie oryginalne oraz polskie tłumaczenie:

ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ	Był zaś w miejscu,
ὅπου ἐσταυρώθη κήπος	gdzie został ukrzyżowany, ogród,
καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν	a w ogrodzie grób nowy,
ἐν ᾧ οὐδέπῳ οὐδεὶς ἦν τεθειμένος	w którym nikt nie został jeszcze złożony.

¹⁸ Michael R. Whittington (*Configuring Nicodemus*, 115) określa tę sytuację mianem ich *coming out*.

¹⁹ Por. Sabbe, „The Johannine Account”, 52–53. Poglębioną charakterystykę Nikodema prezentuje Z. Grochowski („Nicodemus”, 637–676). Autor nierzadko zwraca uwagę m.in. na zjawiska retoryczne, obecne w Janowym opowiadaniu o tym bohaterze.

²⁰ Por. Mt 27,60: „[Józef] złożył [ciało Jezusa] w swoim nowym grobie, który kazał wykuć w skale. Przed wejściem do grobu zatoczył duży kamień i odszedł”. Żaden z synoptyków nie wspomina ogrodu w kontekście grobu Jezusa. Czyni to natomiast – oprócz św. Jana – jeszcze apokryficzna Ewangelia św. Piotra, przypisując na dodatek Józefowi z Arymatei posiadanie również tego ogrodu. Por. Henderson, *Gospel of Peter*, 104: „In GP 6:24 this locale is given the name Κήπος Ἰωσήφ”. Opinię tę podzielają m.in. Schlichting, *Commentaria*, 139: „*Hortus erat Josephi et monumentum illud*”, i Hendriksen, *Exposition*, 444: „The tomb was located in Joseph’s garden”. Nie zgadza się natomiast z powyższą optyką Byron R. McCane („Where No One”, 431–452), sugerując, że pisma chrześcijan pierwszych wieków dokonały poważnego retuszu w danych historycznych celem przemilczenia wstydu i hańby, którymi charakteryzował się pogrzeb Jezusa. W mniemaniu tego autora ciało Chrystusa zostało wydane przez Piłata anonimowemu członkowi Sanhedrynu, aby ten pochował je w sposób niehonorowy w grobie przeznaczonym dla przestępców.

2. *Conexio, inclusio, amplificatio per incrementum, recapitulatio*

Królewski status grzebanego Jezusa – obok ilości i jakości przyniesionych przez Nikodema pachnideł oraz sposobu owinięcia Jego ciała w płótna – potwierdza także wzmianka o ogrodzie (por. 19,39-42)²¹. Interpretację tę uzasadnia to, iż liczni królowie judzcy chowani byli w grobach znajdujących się właśnie w ogrodzie²². Co więcej, uwzględniając wszystkie 36 występowania rzeczownika κήπος („ogród”) w Septuagincie²³ – pomijając zaledwie cztery, które mówią o królewskich grobach w ogrodzie (por. 2 Krl 21,18[2x].26; Ne 3,16) – nie odnotowuje się żadnego przypadku, który traktowałby o jakimkolwiek innym grobie (a więc przechowującym kości jakiejś przygodnej osoby) umiejscowionym w ogrodzie. A zatem *jedyne groby znajdujące się w ogrodach* – wspomniane w greckim Starym Testamencie – *to groby królewskie!* Takie zapewne skojarzenie chciał przywołać św. Jan w umyśle swoich czytelników (oczywiście tych zorientowanych w treści ksiąg Starego Przymierza): Jezus pochowany w grobie, który znajdował się w ogrodzie, odebrał od swych uczniów hołd nie tylko jako Mesjasz i Nauczyciel, ale także jako prawdziwy Król godzien czci i chwały.

Do takiej konkluzji prowadzą dane *merytoryczne*. Ale z pomocą przychodzi także zastosowana przez św. Jana retoryka, czyli *sposób* przedstawienia kwestii „grobu w ogrodzie”. Dzięki użyciu kilku figur retorycznych, obecnych w J 19,41, owa królewska tożsamość Jezusa uwypuklona jest jeszcze bardziej.

- a) Najpierw zauważa się zjawisko przypominające κλίμαξ / *gradatio* (drabina, schody), która jest rozszerzoną formą ἀναδίπλωσις / *reduplicatio*, polegającej na „powtórzeniu ostatniego członu syntaktycznej lub metrycznej grupy słów na początku bezpośrednio następującej syntaktycznej lub metrycznej grupy werbalnej: /...x/x.../ [...] [S]łuzi [ono] jako emfaticzne wzmocnienie albo epegegetyczna

²¹ Grochowski, „Nicodemus”, 660–661.

²² Tekst masorecki wskazuje na przynajmniej kilkunastu takich królów: Dawid (1 Krl 2,10); Salomon (1 Krl 11,43); Roboam (1 Krl 14,31); Abijjam (1 Krl 15,8); Asa (1 Krl 15,24); Jozafat (1 Krl 22,51); Joram (2 Krl 8,24); Ochozjasz (2 Krl 9,28); Joasz (2 Krl 12,22); Amazjasz (2 Krl 14,20); Azariasz (2 Krl 15,7); Jotam (2 Krl 15,38); Achaz (2 Krl 16,20); Ezechiasz (2 Krl 20,21); Manasses (2 Krl 21,18); Amon (2 Krl 21,26); Jojakim (2 Krl 24,6). Pojawia się w tych fragmentach charakterystyczna formuła „i spoczął N.N. ze swymi przodkami”. Kwestię grobu Dawida doprecyzowuje Septuaginta, lokalizując go w ogrodzie: ἔως κήπου τάφου Δαυὶδ (Ne 3,16). Szerzej omawia to zagadnienie A. Kubiś („Zechariah”, 183–184, przyp. 71): „*till Ahaz the kings of Judah were buried within the City of David, in the royal palace [...] Hezekiah, the perpetrator of the cultic reform (2 Kgs 18:4.22; 2 Chr 29–31), was supposedly the first one to be buried outside the city, in king’s garden (the garden of Uzzah), which was planted by him on the slopes of the Kidron Valley near the city walls at the southeast of the City of David. The choice of the new royal burial place outside the city was motivated by a sense of the impurity attached to graves (see again Ezek 43:7-9). It cannot however be excluded that there were two royal gardens: one inside the City of David and one outside, in the Kidron Valley. Both of them might be connected with the royal palaces*” (emfaza nasza).

²³ Do tekstu przywoływanego powyżej artykułu wkraść się błąd: mowa tam o 26 miejscach, w których występuje ten termin (Grochowski, „Nicodemus”, 660).

(wyjaśniająca) suplementacja²⁴. Gdy mowa o *gradatio*, jej schemat jest bardziej rozwinięty i przedstawia się następująco: /...x/x...y/y...z/z.../. To „[p]rogresywne zastosowanie anadiplozy cechuje zróżnicowanie rozluźnienia, szczególnie odnośnie do bezpośredniości kontaktu powtarzanych elementów i odnośnie do [podobieństwa] form fleksyjnych, ponieważ powtarzane słowo często zmienia swoją funkcję syntaktyczną²⁵. W przypadku luźnego wariantu κλίμαξ, powtarzane słowo może być zastąpione synonimem²⁶. Gdy mowa o grobie Jezusa, podjęty na nowo termin zamieniony jest konkretnie przysłówkiem (τόπω – ὄπου) i zaimkiem względnym (μνημεῖον καινόν – ὃν)²⁷. W takim przypadku mówimy bardziej o ἐπιπλοκή / *conexio*: „w figurze tej z jednego zdania powstaje drugie, a z drugiego trzecie, i tak wiele następnych²⁸. Oto jak prezentuje się ἐπιπλοκή obecna w J 19,41:

ἦν δὲ ἐν τῷ τόπω
 ὄπου ἐσταυρώθη κήπος,
 καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν
 ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος

- b) Zauważa się dodatkowo, że owa *conexio* spięta jest klamrą kompozycyjną, utworzoną przez czasownik εἰμί („być”), pełniący wprawdzie odmienne funkcje w zdaniach (*orzeczenie*, za pomocą którego stwierdzone jest istnienie ogrodu, oraz *składowa konstrukcja peryfrastycznej* „był położony”, odnoszącej się do wnętrza grobu), lecz przybierający identyczną formę trybu orzekającego strony czynnej *imperfectum* trzeciej osoby liczby pojedynczej ἦν („był”). W egzegezie klamra ta określana jest najczęściej mianem *inclusio*, choć posiada ona także inne nazwy: ἐπαναδίπλωσις oraz *redditio* / *προσαπόδοσις*. Tak oto zdefiniowali ją starożytni autorzy: „Prozapodoza, reddycja: figura ta bierze swą nazwę stąd, iż to samo określenie lub ta sama, jakakolwiek część mowy, pojawia się w ostatniej części członu, co na początku członu lub okresu [...] *Latine dicitur inclusio*. Epanadiploza zachodzi wtedy, gdy to samo słowo pojawia się w tym samym zdaniu

²⁴ Lausberg, *Retoryka literacka*, 351 (§ 619). Autor podaje wiele przykładów tej figury i – za Pseudo-Rufinem – określa ją także mianem παλιλλογία.

²⁵ Lausberg, *Retoryka literacka*, 352 (§ 623).

²⁶ Lausberg, *Retoryka literacka*, 354 (§ 624).

²⁷ Stanisław Dubisz (*Wielki słownik języka polskiego*, 646), wyjaśniając pojęcie „synonim”, mówi nie tylko o klasycznym rozumieniu tego terminu (np. obawa, bojaźń, lęk), lecz także o „odpowiedniku czegoś”. Heinrich Lausberg, cytując Homera, podaje przykład takich bardzo luźno powiązanych elementów składowych *gradatio*: „kieżacz rumaków, / co ofiarował je” (*Retoryka literacka*, 354 [§ 624]).

²⁸ Por. Lausberg, *Retoryka literacka*, 353 (§ 623).

na jego początku i końcu [...]. Słowa początkowe odpowiadają końcowym [...]. Dla stworzenia klamry może być użyta także grupa wyrazowa²⁹.

- c) Ciąg poszczególnych stopni retorycznej „drabiny” objawia istnienie kolejnej figury: *amplificatio per incrementum*³⁰. W przypadku J 19,41 polega ona na rosnącym stopniu doprecyzowania lokalizacji pochówku Jezusa: od „miejsca” rozumianego w ogólności (τόπος) następuje przejście do określenia bardziej konkretnego („ogród” / κήπος), w obrębie którego znajduje się „nowy grób” (μνημείον καινόν), „w którego wnętrzu” (ἐν ᾧ) ostatecznie zostaje złożone ciało Jezusa.
- d) Łańcuch wymienionych elementów znajduje swoją *recapitulatio* / ἀνακεφαλαίωσις w przysłówku „tam” (ἐκεῖ), obecnym na początku następnego wersetu (J 19,42a). Wprawdzie definicja klasyczna postrzega tę figurę w podsumowaniu jakiejś dłuższej mowy – „*recapitulatio* powtarza to, co już powiedziano wcześniej, skupiając wszystkie fakty w jednym miejscu [...]. Powtarzamy rzecz w sposób ostateczny i nie tworzymy już kolejnych części mowy³¹ – to w przypadku króciutkiego tekstu narracyjnego J 19,41 można pokusić się o stwierdzenie, iż na miano rekapitulacji zasługuje także owo przypieczętowanie wszystkich myśli wyrażonych nieco wcześniej: tak a nie inaczej opisany oraz zlokalizowany grób Józefa staje się miejscem złożenia ciała Jezusa (J 19,42).

3. Allitteratio

Ta figura retoryczna musi zostać scharakteryzowana w osobnym punkcie. Okazuje się, że oprócz królewskiego statusu Jezusa (opisanego wyżej), w J 19,41 uwydatniona jest jeszcze jedna ważna cecha Jego tożsamości. Podkreśleniu jej służy obecna w tym tekście *allitteratio*, reprezentowana przez zwrot οὐδέπω οὐδεὶς („jeszcze-nie nikt” = „dotychczas-nie nikt” = „nigdy nikt” [nie został złożony w tym grobie])³². Definicja tej figury prezentuje się następująco: aliteracja polega na powtórzeniu

²⁹ Lausberg, *Retoryka literacka*, 354–355 (§ 625–626).

³⁰ Por. Lausberg, *Retoryka literacka*, 244–246 (§ 401–403): „[w]łaściwe *incrementum* polega na opisie stopniowo wzrastającym”; Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, 109: „accrescimento graduale o sviluppo della materia [...] svolgimento di un tema”.

³¹ Lausberg, *Retoryka literacka*, 264 (§ 434).

³² Wprawdzie polskie „nigdy” to po grecku przede wszystkim οὐδέποτε (jak w J 7,46) lub zaprzeczone πάντοτε (jak w J 1,18; 5,37; 6,35; 8,33), ale kontekst J 19,41 pozwala w ten sposób tłumaczyć również termin οὐδέπω. Por. Thayer, *A Greek-English Lexicon*, § 3880: „οὐδέπω οὐδεὶς, never anyone John 19:41”; Bauer – Danker – Arndt – Gingrich, *A Greek-English Lexicon*, § 5426: „οὐδέπω οὐδεὶς, no one ever [...] J 19:41”; Balz – Schneider, *Exegetical Dictionary*, § 3822: „J 19:41 οὐδέπω οὐδεὶς not ever anyone”.

tego samego dźwięku (najczęściej) na początku dwóch lub więcej słów, które następują po sobie³³.

Nietrudno zauważyć wspólny człon obu terminów, a podczas lektury także usłyszeć identyczne brzmienie ich początków. Przyczynia się do tego spójnik negacji οὐδέ, tłumaczony jako: „i nie / ale nie / ani nawet”. W przypadku pierwszego wyrazu łączy się on słowotwórczo z enklityką πω („jeszcze / w pewien sposób”) i – negując jego semantykę – osiąga przysłówkę οὐδέπω („jeszcze nie / w żaden sposób”). Jeśli chodzi o drugi termin, to łączy się on z liczebnikiem głównym εἷς („jeden”) i – zaprzeczając jego znaczeniu – staje się zaimkiem nieokreślonym οὐδεὶς („ani jeden = żaden = nikt”)³⁴. Tak oto myśl wyrażona nieco wcześniej w sposób pozytywny – „nowy grób” (μνημείον καινόν) – zostaje teraz przywołana i raz jeszcze wypowiedziana (dzięki czemu jest ona dobitniej zaakcentowana) za pomocą podwójnego zaprzeczenia, opartego dodatkowo na figurze aliteracji: „w którym **nigdy nikt** nie został złożony”³⁵.

Rodzi się pytanie, czy konieczne jest to „podwójne zaprzeczenie”, a więc dotyczące zarówno *osoby* („nikt”), jak i *czasu* („nigdy”)³⁶? Przecież samo stwierdzenie: „*nikt* nie został tam położony” z powodzeniem wystarczyłoby, aby potwierdzić „nowość / świeżość” tego grobu: skoro „nikt”, to również (domyślnie) „nigdy”. Należałoby

³³ Por. Marchese, *Dizionario di retorica*, 18: „ripetizione degli stessi fonemi sia all’inizio di due o più parole sia all’interno di esse”; Lausberg, *Elementi di retorica*, 193 (§ 358): „L’uguaglianza fonica degli inizi delle parole, per così dire l’anafora di una parte della parola”; Bazyliński, *Wprowadzenie*, 218: „powtarza się ten sam dźwięk spółgłoskowy na początku następujących po sobie wyrazów”; Lausberg, *Retoryka literacka*, 921 (§ 1246): „figure de diction qui consiste à répéter ou opposer plusieurs fois la même ou les mêmes lettres» [...]. Termin *allitteratio* został ukuty przez humanistę [Johannesa Isaciusa] Pontanusa [XVI w. po Chr.] (cf. R. Sabbadini, *Il Metodo degli Umanisti*, Firenze, 1922, p. 56) [...] [N]ajszerszym znaczeniem tego terminu jest «*annominatio*», gdzie *annominatio* oznacza jednostki słowne, które zawierają podobne do siebie głoski (nawet, jeśli część jednostki słownej zostaje zmieniona). Jednakże, *allitteratio* różni się od *annominatio* tym, że w *allitteratio* podobieństwo słów może ograniczać się do jednej głoski. Stąd *allitteratio* koresponduje z *homoeopropforon*, a w szczególności aliteracja początkowych liter odpowiada *parhomoeon*”.

³⁴ Romizi, *Greco antico*, 894.

³⁵ Peter Curtis traktuje cały człon „w którym nigdy nikt nie został złożony” jako pleonastyczny: „What does suggest that Matthew’s gospel was one of John’s sources is the fact that John’s description of the tomb is pleonastic. In xix. 41 John describes the tomb not only as «new» (μνημείον καινόν), but also as unused (ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος). In the former he agrees with Matthew (xxvii. 60 – ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ), and in the latter he closely resembles Luke (xxiii. 53 – οὐ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπω κείμενος)” („Three Points”, 443). Można się zgodzić, że z punktu widzenia pozyskanych informacji zdanie to jest redundantne, a więc ostatecznie zbędne, jeśli autor chciał powiedzieć jedynie to, że grób był „nowy”. Jednak – nie negując też oczywiście możliwości wzajemnego wpływu na siebie źródeł Ewangelii Mt-Łk-J – uważamy, że św. Jan, wyrażając po raz drugi swą myśl na temat grobu Jezusa (czytniacz to od strony negatywnej, co – warto podkreślić – nie jest zwykłym powtórzeniem poprzednich słów) i posługując się na dodatek w tym miejscu figurą retoryczną *allitteratio*, chce uwypuklić tę konkretną cechę grobu i tym samym zapewne skierować uwagę czytelnika na jakiś ważny aspekt związany z Osobą, której ciało będzie w nim złożone.

³⁶ Nie chodzi w tym przypadku o tzw. „podwójne zaprzeczenie”, stosowane w językach słowiańskich, jak np. w zdaniu „*nigdy tam nie byłem*” (w języku angielskim wyrażane jest tylko jedno zaprzeczenie: „I have *never* been there”). Należałoby wówczas mówić wręcz o potrójnym zaprzeczeniu w J 19,41: „*nigdy nikt nie został położony*”.

wówczas napisać ἐν ᾧ οὐδεὶς ἦν τεθειμένος, co jest gramatycznie poprawne i stosowane przez św. Jana także w innych miejscach³⁷. A jednak tekst grecki J 19,41 stosuje podwójne zaprzeczenie³⁸ i dodatkowo charakteryzuje się repetycją podobnych dźwięków (aliteracja), co okazuje się być zjawiskiem obecnym także w jego polskim odpowiedniku: οὐδέπω οὐδεὶς („nigdy nikt”).

Należy w tym miejscu podkreślić oryginalność św. Jana, której dostrzeżeniu służy dodatkowo statystyka. Otóż w Septuagincie oraz w Nowym Testamencie przysłówki οὐδέπω występuje zaledwie 5 razy³⁹, natomiast zaimek οὐδεὶς – aż 422 razy. Jedyne miejsca, w których oba terminy występują razem we „wspólnym” wersecie, to Dz 8,16 i J 19,41. Ale podczas gdy w Dziejach Apostolskich istnieje pewien odstęp między tymi słowami⁴⁰ – w związku z czym nie zachodzi zjawisko aliteracji – to w J 19,41 sytuacja wygląda zupełnie inaczej, o czym była już mowa powyżej. A zatem zwrot οὐδέπω οὐδεὶς stanowi *hapax legomenon* całej Biblii greckiej.

Przysłówek οὐδέπω posiada swój synonim: οὐπω. Ten z kolei występuje w Starym i Nowym Testamencie już nieco częściej, bo 34 razy. Wspólnie z οὐδεὶς pojawia się on w kilku wersetach Biblii⁴¹, ale syntagmę tworzy jedynie w Mk 11,2⁴² i Łk 23,53⁴³. Zauważa się, że tekst Łukasowski jest paralelny w stosunku do J 19,41. Dostrzega się również, że w Mk i Łk zachodzi zjawisko aliteracji – powtórzona jest głoska οὐ. Nie trudno jednak odebrać wrażenie, że powtórzenie οὐδέ w οὐδέπω οὐδεὶς (J 19,41) jest silniejsze niż οὐ w οὐδεὶς οὐπω. Święty Jan zdecydował się na użycie przysłówka οὐδέπω, choć miał do dyspozycji ów jego synonim, znany mu i zastosowany w innych miejscach⁴⁴. Nie tylko zatem podwójna negacja obecna w tym wyrażeniu, oraz to, że zwrot ten stanowi *hapax* w całym Piśmie Świętym, ale także wyrazistość tej *allitteratio* uwypuklają pewną prawdę, którą ewangelista chce przekazać czytelnikom swojego dzieła.

Niektórzy egzegeci – zwłaszcza w minionych wiekach – interpretowali J 19,41, biorąc pod uwagę przede wszystkim aspekt *apologetyczny*. Wyraża się on w następującym wnioskowaniu: skoro nie było w tym grobie złożone ciało żadnego innego człowieka, to nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, *kto* potem zmartwychwstał⁴⁵.

³⁷ Zob. J 3,13; 6,44.65; 14,6; 15,24, gdzie podmiotem jest οὐδεὶς oraz – uwzględniając treść tych tekstów – wydaje się być możliwym hipotetyczne dodanie przysłówka οὐδέπω.

³⁸ Morris, *The Gospel According to John*, 730, przyp. 115: „the double negative οὐδέπω οὐδεὶς puts emphasis”.

³⁹ Por. Wj 9,30; J 7,39; 19,41; 20,9; Dz 8,16.

⁴⁰ Dz 8,16a: οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ’ οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπωκός = „jeszcze bowiem na żadnego z nich nie zstąpił (Duch Święty)”.

⁴¹ Por. np. J 7,30; 8,20; Hbr 2,8.

⁴² Mk 11,2: „...ośle, którego jeszcze [οὐδεὶς οὐπω] żaden człowiek nie dosiadał”.

⁴³ Łk 23,53: „...złożył w grobie wykutym w skale, w którym nikt [οὐδεὶς οὐπω] jeszcze nie był pochowany”.

⁴⁴ Por. J 2,4; 3,24; 6,17; 7,6.8.30.39; 8,20.57; 11,30; 20,17.

⁴⁵ Flacius Illyricus, *Glossa*, 459: „non potuit [...] aliquis alius mortuus esse suscitatus. Voluit etiam Deus filium suum novo sepulchro et precioso funere ac funerationibus honorare”; Aretius, *In Novum Testamentum*, 1033: „Primum cavillos cavere voluit, ne quis hinc alium resurrexisse cavillaretur, quam ipsum Christum, quod secus fieri non potuit, cum illic nemo sit unquam sepultus”; Piscator, *Commentarii*, 715:

Jednak ważniejszą sprawą, wartą podkreślenia, jest kwestia (*nie*)czystości rytualnej miejsca pochówku Jezusa. O tym, że dotykając jakiegokolwiek grobu, wyznawca judaizmu stawał się rytualnie nieczysty, pisze Luiza Rigato, interpretując J 20,1-10 z powołaniem się na teksty biblijne i tradycję rabiniczną:

Dlaczego uczeń nie wszedł natychmiast do grobu? Powszechna opinia stanowi, że chciał on dać pierwszeństwo Piotrowi, na znak szacunku. Ale jeśli był on kapłanem, racji takiego postępowania należy szukać w woli posłuszeństwa Pismu [...] Kto dotyka grobu będzie nieczysty przez siedem dni (Lb 19,16). Jeśli reguła ta obowiązywała każdego Izraelitę, to tym bardziej dotyczyła kapłanów. Nie możemy zapominać, że w Jerozolimie celebrowano święto praśników, które trwało przez tydzień (J 18,28; 19,14.31) [...]. Kto by dotknął zwłok, pozostanie nieczysty przez siedem dni. Kto by dotknął tego, który dotknął zwłok, pozostanie nieczysty aż do wieczora. Kto by dotknął przedmiot mający kontakt ze zmarłym, pozostanie nieczysty aż do wieczora (*Ohalot* 1,1). Również okrągły kamień, zamykający grób oraz jego boczne podpórki zanieczyszczają w przypadku (fizycznego) kontaktu (*Ohalot* 2,4)⁴⁶.

W kontekście niebezpieczeństwa nabycia nieczystości rytualnej z powodu dotknięcia grobu (a także nawet kamienia zamykającego wejście do niego) nie sposób nie przytoczyć interesującej relacji, podanej przez Samuela Safraia, opowiadającej – co warto zauważyć – o wydarzeniu dziejącym się w kontekście żydowskiej Paschy (por. J 19,38-42!):

[T]he usual burial cave was simply blocked with a heavy boulder, which could be rolled aside by a combined efforts of a few people [...]. The Tosefta [*Ohiloth* 3:9] gives a lifelike description of a burial which took place in the Beth Dagon of Judaea. Because the burial took place on the eve of Passover and the men had to avoid incurring impurity, the women took care of the burial and tied ropes around the entrance boulder, so that the men could pull while remaining outside⁴⁷.

Skoro miejsce pochówku ciała Jezusa było „grobem nowym” i – co ewangelista postanowił dobitnie podkreślić, aby nie było żadnej wątpliwości – „nigdy nikt nie był tam złożony”, wynika stąd, że komora wykuta w skale przez Józefa z Arymatei była dotychczas w zasadzie nie tyle grobem, co wnęką (wykutym w skale pomiesz-

„ne diabolus posset cavillari, non esse certum an corpus ipsius Christi, an vero alterius alicuius ex illo sepulchro excitatum sit”; Corluy, *Commentarius*, 518: „Hinc nullum erat postea possibile dubium de corporis identitate”; por. Carson, *The Gospel According to John*, 631; Brown, *Death of Messiah*, II, 1253.

⁴⁶ Rigato, „L'«apostolo ed evangelista Giovanni»”, 480–481 i przyp. 65 (tłumaczenie własne). Por. Kpł 21,1-3, Ez 44,25-26 oraz Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae* 3,277. Zob. też Davies, *Death, Burial and Rebirth*, 95–96.

⁴⁷ Safrai, „Home and Family”, 781 i przyp. 3.

zeniem) przeznaczoną na przyjęcie ciała zmarłych, a więc ona dopiero kandydowała czy aspirowała do miana grobu. Była zatem wciąż miejscem rytualnie czystym, nieskażonym także biologicznie przez rozkładające się szczątki ludzkie⁴⁸. Pogrzeb został więc tak przeprowadzony, że ciało Jezusa nie doznało kontaminacji wynikającej z kontaktu ze zwłokami jakiegokolwiek człowieka⁴⁹.

Gdy mowa o rozkładzie ludzkiego ciała, przychodzi na myśl treść mowy św. Piotra, wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy, w której apostoł – cytując Ps 16,8-11 – powiedział o zmartwychwstałym Chrystusie, iż Jego ciało nie uległo skażeniu (Dz 2,25-28)⁵⁰. Podobne słowa wygłosił św. Paweł podczas swojej pierwszej podróży misyjnej w Antiochii Pizydyjskiej (por. Dz 13,35-37).

Łącząc oba fakty – opis Janowy oraz Piotrową i Pawłową mowę – podzielamy opinię niektórych uczonych, że czwarty ewangelista, pisząc o „nowym grobie”, chciał (mocą zastosowanej retoryki) uwydatnić prawdę o *godności Ciała Jezusa oraz Jego świętości*⁵¹.

⁴⁸ Por. Van den Bussche, *Jean*, 539: „En tout cas il est neuf: personne ne l'a profané; nul cadaver n'y a déjà déposé jusqu'à décomposition, avant d'être placé définitivement dans l'*ossuarium*”; Neyrey, *The Gospel of John*, 315: „The tomb has never been used, and so is not contaminated with dead men's bones”; Hendriksen, *Exposition*, 443: „Decay and decomposition had never entered it. This was a fit resting-place for the body of the Lord”; Manns, *Ecce Homo*, 325-326: „È una tomba fittizia, per il re, ma è una tomba nuova [...] Uscirono gridando tre volte: «È puro, è puro, è puro!»”; Witczyk, „Historia”, 281.

⁴⁹ Westcott, *The Gospel According to St. John*, II, 324: „The fact that «no one had ever yet been laid in it» [...] is emphasised (as it appears) to show that the Lord was not brought into contact with corruption”.

⁵⁰ Dosłownie „nie zobaczyło zepsucia” (Ps 15,10b [LXX] = Dz 2,27b: οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν = „i nie dasz Świętemu Swemu ujrzeć zepsucie”). Tłumaczenie to oddaje wiernie myśl obecną w tekście masoreckim: Ps 16,10 kończy się wyrażeniem *lir'ot śāḥat*. Zapewne dlatego Alfred Plummer napisał: „a new sepulchre [...] John states this fact [...] with great emphasis. Not even in its contact with the grave did «His flesh see corruption»” (*The Gospel According to John*, 353). Z kolei Maurits Sabbe („The Johannine Account”, 55) interpretuje już nawet sam sposób przygotowania ciała Jezusa jako prawdopodobne potwierdzenie niepodlegania jego materii rozkładowi: „by binding in linen cloths with a large amount of spices [...] [John is perhaps] focusing [...] on his [= Jesus'] incorruptibility”.

⁵¹ Schelkle, „Die Leidensgeschichte”, 80: „neuen Grab [...] nicht profaniert und deshalb der Heiligkeit dieses Leichnams angemessen ist”; Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, 351: „die Neuheit und Unberührtheit dieses Grabes [...] entspricht [...] der Würde und Heiligkeit Jesu”; Zumstein, *Lévangile*, 264: „Le fait que le tombeau n'ait pas encore été occupé implique qu'il n'était pas souillé par la présence d'autres cadavres. Cette pureté du lieu de sépulture convient à la dignité du Christ et à sa sainteté”; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 527: „es ist also nicht profaniert und deshalb der Heiligkeit seines Leichnams angemessen”. Ostatni z autorów przywołuje w przypisie 10 niektóre fragmenty ze Starego Testamentu, w których podkreślona jest konieczność bycia „nowym”, aby być przeznaczonym do kultu: zwierzęta muszą być wolne od noszenia jarzma (por. Lb 19,2; Pwt 15,19; 21,3; 1 Sm 6,7), a ziemia, na której ma być złożona w ofierze jałowica, ma być jeszcze nie uprawiana (Pwt 21,4). Przykłady cytowane przez Rudolfa Bultmanna kierują uwagę przede wszystkim ku Mk 11,2, gdzie jest mowa o „ośliciu, którego jeszcze żaden człowiek nie dosiadał”, a na którym przed swą męką Chrystus wjechał do Jerozolimy. We wszystkich tych przypadkach widać pewną analogię do „nowego grobu Jezusa”, w którym zostało pogrzebane Jego ciało, po tym, jak złożył doskonałą ofiarę ze swego życia. Aspekt świętości Jezusa jest pośrednio zasugerowany także przez Luiżę Rigato, gdy stwierdza: „Nicodemo portò per la sepoltura una misura di mirra e aloe (Gv 19,39). La mirra, *smyrnès* è la prima componente nominata per la preparazione dell'*olio santo* prescritto per l'unzione delle sacre suppellettili e dei leviti (Es LXX 30,23-25)” („Giovanni”, 480; emfaza oryginalna).

Nie oznacza to oczywiście założenia, jakoby Jezus – dotknąwszy miejsca sprofanowanego przez czyjeś zwłoki – miał utracić choćby część swojej chwały. Przecież podczas publicznej działalności dotykał On trędowatych (Mt 8,3), kobiety (Łk 8,47) – również te prowadzące życie grzeszne (Łk 7,39) – a nawet wskrzeszał zmarłych, dotykając ich mar (Łk 7,14) lub ujmując za rękę (Mk 5,41). Nikt chyba nie myśli, że czynności te umniejszały majestat Jezusa; wręcz przeciwnie, były okazją do objawiania się Jego boskiej mocy i chwały. A jednak, także nawet podczas pogrzebu Chrystusa (gdy On już nie żyje, nie przemawia, nie okazuje gestów), dzięki charakterystyce grobu zaprezentowanej przez św. Jana, który dobitnie zaakcentował *czystość rytualną miejsca pochówku Jezusa*, przywołane zostało (pośrednio) również zagadnienie *Jego świętości*.

Wykazana powyżej unikatowość syntagmy οὐδέπω οὐδέϊς nie pozwoliła przejść obojętnie nad jej formą i treścią, lecz zainspirowała do poszukiwania funkcji, jaką pełni ona w tekście, oraz doprowadziła do odkrycia przesłania teologicznego zawartego w J 19,41. Dzięki tej figurze św. Jan zaznaczył, że chwała mesjańskiego Króla, objawiona „znakami” podczas publicznej działalności Jezusa, a także nawet w czasie Jego męki, nie utraciła swego blasku, lecz towarzyszyła Chrystusowi również podczas składania Jego ciała do grobu. Chociaż egzegeci podkreślają w swych pracach powyższe wnioski teologiczne, to jednak żaden z nich nie poświęcił swej uwagi aspektom retorycznym obecnym w J 19,41. A to właśnie *allitteratio*, reprezentowana przez wyrażenie οὐδέπω οὐδέϊς, przyczynia się do skupienia uwagi (greckiego) czytelnika na tym ważnym szczególe dotyczącym grobu i pobudza do refleksji nad tożsamością Jezusa. Zmarły Mesjasz Król jest jednocześnie Świętym Bożym (J 6,69) i Panem chwały (por. J 1,14; 2,11; 12,41; 17,22; 20,28).

Podsumowanie

Nieustannie trwa debata nad tym, czy do analizy ksiąg Nowego Testamentu, napisanych w greckim dialekcie koivῆ, można stosować reguły retoryki klasycznej, czy też nie. W jej miejsce proponowana jest „retoryka biblijna i semicka”, skupiająca uwagę przede wszystkim na kompozycji tekstu, a prawie nieuwzględniająca figur retorycznych, którymi posługiwał się świat grecko-rzymski. Nie zagłębiając się w tę dyskusję, niniejsze studium przeprowadza analizę bardzo krótkiego, jednowersetowego tekstu o charakterze narracyjnym, zaczerpniętego z bardzo prostej językowo Ewangelii Janowej, a konkretnie opowiadania o Męce Pańskiej, która stanowi najbardziej pierwotną warstwę wszystkich Ewangelii.

Uważna lektura J 19,41 oraz poszukiwanie definicji rozmaitych figur retorycznych doprowadziły do wniosku, że opis grobu Jezusa – pomimo lakoniczności oraz skromnego zasobu informacji – posiada niezwykłą głębię oraz bogactwo treści teologicznej.

Okazuje się, że możliwe jest zidentyfikowanie w J 19,41 takich figur retorycznych, jak *conexio*, *inclusio*, *amplificatio per incrementum* i *recapitulatio*, które – podkreślając wagę lokalizacji grobu Pańskiego – wzmacniają i potwierdzają dane czwartej Ewangelii na temat królewskiej tożsamości Jezusa. Została ona wyznana z wiarą oraz uczczona z najgłębszym pietyzmem przez Nikodema i Józefa z Arymatei (wcześniej ukrytych uczniów Chrystusa), gdy przygotowali ciało Mistrza do pogrzebu.

W powyższym opracowaniu poświęcono nieco więcej uwagi jeszcze jednej figurze retorycznej – *allitteratio* – reprezentowanej przez syntagmę οὐδέπῳ οὐδέϊς („nigdy nikt”). Przeprowadzone analizy potwierdzają osobliwość tego wyrażenia oraz niebagatelną rolę, jaką ono pełni w J 19,41. Nie można twierdzić, że ostatnia część wersetu („...w którym nikt jeszcze nie był złożony”) oraz obecne w nim podwójne zaprzeczenie są zbędne. Ten zwrot, stanowiący *hapax legomenon* w całym greckim Starym i Nowym Testamencie – świadomie skonstruowany przez czwartego ewangelistę – podkreśla czystość rytualną miejsca pochówku Jezusa i tym samym (pośrednio) potwierdza godność Ciała Chrystusa oraz Jego świętość.

Treści te wpisują się w teologię czwartej Ewangelii, w której Jezus objawia się m.in. jako mesjański *Król* (począwszy od J 1,49) oraz *Święty* Boga (J 6,69). Przy okazji dają możliwość odkrycia piękna Janowej greki – przy całej niekwestionowanej jej prostocie – oraz kunsztu pisarskiego czwartego ewangelisty. Należy zatem odrzucić sugestię, że św. „Jan nie znał wielu technik retorycznych, opisanych przez Arystotelesa, Cycerona czy innych późniejszych retorów”, jak twierdzi cytowany wcześniej jeden z egzegetów. Oby ta opinia była odosobniona.

Bibliografia

- Adams, S.A., „Luke and *Progymnasmata*: Rhetorical Handbooks, Rhetorical Sophistication and Genre Selection”, *Ancient Education and Early Christianity* (red. M.R. Hauge – A.W. Pitts) (The Library of New Testament Studies 533; London: Bloomsbury Clark 2016) 137–154.
- Aretius, B., *In Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Commentarii Doctissimi Benedicti Aretii Bernensis Theologi praestantissimi, facili perspicuaque methodo conscripti* (Genevae: Apud Petrum et Iacobum Chouët 1618).
- Balz, H.R. – Schneider, G. (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990).
- Bauer, W. – Danker, F.W. – Arndt, W.F. – Gingrich, F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, wyd. 3 (Chicago, IL – London: University of Chicago Press 2000).
- Bazyliński, S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, wyd. 2 (apendyks A. Kubiś) (Kielce: Jedność 2019).

- Biddle, M., *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen – historische und archäologische Forschungen – überraschende Erkenntnisse* (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 5; Gies-sen – Basel: Brunnen 1998).
- Black, D.A., *Linguistics for Students of New Testament Greek*, wyd. 2 (Grand Rapids, MI: Baker Books 1995).
- Brown, R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (New York et al.: Doubleday 1994) II.
- Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes*, wyd. 16 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959).
- Burge, G.M., *John. From Biblical Text . . . to Contemporary Life* (NIV Application Commentary 4; Grand Rapids, MI: Zondervan 2000).
- van den Bussche, H., *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel* (Paris: Desclée de Brouwer 1967).
- Carson, D.A., *The Gospel according to John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1991).
- Charlesworth, J.H., *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, PA: Trinity Press International 1995).
- Corluy, J., *Commentarius in Evangelium S. Joannis* (Gandavum: Poelman 1889).
- Curtis, K.P.G., „Three Points of Contact between Matthew and John in the Burial and Resurrec-tion Narratives”, *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 440–444.
- Davies, J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity* (Religion in the First Christian Centuries; London – New York: Routledge 1999).
- Dubisz, S. (red.), *Wielki słownik języka polskiego PWN*. IV. R-T (Warszawa: Wydawnictwo Na-ukowe PWN 2018).
- Ellis, P.F., „Inclusion, Chiasm, and the Division of the Fourth Gospel”, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 42 (1999) 269–338.
- Estes, D., *The Questions of Jesus in John. Logic, Rhetoric and Persuasive Discourse* (Biblical In-terpretation Series 115; Leiden – Boston, MA: Brill 2013).
- Filtvedt, O.J., „Revisiting Nicodemus's Question in John 3:9”, *The Journal of Theological Studies* 70 (2019) 110–140.
- Flacius Illyricus, M., *Glossa compendiaria in Novum Testamentum* (Basileae: Perna & Dietrich 1570).
- Florit, E., *Il metodo della „storia delle forme” e sua applicazione al racconto della Passione* (Roma: Pontificio Istituto Biblico 1935).
- Frey, J., „Die «theologia crucifixi» des Johannesevangeliums”, *Kreuzestheologie im Neuen Testa-ment* (red. A. Dettwiler – J. Zumstein) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 151; Tübingen: Mohr Siebeck 2002) 169–238.
- Giurisato, G., *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni* (Analecta Biblica 138; Roma: PIB 1998).
- Giurisato, G., „Gv 16,16-33: analisi retorico-letteraria, struttura e messaggio”, *Liber Annuus* 57 (2007) 171–214.
- Grochowski, Z., *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Ma-estro* (Studia Biblica Lublinsensia 13; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015)
- Grochowski, Z., „Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Dark-ness of Fear and Disbelief”, *The Biblical Annals* 10/4 (2020) 637–676.
- Henderson, T.P., *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics* (Wissenschaftliche Unter-suchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 301; Tübingen: Mohr Siebeck 2011).

- Hendriksen, W., *Exposition of the Gospel According to John. Two Volumes Complete in One*, wyd. 20 (New Testament Commentary 4; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2007).
- Kähler, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, wyd. 4 (red. E. Wolf) (Theologische Bücherei 2; München: Kaiser 1969).
- Keener, C.S., *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2003).
- Kennedy, G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC – London, U.K.: University of North Carolina Press 1984).
- Kennedy, G.A., *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (Writings from the Greco-Roman World 10; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2003).
- Kloner, A. – Zissu, B., *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 8; Leuven – Dudley, MA: Peeters 2007).
- Kręcidło, J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (Series Biblica Paulina 2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2006).
- Kubiś, A., „Zechariah 6:12-13 as the Referent of γραφή in John 2:22 and 20:9. A Contribution to Johannine Temple-Christology”, *The Biblical Annals* 2 (2012) 153–194.
- Kubiś, A., „Znaczenie pozycji aniołów w grobie Jezusa w J 20,12”, *The Biblical Annals* 6/3 (2016) 459–493.
- Kubiś, A., „Rhetorical Syncretism in the Johannine Presentation of Jesus and Peter”, *The Biblical Annals* 7/4 (2017) 487–529.
- Langkammer, H., *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej* (Lublin: KUL 1975).
- Lausberg, H., *Elementi di retorica* (tł. L.R. Santini) (Bologna: Mulino 1987).
- Lausberg, H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (tł. A. Gorzkowski) (Bydgoszcz: Homini 2002).
- Manns, F., *Ecce Homo. Una lettura ebraica dei Vangeli* (Torino: Lindau 2011).
- Maranesi, P., *La verità di Nicodemo. Racconto evangelico di un cammino di fede* (Assisi: Cittadella 2019).
- Marchese, A., *Dizionario di retorica e di stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole. Retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*, wyd. 5 (Milano: Mondadori 1985).
- Martin, M.W., „Progymnastic Topic Lists: A Compositional Template for Luke and Other Bioi?”, *New Testament Studies* 54 (2008) 18–41.
- McCane, B.R., „«Where No One Had Yet Been Laid». The Shame of Jesus' Burial”, *Authenticating the Activities of Jesus* (red. B.D. Chilton – C.A. Evans) (New Testament Tools and Studies 28/2; Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 1998) 431–452.
- Morgan, T., *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds* (Cambridge Classical Studies; Cambridge: Cambridge University Press 1998).
- Morris, L., *The Gospel According to John. Revised Edition* (The New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).
- Mortara Garavelli, B., *Manuale di retorica*, wyd. 8 (Milano: Tascabili Bompiani 2003).
- Murphy-O'Connor, J., „The Descent from the Cross and the Burial of Jesus (Jn 19:31-42)”, *Revue Biblique* 118 (2011) 533–557.
- Neyrey, J.H., „Encomium versus Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 126 (2007) 529–552.

- Neyrey, J.H., *The Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press 2007).
- Neyrey, J.H., *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2009).
- Oniszczyk, J., „«Affinché si adempisse la Scrittura». La sequenza finale della Passione di Gesù (Gv 19,17-42)”, *Retorica biblica e semitica*. I. *Atti del primo convegno RBS* (red. R. Meynet – J. Oniszczyk) (*Retorica biblica* 12; Bologna: Dehoniane 2009) 83–105.
- Piscator, J., *Commentarii in omnes libros Novi Testamenti* (Herbornae Nassoviorum [s.n.] 1638).
- Plummer, A., *The Gospel According to John with Maps, Notes and Introduction* (Cambridge Bible for Schools and Colleges; Cambridge: University Press 1902).
- Rafiński, G., „Nowy Kapłan i nowe Przymierze”, *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła* (red. J. Frankowski – S. Mędała) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 9; Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997) 533–566.
- Rakocy, W., „«Będzicie moimi świadkami...» (Dz 1,8)”, *Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła* (red. J. Frankowski – S. Mędała) (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 9; Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997) 13–81.
- Rigato, M.-L., „L'«apostolo ed evangelista Giovanni», «Sacerdote» levitico”, *Rivista Biblica* 38 (1990) 451–483.
- Romizi, R., *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato*, wyd. 3 (Bologna: Zanichelli 2007).
- Sabbadini, R., *Il Metodo degli Umanisti* (Firenze: Le Monnier 1922), nowe wyd. (red. C. Bianca) (Libri, Carte, Immagini 1; Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2018).
- Sabbe, M., „The Johannine Account of the Death of Jesus and its Synoptic Parallels (Jn 19,16b-42)”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70 (1994) 34–64.
- Safrai, S., „Home and Family”, *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions* (red. S. Safrai et al.) (Compendia Rerum Iudaicum ad Novum Testamentum. Section 1: The Jewish People in the First Century 2; Assen – Amsterdam: Van Gorcum & Comp. 1976) II, 728–792.
- Schelkle, K.H., „Die Leidensgeschichte Jesu nach Johannes: Motiv- und formgeschichtliche Betrachtung”, *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments* (red. K.H. Schelkle) (Düsseldorf: Patmos 1966) 76–80.
- Schlichting, J., *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros* (Irenopoli: Irenici Philalethii 1656).
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium. III. Kommentar zu Kap. 13–21* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4; Freiburg – Basel – Wien: Herder 1975).
- Schwank, B., *Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis* (St. Ottilien: EOS 1998).
- Simoens, Y., *Selon Jean. 3. Une interprétation* (Collection Institut d'Études Théologiques 17; Bruxelles: IET 1997).
- Sloyan, G., *John* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Atlanta, GA: Westminster John Knox 1988).
- Stibbe, M.W.G., *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 73; Cambridge: Cambridge University Press 1992).
- Thayer, J.H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, wyd. 24 (Grand Rapids, MI: Baker Book 1999).

- Vincent, L.-H. – Abel, F.-M., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. II. *Jérusalem nouvelle*. 1–2. *Aelia Capitolina, le Saint-Sépulcre et les sanctuaires du Mont des Oliviers* (Paris: Gabalda 1914).
- Watson, D.F., „Rhetorical Criticism”, *Blackwell Companion to the New Testament* (red. D.E. Aune) (Oxford: Blackwell 2010) 166–176.
- Webb, R., „The *Progymnasmata* as Practice”, *Education in Greek and Roman Antiquity* (red. Y.L. Too) (Leiden: Brill 2001) 289–316.
- Westcott, A., *The Gospel According to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes, by late Brooke Foss Westcott* (Thornapple Commentaries 4; Grand Rapids, MI: Baker Book House 1980) II.
- Whitenton, M.R., „The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus”, *Journal of Biblical Literature* 135 (2016) 141–158.
- Whitenton, M.R., *Configuring Nicodemus. An Interdisciplinary Approach to Complex Characterization* (Library of New Testament Studies 549; London: Clark 2019).
- Witczyk, H., „Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa”, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (red. J. Kudasiewicz – H. Witczyk) (Biblioteka „Verbum Vitae” 2; Kielce: Verbum 2011) 225–288.
- Zumstein, J., *L'évangile selon saint Jean (13–21)* (Commentaire du Nouveau Testament 4b; Genève: Labor et Fides 2007).



Λογική λατρεία (Rom 12:1). The Pauline Idea of Worship between the Hebrew and Hellenistic Worlds

MATTEO CRIMELLA

Theological Faculty of Northern Italy, Milan

matteo.crimella@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0425-3211

Abstract: This essay focuses on a passage from Paul's Letter to the Romans, in particular on an expression: *λογική λατρεία* (Rom 12:1). After having studied its context in some depth, it shows how Paul operates in a dual direction: the apostle removes from the expression any semantic link bound up with worship; he also attributes to it a profane semantic. Paul does not intend to oppose the two worships, Jewish and Christian. His words imply that, like ancient Israel before them, the Christian believers should also be distinguished for their worship. Christian worship is conceived differently. It is far from being a spiritualization of worship. Such a reduction is excluded by the object of the sacrifice, "your bodies." Paul operates in two directions: on the one hand, he avoids the trap of supersessionism with regard to Jewish worship; on the other hand, he excludes a spiritualization (or interiorization) of Greek religious practices. Paul's language is distinct both from the grand tradition of Israel and from the Hellenistic world.

Keywords: *λογική λατρεία*, Rom 12:1, semantic of worship, Jewish worship, Greek religious practices

1. A Letter in Greek

Like the other writings of the New Testament, we possess the Letter to the Romans in Greek, and, in the opinion of all the experts, it was thought up and dictated (cf. Rom 16:22) by Paul, precisely in the language then current in the Eastern part of the Roman Empire. The choice of Greek was almost *de rigueur*, but not without certain consequences. In fact, expressing oneself in that language involved the responsibility of taking up a vast and fascinating culture with the possibility of allowing oneself to be dominated by its models of thought. Paul was certainly not the first to formulate his ideas in the language of Homer which was later spread by Alexander of Macedon around the whole of the Mediterranean basin. The Hebrew Bible had already been translated into that idiom, and it was precisely in that same language that not a few Jews of the time wrote to the extent that, in the middle of the I century A.D.

(the period when Paul composed Romans) one could already speak easily of a not negligible Jewish literature in Greek.¹

In this brief essay, we shall focus our attention on a celebrated passage, better, on a famous expression: λογικὴ λατρεία (Rom 12:1). After having studied its context in some depth, we would like to show how Paul operates in a dual direction: on the one hand, the apostle removes from the expression any kind of semantic link bound up with the worship; on the other hand, he attributes to it a profane semantic.² Naturally, we have to ask about the consequences of this double procedure and what it can indicate concerning that complex problem of the relation of Christianity with the Hellenistic world.³

2. A Parenetic Development

Many commentators⁴ on the Letter to the Romans recognise that, from chapter 12, there begins a paraenetic development or, to use even more precise language, a paracletic one.⁵ If we analyse the rhetorical strategy of the letter, it emerges that, after an expansive salutation (cf. Rom 1:1-7), the apostle concludes his *exordium* (cf. Rom 1:8-17) with the expression of his fundamental theological thesis, the *propositio* (cf. Rom 1:16-17). Here, he offers a general definition of the gospel, not in terms of content but, rather, of formal constitution. He does not say what is or what ought to be the object of his proclamation but insists on the importance and on the fundamental character of the proclamation as such (it is clear, nevertheless, that the reference is to the Christian proclamation); evangelisation is an event that lies close to his heart. Paul does not start off from the historical past of the Christ-

¹ Cf. Adrados, *Historia de la lengua griega*, 184–189; Usener, “Zur Sprache der Septuaginta,” 40–51.

² Jean Noël Aletti (*La Lettera ai Romani*, 111) writes: “[I] cristiani provenienti dal paganesimo non potevano più fare ritorno ai templi pagani, né era loro consentito, in quanto incircoscritti e non ebrei, entrare nel tempio di Gerusalemme e unirsi alle feste dei loro fratelli di origine ebraica. [...] Paolo fa capire loro che non sono affatto penalizzati, che non gli manca nulla, dato che la loro stessa vita è un’offerta superiore ad ogni altra.”

³ For a documented discussion, cf. Marksches, *Hellenisierung des Christentums*.

⁴ On this question, there is no unanimity. For some, this is the beginning of the paraenetic part of the letter; for others, Rom 12:1 represents the beginning of another letter which later merged with Romans (on this whole question, cf. the survey of Michele Marcato [*Qual è la volontà di Dio*, 61–63]).

⁵ Antonio Pitta (*Lettera ai Romani*, 417) writes: “Per importanti motivazioni abbiamo intitolato questa unità letteraria come *paràclesi* e non come *parenesi* paolina, contrariamente alla trattazione comune di Rm 12,1 – 15,13. Di fatto, mentre nel NT è raro l’uso del verbo *parainein* (2 volte: At 27,9,22) e il sostantivo *parainesis* non è mai utilizzato, sono diffusi i corrispondenti *parakalein* e *paraklêsis*. [...] M]entre *parainein* e *parainesis* significano soltanto *esortare* o *incoraggiare*, i termini *paraklêsis* e *parakalein* assumono significati più ampi, oltre a *esortare*, come *consolare* (cf. 2Cor 1,3–4) e *perorare la causa* di qualcuno in contesti giudiziari (cf. 1Gv 2,1).”

event but from the here and now of evangelisation. The whole letter is thus placed under the standard of the concept of “gospel.” The *probatio* is extensive and subdivided into three stages: Hebrew and Greek have been justified by faith alone (cf. Rom 1:18–4:25); whoever has received the justice of God in faith has the new life in the Spirit (cf. Rom 5:1–8:39); God has manifested his justice towards Israel too (cf. Rom 9:1–11:36). This first part of the letter concludes with the recognition that God wishes to have mercy (the verb used is ἐλεέω) on every person (cf. Rom 11:30). The second, paracletic, part (cf. Rom 12:1–15:13), takes up the very foundation of the Christian life, that is, the mercy of God (here, however, the word used is οἰκτιρμός; cf. Rom 12:1).

The link between the *incipit* of the second section and the first part has been much discussed by exegetes. Not a few commentators take their stance from the conclusive particle “therefore (οὖν)” (Rom 12:1)⁶ and on the theme of mercy.⁷ Others, though, object, claiming that Paul is not speaking explicitly of justice and justification; moreover, the particle οὖν could have a generic value and indicate only the passage to a new subject. Thus, by varying the terminology about mercy (from ἐλεέω/ἔλεος to οἰκτιρμός), the apostle would be intending to mark off a break with the previous section⁸ so that the new section would have a self-standing paracletic character.

The intermingling of the formal-literary and logico-contentual dimensions has to be recognised as essential for an adequate analysis of the Pauline Epistles since it appears problematic, at the very least, to focus on the simple *inventio* of the rhetorical devices employed by the apostle, which have been determined from the starting point of ancient treatises (or even from modern manuals), but without grasping the articulation of his thought.

3. A Theological Reversal

First of all, it is necessary to highlight that our passage is the end point of an argument which has been created within the letter. We are, therefore, among those who hold that the paraclesis is closely linked to the so-called doctrinal section. In fact, although

⁶ Douglas J. Moo (*The Epistle to the Romans*, 748) claims, for example: “‘Therefore’ must be given its full weight: Paul wants to show that the exhortations of 12:1–15:13 are built firmly on the theology of chaps. 1–11”.

⁷ Pitta (*Levangelo di Paolo*, 267) notes: “Nel caso di 12,1 – 15,13 il motivo della misericordia divina, accennato in 11,30, torna in 12,1, anche se con termini diversi: nel primo caso si tratta della misericordia gratuita di Dio, nel secondo della sua compassione per gli uomini che interpella l’offerta dei loro corpi. Pertanto, si tratta di un [*sic!*] etica consequenziale che salvaguarda l’ecedente gratuità della giustificazione in Cristo.”

⁸ Cf. Evans, “Romans 12.1–2,” 9–10.

the section which begins here is exhortatory, that does not take away from the fact that the paraclesis is well inserted into the preceding kerygmatic exposition. The argument convincing us is not so much the question of οὖν as a more careful consideration of the whole of what Paul is saying. The study of the semantics of our passage shows that it ties together a series of threads which Paul has drawn on until now in his writing. This discursive network shows the nature of the way of the believer.⁹

There is, first of all, a theological reversal by means of the reprise of the vocabulary typical of the first part of the letter (cf. Rom 1:18–3:20) which, however, is given a positive sense. The context of Rom 1:18–3:20 sketches a picture of a humanity which refuses to recognise the works of God. Men use their “bodies (σώματα)” (Rom 1:24) in a way that dishonours them. They have perverted God’s truth with a lie, worshipping (ἐλάτρευσαν) the creation rather than the Creator (cf. Rom 1:25). Since they did not consider the full knowledge of God worth having, God handed them over to their “base mind (νοῦν)” (Rom 1:28). The condemnation is universal. It affects both Jews and Greeks alike: the Jew knows the “will (θέλημα)” (Rom 2:18) of God and knows how to discern (δοκιμάζεις) (cf. Rom 2:18) what is important. In fact, however, he nullifies his superiority through his infidelity. In the first part of the letter, this vocabulary paints a black picture, one of justice which is forensic and not evangelical. In chapter 12, this same vocabulary is reprised with a positive value. The “bodies” which lead to dishonour (cf. Rom 1:24) become “bodies (σώματα)” (Rom 12:1) offered as a living sacrifice; the worship of the creation (cf. Rom 1:25) is displaced by a “worship (λατρεία)” in the order of the λόγος (cf. Rom 12:1); the base mind (cf. Rom 1:28) is modified and renewed so that it can “discern (δοκιμάζειν)” the “will of God (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ)” (Rom 12:2), precisely that will which the Jew, the recipient of Paul’s apostrophe (cf. Rom 2:18), believed that he knew.

The reprise of the terms (σώματα – Rom 1:24; 12:1; λατρεία – Rom 1:25; 12:1; νοῦς – Rom 1:28; 12:2; δοκιμάζω – Rom 2:18; 12:2; θέλημα – Rom 2:18; 12:2) forms part of a rhetorical strategy within a discursive argument which is meant to provoke a change in the reader’s understanding of himself. He passes from sin and unbelief to grace and faithfulness. But how can such a change come about?

After tracing a dark panorama (cf. Rom 1:18–3:20), Paul changes key completely: God reveals his justice independently of the Law by freely justifying those who believe in him (cf. Rom 3:21–5:21). Penna comments thus: “Passing from v. 20 to v. 21 of Rom 3 is like crossing a threshold, passing through a watershed, overcoming a disparity in height with a decisive leap, a leap which returns to recover the height of the theme set out in the *propositio*, 1:16-17, beginning again on that same height.”¹⁰ The condemnation which weighed on humanity has been removed, making possible a life in grace. Thus, the believer comes to a new understanding of his own existence.

⁹ Cf. the study of Danielle Jodoin (“Rm 12, 1-2 une intrigue discursive”).

¹⁰ Penna, *Lettera ai Romani*, 229.

Whoever has received in faith the manifestation of the justice of God, revealed by the gospel, finds himself before a new possibility which takes on the face of responsibility. “Dead with Christ” (Rom 6:8) through baptism, the justified believers are no longer under the slavery of the Law and sin but under the liberating lordship of the grace of Christ, who acts in them through the Spirit (cf. Rom 8).

The frequent use of the verb *παρίστημι* (“offer,” 5 times in Rom 6) marks another crucial moment in the way of the believers: they must conform their existence to the new state acquired in justification. Two types of offering are mentioned: “yourselves (*ἑαυτοῦς*)” (Rom 6:13.16) and “the parts of your bodies (*τὰ μέλη ὑμῶν*)” (Rom 6:13.19). Whereas the offering of the “parts of the body” is always in tension between a negative past and a positive present, the offering of “yourselves” seems to be free from this opposition and is always positive. The same verb, *παρίστημι*, is employed in our text. This time, however, the object of the offering is no longer the “members (*μέλη*)” but the “bodies (*σώματα*)” (Rom 12:1).

The term *μέλη*, furthermore, indicates two distinct realities: both the parts of a person’s body and the parts of the body of Christ, that is, the “community.” It is somewhat singular that, before our passage in Rom 12:1-2, *μέλη* always indicates the parts of the body (cf. Rom 6:13.19; 7:5.23); afterwards, however, it designates those who belong to the Christian community (cf. Rom 12:4.5). As we have already observed in connection with the verb *παρίστημι*, the uses of the term *μέλη* also reveal a tension between justice and injustice (cf. Rom 6:13); between impurity and holiness (cf. Rom 6:19); between the law of sin and another law (cf. Rom 7:5.23). Yet, after our passage, the “members” indicate the parties of reality that is completely united, one that forms a single body in Christ (cf. Rom 12:4.5). A similar semantic change is made possible by the radical transformation spoken of in Rom 12:1-2. In other words, the offering of those members that are now free from tension, namely of the body as a living sacrifice, manifests adhesion to God. By means of the semantic change from a “body vowed to death because of sin” (Rom 8:10) to the bodies offered “as a living sacrifice” (Rom 12:1) and from the “offering of the members” (Rom 6:13) to the offering of the bodies (cf. Rom 12:1), the believers participate in the same transformation.

These observations about the semantics enable us to draw a first consequence. The reprise of a series of key-words from the previous argument evokes in the reader the fundamental steps which Paul has made him take by expounding his gospel, emphasising without ceasing the gratuitous nature of God’s gift and of his mercy for everyone. If Paul has argued convincingly, he now intends to evoke a response in the reader. Christian action can only be consistent with what has been laid down, according, that is, to the rule of faith. The emphasis is clearly anthropological in that Paul does not resume the previous theological “treatment” (in fact, there is none of the vocabulary typical of the first part: “gospel,” “salvation,” “faith,” “revelation,” “power” and “justice of God”); rather, the focus is on the life of the baptised, transformed by grace and power of the Holy Spirit.

4. The Paraclesis

A second observation concerns the theme of the paraclesis. Before issuing the command to offer their bodies, Paul introduces a prepositional complement: “through the mercy of God (διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ)” (Rom 12:1). In itself, the complement could be understood in an adverbial sense, emphasising the urgency of the request. In fact, the singular nature of the expression draws attention to a theological purpose. The commentators are divided into two groups: for some, this expression recalls the whole of the first complex of the letter (chapters 1–11); for others, instead, only the final section (chapters 9–11).¹¹ The question is the following: how to interpret the expression διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ? Paul uses a plural here (τῶν οἰκτιρμῶν). This is usually explained as a Septuagintism,¹² and so with the value of an intensive singular.¹³ However, the rarity of the expression requires further investigation. The term οἰκτιρμός and the verb οἰκτίρω occur about seventy times in the Greek version of the Bible. From various texts (cf. Exod 33:19; Zech 12:10; 3 Macc 5:51), the revelatory value of mercy emerges: the Lord has manifested and manifests his gift of himself to the people of Israel by freeing them from slavery. Later, the Psalter (cf. Ps 50) sings the trust of the people in the Lord who does not treat them according to their sin but pardons them. The same idea is developed in the penitential prayers (cf. Ezra 9; Neh 9; Dan 9).

Paul makes his own all the potentiality of the term οἰκτιρμός as it is attested in the Septuagint. However, before considering Rom 12:1, we must turn briefly to the first part of the letter. Two texts are crucial in this regard: Rom 9:14-16 and Rom 3:21-26. In Rom 9–11, Paul tackles the mystery of Israel, the election of a special people by God, the rejection of the proclamation of the gospel by some. To do this, he places himself in a position that is really singular. As Dunn incisively puts it: “the blessings of the *gospel* (to all) are the blessings of Israel; and yet they remain *Israel's* blessings.”¹⁴ Paul, that is, does not immediately (in Rom 9:15) defend God’s freedom to preserve some and abandon others. The divine identity is pictured in terms of pure mercy. Moreover, the reference to the Lord’s words to Moses reveals that Paul is probably alluding to the context of the conversation which took place after the rebellion and the idolatrous act with respect to the golden calf (cf. Exod 32:1-25). It is quite clear, therefore, that God’s revelation to his people is his self-manifestation of his mercy and compassion. Thus, the quotation of Exod 33:19 in Rom 9:15-16 underlines the revelatory aspect of mercy while the grace of pardon is implicit. However, in Rom 3:21-26, the passage which represents the theological acme of the letter,

¹¹ A precise list of the positions and authors is provided by Gupta (“What ‘mercies of God’?”, 82, n. 3).

¹² Cf. Blass – Debrunner – Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 142.

¹³ Cf. Romano Penna (*Lettera ai Romani*, 811–812), who records various examples and also quotes the exact translation of the *Vulgate*, “per misericordiam Dei.”

¹⁴ Dunn, *Beginning from Jerusalem*, 910.

the three dimensions of mercy emerge in all their force: firstly, the revelation of God himself (cf. Rom 3:21) in the historical event of Christ; second, the redemptive aspect: God has carried out the “redemption (ἀπολύτρωσις)” (Rom 3:24) precisely by means of Jesus so that the term is a powerful evocation of the image of the Exodic liberation, but, in the context, has a Christological colouring; and, finally, Paul refers the effect of pardon to the justice of God.

At this point – and only at this point – we can return to Rom 12:1. When Paul exhorts his readers to offer their bodies, the commentators recall that the term *σῶμα* indicates the person as a whole. However, we must not forget that, in the Letter to the Romans, Paul has always spoken of the body as under the dominion of sin. Starting from the first chapter, the apostle describes the corruption of the body (cf. Rom 1:24); the body of Abraham is described as “already dead” (Rom 4:19); chapter 6 speaks of a “body of sin” (Rom 6:6) subjected to slavery (cf. Rom 6:12). The “I,” who is the subject of chapter 7, is hoping for liberation “from this body of death” (Rom 7:24). Finally, in the chapter devoted to the Spirit, Paul recalls that a new life has been given to this “mortal body” (Rom 8:11) so that the power of sin has been eradicated (cf. Rom 8:13). On this basis, precisely by appealing to mercy, Paul can exhort the believers, liberated from the yoke of sin and death, to enjoy their new condition. Moreover, it is precisely by evoking the image of the Exodus that Paul reflects on the impact of the Christ event: the Israelites passed from slavery to freedom, and, journeying in the desert, they learned to serve the Lord. The verb used in the Greek version of the book of Exodus to indicate the service of God is *λατρεύω* (cf. Exod 3:12), a verb closely related to the substantive *λατρεία* (cf. Rom 12:1). From this it follows that the believers are called to offer their bodies, not as an object of worship (cf. Rom 16:18) but as an *organ* of worship, that is, through their commitment to God.

Thus, the worship of which the apostle speaks is the end point of the salvific work willed by God and carried out by Jesus Christ, that work which the pregnant and rare term *οικτιρμός* evokes through its multifaceted dimensions.

5. Sacrificial Terms

The response which Paul intends to provoke is meant to involve the whole being: spirit, intelligence, will. Surprisingly, the *paraclesis* is expressed in sacrificial terms. That has to be understood as having a double matrix: Jewish and pagan. Paul’s language has the power to evoke both backgrounds: the biblical and the Greco-Roman.

The *paraclesis* is composed of a rather complex exhortation (cf. Rom 12:1) and a pair of imperatives (cf. Rom 12:2) whose range is general. It is surprising that the apostle develops an original concept of worship in order to lay down the pro-

gramme of the Christian life. The employment of a sacrificial language is somewhat singular in that Paul rarely has recourse to cultic images to speak of Christ and the Christian. At times though, he uses metaphors drawn from precisely that world in order to delineate aspects of the believing life (cf. Phil 4:18; 2 Cor 8–9). It is worth the trouble of pausing to examine terms indicating worship since this is the heart of the present paper: they are at the centre of a notable scholarly discussion.

Paul invites his readers to offer their bodies, namely, themselves, as sacrificial victims. The exhortation intends to involve the whole person, that is, daily existence and relations. Syntactically, the construction *θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* is in apposition to the term *σώματα*, with a passage from the plural to the singular, something which could signal the corporate dimension of the presentation.¹⁵ The metaphorical nature of the expression is clear in that Christians do not offer sacrifices in the literal sense; that is, they do not burn animals whose throats have been cut.¹⁶ So the “sacrifice (*θυσία*)” does not refer to any specific forms of worship but involves the bodies of the people concerned, that is, their existence. The emphasis is wholly on the interaction between the person and the world. The apostle then makes use of three adjectives corresponding to the sacrificial metaphor: “living, holy, pleasing to God.” The first adjective, “living (*ζῶσαν*),” “constitutes a clear oxymoron,”¹⁷ precisely because the sacrifice consists of the killing of an animal whereas the emphasis here is on human life; the second, “holy (*ἁγίαν*),” is employed regularly for the description of sacrifices, even if implying here the offering of the offerers themselves to God, that is, being set apart from what is profane in order to be dedicated to the service of the Lord. The final expression, “pleasing to God (*εὐάρεστον τῷ θεῷ*)” recalls the idea of the pleasant odour which rises to heaven (cf. Lev 1:13.17).

The description of this “cultic service (*λατρεία*)” in a metaphorical sense (*λογική*) is really singular. The term *λατρεία* signifies “service” but it is often used in a religious and cultic sense both in classical Greek¹⁸ and in the Septuagint.¹⁹ However, the adjective (which does not appear in the Septuagint) is crucial; it occurs only here and in 1 Pet 2:2 where it describes that *λογικόν* “milk” which nourishes the newly baptised

15 Cf. Smiga, “Romans 12:1–2 and 15:30–32”. However, *θυσίαν* could also be a distributive singular (cf. Moo, *The Epistle to the Romans*, 750, n. 24).

16 Penna (*Lettera ai Romani*, 813) offers a magisterial survey of the term *θυσία*: it “di norma fa parte di un contesto sacrale e serve a designare lo sgozzamento di un animale, di cui una parte viene bruciata in onore degli dèi e un'altra viene consumata dagli offerenti in un banchetto.”

17 Penna, *Lettera ai Romani*, 814.

18 For example, Plato writes: “I live in extreme poverty for my service to god (*διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*)” (*Apologia* 23c). There is also an interesting text by Philo: “we conceive of the Samuel of the Scripture, not as a living compound of soul and body, but as a mind which rejoices in the service and worship of God and that only (*ὡς νοῦς λατρεία καὶ θεραπεία θεοῦ μόνῃ χαίρων*)” (*De ebrietate* 144).

19 There are nine occurrences: Exod 12:25.26; 13:5; Josh 22:27; 1 Chr 28:13; 1 Macc 1:43; 2:19.22; 3 Macc 4:14. The verb *λατρεύω* is much more frequent (98 times); cf. Exod 23:25: “You shall serve the Lord your God.”

who are portrayed as new-born babes. This is clearly milk in a metaphorical, not a material sense. The same goes for Rom 12:1. However, light is shed on this adjective by the Hellenistic world²⁰ where it recurs with a certain frequency. Philo writes: “What is precious in the sight of God is not the number of victims immolated but the true purity of a rational spirit in him who makes the sacrifice (καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν)” (*De specialibus legibus* 1,277). In Epictetus, the human being is described as a ζῶον λογικόν (cf. *Dissertationes* 2,9,2). The Hermetic texts attest the formulas that are closest to our text: “[O God] receive rational victims (λογικὰς θυσίας) pure from the soul and the heart raised to you” (*Corpus hermeticum* 1,31). What we have here, therefore, are non-material offerings which rise from within people, consisting, perhaps, of silent adoration. In addition: “Through me, receive everything with reason (λόγος) in rational sacrifice (λογικὴν θυσίαν)” (*Corpus hermeticum* 13,18). To these occurrences we must add others originating, from Greek-speaking Jewish circles. In the *Testament of Levi*, the angelic worship around the throne of God is described thus: they “offer to the Lord a fragrance of good perfume, a reasonable and bloodless victim (λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν)” (3,6). For his part, Philo declares: “[God] somehow fashioned a house or a sacred temple for the rational animal (ψυχῆς λογικῆς), which man was to have carried within himself as a sacred image, the most Godlike of all the images” (*De opificio mundi* 137).

On the lexical plane, there is actually nothing equivalent to πνευματικός (Rom 7:14), the adjective Paul utilises for the pneumatological perspective. If he had wanted to indicate it here, he would certainly have used it. Instead, λογική could have been suggested to him from the Greek environment to indicate the kind of worship that was in harmony with human nature, that was “logical.” So one could think of linking it with the metamorphosis of the νοῦς of which Paul speaks in Rom 12:2. In this case, a worship would be being indicated which was not just suitable to the natural “rationality” of human beings but, rather, to their minds transformed by the soteriological action of God. The next verse, Rom 12:2, seems to be specifying this “reasonable worship” objectively as nonconformity and, above all, metamorphosis. The transforming eschatological newness has erupted into history in Christ, as Paul recalls elsewhere (“the old has gone away; behold, the new has arisen” [2 Cor 5:17]). This is translated into an active “being renewed” of the interior and mental sign of the person (νοῦς), which enables a conscious action in conformity with the will of God and the pursuit of the good. The adjective has been (and is) translated with “spiritual,” but, undoubtedly, its sense is rendered better by the adjectives “rational,” “logical,” “sensible,” “reasonable” or the periphrasis: “what has to do with the reason,” or else: “suitable, decent.”²¹

²⁰ Documentation in Bartsch, “λογικός,” 876–878 and Penna, *Lettera ai Romani*, 815–816.

²¹ Hans-Werner Bartsch (“λογικός,” 877) offers these examples: “geistlich, geistig, sachgemäß, vernünftig.” Massimiliano Palinuro (“Rm 12:1–2: le radici dell’etica paolina,” 167) explains: “Le versioni antiche

If one part of the vocabulary employed here – namely, the verb “offer,” the term “sacrifice” and then the adjectives “holy,” “pleasing to God” and the term “worship (λατρεία)” – is a clear echo of cultic language, the addition of the terms “your bodies,” “living” and “in the order of the *lógos*,” beyond the invitation to transformation and nonconformity, makes clear that the Pauline use of the cultic metaphor is an attempt to break with the patterns of thought familiar to the reader.²² It is precisely here, however, that the debate rages.

For not a few interpreters,²³ Paul is playing here on the contrast between Jewish and Christian worship by actually providing a new definition of the cultic category. At the heart of this interpretation there is the focus on the contrast between the Jewish and Christian systems, starting out from the context of the letter. In effect, Paul has just finished discussing (in chapters 9–11) the problem of Israel, and, only in that context, he has employed the term *λατρεία* (cf. Rom 9:4), precisely with reference to Jewish rites. However, as we have shown, the reprise of some semantic fields from the letter as a whole establishes a broader link, not only with Rom 9–11.²⁴ In other words, it cannot be the immediate context alone which is decisive; better a reference to the broader structure of the whole of the Letter to the Romans.

For example, the reading of a Lutheran stamp opposes the Gospel and the Law. Hence the idea that Paul rejects his Jewish past and with it the related forms of worship. Not infrequently, such an opposition has been emphasised from the starting point of the apostle’s own texts (for example, Phil 3:7–8.13). However, a more careful study seeks to avoid falling into the trap of such a preconceived interpretation. It seems, in fact, that Paul’s problem with Judaism is nothing to do with the cultic system of Israel but focuses, first and foremost, on the substantial rejection of Jesus by many Jews, and then on the insistence of the Jewish Christians on the need for pagans to become Jews in order to enter the people of God. Whenever Paul expresses himself critically over the Law or the Jews, these aspects emerge. On the other hand, it is more difficult to be certain that Paul rejected the Jewish worship entirely when he became a Christian. Within the authentic epistles, the very few references to the sacrificial worship of Israel are not critical but, rather, neutral (cf. 1 Cor 9:13; 10:18). The statement that

e quelle moderne sono accumulate dalla difficoltà di rendere adeguatamente il significato e oscillano tra ‘spirituale,’ ‘razionale’ e ‘verbale.’” Also Ian W. Scott (“Your Reasoning Worship,” 532) comes to similar conclusions; he writes: “Perhaps a good compromise would be to render Paul’s *λογική λατρεία* as a ‘reasoning act of worship.’”

²² Cf. Peterson, “Worship and Ethics in Romans 12,” 272–276.

²³ Cf. Thompson, “Romans 12.1–2 and Paul’s Vision for Worship.”

²⁴ Making the most of the expression *διὰ τῶν οἰκιρμῶν τοῦ θεοῦ*, rather than a link with chapters 9–11 (where the verb *οἰκτερεῖν* occurs in Rom 9:30), Evans (“Romans 12.1–2,” 10) underlines the connection with chapter 8. He speculates: “If a connection is being sought, the initial injunction of the *parenesis* ‘to present your bodies a living sacrifice’ might suggest a resumption (though without any mention of the Spirit) of what had been said in ch. 8 about the quickening and redemption of the bodies of Christians.”

“Christ, our Passover, has been sacrificed” (1 Cor 5:7) is undoubtedly very full of meaning but it does not challenge the original value of the practice. Moreover, there are no certain data to show that Paul did not take part in the worship in the temple at Jerusalem. On the contrary – although the statement is from Luke and not from Paul – the evidence of Acts reveals the opposite (cf. Acts 21:15-26; 24:17-18). To make a neat opposition between Judaism and Christianity in Paul’s time is wholly unwarranted; equally so is the denial of the importance of the temple in Jerusalem for the Christian communities as well as for Paul himself.

There is a still more decisive factor which prevents us from considering the Pauline statement as a rejection of the forms of Jewish worship. In the rhetorical structure of the Letter to the Romans, faith in Jesus prevents the thought that it is necessary to become Jews in order then to be Christians. On the other hand, though, Paul insists that the majority of the gentiles, who have become believers in Rome, must not assume an air of superiority towards the Jews (cf. Rom 11:13-25). He recalls that “the gifts and the call of God are irrevocable” (Rom 11:29) and he does not dare to go any further with regard to the worship.

To grasp what Paul intends to say at the beginning of the paraclitic part, we have to return to the beginning of the letter, to Rom 1:18-32, that is, to those statements which follow immediately on the so-called *propositio*. It is not necessary to be surprised if, when describing the behaviour of humanity in Christ, Paul wishes to echo the language which he has already used to describe sinful humanity. In other words, the beginning of the second part of the letter is calling for participation in the reversal of that movement towards the bottom described in the first part. The apostle had begun the *corpus* of his writing by emphasising that the root of the sin which led to the revelation of the wrath of God was the refusal to glorify and thank God (cf. Rom 1:21). “Glorifying (δοξάζειν)” and “giving thanks (εὐχαριστεῖν)” are essentially acts of worship as is confirmed by the fearful exchange of which the apostle speaks twice: “They exchanged the glory of the immortal God for images resembling mortal man, birds, quadrupeds and reptiles” (Rom 1:23); and, shortly afterwards: “They exchanged the truth of God for a lie and worshipped and served the creation instead of the Creator” (Rom 1:25). However, the outcome of this does not signify in itself the end of the worship, despite its deviation in its dealings with other realities than God. If Paul had used technical cultic terms frequently, the link between the term λατρεία in Rom 12:1 and the verb ἐλάτρευσαν in Rom 1:25 would not have any special significance. However, as we know, the apostle rarely employs such language. The verb σεβάζομαι (“worship,” or also “adore”) in Rom 1:25 is a *hapax legomenon*, while the substantive σέβασμα (“idol” or “object of worship”) occurs only in 2 Thess 2:4. The verb λατρεύω (“serve” in a religious context) occurs in Rom 1:9.25 and in Phil 3:3. It is precisely the rarity of the use of this terminology that indicates the link between the beginning of Rom 12 and Rom 1.

While men refused to offer God true worship, their reasonings became empty (cf. Rom 1:21) and their dull heart was darkened (cf. Rom 1:22). The consequence of all that was the decree of God who “gave them up to a base mind (εις ἀδόκιμον νοῦν)” (Rom 1:28). In the light of this discourse, Paul’s call for a “renewal of the mind (τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς)” to “discern (δοκιμάζειν)” the will of God (cf. Rom 12:2) assumes a particular significance. Still in the light of the first chapter, there is a better understanding of the sense of the debated and difficult term λογικός (Rom 12:1). In the criticism of the pagan worship (according to a tradition well attested in the Old Testament [cf. Isa 44; Wis 13–14]), the offering of the self to the true God in response to his mercy is something reasonable by contrast with the disordered mentality which addresses the lie (cf. Rom 1:21.25).

But there is more. If the result of the rebellion is impurity (ἀκαθαρσία) and the dishonouring of the “bodies (σώματα)” (Rom 1:24), Paul exhorts his readers to offer their “bodies (σώματα)” (Rom 12:1), that is, their entire person. It follows from that that the undertone is ethical.

If we summarise the different points of contrast, we can represent the connection thus:

Rom 1	Rom 12
Wrath of God (v. 18)	Mercy of God (v. 1)
Refusal to worship and thank God (v. 21)	(Thanking) by offering a sacrifice (v. 1)
Dishonouring the body (v. 24)	Presenting the body to God (v. 1)
Impurity (v. 24)	Holiness (v. 1)
Madness, idolatrous worship (vv. 21–23.25)	Reasonable worship (v. 1)
Base mind (v. 28)	Renewed mind (v. 2)
Refusal to recognise God (v. 28)	Discernment and obedience (v. 2)
Decree of God (v. 32)	Will of God (v. 2)

These two passages, placed at the beginning of the two major sections of the letter, are not in clear contrast by chance. The correspondences do not seem to be there by pure coincidence.

As we have already observed, Paul employs the participle ζῶσαν, thus creating an oxymoron. Perhaps, however, the more satisfactory explanation comes from the relation between this term and chapter 6 where Paul exhorts:

So you too reckon yourselves to be dead to sin but living to God in Christ Jesus. Therefore, do not let sin reign in your mortal bodies to obey its desires, nor wish to present your members as weapons of injustice for sin but present yourselves to God as living from the dead, and your members as instruments of justice for God (Rom 6:11-13).

In the light of this text, it appears again that Paul is not contrasting the Christian and Jewish forms of worship; rather, he is reflecting how the correct Christian orientation towards God contrasts with the insane idolatry which refuses to recognise and thank the Creator. Humanity in Christ is called to offer a worship that is fitting for the true God. In other words, it is by being dead to sin and obedient to God that Christians fulfil his will.

It would be quite wrong to fix the attention on the term *λατρεία* alone. The brevity of the reference indicates that worship is not the subject about which Paul is speaking; nor does the apostle intend to deal with the form, the organisation and the practice of Christian worship. Rather, the term *λατρεία* is a predicate or, better, a complement. Paul is presenting a holistic vision of life which he identifies with worship. In doing this, he widens the understanding of the type of worship valued by God. True worship is inseparably bound up with Christian behaviour. However, starting from this text, it would be erroneous to conclude that Paul is redefining worship by reducing it to Christian ethics. The whole of existence can be worship, but worship is not simply daily obedience. The concept of worship is wider than the specific vocabulary which Paul employs on this occasion and, more generally, in his letters.

To sum up, in Rom 12:1-2, Paul is not distancing himself from Jewish worship. The employment of cultic language in a non-cultic way epitomises what is found in some other passages of the Letter to the Romans (cf. Rom 1:9; 3:25; 15:16) and elsewhere (cf. Phil 2:17). In our text, Paul is not defining Christian worship over against its Jewish counterpart; rather, he is offering a vision of the Christian life as a whole. It is not isolated within an airtight compartment, separated from the times and places where worship is offered. Life itself becomes an act of offering, in particular a “reasonable” worship by contrast with the idolatry which rejects the Creator.

6. Christian Worship

If, then, Paul does not intend to oppose the two worships, Jewish and Christian, his words imply that, like the ancient Israel before them, the Christian believers should also be distinguished for their worship. The central point of the discourse is precisely this: Christian worship is conceived in a different way. It is far from being a spiritualisation of the worship.²⁵ Such a reduction is excluded by the object of the sacrifice, “your bodies.”

In this connection, Käsemann’s thesis about the *λογική λατρεία*²⁶ has been fiercely challenged today. For the German exegete, the Pauline expression played a fun-

²⁵ Cf. Balz, “*λατρεύω*,” 851–852 and Betz, “Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik,” 208–210.

²⁶ Cf. Käsemann, “Gottesdienst im Alltag der Welt (zu Rm 12).”

damental role in the polemic against the Hellenistic worships some of which had undergone a process of interiorisation and spiritualisation in a mystical sense.²⁷ Such an expression was intended to characterise the *oratio infusa* of praise rendered to the divinity as true worship on the part of a man filled with the Spirit and so representing the entire creation. In the two Hermetic texts quoted above, the λογικὴ λατρεία indicates a type of intimist prayer, begun and ended within the individuality of the initiate. Käsemann interpreted these features in a Christian sense, affirming that the Holy Spirit acts in such a way as to make an individual who prays one of his instruments and spokesmen.²⁸ However, this reading has been profoundly challenged: firstly, the texts referred to by Käsemann are late (the *Corpus hermeticum* is from the III century A.D.). Moreover, Käsemann appears to overlook the Old Testament background²⁹; and it was the prophets who indicated that God was honoured not so much by means of ritual observance but by a genuine, spiritual, ethical and existential involvement (cf. Isa 1:10-16; 29:13; Mic 6:6-8). In other words, according to what is called the prophetic *kérygma*, worship cannot be separated from life (cf. Hos 6:6). God was seeking penitence, faith and obedience, above all in the reestablishment of justice and holiness within the Christian community.

Starting off against this background, it is understandable that Paul certainly does not refer to bloody sacrifices on the altars on the part of Christians; rather, it must be supposed that the apostle is indicating the nature of human existence in its physicality, as also the body as the means through which created beings enter into mutual communication.³⁰ In other words, Paul has the courage to “secularise” cultic language, showing that the sacred space is not separated from existence, as if commandeered to be assigned for the sacrifice; rather, it corresponds to the daily activity, in the richness of human relations. Therefore, he is not developing any idea of replacement: instead, he is simply insisting on an existence which is pervaded entirely by the Holy Spirit and participates in the Christ event, coherent with faith and consequent upon it.³¹

²⁷ Cf. the documentation concerning the philosophical polemic against the worship collected by R. Penna (*L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, 151-152).

²⁸ Cf. Käsemann, *An die Römer*, 316.

²⁹ Cf. Peterson, “Worship and Ethics in Romans 12,” 272-274.

³⁰ Cf. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 543-544.

³¹ Hans Dieter Betz (“Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik,” 212) explains: “Die Benutzung dieser Opfersprache setzt den Apostel dazu in stand, zugleich praktisch und theologisch zu reden. Als eine Religion (λατρεία) ist das christliche Leben praktisch durch seine Struktur als Opfer; zugleich aber ist es ethisch, eschatologisch und der Vernunft zugänglich.”

Conclusion

If the pathway which we have followed makes any sense, it follows that, by breaking every semantic link bound up with the worship or sacrality and, instead, attributing to the expression λογική λατρεία a secular semantic, it follows that Paul is operating in two directions. On the one hand, he avoids the trap of supersessionism with regard to the Jewish worship; on the other hand, he excludes a spiritualisation (or interiorisation) of Greek religious practices. In other words, Paul's language is distinct both from the great tradition of Israel in which he was born and from the Hellenistic world in which his proclamation runs its course. This is to say that the mystery of Christ is expressed in different languages but is prisoner of none because unique and highly individual. In one of the highest examples of his teaching, Paul shows how much he owes to two worlds but also how free he is from both in order to proclaim the Christian message.

Translated by Michael Tait

Bibliography

- Aletti, J.-N., *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura* (Roma: Borla 2011).
- Balz, H., “λατρεύω,” *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2 ed. (eds. H. Balz – G. Schneider) (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1992) II, 851–852.
- Bartsch, H.-W., “λογικός,” *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2 ed. (eds. H. Balz – G. Schneider) (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1992) 876–878.
- Betz, H.D., “Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Röm 12:1-2),” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988) 199–218.
- Blass, F. – Debrunner, A. – Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18 ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001).
- Dunn, J.D.G., *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the Making 2; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2009).
- Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 1988).
- Evans, C., “Romans 12.1-2: The True Worship,” *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12–13)* (ed. L. De Lorenzi) (Serie monografica di “Benedictina”. Sezione biblico-ecumenica 4; Rome: Abbaye de S. Paul 1979) 7–33.
- Gupta, N.K., “What ‘Mercies of God’? Oiktirimos in Romans 12:1 against Its Septuagintal Background,” *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012) 81–96.
- Jodoin, D., “Rm 12, 1-2 une intrigue discursive. De l’offrande des membres à l’offrande des corps,” *Études théologiques et religieuses* 85 (2010) 499–512.
- Käsemann, E., “Gottesdienst im Alltag der Welt (zu Rm 12),” *Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias* (ed. W. Eltester) (Berlin: Töpelmann 1960) 165–171.

- Käsemann, E., *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a; Tübingen: Mohr [Siebeck] 1973).
- Marcato, M., *Qual è la volontà di Dio (Rm 12:2b). Il discernimento cristiano nella lettera ai Romani* (Supplementi alla Rivista biblica 53; Bologna: Dehoniane 2012).
- Markschies, C., *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012).
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 1996).
- Palinuro, M., “Rm 12:1–2: le radici dell’etica paolina,” *Rivista biblica* 52 (2004) 145–181.
- Penna, R., *L’ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, 4 ed. (La Bibbia nella storia 7; Bologna: Dehoniane 2000).
- Penna, R., *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento. Volume unico* (Scritti delle origini cristiane 6; Bologna: Dehoniane 2010).
- Peterson, D., “Worship and Ethics in Romans 12,” *Tyndale House Bulletin* 44 (1993) 271–288.
- Pitta, A., *L’evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali* (Graphé 7; Torino: Elledici 2013).
- Pitta, A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, 3 ed. (I libri biblici. Nuovo Testamento 6; Milano: Paoline 2009).
- Rodríguez Adrados, F., *Historia de la lengua griega de los orígenes a nuestros días* (Madrid: Gredos 1999).
- Scott, I.W., “‘Your Reasoning Worship’: λογικός in Romans 12:1 and Paul’s Ethics of Rational Deliberation,” *The Journal of Theological Studies* 69 (2018) 500–532.
- Smiga, G., “Romans 12:1–2 and 15:30–32,” *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991) 268–270.
- Thompson, M.B., “Romans 12.1–2 and Paul’s Vision for Worship,” *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet* (eds. M. Bockmuehl – M.B. Thompson) (Edinburgh: Clark 1997) 121–132.
- Usener, K., “Zur Sprache der Septuaginta,” *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. I. Genesis bis Makkabäer* (eds. W. Kraus – M. Karrer) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011) 40–51.



Jesus Christ, Glory and Cognition. Is Eph 1:15–23 a Judaistic and/or Hellenistic Christian Text?

WALDEMAR LINKE

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

waldemarlinke@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9800-5341

Abstract: The paper is an interpretation of Eph 1:15-23 which is a consequence of the shorter version of Eph 1:15 (without the words: τὴν ἀγάπην). It is an attempt to answer the question of who the “saints” are in this verse and the entire pericope, what background (Hellenistic or Judaic) this concept has, and what was the character of the church community in this city in the post-Pauline period. The method used in this paper consists of historical and contextual analysis of lexicographical and ideological material used in the pericope. The first step is a study of the rhetorical structure of Eph as the instrument for interpretation of the role of the pericope in the meaning of the text. The second part of the paper is presented the binary way of exposition: in the language of Judaism and in the Hellenistic terms. From this perspective the category of “saints” is described. From this analysis it is concluded: “saints” are the group belonging to the Judeo-Christian component of the Church, the political substructure of the Church but not in terms of the separation, but of the pluralistic unity.

Keywords: Jesus Christ, glory, knowledge, saints, Hellenism, Judaism, Eph 1:15-23

In the exegetical studies on Eph 1:15, the problem of textual criticism, even if noted by commentators, is usually overlooked. It consists in the lack of the words τὴν ἀγάπην in the oldest witnesses of the Greek text of Eph 1:15.¹ The presence of this noun and article is crucial not only for the understanding of this verse alone but also of the pericope Eph 1:15–23 and many motifs in the rest of this Deutero-Pauline letter. Above all, it is referred to the character of Christian community and its burning issues of the relation between those who came to faith through Judaism and those whose way was different. The nature of the relation between those two groups pertains to the depiction of Jesus Christ and Salvation accomplished through Him. Hence, a study of the state of Eph 1:15 and the status of “the saints” (political relations within Christian community) the verse speaks about, are considered premises for the theological conclusions: Christological and soteriological ones.

Lionel J. Windsor presented a hypothesis of the attribution of Eph to the middle stage of formation of the relations between Christian milieu and Judaism (the turn of

¹ In the following manuscripts the words τὴν ἀγάπην are omitted: ℘⁴⁶ κ* A B P 33 1739 1881 2464.

1st and 2nd century). At that time, the problem of Christian-Jewish relations is an internal matter for the Christian community, the problem which seeks its depiction. Christian community is looking for an identity build upon the identity of Israel, both ethnical and religious. In the 2nd century, the solution to this problem will assume that from the ethnic perspective Christians are a “third race,” between gentiles (Greeks) and Jews, that inherits theological and soteriological prerogatives of Israel and replaces it.² Windsor entered here in a polemic with Andrew T. Lincoln, who perceives the traces of self-definition of the Church as the new Israel – “third race” – already in Eph.³ He sees Frederick F. Bruce⁴ or Marcus Barth⁵ as his predecessors. After him, Benjamin H. Dunning,⁶ Charles H. Talbert⁷ or Minna Shkul⁸ will reproduce this line of thought. Windsor himself perceives Eph rather as a continuation of the theology of Christian-Jewish relations present in St. Paul, e.g., in the Letter to the Romans, than a fundament of the theology of replacement of Israel by the Christian “nation.”⁹ Thus, in this article we will undertake the task of answering the question of the state of Christian-Jewish relation in Eph and its impact on the faith of Christians themselves from a new perspective.

1. The Place of Eph 1:15–23 in the Letter and the Internal Structure of the Pericope

The recognition of shorter text as the fundament for an interpretation puts the interpreter vis-à-vis a difficult expression: πίστιν [...] εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Nevertheless, regarding the textual-critical arguments given¹⁰ the analysis of the shorter version presents itself as an exegetical necessity. The interpretation needs to consider the context of this utterance: above all the closest (Eph 1:15–23) and the broader (Eph 1:3–2:10) context.

In his comprehensive study of the rhetorical structure of Eph, Roman Mazur¹¹ adopted an opinion that Eph 2:2–6:2 forms a corpus of Eph, where Eph 1:1–23 would be the complex introduction and Eph 6:21–23 the simple ending of the letter. He divided the introductory part into epistolary prescript (1:1–2), rhetorical exordium

2 Windsor, “The Formation,” 377–390, esp. 378.

3 Lincoln, *Ephesians*, 163.

4 Bruce, *The Epistles*, 295–296.

5 Barth, *Ephesians 1–3*, 310–311.

6 Dunning, “Strangers,” 1–16, esp. 14.

7 Talbert, *Ephesians*, 94.

8 Shkul, *Reading Ephesians*, 88–95.

9 Windsor, “The Formation,” 389.

10 Linke, “Ef 1,15,” 11–23.

11 Mazur, *La retorica*, 91–93.

(1:3–14), and thanksgiving (1:15–23) which he describes as “uno schema quasi commune” in Pauline letters.¹² This scholar classifies Eph 1:15–23 as *amplification of exordium*.¹³ A similar confusion is characteristic for Andrew T. Lincoln’s commentary, where the epistolary and rhetorical structure of the fragment is described as intercessory (thanksgiving and prayer), thus focusing on its content, not its function.¹⁴ Lincoln seems to follow the solution of Ernst Käsemann, who marks a division between Eph 1:23 and 2:1 into the introductory (Christological) and central (ecclesiological) parts (2:1–3:21).¹⁵ It is a solution that deviates from the exegetical tradition initiated already with Johann A. Bengel’s remark that Eph 1:3–14 constitutes a compendium of Gospel doctrine, expressed in the way of *pathos*, encompassing the first part of the letter: Eph 1:3–3:21, after which comes an exhortation – 4:1–6:22.¹⁶ Those assumptions became vital and are still supported by exegetes in the 20th century.¹⁷ A privileged position of Eph 1:3–14 as a programmatic text and a hermeneutical clue for the exegesis of the whole Eph¹⁸ provided a fundament for compositional schemes of the letter that points out to Eph 1:15 as the beginning of epistolary corpus.¹⁹ A new and creative solution has been put forward by Rudolf Schnackenburg,²⁰ who moved the beginning of the introductory part to Eph 2:11.

On this background, the solutions of Käsemann and Mazur seems to have the advantage of exposing the introductory character of Eph 1.²¹ The refined and well-grounded proposition of Mazur fails to find a binding material for Eph 1:15–23. Hence, he divides the fragment into virtually independent parts: thanksgiving (1:15–16), intercessory prayer (1:17–19) and God’s action in Christ (1:20–23). This solution is close to the one proposed by Peter O’Brien.²² O’Brien does not offer such a detailed analysis of the epistolary and rhetorical structure of Eph as Mazur, he does, however, preserve a comprehensive vision of Eph 1:15–23. The approach we would like to propose for the interpretation of Eph 1:15–23 is based on what bonds this complex, nevertheless coherent text.

Eph 1:3–14 is a prayer of benediction (*eulogia* or *bərāḳāh*), which can find its place in the Second Temple Judaism.²³ Though it had a very long history in religion or magic, in rabbinic Judaism, we can speak of an utterly different scale of its

¹² Mazur, *La retorica*, 91.

¹³ Mazur, *La retorica*, 433.

¹⁴ Lincoln, *Ephesians*, xliii.

¹⁵ Käsemann, “Epheserbrief,” 517–520.

¹⁶ Bengel, *Gnomon*, 695–696.

¹⁷ E.g., Hoehner, *Ephesians*, 64–69.

¹⁸ Maurer, “Der Hymnus,” 151–172.

¹⁹ E.g. Barth, *Ephesians 1–3*.

²⁰ Schnackenburg, *The Epistle*.

²¹ A similar stance is adopted by Chantal Reynier (*Évangile*, 19).

²² O’Brien, *The Letter*, 127.

²³ Linke, *Literacka ojczyzna*, 416–432 with bibliography.

presence, when the prayer of benediction became common and mandatory practice (*b. Ber. 35a*). The ground for this situation has been prepared by the form of religiosity present, for instance, in the Book of Tobit. Already Hermann W. Beyer noticed: “The concept of ‘benediction’ plays a surprisingly meagre role in the classical world. There is no specific terminology for it.”²⁴ It derives from Near Eastern culture and its presence in the New Testament indicates connections with Jewish milieu. Yet, one has to remember the specificity and frequency of the use of the term *eulogia* in Eph 1:3.

Michael Theobald, while comparing Eph with the Epistle to the Colossians, indicates the originality of the composition of Eph (in a way contra his other thesis, where he considers Col as pre-text for Eph).²⁵ While both letters include common elements for this form of expression – prescript (Eph 1:1–2; Col 1:1–2) and thanksgiving with intercessory prayer (Eph 1:15–23; Col 1:3–14) – Eph embodies a very long thanksgiving (1:3–14) and an analysis of the dynamical situation of the recipients, who experienced turnarounds: towards salvation (2:1–10) and towards unity through Christ (2:11–13). Those original elements of Eph produce a peculiar context for the elements recognised as mutual for both texts representing post-Pauline tradition. *Eulogia* from Eph 1:3–14 precedes thanksgiving but do not substitute it.²⁶ It has its own function, complementary to those of thanksgiving. On this basis, O’Brien infers that Eph equates conflicted – or at least not entirely consentient – Jewish and Gentile milieus (ἐχθρη in Eph 2:14.16), and that thanksgiving constitute a tribute towards the latter. His argumentation is worth noticing. Nevertheless, it should be considered whether it explains in a sufficient way the complicated situation of Eph 1, which introduces in a vision of resolving the conflict between Judaeo-Christians and Gentile-Christians, described in Eph. It is even more important in the context of Charles H. Talbert’s study, in which he tries to demonstrate that the sequence benediction–thanksgiving–intercessory prayer has its Judaistic precedent in *Jub. 22:6–9*, and more often a different succession of elements is used: benediction–intercessory prayer (cf. *Tob 3:11.12–15; 8:5–6.7; 1 Macc 4:30.31–33*) or benediction–thanksgiving (cf. *Dan 2:20–22.23, 1Esd 4:60a.60b*).²⁷

A remark regarding Talbert’s reasoning should be made here. Due to a great difference in purpose of the Judaistic texts he considers as a reference and Eph 1:3–23, the independence of the benediction in Eph 1:3–14 is noticeable and has to be treated in a different way than short prayer passages quoted by Talbert. In effect, the break in consistency after Eph 1:19 and creation of entity Eph 1:20–2:10 proposed by Talbert is based rather on external analogies than on the study of Eph 1:3–2:10.²⁸

²⁴ Beyer, “εὐλογέω κτλ,” 754–765, esp. 755.

²⁵ Theobald, “La Lettera,” 507–527, esp. 515–516.

²⁶ O’Brien, *The Letter*, 124.

²⁷ Talbert, *Ephesians*, 53.

²⁸ Talbert, *Ephesians*, 55.

On the one hand, an important argument in favour of the Semitic character of Eph 1:3–14 benediction is the use of the preposition ἐν. Two of the three uses of this preposition in Eph 1:3 are instrumental, therefore are considered as semitisms. At the same time, however, it should be taken into account that in this specifically Judaistic element – the blessing – some of elements are not consistent with this cultural background. Whereas in Judaism, a benediction usually concerned specific and tangible goods, Eph 1:3 describes them as spiritual (ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ). “In the OT, the benefits were primarily material, such as prosperity and physical protection (e.g., Gen 49:25; Deut 28:2–8; 30:9, 19; Mal 3:10). The adjective πνευματικός in classical Greek refers to wind, air, and breath and is not used in the LXX.”²⁹ In this way, a specific Judaistic element receives in this text some characteristics, that show a new meaning of Judaistic terminology, rooted in extra-Jewish context.

On the other hand, we can perceive Eph 1:15–23 as a typical thanksgiving in the light of the examples from *Corpus Paulinum*. They function as an opening element for the epistolary corpus, after prescript.³⁰ Already Peter T. O’Brien noticed, concerning Eph 1:15ff, that a thanksgiving prayer as the beginning of Eph corpus is characteristic for Hellenistic Judaism. As an example, he quotes 2 Macc 1:10–13 – the thanksgiving from a long letter of Judah Maccabee and Gerosia of Jerusalem to Aristoboulos of Alexandria.³¹ The concise thanksgiving formula (εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ, 2 Macc 1:11) is followed by a relatively long, fictional (Antiochus III the Great has been confused with Antiochus IV Epiphanes) and stylistically complicated narration, which justifies the thanksgiving itself (vv. 13–17). It ends with a benediction (v. 17). The corpus of the letter (2 Macc 2:1–18) concerns a newly established feast of rededication of the Temple. Judeans encourage Alexandrian Jews to celebrate it. The formal epistolary ending is missing,³² what should be noted along with the quasi-official character of the greeting, characteristic rather for private letters.³³ This text (it is insignificant whether a document or literary form) is an illustration of letter-writing practice in the milieu of Hellenised Jews in the 2nd century BCE. The example suggests a loose connection between thanksgiving and corpus. Referring to Eph, it could signify that 1:3–23 divided on benediction (vv. 3–14) and thanksgiving (vv. 15–23) constitute an autonomous part of the letter, loosely connected with the corpus. This kind of practice differs considerably from what Peter Arzt-Grabner described in the cited article as Paul’s own practice.³⁴

After all, Eph 1:15–23 is more than just a thanksgiving (εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν, Eph 1:16). The pericope also embodies related formulas: *report of prayer* (ἐπὶ τῶν

²⁹ Hoehner, *Ephesians*, 167.

³⁰ Arzt-Grabner, “Paul’s Letter,” 129–158, esp. 151.

³¹ O’Brien, *The Letter*, 124, n. 142.

³² Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 274.

³³ Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 130.

³⁴ Arzt-Grabner, “Paul’s Letter,” 151.

προσευχῶν μου, *ibid.*) and *motifs of remembrance* (ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους μνεῖαν ποιούμενος, vv. 15–16a). All those elements are concentrated in vv. 15–16. Hence, there were attempts to divide this semantical entity into smaller sections.³⁵ The analogy with 2 Macc 1:10–17 proves that narration or another justification of the thanksgiving is an integral component of an entity in which this kind of prayer constitutes a decisive element. Thus, Eph 1:17–23 relates to the expressions conceptualised (vv. 15–16) in the same way as the story of Antiochus' death (2 Macc 1:13–16) to the thanksgiving for the events described in 2 Macc 1:12 in a very ambiguous way. Pursuing this thought, it must be stated that 2 Macc 1:17 corresponds to Eph 1:3–14.

Eph 1:15, just like 2 Macc 1:12, is a narrative text, though of another character than the letter of Judah to Aristoboulos. The main event that occurs in Eph 1:15 is the act of hearing of Paul (understood as a literary character, without the implication or negation of Eph authorship). Paul heard (καὶ γὰρ ἀκούσας), and thus thanksgiving and prayer (v. 16) are the effects of this hearing. We deal here with a sequence of events, where the protagonist is also the narrator. Eph 1:17–19 encompasses an utterance related closely to the reassurance of incessant prayer, as it describes the content of the prayer. The narration relating to a different subject than Paul, is to be found in Eph 1:20–23, where we read a kerygmatic story about the deeds of God the Father concerning His Son, through His resurrection and exaltation. The element of intercessory prayer in Eph 1:15–19 is the prevalent element. It is lacking in 2 Macc 1:11–12, what is compensated by the development of the gratitude motif towards God.

What was said about the rhetorical function of the pericope Eph 1:15–23, its place in the structure of Eph and analogies with 2 Macc 1:10–2:18, show the text as exceptional not due to its content, but its function. Since Eph 1:15 is a compositional equivalent of 2 Macc 1:11a.11c–12, now it has to be read in its determined (shorter) version, and its relation to Eph 1:15–23 has to be described.

2. A Binary Mode of Thinking in Eph 1:15 and the Relation of Judaism and Hellenism in Eph 1:15–23

Since the notable study of James Barr on linguistic research concerning the terms 'faith' and 'truth' in the Bible,³⁶ it is not possible to adopt a two-way understanding of πίστις and πιστεύειν – the 'Hebrew' one, referring to God's trustworthiness and faith-

³⁵ O'Brien, *The Letter*, 127; Mazur, *La retorica*, 81.

³⁶ 7th chapter in: Barr, *The Semantics of Biblical Language*, cited after Italian translation: *Semantica del linguaggio biblico*, 229–286.

fulness, and the 'Greek' one, where the metaphysical sense, based upon considering something as true and thus credible, is predominant. According to Barr, especially the Pauline use of this terminology does not allow any distinction between Semitic and Greek motifs in the language and thought of Paul and other New Testament authors. In this sense, we can read in them as an example of Hellenistic character of Early Christian message or, in the theological language, Christian revelation. Different uses, previously attributed to different languages and types of thought, are mixed together, or rather complement each other, to produce qualitatively new statements, that allowed the formation of the New Testament. If we adopt, after Barr, that 'a writer such as Paul' had at his disposal a very broad and ununiform term, there is no need to refrain from assuming that he made use of all its semantic possibilities.³⁷ Groups of Hellenised Jews acquired to a different degree the traditions of their ethno-religious group and those from their local context. The reactions to innovative approach to traditions of Judaism, promulgated by Christians, were not homogeneous as well. This also applies to small groups incorporated in greater social structures and particular entities. The symphonic character of traditions and semantic innovations brought forth by its (dis)harmonies, constitute one of the most important traits of Hellenistic culture, including Early Christian one. From this perspective, we should consider the problem of Eph 1:15.

The 'retrieval' of the shorter version of Eph 1:15 establishes a need to read two grammatical constructs with accusative: the first is developed by *ἐν* + instrumental dative (πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ), the second: *πίστιν εἰς* + accusative (πίστιν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους). The first issue concerns the occurrences of two prepositions: *ἐν* and *εἰς*. It is problematic from the point of view of classical philology because the verb πιστεύω and the noun πίστις are connected with nouns without prepositions (with dative). In Hellenistic Greek, we can observe phenomena affecting the change in this situation: a recourse of dative and occupancy of new spaces by some of the prepositions, including *ἐν* and *εἰς* (§ 203).³⁸ Often, *εἰς* also takes the place of a usual dative (§ 207, 1).³⁹ Concerning the verb πιστεύειν, we can speak about the oscillation between the use of *ἐν* and *εἰς* in the instrumental sense (§ 206, 2), but it is demonstrated that *εἰς* is rather the equivalent of *ἕ*, whereas *ἐν* correspond to *כ* (§ 206, 1).⁴⁰ Hence, if in words based on the stem *πιστ-*, in *πίστιν ἐν* we can see the equivalent of *כ* *πισט*, and in *πίστιν εἰς* and attempt to convey the sense of the expression *ἕ* *πισט*.

Rudolf Bultmann expressed an opinion, that the phrase *πίστιν εἰς* in a sense 'believe in' does not have an analogy in Greek, even in the Septuagint, except for the er-

³⁷ Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, 282–283.

³⁸ Blass – Debrunner, *Grammatica*, 276.

³⁹ Blass – Debrunner, *Grammatica*, 279.

⁴⁰ Blass – Debrunner, *Grammatica*, 278.

roneous translation of Sir 38:31.⁴¹ He refers to a comprehensive article on εἰς by Ethelbert Stauffer,⁴² where the author asserts that πιστεύω/πίστιν εἰς is not the exact equivalent of the expression אֱמַנְתִּי, due to the fact that Hebrew expression relates to the issue of trust in human relations, whereas the Greek one, characteristic for the New Testament, relates to faith in Jesus Christ as Lord.

Examples of constructs of the family אֱמַנְתִּי with אֶל can be found, e.g., in Exod 4:1.8–9. In the Septuagint all the constructs with אֶל are translated as Greek nonprepositional constructs with dative, whereas the construct with אֶל is translated nonprepositionally with the genitive. This translation practice is based on the principle of respecting the syntactical rules of destined language, Greek in this case. This situation differs from the temporal use of the preposition אֶל in the expression אֶל־גַּם־נֶאֱמַרְנוּ לְעֹלָם (Exod 19:9; cf. Sir 40:12), translated as καὶ σοὶ πιστεύσωσιν εἰς τὸν αἰῶνα. In this case, אֶל is translated as dative, and the prepositional construct with εἰς corresponds to אֶל. The last example from the Pentateuch comes from Gen 45:26. It confirms the principles mentioned above: אֶל־לֵאֲלֹהִים אֶמַנְתִּי has been translated without a preposition: οὐ γὰρ ἐπίστευσεν αὐτοῖς. A similar practice can be observed also in Isa 53:1: מִי־לֵאֲלֹהִים אֶמַנְתִּי has been translated as κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν. The example is interesting because it illustrates the situation in which not the person but a sort of an object – what has been heard – is the complement of the verb describing the act of accepting with trust, with faith.

The Septuagint material can be confronted with the known and ample literary output of Philo of Alexandria (25 BCE – 40 CE). He uses the construct πίστις εἰς only two times: in *De aeternitate mundi* (*Aet.* 1,52) and in *Quis rerum divinarum heres sit* (*Her.* 1,94). The first fragment shows that the spoken language could have known the construct πίστις εἰς in a sense ‘believe in something’, in this case in the eternity of the world – a thesis examined by Philo in dialogue with philosophical thought of Plato. It is an argument contra the ascertainment of Bultmann, and thus worth noticing. The passus from *Quis rerum divinarum heres sit*, where Philo points to Gen 15:6 and comments on this verse, seems to be more of importance here. The author discusses the first part of Gen 15:6 in *Her.* 1,90 and quotes *verbatim* the Septuagint. While commenting on the second part, Philo paraphrases the verse. This paraphrase seems to be intentional, as he is not referring directly to the Scripture, as is conveyed by Francis H. Colson’s and George H. Whitaker’s translations (otherwise Charles D. Yonge).⁴³ Instead of ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, the literal translation of אֶמַנְתִּי לִּי צְדָקָה, Philo has λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ, which is distinctly different from the biblical text. The comment of the Alexandrian scholar to the text explains his proceedings. It is a construct that, on the one hand, respects

41 Bultmann – Weiser, “πιστεύω κτλ,” 174–228, esp. 203 and n. 220.

42 Stauffer, “εἰς,” 420–442, esp. 432.

43 Philo, *Philo*, 329.

Hebrew syntax (as in the Septuagint), on the other hand, Philo manipulates the text to emphasise faith in one God as the source of righteousness. However, the expression does not signify 'faith in righteousness', and as such does not enter the field of our speculations (though the verbal construct is not present in Philo).

The set of examples from the Septuagint is not exhaustive. Nevertheless, it can be considered representative. The examples mentioned do not distinguish in the original, nor in the translation, the meaning of the expression יָמַן from the object (complement) of the verb. It always signifies trust in the content of the communication being transmitted and, hence, to the communicating. The Septuagint discloses – with the example of the translation of יָמַן by $\text{πιστεύω/πίστις εἰς}$ – how advanced was the process of cultural Hellenization of Jewish communities in Alexandria. The analysis of Philo's texts confirms this conclusion.⁴⁴ It is not revelatory to state that higher and better educated social strata of Alexandria used the Greek language correctly. But this statement entails another one, that can be missed at times by scholars. Separate syntactical categories of Hebrew, merged in the thinking of Hellenised Jews, thus contributing to the creation of a new conceptual grid. The diaspora spoke with the language different from Hebrew not only in the sense of a separate dictionary but in a much more profound sense: the diaspora described the world in different categories, that should be considered Hellenistic in the sense of drawing upon Greek linguistic culture, what has its philosophical and theological consequences. The language of the Alexandrian diaspora depicts Jews, who aspired to be Greeks believing in One God.

The New Testament is very ununiform when it comes to the distribution of 49 occurrences of the expressions $\text{πιστεύω/πίστις εἰς}$ (42 times with a verb, 7 times with a noun). Though the form with a verb is much more common, it is not present in Mark (except for *lectio varia* in Mark 9:42), nor in Luke, and occurs only once in Matt (18:6). Acts employs the form with a verb in 4 instances (10:43, 14:23, twice in 19:4), and with a noun in 3 instances (20:21, 24:24, 26:18). In *Corpus Paulinum* – 3 times with a verb (Rom 10:10.14, Phil 1:29) and 3 times with a noun (Rom 4:5.9; Eph 1:15). In 1 Pet 1:8, the form is present with a verb, and in Heb 10:39 with a noun. The essential part of the material being discussed (only πιστεύω εἰς), can be found in *Corpus Johanneum* (30 occurrences in John and 3 in 1 John). Outside *Corpus Paulinum* and Heb it is an expression concerning the faith in Jesus or else trusting Him or an object referring directly to Him (name, testimony or light). Also there, in *Corpus Paulinum*, occasionally we can observe a similar situation (Rom 10:14, Phil 1:29). In Rom 4:5.9 and Heb 10:39, the situation is different. First two texts (Rom 4:5.9) refer to Gen 15:6, just like the fragment from Philo's *Quis rerum divinarum heres sit* 1,94. In all three instances (Philo, *Her.* 1,94, Rom 4:5.9) appears the expression

⁴⁴ An attempt of showing a broad panorama of the relations between the gnoseological terminology of Philo and Eph has been presented by Eberhardt Faust (cf. *Pax Christi*, 19–72).

πίστις εἰς with the accusative. Both authors, Jews, the Alexandrian and the one from Asia Minor, employ the same linguistic form. However, there is an important distinction between the exegesis of Philo and the exegesis of Paul. Paul emphasises faith as the fundament of justification preceding the circumcision in the case of Abraham. In this way, he promotes a new economy of salvation, that surpasses the frames of Judaism significantly, by relativising circumcision as the border of the community of salvation. Preservation of the construct from the Septuagint in his case functions as a validation: a textual proof from Torah for the soteriology rejecting the criterium of ethnicity, referring to the Hellenistic cosmopolitanism and individual search for the way of salvation. Paul aims to demonstrate his readers that he is a Jew, relying on his thinking on Torah, but not closing the economy of God's salvation to his own ethnical group. Moreover, he intends to persuade other Jews to accept this interpretation of the Torah, that he himself finds correct.

Also, in Heb 10:39, we find the construct πίστις εἰς with the accusative. It is the second element of an incomplete, but clearly audible antithetical parallelism, in which ὑποστολή εἰς ἀπώλειαν is opposed to πίστις εἰς περιποίησιν ψυχῆς. Thus, faith consists in undertaking a spiritual effort and differs from the attitude of avoidance of difficulty. It is a development of Hab 2:4 but does not concern the expressions we are interested in. In fact, the consequences of two mentioned attitudes are introduced to the text by the author of Heb, from Hab he adopts only two opposing behaviours: faith and avoidance of difficulty.

In the context of the discussion on Eph 1:15, it is worth mentioning a passus from the Epistle to the Magnesians written by St. Ignatius of Antioch.⁴⁵ Tenth paragraph of this writing, known for the oldest occurrence of the term Χριστιανισμός (X,1) used in opposition to Ἰουδαϊσμός (first occurrence in 2 Macc 2:21), provide us with a fragment important for our discussion: ὁ γὰρ Χριστιανισμός οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύασα εἰς θεὸν συνήχθη (X,3).⁴⁶ Although, after the prepositional construct πιστεύω εἰς Ignatius employs a noun referring to a belief, an opinion concerning the mode of life and not to a group, in fact – as the subject of faith – Ἰουδαϊσμός or Χριστιανισμός cannot be considered as abstracts but, precisely, social communities. Faith in them is correlated with faith in God (πιστεύασα εἰς θεὸν).

Bishop Ignatius of Antioch, who died in Rome around 140 CE, as it is supposed today,⁴⁷ is the first witness of the conviction concerning Pauline authorship of Eph and the community in Ephesus as the destination of the letter.⁴⁸

⁴⁵ I owe my gratitude for this suggestion to prof. Daniel Boyarin from University of California, Berkeley.

⁴⁶ Ignace – Polycarpe, *Letters*, 90.

⁴⁷ Barnes, "The Date," 119–130; Pervo, *The Making*, 134–135.

⁴⁸ In his commentary to the first editions of St. Ignatius' letters translation, Thomas Camelot wrote, that the answer to the question whether Eph is addressed to Christians in Ephesus cannot be deduced from *Magn.* XII,2 (Ignatius, *Lettres*, 55, n. 2). In the final edition from 1969, he elides this fragment.

Considering the analysis of the texts with the construct πιστεύω/πίστις εἰς, we may say that Eph 1:15 belongs to the category of expressions indicating either the addressees or the objects of the activity. Thus, it is not a Semitism meaning 'to believe/faith (in) someone' (dative) (characteristic above all to *Corpus Johanneum*), but rather 'believe for something/someone', or 'in someone's favour', 'because of someone's good/benefit'. Based on classical grammatical analysis it can be stated that in Eph 1:15 πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ means 'faith due to Lord Jesus' and πίστιν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους can be translated as 'faith because of all the saints'.

3. The Saints in Eph

Hence, the next step in the analysis of Eph 1:15–23 must consist in answering the question concerning 'the saints' (οἱ ἅγιοι) from the verse discussed. The term is widely present in Eph: 15 occurrences. For comparison – it is absent in Gal, in Phil it is used 3 times, and in Col 6 times. The choice of those letters as a material for comparison is based on the criteria of volume and of appropriation of two of them to authentic (Gal, Phil) and two to discussed Pauline letters. Besides the frequency of occurrence, it is characteristic that in Eph the term is employed only 4 times in singular and 11 times in plural. In the first group, in two cases, the author speaks about the Holy Spirit (1:13, 4:30). Although in 2:21 and 5:27 the term in the singular is used, it refers to the Church, as it is also in 11 remaining instances (1:1.4.15.18, 2:19, 3:5.8.18, 4:12, 5,3, 6:18).

The more numerous group, with the adjective ἅγιος, is characterised by its occurrence in the absolute, nominal form. In Eph 3:5 it appears with a noun (τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις). In remaining instances, where ἅγιος is used without a noun that could describe by this adjective, the term defines the community of believers, the Church of disciples of Christ, where He is the cornerstone and the Apostles are the foundation (Eph 2:20). For comparison, in Phil the adjective occurs in the absolute sense only in *stricte* epistolary parts – in the address (prescript, Phil 1:1) and in the ending (postscript, Phil 4:21.24). In Col it appears in the prescript (Col 1:2), the adjective is not present in the postscript, but is used 4 times in Col 1 (Col 1:4.12.22.26) and once in the rest of the writing (Col 3:12). Every time it occurs in the plural and refers to Christians: the addresses (1:2.22, 3:12), other Christians loved by the addresses (1:4) or the whole Church community (1:12.26). The definition of Church community and local Churches as saints seems to be a common practice in *Corpus Paulinum*: both in the authentic letters and in the post-Pauline tradition. In Rom, the adjective is present 20 times in 19 verses. It describes the Holy Spirit 6 times (5:5, 9:1, 14:17, 15:13.16.19), 6 times it refers to the elements of the cultic and religious reality of Judaism: Scriptures (1:2), Law (7:12a) and commandment (7,12b), first fruit (11:16),

sacrifice (12:1); or derived from Hellenistic style of life (kiss; Rom 16:16). About the saints as the members of the Church Rom speaks in 1:7, 8:27, 16:2.15 and specifically as members of the Church community in 12:3, 15:25.26.31. Hence, we can state that – comparing to Rom – in Eph, ‘the saints’ became a technical ecclesiological term. Moreover, the theme of the Jerusalem community, as a privileged one towards which Christians from the ‘nations’ have a debt of gratitude that should be paid off by the collection (Rom 15:26–27) has disappeared. The Church in Eph (and the same can be said concerning Col) is a ‘Church of saints’ – more internally consolidated by spiritual elements, than by external forms of charity. The Judaistic realm of *sacrum* is not described in this Church.

Who are the saints in Eph? In 1:15 and 3:8.18, we read ‘all the saints’. Byzantine type of the text contains this cluster of words also in Eph 1:1 (cf. 2 Cor 1:1, Phil 1:1). They are the main addresses of Eph. If we acknowledge that the insertion ἐν Ἐφέσῳ in Eph 1:1 is late and secondary, being a saint is the only criterion of affiliation to the community of the addresses of this letter. It is not the only possible hypothesis, what can be seen from external evidence we have discussed elsewhere.⁴⁹ We consider the question of the shorter (“To those who are saints and faithful due to Jesus Christ”) or longer version (“To those who are saints and faithful in Ephesus due to Jesus Christ”) of the text opened for discussion. The faith due to Jesus Christ (πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ) also appears in Eph 1:15 in the vicinity and in the semantic relation with the note concerning the saints, who – as we determined – have their share in the formation of faith of the community of addresses. All the saints, a community of believers broader than the local one, is the purpose of God’s call addressed to the community. The author is identifying himself with this community with the use of first-person plural inclusive pronoun (ἐξελέξατο ἡμᾶς, Eph 1:4).

Holy and without blemish (εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους; Eph 5:27) – those are the characteristics of the Church. The term ἄμωμος offers an example of a successful substitution of a Hebrew word describing something complete, whole, without any deficiency (טָמֵן) by a Greek term meaning something without stain, flaw, defect, that refers to the Temple cult, especially sacrificial animals. It is an interesting example of the Hellenization of the language of Torah in the Septuagint. The meaning has been adopted by Christian milieu in the Christological sense (Christ as a sacrifice holy and without blemish; Heb 9:14, 1 Pet 1:19), in the soteriological sense (Christ’s sacrifice sanctifies those who believe in Him and makes them without defect, thus disqualifying the sacrificial animal; Col 1:22, cf. Rev 14:4–5), and in the ecclesiological sense (Church as a community characterised by holiness and without blemish; Phil 2:15, Jude 1:24, Eph 1:4, 5:27). Phil 2:15, where Christians are depicted as the perfect people of God, sons of God, separated in the religious and moral sense from the unclean nation, is the oldest and undoubtedly Pauline amongst those texts. The hope of in-

⁴⁹ Cf. Linke, “Uwierzyc,” 139–155.

heritance among the saints (cf. Eph 1:18) can be realised only outside the earthly horizon. This eschatological inheritance derives its character from the riches of God's glory surrounding it (ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις). Glory is rooted in God Himself, who is the Father of glory (1:17). Glory is also the measure of God's actions for human good (3:16). Hope, accomplished and mediated by Christ, is connected with the possibility of directing human existence to the immensity of God's glory (1:12). This immensity is the foretaste, literally a pledge (ἄρραβών) of the inheritance identical with Holy Spirit (1:14).⁵⁰ The glory, thanks to Christ, indwell and manifests itself in the Church (ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; 3:21), and is possessed by God (possessive dative αὐτῷ). Glory, coming from God and realised by Jesus Christ and by Holy Spirit, remains in relation to the saints: ἐν τοῖς ἁγίοις (1:18), what can be with the local meaning ('among the saints') or causally/instrumentally ('because of the saints' or 'due to the saints'). Hence, it is not an earthly emanation of God's presence, but rather a mode of His existence in a different realm and a manifestation in the world through the saints. In this sense, glory is an eschatological element. The saints are building the body of Christ through cleansing themselves (Eph 4:12).

The saints also form ἡ πόλις, in which they are συμπολίται. The latter remains in opposition to the community (ἡ πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ; Eph 2:12), vis-à-vis which they were outsiders (ξένοι, vv. 12 and 19). This rare word in the Greek Bible occurs only in Eph 2:12 and Acts 22:28. Whereas its reference to the legal situation of characters arguing in the latter text is not unexpected, the description of Israel community with this term astonishes the reader. Well-known commentator of Eph asserts that this term: "In the first century AD, [...] would refer to a group of people bound together by their ethnicity [...], their belief in one God, their commitment to living under the governance of the Torah, and their status as being God's elect."⁵¹ He failed, however, to demonstrate to which subject (τὸ πολίτευμα) this bond refers. This term occurs in the Greek Bible only in Phil 3:20, where the author speaks about a collective political being situated in Heaven, to which Christians belong. The juxtaposition of this type of relation, understandable only through a reference to Hellenistic language of politics⁵², with a covenant in the religious sense, distinctive for the theology of Judaism, amazes, and even shocks. It becomes comprehensible only in the light of a religious perspective of Jerusalem of the Herodian period, as the centre influencing every place, where are to be found people professing God worshipped with Jerusalem's Temple offerings and guided by the rules founded on Torah on a daily basis.

⁵⁰ Allen, *Ephesians*, 21–22; Bock, *Ephesians*, 45–46.

⁵¹ Arnold, *Ephesians*, 155. Cfr. Best, *Ephesians*, 241–243.

⁵² Shipley – Hansen, "The polis", 52–72.

‘The saints’ in Eph are an ecclesiological and eschatological category, not a political one. Carey C. Newman pointed out that the function of the apocalyptic motif of resurrection in Eph is to disclose the theological sense of the narration concerning the cross. “Without resurrection’s apocalyptic intrusion, the death of Jesus would be trivial—if not an outright empty, black hole of tragic history.”⁵³ This element of eschatology is perceivable as well in the image of the Church that we know from Eph. It is firmly grounded in the Judaistic theological context, though presented in terms based on the experience of a society of a different type than the theocratic one (Eph 2:14–15). The latter, from the Jewish perspective, was ruled by a religious apparatus connected with the Temple and constitutes a community not only of those who dwell in the city of Jerusalem but of all those for whom this place of worship was a point of reference. Nevertheless, in Eph, it is not the ‘administrative centre’, nor the *boule* of Jerusalem, that constitutes the point of reference. It is the social community bound together by the fact and the consciousness of belonging to a religious community of the saints. This social community is substantial for the celebration of God’s power not only in the Temple and in the peculiar institutions of Judaism, but in the universal dimension as well (Eph 2:19–20; 3:17–19).

Hence, the affiliation to the community of the saints by the covenant constitutes a *topos* of Helleno-Judaistic literature of the Roman period. Along with the conviction that it is a mission directed not only to Israel – despite its distinctive role regarding the nations, due to its position towards God that is based on the covenant. From this perspective, the position of the ‘saints’, or the people of God, is exceptional also because of its specific role – a medium of transmitting the knowledge about God’s salvation plan towards all humanity. Faith because of all saints, that Eph 1:15 speaks about, is fully understandable in this context. It points out rather to the Hellenised Judeo-Christians than to the community of Jerusalem.

The saints in Eph 1:15–23 differ from the group addressed by the author with the 2nd person plural pronoun. This fact contrasts this pericope with Eph 1:3–12, where the author identifies himself with the group of the addressees described as ‘we’,⁵⁴ which has an explicitly Judeo-Christian identity (Eph 1:12).⁵⁵ 1:13–14 introduces ‘you (pl.)’ that describes the ones ‘sealed’ with the Holy Spirit, thus sanctified, marked with holiness and possessing the pledge of the salvation expressed with a language of promise and heritage. This group is characterised by the spirit of wisdom and revelation (πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπίγνωσει αὐτοῦ; v. 17). In Col 1:9 we come upon a strikingly similar formula: πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῆ. The same elements –

⁵³ Newman, “Narrative,” 322–337, esp. 336.

⁵⁴ Lionel J. Windsor (“The Formation,” 382) points out to the division on ‘we’ and ‘they’ in the Epistle of Barnabas, in which ‘they’ are the Jews. It is an important indicator of different approaches. For this approach, he finds as equivalent in Eph 2:17, though he sends back to Isa 57:19 (*ibid.*, 383).

⁵⁵ Windsor, “The Formation,” 386.

ἐπίγνωσις and σοφία – occur in both instances, though in a different order. In this context, it is important to ask two questions. First are the spirit of wisdom and Holy Spirit the same subject? Second are σύνεσις πνευματική and ἀποκάλυψις alike, or complementary? The first question seems to be simpler. Chantal Reynier presented persuasive reasoning that allows equating those two expressions based on Hebrew Bible text (Deut 34:9).⁵⁶ Avoiding any closure does not add up anything to the understanding of the text, eventually, even this approach must lead to a decision in favor of one among the options. Barth⁵⁷ opts for an anthropological interpretation. Paradoxically, this interpretation emphasises God as the giver of wisdom and revelation even more. Concerning the second question, Rudolf Schnackenburg deemed spiritual understanding and revelation as equal.⁵⁸ Stephen E. Fowl deduces that “combination of ‘wisdom and revelation’ in 1:17 helps to explicate the notion of ‘knowledge’ of God, which Paul prays will be the result of the Spirit work.”⁵⁹ Both human cognitive act and given revelation are summarised in the image of the eyes of a heart capable of perceiving (filled with light) (πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας; Eph 1:18). Frank Thielman considers it a metaphor present in both Greco-Roman and Judaistic literature.⁶⁰ However, the material quoted by this scholar (Ovid, *Metam.* 15,60⁶¹; *Corpus hermeticum* 4,11b, cf. 7,1a, and 1QS 2,2–3) consists rather of a set of examples from two different cultural sources, a depiction of the creation of a characteristic amalgamate of motifs from different cultural traditions in late Hellenistic period. With reference to the *Community Rule*, Ehrhard Kamlah wrote that in 1QS 3:15–4:26 the creed in creation, typical for Judaism, is confronted with a Greek image of the world. This contrast voiced itself in the tension between what is, and what is to come.⁶²

On the basis on this and similar observations, Martin Hengel builds up his thesis: already in the Maccabean period (2nd century BCE) every form of Judaism, including Palestinian one, was Hellenistic.⁶³ As a distinctive trait of Essenic doctrine, he considered the intellectualization of piety. This process leads wisdom and apocalyptic, revelatory trend in Judaism to an extremum, introduced the terminology of knowledge, cognition and mystery, as far as to the formation of the concept of the ‘salvatory knowledge.’⁶⁴ Here, this language is not marked yet with the idea of self-salvation, that will determine the borderline of gnosis, in which man acquires salvatory knowl-

⁵⁶ Reynier, *L'épître*, 74. A broader explanation in: Hoehner, *Ephesians*, 256–258.

⁵⁷ E.g., Barth, *Ephesians 1–3*, 148.

⁵⁸ Schnackenburg, *The Epistle*, 74.

⁵⁹ Fowl, *Ephesians*, 56.

⁶⁰ Thielman, *Ephesians*, 98.

⁶¹ Strecker – Schnelle, *Neuer Wettstein*, 596.

⁶² Kamlah, *Die Form*, 44, n. 1.

⁶³ Hengel, *Judentum*, 444–445.

⁶⁴ Hengel, *Judentum*, 466.

edge. In this case, we deal with its revelatory character and God as the source of knowledge. The language of cognition is employed in the process of faith transmission in soteriological religion, in order to express the need for human engagement in accepting God's gift of salvation. In this way, the salvation that originated from Jews became an element of human development, self-improvement – this happened, however, in a manner in which gaining soteriological knowledge did not substitute God's acts. Man did, nonetheless, discover in salvation a humanistic horizon, thanks to which knowledge became a way of accepting the gift of salvation. In the cultural perspective, we can speak about a fusion of languages, that allowed a new expression of religious content, what gave rise to its communication in a new social perspective. The ecclesiological character of Eph, in opposition to gnostic interpretations, was demonstrated by Helmut Merklein in his dissertation written under the supervision of Rudolf Schnackenburg. We share Merklein statements and argumentation.⁶⁵

In Eph 1:3–14 *eulogia*, cognition and knowledge as soteriological elements frequently appear, though not from the very beginning of the pericope. This God worshipping prayer has for its fundament God's action. Author's own community (ὁ εὐλόγησας ἡμᾶς; Eph 1:3) is the recipient and 'the field' of this action that has three characteristics introduced by ἐν. Two of them, as mentioned above, describe instruments of God's action: ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ and ἐν Χριστῷ. We know already this scheme of God's, Christ's and Holy Spirit's action, in which Spirit and Christ are two hands of God, as St. Irenaeus of Lyon wrote (cf. *Adv. Haer.* 5,6,1).⁶⁶ This action takes place through love (ἐν ἀγάπῃ; Eph 1:4), and God's adoption is fulfilled through Jesus Christ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ; v. 5). The purpose of this act consists in praise of riches of God's grace that He bestows upon 'us' – in other words, the community of the narrator of the letter – through Beloved Son (Eph 1:6). It is accomplished in a form illustrated by two pictures: redemption (ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν) and forgiveness of trespasses through blood (διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων; v. 7).

Salvation is made available to the group 'we' (v. 8–9) through the knowledge of μυστήριον, but the purpose is to accomplish – thanks to Christ – ἀνακεφαλαίωσις. This noun is not present in the Greek Bible, though in Rom 13:9 and Eph 1:10 occurs the verb ἀνακεφαλαίω. The technical literary meaning of this term (cf. use of the noun by Dionysius of Halicarnassus, *Ant. Rom.* 1,90, in the meaning of summarising a larger narration) does not seem to have any application here. The meaning interesting for us is based on the relation between, on the one hand, the work of Jesus, through which comes the eschatological order of the fullness of times (οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), the coming of the most perfect aeon and, on the other hand, His exaltation as the head of the Church accomplished by God (αὐτὸν ἔδωκεν

⁶⁵ Merklein, *Das kirchliche*, 48–58.

⁶⁶ Irenaeus, *Adversus Haereses* (Brylowski, 439).

κεφαλήν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, Eph 1:22, cf. Col 1:18–19). Already Stig Hanson described ἀνακεφαλαίωσις in Eph as restitution, by Christ, of initial unity of humanity divided by differences of technical and religious status.⁶⁷ The inclusion of believers to this organic community, with Christ as its head, can be realised through the transfer of the revelation. Hence, the intellectual knowledge (extra-sensuous – as in a vision – cognition) is the vehicle of revelation and the beginning of salvation, that is fulfilled in existence for the immensity of God’s glory, what is explicitly stressed (Eph 1:11–12.14). The role of Eph 1:13 is merely to introduce the group ‘you (pl.)’, in order to show the diversity of ways and the unity of the objective.

The manifestation of salvation that the author speaks about in Eph 1:9, effectuates through the knowledge of mystery (μυστήριον) of God. This mystery functions on two grounds: on the one hand, it was purposed in the past through the mediation or with the contribution of Christ, on the other hand, the group ‘we’ came to know it thanks to grace lavished upon this group (v. 8) and Christ’s blood (v. 7). Thus, ‘we’ is presented as a group that experienced the results of salvatory death of Christ before. The moment of knowing the mystery of God’s will is important to such an extent, that post-Pauline author of Eph recurs to it in Eph 3:3: κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον. Once more, we find here knowledge through revelation, the content of which is the mystery. Thus, this situation is equal to the one from Eph 1:7–9. Therefore, a simple reference (καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ) can evoke the earlier fragment. The change of subjects in 3:3 – the introduction of a literary character of Paul as a privileged recipient of the revelation – is important. It refers to the definition of mystery in Eph 1:3–14. The revelation has been given first of all to the prophets and the apostles (Eph 3:5). For Paul, it is a legitimization of belongingness to the group of those, to whom God reveals His plans. On his part, Paul from Eph proclaims to the gentile part of the community (pl. ‘you’), but he himself belongs to the saints, even if he is the very last of them (Eph 3:8). The content of this mystery consists in the community of evangelised gentiles and the saints, in other words, community of participation in the body, which does not need to be called here (Eph 3:6) the body of Christ⁶⁸, as it has been described this way in Eph 1:22–23. The author of Eph makes a reference to Paul’s knowledge of God’s mystery and his role of the intermediary in its transmission to the community ‘you’ (pl.). It seems even more important to make this community aware of the fact, that the author, speaking in the voice of imprisoned Paul (ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν; Eph 3:13), does not compromise himself, nor his mission. On the contrary, in this way, he realises the glory of the group ‘you’ (pl.), the glory of the recipients of his mission. It is a situation only superficially similar to the one described by Paul of Tarsus in Phil 1:12–26. In Phil, the context consists in the tensions concerning a power struggle within the Church, whereas Paul empha-

⁶⁷ Hanson, *The Unity*, 123–126.

⁶⁸ Cohick, *The Letter to the Ephesians*, 135–136; Baugh, *Ephesians*, 129–131.

sises the issue of personal existential choice: to demand from oneself further efforts or give in to the weariness and accept the condition of his exhaustion. Those personal and background elements are lacking in Eph, where the situation is built upon clear divisions, but not upon conflicts. The situation is formed by model groups and language categories, not real individuals and groups. It is important, however, to retain in this category of the addresses of the mission of literary Paul from Eph, a proper understanding of salvation based at times on the testimony through steadfastness in suffering and facing trial – a tribulation.

It is worth asking a question concerning the type of soteriology that we encounter in Eph 1:22–23, where the author speaks in the voice of Paul, a Pharisee from diaspora in Asia Minor. Salvation is carried out here in a manner quite distant from the one that presented pagan soteriological cults, where the emphasis was on human well-being. Connection of gods' beneficence (εὐεργεσία) along with the attribution of soteriological functions to rulers titled σωτήρ, presents a very particular character of the salvation. In 290 or 291 BCE, the Athenians prayed to Demetrius I Poliorcetes: "For other gods are either far away, or they do not have ears, or they do not exist or do not take any notice of us, but you we can see present here, not made of wood or stone, but real."⁶⁹ This concept of deity is stressed by Angelos Chaniotis: *presence, efficacy, affability*.⁷⁰ Already William Tarn wrote concerning the cult of Hellenistic rulers: "This is why man approved a cult of the king: cultic nicknames of previous kings – *Soter* (Saviour), *Euergetes* (Benefactor) – are an expression of the fact that they were worshipped due to their doings."⁷¹ Although Frank W. Walbank emphasised rather 'personal contact with the deity' or 'life after death' as key elements of Hellenistic soteriological cults,⁷² the particular benefit of religious practices and theological attitude has an important meaning. If stoics saw body even in good and were interested in it as long as it presented bodily implications good for the body (Seneca, *Letters* 106,3), it is not surprising, that also salvation was interpreted in a very practical manner. Ewa Wipszycka observes, that a manifestation of deity – an epiphany – was not so much an appearance of the deity in a visible form as a manifestation of its philanthropy through 'miraculous interventions'.⁷³ A soteriological vision, in which the elimination of personal sin comes to the fore instead of the improvement of a medical condition, financial standing or the security level, is the attitude that contrasts with Hellenistic soteriology. The character of salvation in late Judaism and Christianity is not so utilitarian and material. It is well illustrated by the development of a theology of martyrdom in Judaism and (especially) in Christianity. Until (and including) the time of Maccabean crisis, in biblical narrations concerning religious

69 Chaniotis, "The Divinity," 431.

70 Chaniotis, "The Ithyphallic," 160.

71 Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, 87.

72 Walbank, *Świat hellenistyczny*, 219.

73 Bravo – Wipszycka, *Historia starożytnych*, 497.

persecutions prevailed a vision of salvation based on God's redemptive intervention of the persecuted individual or group.⁷⁴ Maccabean literature changes this perspective radically: 'Only exceptionally a disgracing execution could have been a factor for the heroization amongst the Greeks [...] only in cases when a miraculous intervention of gods prevented the process of decomposition [...]. In Jewish stories, on the contrary, it was not about avoiding the disgrace, but about the transition to another life.'⁷⁵ The eschatologization of soteriology became the axis of this shift, by which not the worldly benefit was regarded as the revelation of God's power, but rather the testimony of human faith in the capability God, who created the world, to a new creation that will restore in a more perfect form (in a better aeon) this, what has been sacrificed by the martyr (μάρτυς) in the act of martyrdom (μαρτυρία). Salvation accomplished by Jesus is realising οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι (Eph 1:21). Hence, it has, above all else, an eschatological and apocalyptic dimension. It has for its foundations God's action and, also, the reception (faith) of the individual and of the social community. This attitude has a revelatory (apocalyptic) genesis. The understanding of salvation in Eph is, therefore, consistent with the trend that was developed in Hellenistic Judaism since late Maccabean times.⁷⁶ The only novelty in Eph, though a significant one, consists in the association of salvation with the necessity of Jesus Christ's mediation and the Holy Spirit's action.

In Eph 1:15–23, the language of cognition and knowledge is not represented as extensively as in 1:3–14. As we have mentioned above, it is concentrated in v. 18 and the following. But with the end of Eph 1:19, the sentence is not finished, as 1:20 begins with a relative pronoun relating logically to the ending of 1:19. The exaltation of Christ is portrayed in a manner characteristic of early Christology – on the basis of Ps 110,1.⁷⁷ The revelation of the exalted Jesus was accomplished for the group 'you' (pl.) through the mediation of the 'saints', the group 'we', to which epistolary Paul belongs. The beginning of a new component part can appear only in 1:22. Eph 1:22–23 is, therefore, descriptive and refers to the glory of exalted Jesus, just like in Phil 2:9–10. An important characteristic of Eph 1:22–23, and the one that cannot be erased, is the emphasis on the somatic unity of the Church: 'we', 'you' (pl.) and the Head – Christ. Due to Christ, those who receive the message of the Gospel from the apostles (from Paul) are called to equal participation in the community of the saints (Eph 1:18) and obtain this participation by accepting the role and ministry of the saints (of Paul). Hence, faith because of all saints plays in Eph 1:15 an essential role in the understanding of Eph 1:15–23 and the whole letter. They appear as

⁷⁴ Linke, "Od skandalu," 12–39.

⁷⁵ Baslez, *Prześladowania*, 168 [own translation].

⁷⁶ The composition of 2 Macc is dated between 124 and 63 BCE. Cf. Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 92.

⁷⁷ Linke, "Eschatologiczny," 165–186, esp. 174–184.

the agents of the mission of breaking down the ethnical barriers, what has as its beginning and ἀρχή what Jesus accomplished on the cross.⁷⁸

Conclusions

The analysis of the shorter version of Eph 1:15 helped us with a better understanding of the role of the 'saints' of the Church, and thus the witnesses of the continuity of God's plan. They do not constitute a closed religious social community holding a set of special rights, that can be enforced in the form of consensual taxation of other communities on its behalf. In Eph, Paul is considered to be a representative of the 'saints', if not even as their model. On the other hand, the unity of the Church, that implies the incorporation of the group 'you' (pl.) to the saints, constitutes the message of the good news proclaimed by him.

Language and forms of proclaiming this good news belong essentially to Hellenised Judaism. We have demonstrated it with the comparison of the epistolary form of 2 Macc 1:18–36 and Eph 1:3–23 and with the exegetical study of the principal theological ideas essential for the understanding of Eph 1:15–23. On this basis, we can conclude that it is precisely Hellenised Judaism that constitutes a field of research crucial for a correct understanding of the early Christian message. In other words, after a period of appreciation of Hebrew Bible, synagogue, Targum and Talmud as the main point of reference for the study of the origins of Christianity, it is time to give preference to Septuagint and the milieu of its redaction. It does not imply any withdrawal from the interest with Hebrew and Aramaic scripture exegesis but encourages scholars to see also in those texts a Judaism formed and influenced by the Hellenistic period.

Surely, the author of Eph could not consider the words of John Chrysostom drawing a firm borderline between Jewish and Christian *politeuma* to be his own: τῆς ἀληθείας δὲ ἐπενεθείσης, ἡ σκιά λοιπὸν ἀποκρύπτεται ('Once the reality has come, the type which foreshadowed disappears', *Adv. Jud.* 3,4). From the perspective of Eph, it is difficult to draw such a borderline, because terminology elaborated by Hellenised Judaism provided the ways of proclaiming Jesus Christ, and He and His saving work are presented as the fullness of the mystery of God's will, that are to be revealed and honored (Tob 12:7).

Translated by Mateusz A. Krawczyk

⁷⁸ Baulès, *L'inondable richesse*, 31–36.

Bibliography

- Allen, M., *Ephesians* (Grand Rapids, MI: Brazos Press 2020).
- Arnold, C.E., *Ephesians* (Exegetical Commentary on the New Testament 10; Grand Rapids, MI: Zondervan 2010).
- Arzt-Grabner, P., "Paul's Letter Thanksgiving," *Paul and the Ancient Letter Form* (eds. S.E. Porter – S.A. Adams) (Pauline Studies 6; Leiden – Boston, MA: Brill 2010) 129–158.
- Barnes, T.D., "The Date of Ignatius," *The Expository Times* 120/3 (2008) 119–130.
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press 1961). Italian trans. P. Sacchi: *Semantica del linguaggio biblico* (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 1980).
- Barth, M., *Ephesians 1–3* (Anchor Bible 34; London: Yale University Press 1974).
- Baslez, M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy* (trans. E. Łukaszuk) (Kraków: WAM 2009).
- Baugh, S.M., *Ephesians* (Bellingham, WA: Lexham Press 2016).
- Baulès, R., *L'insondable richesse du Christ. Étude des thèmes de l'Épître aux Éphésiens* (Lectio Divina 66; Paris: Cerf 1971).
- Bengel, J.A., *Gnomon Novi Testamenti*, 3 ed. (Londuni – Edimburgi: Williams & Norgate 1862; 1 ed., 1742).
- Best, E., *Ephesians* (Edinburgh: Clark 1998).
- Beyer, H.W., "εὐλογέω κτλ," *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel; trans. G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964) II, 754–765.
- Blass, F. – Debrunner, A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Supplementi al Grande lessico del Nuovo Testamento 3; Brescia: Paideia 1982).
- Bock, D.L., *Ephesians* (Downers Grove, IL: InterVarsity 2019).
- Bravo, B. – Wipszycka, E., *Historia starożytnych Greków. III. Okres hellenistyczny* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992).
- Bruce, F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1984).
- Bultmann, R. – Weiser, A., "πιστεύω κτλ," *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel; trans. G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1969) VI, 174–228.
- Chanotis, A., "The Divinity of Hellenistic Rulers," *A Companion to the Hellenistic World*, (ed. A. Erskine) (Malden, MA – Oxford: Blackwell Publishing 2003) 431–445.
- Chanotis, A., "The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality," *More than Men, Less than Gods. Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1–2, 2007)* (eds. P.P. Iossif – A.S. Chankowski – C.C. Lorber) (Leuven: Peeters 2011) 157–195.
- Cohick, L.H., *The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2020).
- Dunning, B.H., "Strangers and Aliens No Longer: Negotiating Identity and Difference in Ephesians 2," *Harvard Theological Review* 99/1 (2006) 1–16.
- Faust, E., *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 24; Freiburg: Universität Freiburg Schweiz 1993).

- Fowl, S.E., *Ephesians. A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox 2012).
- Gryglewicz, F., *Księgi Machabejskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 6/4; Poznań: Pallotinum 1961).
- Hanson, S., *The Unity of the Church in the New Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 14; Uppsala: Almqvist & Wiksells 1946).
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, 3 ed. (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1988; 1 ed. 1973). Italian trans. S. Monaco: *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.* (Brescia: Paideia 2001).
- Hoehner, H.W., *Ephesians. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2002).
- Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Letters. Martyre de Polycarpe* (ed. P.-T. Camelot) (Sources chrétiennes 10; Paris: Cerf 1969).
- Ignatius, *Lettres* (ed. P.-T. Camelot) (Paris: Cerf 1944).
- Irenaeus, *Adversus Haereses*, trans. J. Brylowski: Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* (ed. J. Brylowski) (Pelplin: Bernardinum 2018).
- Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 7; Tübingen: Mohr [Siebeck] 1964).
- Käsemann, E., "Epheserbrief," *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen: Mohr Siebeck 1958) II, 517–520.
- Laskowski, Ł., *Druga Księga Machabejska* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/3; Częstochowa: Święty Paweł 2017).
- Lincoln, A.T., *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42; Nashville, TN: Nelson 1990).
- Linke, W., "Ef 1,15: tekst krótki czy długi?," *Seminare* 41/3 (2020) 11–23.
- Linke, W., "Eschatologiczny wątek w procesie Jezusa przed Sanhedrynem (Mk 14,55–64). Mk jako pierwsza interpretacja eschatologiczna męki i śmierci Jezusa," *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja* (eds. J. Kręcidło – W. Linke) (Lingua Sacra Monografie 8; Warszawa: Bractwo Słowa Bożego – Ząbki: Apostolicum 2017) 165–186.
- Linke, W., *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi* (Lingua Sacra. Monografie 2; Warszawa: Verbinum 2013).
- Linke, W., "Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa. Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni," *Słowo Krzyża* 4 (2010) 12–39.
- Linke, W., "Uwierzyć w Chrystusie (Ef 1,13.15)? Jezus Chrystus a wiara Kościoła w Ef," *Warszawskie Studia Teologiczne* 28/4 (2015) 139–155.
- Maurer, C., "Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Brief," *Evangelische Theologie* 11 (1951–1952) 151–172.
- Mazur, R., *La retorica della Lettera agli Efesini* (Milano: Terra Santa – Jerusalem: Franciscan Printing Press 2010).
- Merklein, H., *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (München: Kösel 1973).
- Mussner, F., *Der Brief an die Epheser* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 10; Würzburg: Echter 1982).

- Newman, C.C., "Narrative Apocalyptic in Ephesians," *Perspectives in Religious Studies* 44 (2017) 322–337.
- O'Brien, P., *The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans – Leicester: Apollos 1999).
- Pervo, R.I., *The Making of Paul. Construction of the Apostle in Early Christianity* (Minneapolis, MN: Fortress 2010).
- Philo, *Philo with an English Translation* (trans. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (Loeb Classical Library 261; Cambridge: Harvard University Press – London: Heinemann 1985) IV.
- Reynier, C., *L'épître aux Éphésiens* (Commentaire biblique. Nouveau Testament 10; Paris: Cerf 2004).
- Reynier, C., *Évangile et Mystère. Les enjeux théologique de L'Épître aux Éphésiens* (Lectio Divina 149; Paris: Cerf 1992).
- Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 10; Zürich: Benziger 1982). English trans. H. Heron: *The Epistle to the Ephesians. A Commentary* (Edinburgh: Clark 1991).
- Shipley, D.G.J. – Hansen, M.H., "The polis and Federalism," *The Cambridge Companion to the Hellenistic World* (ed. G.R. Bugh) (Cambridge: Cambridge University Press 2006) 52–72.
- Shkul, M., *Reading Ephesians. Exploring Social Entrepreneurship in the Text* (London: Clark 2009).
- Stauffer, E., "εἰς," *Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel, trans. G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1965) II, 420–442.
- Strecker, G. – Schnelle, U. (eds.), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus. II/1. Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse* (Berlin: De Gruyter 1996).
- Talbert, C.H., *Ephesians and Colossians* (Paideia. Commentaries on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2007).
- Tarn, W., *Cywilizacja hellenistyczna* (trans. C. Kunderewicz) (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1957).
- Theobald, M., "La Lettera agli Efesini," *Introduzione al Nuovo Testamento* (eds. M. Ebner – S. Schriber; trans. Gianni Poletti) (Brescia: Queriniana 2012) 507–527.
- Thielman, F., *Ephesians* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2010).
- Walbank, F.W., *Świat hellenistyczny* (trans. Grzegorz Muszyński) (Warszawa: Pruszyński i S-ka 2003).
- Windsor, L.J., "The Formation of Gentile Christ-Believing Identity vis-à-vis Israel in Ephesians and Barnabas," *Biblica et Patristica Thorunienisa* 11/4 (2018) 377–390.



„Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Tes 5,23). Stoickie źródła rozumienia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan

“Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα” (1 Thess 5:23).

The Stoic Sources of the Understanding of Pneuma in 1 Thessalonians

PIOTR PASTERCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

piotr.pasterczyk@kul.pl, ORCID: 0000-0002-5061-6458

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest interpretacja 1 Tes 5,23 z perspektywy filozofii stoickiej. Ta interpretacja chce dać odpowiedź na dwa następujące pytania: Po pierwsze, dlaczego Paweł z Tarsu odnosi się do trialistycznej konstytucji ludzkiego bytu złożonego z ducha, duszy i ciała, zamiast do dualistycznej konstytucji opartej o złożenie z duszy i z ciała. Po drugie, jakie jest znaczenie terminu „duch” (πνεῦμα) zastosowanego w 1 Tes 5,23. Dotychczasowa egzegeza tego fragmentu wyjaśnia ten termin przede wszystkim w odniesieniu do teologicznego opisu Ducha Świętego, który odzwierciedla hebrajski termin *ruah*. Taka egzegeza 1 Tes 5,23 wydaje się stać w konflikcie z dualistyczną antropologią (Platon, Arystoteles) stosowaną zwykle przez Pawła w jego listach (napięcie między duchem i ciałem). Ponadto taka interpretacja może być rozumiana jako panteistyczne i monistyczne wyjaśnienie ludzkiego bytu. Zaproponowana w tym artykule odpowiedź jest zakorzeniona w interpretacji terminu πνεῦμα w jego filozoficznych źródłach stoickich. Paweł z Tarsu był bowiem ukształtowany w hellenistycznym Tarsie i mógł mieć kontakt ze stoicką filozofią, która była tradycyjnie nauczana w tym mieście. Taka interpretacja wyjaśnia w wystarczający sposób sens formuły „duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)”, co jednak nie oznacza, że jej autor rozumiał ludzki byt w świetle materialistycznej interpretacji ducha i duszy filozofii stoickiej. Oznacza jedynie zastosowanie stoickiej formuły antropologicznej dla wyrażenia totalności ludzkiego bytu, która była Pawłowi potrzebna w teologicznym opisie końca (παρουσία) w Pierwszym Liście do Tesaloniczan.

Słowa kluczowe: pneuma, dusza, ciało, stoicyzm, 1 Tes 5,23 trializm, dualizm

Abstract: In the article the author interprets 1 Thess 5:23 from the point of view of stoic philosophy. This interpretation claims to answer two questions: Why is St. Paul referring to the tripartite constitution of human being from spirit, soul and body instead of the dualistic constitution of soul and body? What is the exact meaning of the term spirit (πνεῦμα) used in 1 Thess 5:23 as the key term? The usual exegesis understands the term spirit (πνεῦμα) in New Testament as theological description of the Holy Spirit. The interpretation of 1 Thess 5:23 from such a point of view is hardly possible because it would mean a conflict with the dualistic (Plato, Aristotle) anthropology used by St. Paul in his writings. Moreover it could be interpreted as a pantheistic and monistic explanation of a human being. The proposed answer stems from the interpretation of the term spirit (πνεῦμα) in its philosophical source in stoic philosophy. St. Paul was educated in Hellenistic Tarsus and could have had contact with the stoic thinking taught traditionally in this city. Such an interpretation sufficiently explains the sense of the formula “your whole spirit and soul and body” but it does not mean that St. Paul understood the human being according to a materialistic interpretation of stoic spirit and soul. It means an adoption of the stoic anthropological formula for the expression of the totality of a human being needed in the theological description of the end (παρουσία) in 1 Thessalonians.

Keywords: Pneuma, Soul, Stoicism, 1 Thess 5:23, Trialism, Dualism

Rozumienie człowieka w Biblii Hebrajskiej możemy odnieść do trzech terminów oznaczających ducha (*ruah*), duszę (*nepes*) oraz ciało (*bašar*)¹. Polskie tłumaczenie tych hebrajskich słów w Biblii Tysiąclecia jest identyczne z terminami opisującymi istotę człowieka w piątym rozdziale Pierwszego Listu do Tesaloniczan, gdzie czytamy: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie poświęca, aby nienaruszony duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα) bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5,23). Podobne terminy znajdujemy w słownictwie autora Listu do Galatów: „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha (πνεύματι), a nie spełnicie požądania ciała (ἐπιθυμίαν σαρκός). Ciało (σὰρξ) bowiem do czego innego dąży niż duch (κατὰ τοῦ πνεύματος), a duch (πνεῦμα) do czego innego niż ciało (κατὰ τῆς σαρκός)” (Ga 5,16-17). W tym znanym u Pawła z Tarsu przeciwstawieniu ciała i ducha odnajdujemy określenie ducha jako τὸ πνεῦμα, ale za polskim tłumaczeniem „ciało” stoi już nie τὸ σῶμα, lecz greckie słowo σὰρξ. Nie wnikając w szczegóły konotacji σὰρξ i σῶμα, które w teologiczny sposób opisują ciało bez zbieżności z jego filozoficznym ujęciem, np. u Arystotelesa, spróbujmy zauważyć, że określenie napięcia między duchem i ciałem w Liście do Galatów mierzy się z pierwotnym i trudnym do uchwycenia dla tłumacza dylematem, który manifestuje się w dualistycznym modelu antropologicznym, zawartym w metafizycznym ujęciu tego, czym człowiek naprawdę jest (nieśmiertelna dusza, ψυχή), i tym, co jest jego ograniczeniem (śmiertelne ciało, σῶμα)². W dialogu *Fedon* Platon w obrazowy sposób opisuje ciało jako więzienie duszy i w tym obrazie, podobnie jak w Liście do Galatów, temu, co śmiertelne, przeciwstawione jest to, co nieśmiertelne³. Refleksem spajającym rozumienie człowieka, odnoszące go do duchowego oraz cielesnego pierwiastka, jest u Pawła z Tarsu opis stosunku między ciałem i duchem/duszą, który odnajdujemy w Drugim Liście do Koryntian, gdzie czytamy: „Jeśli nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga [...]. Dlatego właśnie udręczeni wdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie (τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς). A Bóg, który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha (τοῦ πνεύματος) jako zadatek” (1 Kor 5,1-5). Zniszczenie ciała jako doczesnego zamieszkania człowieka w sensie przybytku, w którym zamieszkuje duch, *nolens volens* odpowiada przedstawionemu w *Fedonie* postulato-

1 Bester – Janowski, „Anthropologie des Alten Testaments“, 3–40; Janowski, *Hans Walter Wolff*, 77–112. Ver-nant, *Der Mensch der griechischen Antike*; Levison, *The Spirit in First-Century Judaism*.

2 Powyższa sugestia nie chce identyfikować opinii Pawła z Tarsu z filozoficznym dualizmem, którego metafizyczny rodowód znajduje się w dialogach Platona. Zwraca ona jedynie uwagę na fakt, że zarówno Platon, jak i Paweł z Tarsu w pierwotny sposób mierzą się z rozumieniem człowieka i kosmosu, odnosząc je do dwóch niezależnych od siebie pierwiastków, które mogą oznaczać u Platona duszę i zmysłowość (metafora linii w *Państwie*) lub nieśmiertelność i śmiertelność (dowody na nieśmiertelność duszy w *Fedonie*), natomiast u Pawła dążenie ciała i dążenie ducha (List do Galatów) lub doczesne zamieszkanie oraz mieszkanie u Boga (Drugi List do Koryntian).

3 Plato, *Phaedo* 81a–82c.

wi wchłonięcia ciała, jako tego, co śmiertelne, przez ducha, jako to, co nieśmiertelne. Niewątpliwie pomimo wielu różnic między filozoficznym dualizmem Platona a stwierdzeniem napięcia między duchem/duszą i ciałem u Pawła z Tarsu, w obydwu ujęciach człowieka można dostrzec antropologiczny dualizm, będący jednym z fundamentów zachodniej kultury intelektualnej⁴.

We wszystkich powyższych cytatach pojawia się pojęcie ducha (πνεῦμα), które nawiązuje zarówno do biblijnej tradycji hebrajskiej, jak i do greckiej tradycji filozoficznej. Wychodząc od zadziwiającej zbieżności między większością nowożytnych tłumaczeń 1 Tes 5,23, niwelujących kulturową przepaść między hebrajskim i greckim kręgiem kulturowym (sugestia tych samych znaczeń *ruah* i πνεῦμα w językach nowożytnych)⁵, warto postawić pytanie o pierwotne znaczenie pojęcia πνεῦμα w formule antropologicznej obecnej w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. To znaczenie nie jest oczywiste z powodów wieloznaczności tego greckiego terminu oraz możliwości określania go z perspektywy hebrajskiej antropologii biblijnej, bazującej na pojęciu ducha (*ruah*), greckiej tradycji metafizycznej, odnoszącej się do terminu ψυχή, a nawet dyskusji teologicznych definiujących dogmaty chrystologiczne we wczesnym chrześcijaństwie, które są rozwinięciem teologii zawartej w listach Pawła z Tarsu. Warto zauważyć, że w dużym stopniu dla rozumienia człowieka wewnątrz zachodniej kultury jest przede wszystkim termin ψυχή, opisujący rzeczywistość człowieka w jego części nieśmiertelnej, która jest źródłem jego ruchu i życia. Starożytne rozróżnienie między ψυχή i πνεῦμα wylania się w kontekście niektórych interpretacji platońskiego i arystotelesowskiego modelu człowieka jako duszy, do których możemy dodać także późniejszy rozwój tego pojęcia w środowisku chrześcijaństwa pierwszych wieków. W chrystologicznych sporach soborów ekumenicznych ścierały się dwa modele antropologiczne, reprezentowane przez tzw. szkołę aleksandryjską oraz szkołę antiocheńską. Inspirująca się antropologią platońską szkoła aleksandryjska interpretowała człowieka w świetle pojęcia ψυχή, w pewnym odniesieniu do σώμα, natomiast wychodząca od Arystotelesa szkoła antiocheńska zakładała psychosomatyczną (hylemorfizm) jedność człowieka jako konstytucji cielesno duchowej. Greckie πνεῦμα pojawia się zarówno w orzeczeniach soborowych, jak i w pismach starożytnych teologów chrześcijańskich, ale w odróżnieniu od terminu ψυχή, nie zostało umieszczone w centrum paradygmatów antropologicznych, które stały się fundamentem chrześcijańskiej doktryny chrystologicznej, ani też nie stało się bazą dla chrześcijańskiej i średniowiecznej antropologii metafizycznej.

⁴ Boyarin, *A Radical Jew*, 85.

⁵ Odniesienie językowe obecne w polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia 1 Tes 5,23 znajdujemy w niemieckim Einheitsübersetzung: „euren Geist, eure Seele und euren Leib”, czy też w angielskim Standard Version: „your whole spirit and soul and body”. W najnowszych komentarzach pojawiają się jednak inne próby tłumaczenia tej triady, na przykład Charles Gieschen („Body, Self, and Spirit”, 86) sugeruje: „your spirit, self, and body”.

1. Trudności językowe

Szukając dziś możliwości trafnej interpretacji pojęć filozoficznych stosowanych przez autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan, zakładamy, że czytelnik wykształcony i obyty w kulturze Zachodu rozumie je nie w teologicznym kontekście terminów hebrajskich, ale raczej w świetle ich filozoficzno-teologicznego znaczenia w języku greckim oraz jego późniejszych recepcji w języku łacińskim i w europejskich językach nowożytnych. Łudzące podobieństwo tłumaczenia tych terminów w języku polskim, niemieckim i angielskim zapewne tutaj posiada swoje źródło, ponieważ tłumacze Biblii, będąc dziećmi swojego czasu, wychodzą od identyczności pewnych znaczeń z perspektywy ich nowożytnego i współczesnego zastosowania. Jednak z perspektywy wiedzy filozoficznej, teologicznej i językoznawczej możemy dziś z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że hebrajskie i greckie pojęcia, tłumaczone jednoznacznie w języku polskim jako duch, dusza i ciało, oznaczają różne rzeczywistości. Hebrajskiego *nepes*, które co prawda w swoim opracowaniu antropologii Starego Testamentu odnosi Hans W. Wolf do znanej z arystotelesowskiej *De anima* definicji duszy jako życia (*Leben*) lub źródła życia (*Lebendigkeit*)⁶, nie można bowiem kojarzyć z grecką $\psi\upsilon\chi\eta$ w jej platońskim czy też arystotelesowskim rozumieniu duszy wieloczęściowej, ani hebrajskiego *bašar* nie można odnosić do greckiego $\sigma\omega\mu\alpha$ jako elementu psychosomatycznej całości, np. na zasadzie perypatetyckiego hylemorfizmu⁷. Najwięcej przestrzeni dla porównania terminu hebrajskiego z terminem greckim mamy w przypadku *ruah* oraz $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, ponieważ termin $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nie uzyskał w języku greckim nigdy tak jednoznacznego znaczenia jak termin $\psi\upsilon\chi\eta$ ⁸, a podobieństwo *ruah* i $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ w naturalny sposób podkreśla tłumaczenie hebrajskiego *ruah* w Septuagincie z jednej strony jako ducha Bożego ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ θεοῦ) (Rdz 1,2), a z drugiej – jako ducha ludzkiego (tchnienie życia, życie wszystkich istot, życie i tchnienie, powracający do Boga duch) (Rdz 6,17; 7,15, Lb 16,22; 27,16, Hi 34,14-15, Koh 12,7). Nie jesteśmy pewni, czy autor Pierwszego

⁶ Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 319.

⁷ Hans W. Wolff nie sugeruje identyczności hebrajskiego *nepes* i greckiego $\psi\upsilon\chi\eta$, jednak w tłumaczeniu *nepes* jako zasady vitalnej proponuje daleko idącą zbieżność między tymi dwoma terminami. Ich identyczność jest jednak nie do pomyślenia w świetle rozbieżnych kulturowych kontekstów, w których są one osadzone. W przypadku hebrajskiego *nepes* kontekstem tym jest pierwotny monizm, analogiczny do rozumienia człowieka, np. w poezji homeryckiej, natomiast kontekstem greckiego $\psi\upsilon\chi\eta$, rozumianej jako źródło życia, jest arystotelesowska zasada witalności, zakładającą dualistyczne rozumienie człowieka, którego źródłem jest platońska metafizyka.

⁸ Greckie $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ posiadało swoje znaczenie filozoficzne i to jeszcze przed pojawieniem się Sokratesa. Jednak tego znaczenia nie można porównać z filozoficznym znaczeniem pojęcia $\psi\upsilon\chi\eta$, które poczynając od pitagorejczyków, Platona i Arystotelesa, stało się prawdopodobnie najbardziej nośnym terminem opisującym człowieka w tradycji greckiej kultury. Stało się tak dzięki Platonowi, który z terminem $\psi\upsilon\chi\eta$ znajduje się u źródła zachodniej metafizyki oraz metafizycznego opisu człowieka. To pojęcie przejmuje także chrześcijaństwo, wbudowując je w fundament teologicznego rozumienia człowieka od Augustyna do Tomasza z Akwinu i dalej aż do czasów nowożytnych.

Listu do Tesaloniczan, jako wykształcony teologicznie Żyd i jednocześnie od dziecka żyjący w kręgu kultury hellenistycznej obywatel rzymski, w świadomy sposób odnosił greckie πνεῦμα do hebrajskiego *ruah*, czy też odnosił je do greckiej kultury swojego codziennego życia. Za pierwszą tezę argumentują niektórzy badacze, zwracający uwagę na oczywisty fakt, że teologiczną bazą dla rozumienia przez Pawła ducha oraz Ducha Bożego, pojawiającego się w greckich tekstach jako πνεῦμα, jest z pewnością hebrajski *ruah*⁹. Z drugiej strony wydaje się też, że w odniesieniu do interpretacji 1 Tes 5,23, należy rozważyć przede wszystkim źródła greckie, ponieważ w tym fragmencie Paweł opisuje człowieka w totalności jego bytu, a posługując się na co dzień językiem greckim, prawdopodobnie używał tego języka do swoich spontanicznych skojarzeń, służących mu jako materiał dla wyrażenia kwestii teologicznych nieobecnych w judaizmie. Ta potoczna próba opisu ludzkiej istoty w odniesieniu do pojęć πνεῦμα i ψυχή z jednej strony nie kojarzy się z hebrajskim monizmem antropologicznym¹⁰, a z drugiej – nie jest sprzeczna z greckim rozumieniem człowieka w odniesieniu do psychosomatycznej dychotomii czy nawet – zaznaczonej w 1 Tes 5,23 – trychotomii ludzkiej istoty. Filozoficzny model dualistyczny oznacza bowiem przełamanie zarówno hebrajskiego, jak i starogreckiego (homeryckiego) rozumienia człowieka, nie rozróżniającego między ciałem i duszą w sensie dwóch niezależnych ontologicznie pierwiastków. Co prawda już samo istnienie dwóch lub trzech różnych terminów w opisie ludzkiej istoty oznacza zarówno w języku hebrajskim, jak i w języku greckim podstawową świadomość różnych elementów konstytuujących istotę człowieka, ale ta różnica nie posiada w tradycji hebrajskiej i starogreckiej jeszcze ścisłego wyrazu w postaci teoretycznego modelu, jaki możemy np. przypisać filozoficznej myśli Platona czy Arystotelesa. Stosując terminy ψυχή i σῶμα model homerycki, miał na myśli tylko przejawy ludzkiego istnienia bez odnoszenia go do jakiejś ontologicznej konstytucji elementów czy też ich pierwotnej jedności¹¹.

⁹ Stacey, *The Pauline View of Man*, 138.

¹⁰ Sformułowanie „monizm antropologiczny” odnosi się w tym miejscu do hebrajskich i przedplatońskich opisów ludzkiej istoty w Pięcioksięgu Mojżesza czy też w greckiej poezji i filozofii presokratycznej. Homeryckie opisy używają co prawda takich pojęć jak ψυχή i σῶμα, ale ich znaczenie jest różne od używanych przez Platona i późniejszą grecką filozofię pojęć oznaczających metafizyczną istotę ludzkiej duszy, której z jednej strony nie można sprowadzić do jakiegoś jednego elementu – tak jak ma to miejsce w filozofii presokratycznej – czy też opisać jako zespół cech bez odniesienia do żadnej substancji czy istoty będącej ich podłożem – jak ma to miejsce w poezji homeryckiej. Platońska ψυχή jest metafizycznym źródłem wszystkich życiowych fenomenów, takich jak oddech, odwaga, gniew, pożądlliwość czy myślenie. Arystotelesowskie σῶμα w sensie ciała będącego materią dla duszy jako formy, jest w człowieku metafizycznym źródłem procesów życiowych i przemian na poziomie biologicznym i psychicznym.

¹¹ Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 13–29.

2. Stoicka formacja intelektualna Pawła z Tarsu

Paweł z Tarsu, uznawany powszechnie za autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan, nie był profesjonalnym filozofem i wskazanie przez niego w 1 Tes 5,23 na ducha, duszę i ciało jako pełnię ludzkiej istoty wyraża jego ogólną wiedzę, której używa on dla opisu uświęcenia człowieka przez Boga do momentu powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa. I chociaż nie brak egzegetycznych sugestii, że takie określenie człowieka wyraża także jego hebrajską formację religijną¹², to w poniższej interpretacji zostanie podjęta próba wyjaśnienia formuły "duch, dusza, ciało" na podstawie jego greckiej formacji intelektualnej. O tej formacji wiemy niewiele, ale kluczowy może okazać się prosty fakt, że Paweł wychował się w Tarsie, który był jednym z intelektualnych centrów ówczesnego świata hellenistycznego (Dz 22,3). Jest wielce prawdopodobne, że w początkowych latach swojego życia, przed wyjazdem do Jerozolimy, mógł się otrzeć o jakąś formę edukacji w greckim duchu. Joachim Gnilka jest nawet przekonany, że autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan był pod dużym wpływem greckiej formacji intelektualnej i dostrzega ją w stosowanych przez niego obrazach i metaforach, różniących się fundamentalnie od metafor stosowanych w ewangeliiach synoptycznych¹³. Grecki charakter umysłowości Pawła z Tarsu podkreśla starożytna zależność między przynależnością do narodu (*ethnos*) i wyznawaniem konkretnej religii, ponieważ za posiadaniem obywatelstwa helleńskiego miasta często szło uznawanie typowych dla tego miast bóstw, czy też uznawanie panującej w nim religii. Apion sugeruje Żydom wręcz zmianę religii w przypadku chęci posiadania przez nich obywatelstwa aleksandryjskiego¹⁴. Autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan był jednocześnie obywatelem Tarsu i obywatelem rzymskim (Dz 21 39; 22,22–29). Ten prosty fakt ujawnia stopień zhellenizowania widoczny w jego obyciu z typowymi widowiskami obecnymi w starożytnych miastach greckich, takimi jak zawody atletyczne i kulturalne aktywności w teatrach i hipodromach, czy też w znajomości motywów z tragedii Eurypidesa – *Medei* (Rz 7,15-16). W sposób szczególnie hellenistyczna formacja umysłu Pawła z Tarsu staje się widoczna w jego otwartości na zmianę religijnego paradygmatu, co znajduje swój wyraz w opuszczeniu przez niego kultury hebrajskich przodków na rzecz chrześcijaństwa¹⁵. Przyczyną tej zmiany jest zarówno wewnętrzne doświadczenie Pawła, jak i jego formacja życiowa, w której mieszają się wpływy hebrajskie z wpływami greckimi¹⁶.

¹² Vawter, *Introduction to the Pauline Epistles*, 54.

¹³ Gnilka, *Paulus von Tarsus*, 23.

¹⁴ Fredriksen, *Paul*, 46–47.

¹⁵ Fredriksen, *Paul*, 47.

¹⁶ W Dziejach Apostolskich (9,3-7) znajdujemy opis doświadczenia religijnego ukazanego jako przyczyna nawrócenia Szawła: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz? Kto jesteś, Panie? – powiedział. A On: Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta,

Patrząc na Tars jako środowisko kształtujące kulturę intelektualną możemy dojść do wniosku, że w pierwszym wieku po Chrystusie posiadało ono nie tylko ukształtowaną tradycję filozoficzną, ale także szkoły filozoficzne prowadzące formację intelektualną w konkretnym nurcie starożytnej filozofii, jakim był stoicyzm¹⁷. Tars był ośrodkiem stoickiej myśli, z którym byli związani tacy myśliciele stoicy, jak: Antypater z Tarsu, Athenodor Kananites i Nestor z Tarsu, czy nawet Chryzyp, o którym mówi się, że pochodził z Tarsu. Co prawda nie zachowały się świadectwa pisemne wielu ich dzieł, ale pojawiają się oni w pismach Cyserona i Plutarcha i są identyfikowani jako myśliciele stoicy¹⁸. Na tej podstawie możemy postawić tezę o możliwości otrzymania przez Pawła nie tylko ogólnej formacji greckiej, ale bardzo konkretnej formacji filozoficznej w duchu stoickim. Teza o stoickim charakterze umysłowości Pawła z Tarsu nie jest tezą nową, ponieważ pojawia się ona już w IV wieku po Chrystusie w postaci szeregu listów uznawanych między innym przez św. Hieronima za korespondencję między Pawłem a Seneką¹⁹. Z perspektywy dzisiejszych badań historyczno-filozoficznych wydaje się, że intrygującą wskazówką na związek między antropologią autora Pawła a antropologią stoicką jest opis ludzkiej decyzyjności i związany z nim problem ludzkiej woli zawarty w Liście do Rzymian. Paweł z Tarsu i Epiktet mogą być nazwani twórcami pojęcia woli i wolnej woli i być może dlatego Hanna Arendt stawia ich obok siebie w swoim przedstawieniu starożytnej genezy pojęcia woli w drugiej części *The Life of the Mind*²⁰. Ta bliskość ma coś wspólnego z ich helleńskim dziedzictwem kulturowym, którego efektem było u Epikteta zbudowanie pierwszego teoretycznego modelu ludzkiej woli, a u Pawła – pojawienie się w Liście do Rzymian teorii dwóch praw w człowieku (Rz 7,15-24), wskazujących wyraźnie na istnienie w nim ośrodka decyzyjnego, którego konsekwencją jest podejmowanie decyzji o dobru i złu. To, o czym dają świadectwo Paweł i Epiktet, różni się od hebrajskiego fideizmu i greckiego intelektualizmu, ponieważ cechą charakterystyczną ich skupienia się na problemie ludzkiej wolności jest właśnie przynależność do epoki helleńskiej, cechującej się ogromnym pluralizmem doktryn religijnych i filozoficznych.

tam ci powiedzą, co masz czynić”. Hellenistyczna formacja umysłu Pawła z Tarsu nie stoi w sprzeczności z biograficznym opisem wewnętrznego doświadczenia, które okazało się przełomem w jego życiu. Wydaje się, że dla gruntownej przebudowy swojej religijności Paweł potrzebował jednego i drugiego, tzn. wewnętrznego doświadczenia jako punktu wyjścia oraz hellenistycznej formacji intelektualnej jako bazy, dzięki którym był w stanie zbudować fundamenty nowej religii, jaką stało się chrześcijaństwo. Ten proces jest kontynuowany po śmierci Pawła przez nawróconych na chrześcijaństwo rezydentów greckiej kultury, którzy wnieśli do nowej religii nie tylko popularną kulturę hellenistyczną, ale także grecką tradycję misteryjną, filozofię i zmysł estetyczny.

¹⁷ Gardner, *Religious Experience of St. Paul*, 141.

¹⁸ Por. Cicero, *Tusculan Disputations*, 530–534; Plutarch, *De stoicorum repugnantibus*, 416–419; Plutarch, *De tranquillitate animi*, 195–196.

¹⁹ Grant, „St. Paul and Stoicism”, 268.

²⁰ Arendt, *The Life of the Mind*, 63–83.

W konsekwencji długiego rozwoju greckiej metafizyki powstaje stoicyzm, będący filozofią życia zorientowaną mniej na teorie metafizyczne, a więcej na analizę praktycznych pytań odnoszących się do moralności oraz do możliwości osiągnięcia przez człowieka szczęścia. Niezależnie od konkretnych doktryn filozoficznych, nauczanych przez stoików współczesnych Pawłowi, wiemy na pewno, że istniała w Tarsie ogólna kultura filozoficzna, w której świetle możemy próbować interpretować zapisane w 1 Tes 5,23 pojęcia πνεῦμα, ψυχή i σῶμα. Ta kultura odnosi się do stoickiej myśli nie zapisanej w jakiejś konkretnej książce czy w filozoficznym credo, ale będąca wyrazem hellenickiej i stoickiej postawy umysłu, który interpretuje metafizyczne założenia filozoficzne w świetle wiedzy powszechnej i praktyki życia²¹. W kontekście filozofii stoickiej szczególnej wagi nabiera termin πνεῦμα, ponieważ okazuje się, że stanowił on jedno z centralnych pojęć wyrażających stoicką antropologię, różniącą się w sposób fundamentalny od opartej na pojęciu duszy (ψυχή) antropologii platońskiej, arystotelesowskiej, a później średniowiecznej i chrześcijańskiej.

3. Trializm versus dualizm – dyskusja znaczenia greckiego πνεῦμα w 1 Tes 5,23 z perspektywy antropologii biblijnej

W niemieckojęzycznym komentarzu Augusta Kocha do Pierwszego Listu do Tesaloniczan dyskutującym obszernie znaczenie τὸ πνεῦμα w 1 Tes 5,23 znajdujemy opinię negującą możliwość oznaczenia tym pojęciem człowieka jako takiego²². Autor komentarza jest bowiem przekonany, że πνεῦμα oznacza na tym miejscu wielkość teologiczną, oznaczającą rzeczywistość samego Boga. Krytykując autorów dopuszczających możliwość oznaczenia tym terminem rzeczywistości ludzkiej, Koch zwraca uwagę na to, że πνεῦμα jest w 1 Tes 5,23 określeniem Bożego Ducha, który działa w człowieku, a użycie tego terminu w specyficznym kontekście w Pierwszym Liście do Tesaloniczan należy odnieść do jego teologicznego zastosowania w innych listach Pawła z Tarsu²³. W Rz 8 czytamy: „Albowiem prawo Ducha (νόμος τοῦ πνεύματος), który daje życie w Chrystusie Jezusie (τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ), wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (8,2), oraz dalej: „Wy jednak nie żyjecie według ciała (ἐν σαρκί), lecz według Ducha (ἐν πνεύματι), jeśli tylko Duch Boży (πνεῦμα θεοῦ) w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie na-

²¹ Grant, „St. Paul and Stoicism”, 269.

²² Komentarz Augusta Kocha jest dziełem z końca XIX wieku i nie stanowi typowego przykładu interpretacji pojęcia ducha w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Dzieło Kocha zostało wybrane na tym miejscu jako przykład opcji egzegetycznej wskazującej na teologiczny charakter τὸ πνεῦμα w 1 Tes 5,23. Poniżej zostaną podane także odniesienia do najnowszych badań zawartych innymi w komentarzu Jeffrey A.D. Weima z 2014 roku.

²³ Koch, *Commentar*, 441.

leży” (8,9). W powyższym kontekście, którego najbardziej dosadnym wyrazem jest odniesienie ducha do Bożego *Ducha* (πνεῦμα θεοῦ) wydaje się, że τὸ πνεῦμα musi faktycznie określać samego Boga lub jakąś boską cząstkę w człowieku.

Przeciw takiemu rozumowaniu można sformułować jednak dwa argumenty. Po pierwsze, greckie pojęcie τὸ πνεῦμα jest pojęciem wieloznacznym²⁴, a jego zastosowanie w sensie πνεῦμα θεοῦ z Rz 8 nie musi pokrywać się z zastosowaniem w 1 Tes 5,23²⁵. Po drugie, jeśli faktycznie τὸ πνεῦμα oznaczałoby w 1 Tes 5,23 Boga jako *Ducha* Bożego, to jakie byłoby znaczenie takiego określenia w kontekście chrześcijańskiej chrystologii oraz chrześcijańskiej antropologii? Czy postulat: „aby nie naruszony duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)”, nie przekreśliła antropologicznego dualizmu i nie wprowadza pewnego rodzaju trializmu?²⁶ Czy obecność w człowieku obok duszy i ciała także trzeciego pierwiastka, jakim jest substancjalna cząstka samego Boga (πνεῦμα θεοῦ), nie oznaczałaby chaosu antropologiczno teologicznego? Wydaje się, że za taką interpretacją idzie chrześcijańska tradycja dogmatów chrystologicznych, które wskazują w Synu Bożym istnienie naturalnej cząstki człowieka oraz naturalnej cząstki samego Boga. Interpretująca nauczanie Pawła, tradycja chrześcijańska dostrzega w Synu Bożym dwie natury, które pozostają ze sobą niez mieszane i jednocześnie tworzą Jego istotę. Sobór w Chalcedonie uznaje bowiem Jezusa Chrystusa jednocześnie za Boga i człowieka będącego współistotnym Bogu w bóstwie i ludziom w człowieczeństwo, co sugeruje termin ομοούσιος. W wyniku wcielenia Jezus Chrystus staje się osobą (ὑπόστασις), która składa się z ludzkiej i boskiej natury (φύσις). Tą cząstką Boga w Jezusie teoretycznie mogłaby być πνεῦμα jako πνεῦμα θεοῦ. Tym samym dwie natury, w sensie ludzkiej ψυχή oraz boskiej πνεῦμα, byłyby ukryte w jednej ὑπόστασις Syna Bożego. Powracając do kontekstu Pierwszego Listu do Tesaloniczan trzeba jednak powiedzieć, że ludzka φύσις w jego ujęciu to zapewne nie tylko ψυχή i σῶμα, ale także πνεῦμα, ponieważ odniesienie do ducha, duszy i ciała jest w tym liście adresowane do ludzi – członków kościelnej wspólnoty w Tesalonicie. W powyższej interpretacji definicji chalcedońskiej Jezus Chrystus mógłby pozostawać człowiekiem w swoim ψυχή i σῶμα, natomiast mógłby być Bogiem w swojej πνεῦμα. Jednak takie określenie nie pasuje do opisu psychofizycznej całości człowieka, w odróżnieniu od opisu istoty bosko ludzkiej, w której zamieszkuje πνεῦμα θεοῦ, tak jak ma to miejsce w ὑπόστασις Jezusa Chrystusa. Te i inne wątpliwości prowadzą do odrzucenia egzegezy proponowanej przez Kocha i innych badaczy, ponieważ taka interpretacja nie wydaje się być ani jedy-

²⁴ Liddell – Scott, *Greek-English Lexicon*, 1424.

²⁵ Kowalski, „Stoicka pneuma”, 442–443.

²⁶ Autorem filozoficznego pojęcia „trializm” jest brytyjski filozof John Cottingham. Dla przezwyciężenia kartezyjskiego dualizmu (*mind-body*) sugeruje Cottingham istnienie już w myśli Kartezyjusza trzeciego elementu ludzkiej istoty, określając go jako „sensation”. Por. Cottingham, „Cartesian Trialism”, 218–230; Cottingham, *Cartesian Reflections*, 187. Najnowszy komentarz do filozoficznej kwestii trializmu, zmieniający określenie *sensation* na *submind* w: Njikeh, „Derician Trialism”, 17–19.

nym, ani koniecznym, ani najmniej sprzecznym rozwiązaniem. Sięgając do najnowszych rozwiązań, można wskazać prace Troelsa Engberga-Pedersena, który zauważa, że całe dzieło Pawła ma co prawda swoje najważniejsze odniesienie do Boga, i tym samym interpretowanie pojęcia πνεῦμα w świetle Bożego Ducha ma oczywisty sens, jednak z drugiej strony, tego teologicznego odniesienia nie powinniśmy absolutyzować, ponieważ nie posiada ono ani naukowego, ani ontologicznego charakteru. Listy Pawła z Tarsu posiadają swój oczywisty teologiczny cel, ale zawarte w nich teologiczne pojęcia, takie jak idea zmartwychwstania i usprawiedliwienia, czy też sama idea Boga oraz Bożej woli, posiadają według Engberga-Pedersena swoje tło w antycznej literaturze filozoficznej, która była naturalnym środowiskiem autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan²⁷.

Podsumowując: termin τὸ πνεῦμα z 1 Tes 5,23 jest najprawdopodobniej wielkością antropologiczną oznaczającą człowieka w jego podstawowych wymiarach ducha, duszy i ciała i należy postawić pytanie, czym owy ludzki duch jest dla autora Pierwszego Listu do Tesaloniczan, w odróżnieniu od ducha Bożego oraz od duszy.

4. Filozoficzne ujęcie pojęcia πνεῦμα jako baza dla interpretacji teologicznej 1 Tes 5,23

W Nowym Testamencie rzeczownik πνεῦμα występuje 379 razy, ponadto 26 razy spotykamy inne formy tego samego rdzenia w przymiotnikach (πνευματικός) i czasownikach (πνοή)²⁸. Dokładnie 146 z wszystkich zastosowań rzeczownikowych terminu πνεῦμα w Nowym Testamencie pochodzi z listów Pawła, co pokazuje, jak wielkie znaczenie posiada dla niego to pojęcie. Jest tym samym zrozumiałe, że większość komentatorów Listów do Tesaloniczan doszukuje się w πνεῦμα znaczeń teologicznych i nie sugeruje odniesień filozoficznych terminu πνεῦμα w 1 Tes 5,23. Standardowa egzegeza fragmentu „nienaruszony duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)” odnosi πνεῦμα do najbardziej duchowego wymiaru w człowieku, oznaczającego życie nadprzyrodzone lub duszę żyjącą życiem nadprzyrodzonym, w odróżnieniu od ciała czy też duszy rozumianej jako źródła ruchu i życia²⁹. Interesującą próbą innej interpretacji jest wskazanie na gnostyckie źródła pojęcia πνεῦμα w 1 Tes 5,23³⁰. Jedno z możliwych wyjaśnień tego rodzaju sugeruje tezę, że gnostycki charakter πνεῦμα można odnieść do sytuacji w Tesalonice i tym samym do głównego kontekstu całego listu, jakim jest przekonanie o paruzji i rychłym powrocie Syna Bożego.

27 Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self*, 179–196.

28 Dąbek, „Duch, dusza i ciało”, 289.

29 Stępień, *Listy do Tesaloniczan*, 205; Bruce, *1 and 2 Thesalonians*, 130.

30 Rigaux, *Saint Paul*, 596–600.

Zastosowane przez autora listu słowo πνεῦμα odnosiłoby się w tym przypadku do języka duchowych entuzjastów w tym mieście, którzy przejęli typowo gnostycki sposób rozumienia ludzkiej istoty, a więc odniesienie do boskiego ducha, który kontrastuje z ludzkim ciałem i duszą³¹. W jednym z najnowszych komentarzy biblijnych do Listów do Tesaloniczan podsumowuje Jeffrey A.D. Weima wszystkie dotychczasowe próby wyjaśnienia modelu duch-dusza-ciało w 1 Tes 5,23 i wymienia sześć możliwych interpretacji³², z których większość ma charakter wyjaśnienia wyłącznie teologicznego. Jedną ze wspomnianych przez Weima interpretacji odnosi się do modelu filozoficznego, ale tylko w sposób formalny, sugerując, że trójpolarny model Pawła nie zakłada trzech różnych części człowieka, ale trzy aspekty bycia ludzkiej osoby³³. Niektórzy komentatorzy relatywizują model antropologiczny w 1 Tes 5,23 i zwracają uwagę na fakt, że występując u Pawła tylko raz, nie posiada on większego znaczenia³⁴. W ramach takiego podejścia inni egzegeci sugerują, że ujęcie trzech części ludzkiego bytu jest tylko figurą retoryczną i nie posiada znaczenia systematycznego, podkreślając jedynie całość ludzkiej osoby gotowej na paruzję³⁵.

Powyższe próby wyjaśnienia sensu użycia terminu πνεῦμα w 1 Tes 5,23 w odniesieniu do życia nadprzyrodzonego w człowieku nie są błędne, ponieważ wyjaśnienie formuły antropologicznej użytej przez Pawła musi posiadać teologiczne odniesienie. Jednak czytając większość interpretacji tego fragmentu, czytelnik ma wrażenie, że jego egzegeza sprawia biblistom kłopot, ponieważ założenie przez autora antropologicznego trializmu wydaje się niezgodne z opartym na modelu dualistycznym sposobem wyjaśniania istoty człowieka, przyjętym tradycyjnie nie tylko w ramach teologii chrześcijańskiej, ale także w ramach zdominowanej przez paradygmat platoński i arystotelesowski greckiej tradycji kultury intelektualnej³⁶. Ponadto konsekwencją dosłownego przejścia definicji Pawła wydaje się być jakaś forma panteizmu wyłaniająca się z założenia, że każdy adresat listu w chrześcijańskiej gminie w Tesalonice, a także każdy człowiek w ogóle, może w sobie posiadać oprócz duszy i ciała także cząstkę samego Boga. W ten sposób Bóg mieszkałby w człowieku na sposób ontologiczny, przenikając go nie tylko swoją łaską, ale będąc nim samym. Wszystkie te

31 Jewett, *Paul's Anthropological Terms*.

32 Weima, *1-2 Thessalonians*, 421.

33 Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 163.

34 Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, 338.

35 Boring, *1 and II Thessalonians*, 201.

36 Być może takiego uczucia obcości nie miał jeszcze Augustyn, zanurzony w stoickiej atmosferze uprawiania filozofii w Imperium Rzymskim w pierwszych wiekach po Chrystusie. Jednak przyglądając się bliżej jego najważniejszym pismom, dochodzimy do wniosku, że już w czasie biskupa Hippony chrześcijańska refleksja filozoficzna i teologiczna oparta była przede wszystkim na szkole platońskiej i perypatetyckiej, które proponowały najbardziej zgodny ze światopoglądem chrześcijańskim dualistyczny model antropologiczny. Sam Augustyn, przejmując zapewne wiele intuicji stoickich – np. kwestia wolnej woli – jest do pewnych stoickich pomysłów, takich jak ich rozumienie ludzkiej duszy, nastawiony wrogo, ponieważ przeczuwa niemożliwość zintegrowania ich w ramach doktryny chrześcijańskiej.

trudności można spróbować wyjaśnić odwołując się do założenia, że autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan nie używa trialistycznej formuły jako filozof zakładający antropologiczne konsekwencje trializmu, ale przejmuje ją z jakiegoś konkretnego modelu filozoficznego dla swoich celów teologicznych. Robi to w sposób retoryczny i formalny w celu sformułowania końcowych zdań swojego listu, odnoszących się do powierzenia w gminie w Tesalonicie całego człowieka Bogu w chwili paruzji. Tą formułą przejętą przez Pawła byłaby nieobca mu formuła stoicka, z którą mógł mieć styczność podczas swojej formacji intelektualnej w Tarsie. Ta formuła po pierwsze – nie zakłada dualistycznego rozumienia człowieka, po drugie – nie znajduje się w głównym nurcie metafizycznego wyjaśniania istoty człowieka, i po trzecie – jako formuła stoicka nie jest ona tak wyraźnie dostępna dla chrześcijańskich egzegetów próbujących wyjaśnić znaczenie 1 Tes 5,23, jak dualizm tradycyjnej antropologii bazującej na koncepcji Platona i Arystotelesa.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, spróbujmy zapytać, jakie znaczenie filozoficzne posiada użyty przez Pawła z Tarsu termin πνεῦμα i jakie konsekwencje może mieć jego zastosowanie w formule 1 Tes 5,23. Przyglądając się historii nadawania temu pojęciu filozoficznych znaczeń, widzimy, że w ważnym kontekście greckie πνεῦμα pojawia się już w literaturze presokratycznej, czyli przed filozoficznie modelowym ujęciem człowieka jako ψυχή w nauczaniu Sokratesa i w dialogach Platona. W drugim fragmencie Anaksymenesa πνεῦμα jawi się jako określenie elementu natury, który jednocześnie możemy odnieść do ludzkiego istnienia: „Jak nasza dusza (ψυχή), będąc powietrzem (ἀήρ), trzyma nas razem i kieruje nami, tak cały świat otaczają powietrze i tchnienie (πνεῦμα)³⁷. Jest to określenie zagadkowe, odnoszące się do całego kosmosu oraz jego wewnętrznej budowy, które możemy zinterpretować w odniesieniu do ludzkiej duszy jedynie metaforycznie, tak jak metaforycznie odnosi później Platon ludzką duszę do państwa. W kontekście fragmentu Anaksymenesa ta metafora jest terminologicznie niejasna, ponieważ do duszy odnosi się Anaksymenes w sensie powietrza jako greckiego ἀήρ, natomiast πνεῦμα otrzymuje swoje znaczenie w kontekście kosmicznym. Jednak wagę takiego powiązania potwierdza dalsza interpretacja powietrza jako tchnienia, którą odnajdujemy u Diogenesa z Apolonii, dla którego powietrze stanowiło zasadę duszy oraz umysłu (νοῦς). W czwartym fragmencie *O naturze* łączy Diogenes ze sobą powietrze i tchnienie w greckim brzmieniu ἀήρ z duszą (ψυχή) oraz umysłem (νοῦς)³⁸.

Późniejsze znaczenie pojęcia πνεῦμα okazało się w greckiej filozofii dużo mniejsze od zastosowanego także przez Anaksymenesa w drugim fragmencie pojęcia ψυχή, które znane już wcześniej w słownictwie orfickim i pitagorejskim, zostało przez Platona wyniesione do rangi jednego z najważniejszych terminów

37 Por. Diels – Kranz, *Die Fragmente*, I, 95. Tłumaczenie polskie por. Kirk – Raven – Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, 163.

38 Por. Diels – Kranz, *Die Fragmente*, II, 61.

filozoficznych w ogóle. Wyjątkiem jest filozofia stoicka adoptująca termin πνεῦμα i czyniąca z niego swój kluczowy termin metafizyczny i antropologiczny, ważniejszy być może nawet od terminu ψυχή. Stoicy nadali pojęciu πνεῦμα charakterystyczne znaczenie, nawiązujące do konotacji, którą nadali mu pierwotnie Anaksymenes oraz Diogenes z Apolonii, odnosząc je nie tylko do natury świata, ale i do duszy jako tchnienie życia organizujące zarówno kosmos, jak i indywidualne życie człowieka³⁹. W tym kontekście filozoficznym to pojęcie uzyskuje jednak znaczenie elementu kosmosu oraz ludzkiej duszy już nie w sensie metaforycznym, ale w systematycznym kontekście, który pojawia się najpierw u Zenona z Kition i jest później powtarzany przez wielu myślicieli stoickich aż do żyjącego w czasie Pawła z Tarsu Epikteta⁴⁰. Zenon z Kition nie zostawił po sobie żadnych dzieł, które przetrwałyby do naszych czasów, jednak jako myśliciel zbudował on w Atenach na przełomie III i IV wieku przed Chrystusem najśłynniejszą w ówczesnych czasach szkołę filozoficzną, która swoją popularnością przyćmiła platońską Akademię oraz arystotelesowski Lykeion. Zapoczątkowany przez niego stoicyzm stał się w epoce hellenistycznej potężnym nurtem filozoficznym, który może być porównany do platonizmu i arystotelizmu, a w czasie powstawania chrześcijaństwa jest jedną z najbardziej rozpowszechnionych i wpływowych koncepcji filozoficznych ówczesnego świata. Najważniejszą cechą różnicującą stoicyzm Zenona od metafizyki Platona i Arystotelesa jest jego monizm. Chociaż zakłada on istnienie dwóch pierwiastków będących źródłem świata – pierwiastka aktywnego (το ποιούν) oraz pasywnego (το πασχόν) – to jednak oba posiadają charakter materialny i budują jednolity świat jako doskonały organizm, który wystarcza sam sobie. Doktryna stoicka zakładała istnienie pierwotnej materii przenikającej całą naturę świata, poczynając od rzeczy nieożywionych po rośliny, zwierzęta, a także rozumnego człowieka, którą Zenon utożsamiał z ogniem lub powietrzem⁴¹, natomiast urodzony prawdopodobnie w Tarsie jego kontynuator – Chryzyp – utożsamiał ją z oddechem i πνεῦμα⁴². Istnienie dwóch pierwiastków materialnych nie oznacza jednak, że w świecie stoickim można je od siebie rzeczowo wyodrębnić. To, co określiliśmy jako πνεῦμα, nie jest w tym świecie jakimś bytem, ale możemy powiedzieć, że cały świat posiada pneumatyczny charakter, ponieważ jego materialnym źródłem jest πνεῦμα⁴³. Wspomniane dwa czynniki możemy więc interpretować nie jako odrębne rzeczywistości, ale jako dwa aspekty jednolitego kosmosu. Wynikający z takich założeń monizm polega na tym, że naturą wszystkiego jest πνεῦμα przejawiająca się w rozmaitych formach, od czystego ognia, przez powietrze, wodę, ziemię i ludzką duszę. W jakimś stosunku do metafizyki Arystotelesa można identyfikować

³⁹ Por. D. Sedley, „Hellenistic Physics”, 388.

⁴⁰ Por. Sellars, *Stoicism*, 98–104.

⁴¹ Cicero, *De Natura Deorum. Academica*, 446–451, 645–649.

⁴² Sellars, *Stoicism*, 87.

⁴³ Sellars, *Stoicism*, 90.

stoicką πνεῦμα z jednej strony z materią, ponieważ cały świat jest według stoików materialny i w swojej materialnej naturze jednolity, a z drugiej – z formą substancjalną lub aktem. Zatem πνεῦμα pełni jednocześnie rolę formy i aktu, co dobrze pokazują metafory ognia i powietrza w stoickiej fizyce.

Ludzka dusza indywidualna (ψυχή) jest w stoickim rozumieniu niczym innym jak πνεῦμα w swojej szczególnej postaci, różniącej się np. od πνεῦμα w postaci przedmiotów mineralnych i nieożywionych. Także Bóg jest w rozumieniu stoickim pewną formą πνεῦμα, ponieważ nie jest On ani transcendentny wobec świata, ani odrębny od materii. Ten *Deus sive natura* jest światem i może znajdować się w tym samym miejscu, co materia⁴⁴. Tym samym wydaje się, że stoicki monizm posiada charakter panteizmu, ponieważ to, co świadome w sensie indywidualnego bytu ludzkiego jest jednocześnie tym, co nieświadome w sensie innych form bytu, będących przejawami tej samej πνεῦμα. Nieświadomość pewnych postaci przedmiotów musi posiadać charakter świadomy, ponieważ za materialnym światem i jego elementami stoi ta sama πνεῦμα, która w człowieku jest źródłem świadomości. Stąd przekonanie Zenona i wielu innych stoików, że także cały świat musi mieć świadomy charakter i odbierać wrażenia, tak jak jest to w przypadku ludzkiej i zwierzęcej duszy⁴⁵. Pojęcia ognia i powietrza odnoszą się jednak w tym kontekście także do pierwotnego materializmu presokratyków, którzy opisywali naturalne czynniki, takie jak ogień, powietrze, ziemia czy woda, przed dualistycznym podziałem Arystotelesa na formę i materię, i dlatego nie można ich interpretować materialistycznie jako materii z perspektywy metafizycznego dualizmu. Stoicyzm zdefiniował πνεῦμα jako piąty element, który ma zdolność mieszania się z pozostałymi czterema. Nie można interpretować πνεῦμα także jako pierwiastka spirytualistycznego, ponieważ nie jest ona czystym duchem w odróżnieniu od materii, ale jednym i drugim, gdyż wszystko ma ten sam charakter choć mogą się zmieniać fenomeny, w jakich πνεῦμα może się pokazywać. W konsekwencji powyższego wyjaśnienia pojawia się nowa możliwość interpretacji stosunku między πνεῦμα i ψυχή, a jak pamiętamy, ten właśnie stosunek jest kluczowy w wyjaśnianiu sensu opisu całości ludzkiego bytu w 1 Tes 5,23. John Sellars pisze w swoim opracowaniu istoty filozofii stoickiej jasno, że ludzka dusza (ψυχή) jest dla stoików niczym innym jak πνεῦμα w sensie fragmentu tej πνεῦμα, która konstytuuje duszę Boga, tak samo jak ludzkie ciało jest fragmentem materii, która konstytuuje kosmos⁴⁶. Ponadto ludzka dusza zawiera w sobie wszystkie aspekty napięcia, które charakteryzują πνεῦμα w jej różnych manifestacjach – bytów nieorganicznych, wegetatywnych, zmysłowych i myślących. Intrygującą metaforę takiego wzajemnego przenikania się różnych postaci bytu, łącznie z postacią cie-

⁴⁴ Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, 95.

⁴⁵ Sellars, *Stoicism*, 93–95.

⁴⁶ Sellars, *Stoicism*, 104.

lesną w ludzkiej formie życia, stworzył lekarz i stoicki myśliciel Aetius⁴⁷, który porównał ludzką duszę do ośmiornicy. Konstytuująca ludzką duszę πνεῦμα znajduje się w duszy na podobieństwo ośmiornicy, ponieważ jest ona obecna w każdym z jej ośmiu odnóży, które Aetius symbolicznie odnosi do najważniejszych fenomenów duszy ludzkiej, takich jak pięć zmysłów, zdolność mowy, rozmnażania oraz decydowania⁴⁸.

Podsumowanie

W określeniu człowieka w 1 Tes 5,23 uderza – w świetle powyższych wyjaśnień istoty terminu πνεῦμα – fakt, że stoicka πνεῦμα ujmuje ludzki byt w sposób kompleksowy i że dokładnie taki sam wyraz posiada odniesienie do człowieka w formule: „duch wasz (τὸ πνεῦμα), dusza (ἡ ψυχή) i ciało (τὸ σῶμα)” w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Tym samym formuła w 1 Tes 5,23 koresponduje bardzo dobrze ze stoickim pojęciem πνεῦμα, które stanowi jej pierwszy i kluczowy człon. Pawłowy trializm wydaje się być filozoficznie niezrozumiały i trudny w interpretacji antropologicznej, ale formuła wymieniająca trzy części ludzkiego bytu nie jest w 1 Tes 5,23 przypadkowa. Jej antropologiczne wyobcowanie pochodzi stąd, że – jak to zostało wcześniej pokazane – od tysięcy lat patrzymy na ludzki byt w kulturze Zachodu i w kulturze chrześcijańskiej z perspektywy platońskiego lub arystotelesowskiego dualizmu. Ta perspektywa dotyczy także filozofii nowożytnej (Immanuel Kant) i kończy się dopiero w koncepcji fundamentalnej ontologii Martina Heideggera, która zamienia paradygmat dualistyczny na paradygmat hermeneutyczno-fenomenologiczny, proponując rozumienie ludzkiego bytu nie w świetle dychotomii duszy i ciała, śmiertelności i nieśmiertelności czy też relacji między podmiotem i przedmiotem, ale w świetle pierwotnej jedności człowieka i świata, stanowiącej źródło wszystkiego, co możemy nazwać bytem i rzeczywistością (*In-der-Welt-Sein*)⁴⁹.

Jeżeli próbujemy podejść do interpretacji 1 Tes 5,23 z perspektywy stoickiej, fragment ten wydaje się logiczny i sensowny. Istota człowieka jawi się w nim, podobnie jak u Aetiusa, jako pneumatyczny kompleks zawierający w sobie nie tylko indywidualną duszę (ψυχή), ale także ciało (σῶμα). Jest to perspektywa jedności ludzkiej istoty, w której nie wychodzimy od poszczególnych elementów kompleksu, ale od

⁴⁷ Aetius 4, 21. Za B. Inwood, „Walking and Talking: Reflections on Divisions of the Soul in Stoicism”, *Partitioning the Soul* (red. P. Corcilius – D. Perler) (Berlin: De Gruyter 2014) 68–69.

⁴⁸ Sellars, *Stoicism*, 105.

⁴⁹ Ta opinia jest możliwą interpretacją myśli Martina Heideggera nie tylko w odniesieniu do tematu destrukcji metafizyki jako formy zapomnienia bycia omawianego w pierwszych paragrafach *Sein und Zeit*, ale także w odniesieniu do późnej myśli Heideggera, której kluczowymi pojęciami są nie fundamentalno ontologiczne *Dasein* czy *In-der-Welt-Sein*, ale *Ereignis*, *Seinsgeschichte* i *Sprache*.

samego kompleksu i jego wewnętrznej spójności. Źródłem tej spójności jest πνεῦμα, będąca bazą każdej psychicznej i somatycznej manifestacji człowieka. Człowieczeństwo, o którym wspomina 1 Tes 5, 23, z wszystkimi jego aspektami – tak jak opisuje je Aetius w odniesieniu do zmysłów, do władzy decydowania (przekształcającej się w myśl Epikteta i Pawła z Tarsu w postulat ludzkiej woli), do władzy mowy i prokreacji – zakotwiczona jest w πνεῦμα. Ta jednocząca πνεῦμα może posiadać boski charakter, ponieważ w ujęciu stoickim ludzka dusza jest fragmentem πνεῦμα, konstytuującej duszę Boga. Stanowiąc bazę jedności człowieka jako materialno-psychicznego kompleksu, ukazuje się πνεῦμα w Pierwszym Liście do Tesaloniczan jednocześnie jako element budujący jedność człowieka z Bogiem. Potwierdzenie tego odnajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym pojawia się jej teologiczna interpretacja jako Ducha Bożego będącego źródłem jedności człowieka z Bogiem. Autor listu daje temu wyraz pisząc o wzajemnym przenikaniu się Bożego i ludzkiego ducha: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha (ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος). Duch zaś przenika wszystko (τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ), nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Widzimy, że nawet πνεῦμα ujęta w powyższej formule teologicznej nie stoi w opozycji do pojęcia substratu ogarniającego wszystko, co jest (πάντα). Zatem sformułowanie „πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ” dobrze koresponduje ze stoickim rozumieniem Boga jako πνεῦμα, która przenika ludzkie dusze, świat bytów materialnych i samego Boga.

Pawłowy trializm posiada więc sens z perspektywy stoickiej antropologii jako odniesienie do jedności całej istoty człowieka. Wieloznaczność pojęcia πνεῦμα sprawia natomiast, że w listach Pawła staje się ono jednym z pojęć kardynalnych. Dzięki niemu możliwa staje się subtelną egzegeza, poruszająca się między jego znaczeniem antropologicznym, widocznym w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, oraz znaczeniem teologicznym, manifestującym się w takich tekstach, jak Pierwszy List do Koryntian. W perspektywie stoickiej dostrzegamy więc to, co widzieli liczni egzegeci wykuwający teologiczne tłumaczenie terminu πνεῦμα w 1 Tes 5,23, a mianowicie, że może to być także częśćka samego Boga w człowieku albo częśćka tego, co w człowieku wydaje się być najbardziej boskie. Taka intuicja odpowiada opinii stoickiej, stojącej za określeniem człowieka jako duch, dusza i ciało, ponieważ taki jest sens stoickiej πνεῦμα – jest ona równocześnie Bogiem, ludzką duszą i ciałem. Autor Pierwszego Listu do Tesaloniczan nie bierze oczywiście takiego panteistycznego wariantu pod uwagę, ponieważ jako chrześcijanin ma precyzyjne rozumienie odrębności Boga, człowieka i świata oraz indywidualnej odpowiedzialności moralnej każdej ludzkiej ψυχῆ⁵⁰. W odróżnieniu od Augustyna, który posiadał solidny warsztat filozoficzny

⁵⁰ Wykuwająca się między innymi w listach Pawła z Tarsu doktryna chrześcijańska sprzeciwia się zarówno panteizmowi, jak i związanej z nim greckiej nauce o metempsychozie, która uwzględnia co prawda odrębność i nieśmiertelność ludzkiej ψυχῆ, ale nie bierze pod uwagę możliwości oblekania przez nią różnych σῶμα. „A jak postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla

i świadomie poddawał krytyce stoickie rozumienie duszy jako rzeczywistości materialnej⁵¹, Paweł nie posiadał takiej wiedzy i przejmując niektóre fragmenty nauczania stoickiego, nie był w stanie ich kompleksowo ocenić. Stwierdzenie takiego zapożyczenia wystarcza jednak do sformułowania definicji ludzkiego bytu, której interpretacja była przedmiotem niniejszego opracowania.

Bibliografia

- Arendt, H., *The Life of the Mind* (San Diego, CA – New York – London: Harcourt 1978) I–II.
- Augustinus, *De civitate Dei*, tł. pol. W. Kubicki: Augustyn, *Państwo Boże* (Kęty: Antyk 2002).
- Bester, D. – Janowski, B., „Anthropologie des Alten Testaments”, *Der Mensch im alten Israel* (red. B. Janowski – K. Liess) (Herders Biblische Studien 59; Freiburg im Breisgau: Herder 2009) 3–40.
- Boring, M.E., *I and II Thessalonians. Commentary* (Louisville: Westminster John Knox 2015).
- Boyarin, D., *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1994).
- Bruce, F.F., *1 and 2 Thessalonians* (Word Biblical Commentary 45; Waco, TX: Word Books 1982).
- Cicero, *De Natura Deorum. Academica* (tł. H. Rackham) (Loeb Classical Library 268; Cambridge, MA: Harvard University Press 1967).
- Cicero, *Tusculan Disputations* (tł. J.E. King) (Loeb Classical Library 141; Cambridge, MA: Harvard University Press 1927).
- Corcilus, K. – Perler, D. (red.), *Partitioning the Soul* (Berlin: De Gruyter 2014).
- Cottingham, J., „Cartesian Trialism”, *Mind* 94 (1985) 218–230.
- Cottingham, J., *Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 2008).
- Dąbek, T.M., „Duch, dusza i ciało w 1 Tes 5,23”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 40 (1987) 288–296.
- Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zürich: Weidman 1996) I.
- Engberg-Pedersen, T., *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Fredriksen, P., *Paul. The Pagan’s Apostle* (New Haven, CT – London: Yale University Press 2017).
- Gardner, P., *Religious Experience of St. Paul* (New York: Williams & Norgate 1913).
- Gieschen, Ch., „Body, Self, and Spirit. The Meaning of Paul’s Anthropological Terminology in 1 Thessalonians 5:23”, *The Press of the Text* (red. A.H. Bartelt – J. Kloha – P.R. Raabe) (Eugene, OR: Pickwick 2017) 85–100.
- Gnilka, J., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (Freiburg im Breisgau: Herder 1996).
- Grant, F.C., „St. Paul and Stoicism”, *The Biblical World* 45/5 (1915) 268–281.

zglądzenia grzechów wielu, drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują” (por. Hbr 9,27-28).

51 Por. Augustinus, *De civitate Dei* (Kubicki, 290–291; 298; 331–335).

- Janowski, B., „Hans Walter Wolff und die alttestamentliche Anthropologie”, *Neu Aufbrechen, den Menschen zu suchen und zu erkennen* (red. J.C. Gertz – M. Oeming) (Biblich-Theologische Studien 139; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013) 77–112.
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms* (Leiden: Brill 1971).
- Kirk, G.S. – Raven, J.E. – Schofield, M., *Filozofia przedsokratejska* (tł. J. Lang) (Warszawa – Poznań: PWN – Axis 1999).
- Koch, A., *Commentar über den ersten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher* (Berlin: Oehmigke 1855).
- Kowalski, M., „Stoicka pneuma a Pawłowa koncepcja Ducha w Rz 8. Cz. 1: Argumentacja Rz 8 i przegląd badań nad stoicką pneumą u Pawła”, *Biblical Annals* 8/3 (2018) 421–456.
- Levison, L.R., *The Spirit in First-Century Judaism* (Leiden – Boston, MA: Brill 2002).
- Liddell, H.G. – Scott, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon 1996).
- Malherbe, A.J., *Letters to the Thessalonians* (Anchor Bible 32B; New York: Doubleday 2000).
- Marshall, I.H., *1 and 2 Thessalonians* (New Century Bible Comentary; GrandRapids: Eerdmans 1983).
- Njikeh, K.D., „Derician Trialism: The Concept of Human Composition into the Mind, Submind and Body Substances/Components”, *International Journal of Philosophy* 1 (2019) 17–19.
- Plutarch, *De stoicorum repugnantiis*, tł. ang. H. Cherniss: Plutarch, *Moralia* (Loeb Classical Library 470; Cambridge, MA: Harvard University Press 1976) XIII/2, 412–604.
- Plutarch, *De tranquillitate animi*, tł. ang. W.C. Helmbold: Plutarch, *Moralia* (Loeb Classical Library 337; Cambridge, MA: Harvard University Press 1939) VI, 166–245.
- Rigaux, B., *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniens* (Paris: Gabalda – Gembloux: Duculot 1956).
- Sedley, D., „Hellenistic Physics and Metaphysics”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 2005) 355–411.
- Sellars, J., *Stoicism* (Chesham: Acumen 2007).
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Sorabji, R., *Matter, Space, and Motion* (London: Duckworth 1988).
- Stacey, W.D., *The Pauline View of Man In Relation to Its Judaic and Hellenistic Background* (London: Macmillan 1956).
- Stępień, J., *Listy do Tesaloniczan i pasterskie* (Poznań – Warszawa: Pallotinum 1979).
- Vawter, B., *Introduction to the Pauline Epistles. I Thessalonians. II Thessalonians* (Collegeville: Liturgical Press 1969).
- Vernant, J.-P. (red.), *Der Mensch der griechischen Antike* (Frankfurt – New York: Campus 1993).
- Weima, J.A.D., *1–2 Thessalonians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments* (Gütersloch: Gütersloher Verlagshaus 2010).



Epimenides z Krety w kontekście nowotestamentowym (Tt 1,12; Dz 17,28)

Epimenides of Crete in the New Testament Context (Titus 1:12; Acts 17:28)

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu
p.lorek@ewst.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4345-5235

Streszczenie: W artykule przybliżona zostaje postać starożytnego mędrca greckiego Epimenidesa z Krety. Przywoływane są wybrane dzieła starożytnej literatury pozabiblijnej odnoszące się do Epimenidesa. Następnie uzyskane dane zestawiane są z dwoma fragmentami nowotestamentowymi (w szczególności z Tt 1,12, a także pokrótce z Dz 17,28). W ten sposób wydobyte zostaje specyficzne wykorzystanie postaci Epimenidesa w biblijnych urywkach. Dostrzec można powoływanie się na autorytet Epimenidesa, jednakże bez uwzględnienia pierwotnego kontekstu jego słów. Ciekawe jest także uchwycenie trudności interpretacyjnych u wybranych komentatorów chrześcijańskich żyjących na przełomie IV i V w. n.e., dostrzegających apologetyczne trudności wynikające z cytowania Epimenidesa w Tt 1,12.

Słowa kluczowe: Epimenides z Krety, Nowy Testament, Tt 1,12, Dz 17,28

Abstract: This paper introduces the figure of the ancient Greek sage, Epimenides of Crete. Some of the works of ancient extra-biblical literature referring to Epimenides are cited. Next, the data obtained are compared with two New Testament passages (in particular Titus 1:12 and also briefly Acts 17:28). In this way, the specific use of the figure of Epimenides in the biblical fragments is shown. One can see the reference to the authority of Epimenides, however, without considering the original context of his words. It is also interesting to capture the difficulties of interpretation in selected Christian commentators living at the turn of the 4th and 5th centuries, who perceive the apologetic difficulties resulting from the quotation of Epimenides in Titus 1:12.

Keywords: Epimenides of Crete, New Testament, Titus 1:12; Acts 17:28

W deuteropawłowym Liście do Tytusa autor wspomina o pewnym anonimowym Kreteńczyku, którego określa jako προφήτης (*prophētēs*):

(10) Wielu bowiem jest niekarnych, pustych gadułów, zwodzicieli, zwłaszcza pośród tych, którzy są obrzezani; (11) tym trzeba zatkać usta, gdyż oni to całe domy wywracają, nauczając dla niegodziwego zysku, czego nie należy. (12) Jeden z nich, ich własny wieszcz (προφήτης) powiedział: Kreteńczycy zawsze łgarze, wstrętne bydłeta, brzuchy leniwe. (13) Świadcstwo to jest prawdziwe, dla tej też przyczyny karć ich surowo, ażeby ozdrowieli w wierze (14) i nie słuchali żydowskich baśni i nakazów ludzi, którzy się odwracają od prawdy. (15) Dla czystych wszystko jest czyste, a dla pokalanych i niewierzących nic nie jest czyste, ale pokalane są zarówno ich umysł, jak i sumienie. (16) Utrzymują, że znają

Boga, ale uczynkami swymi zapierają się go, bo to ludzie obrzydliwi i nieposłuszni, i do żadnego dobrego uczynku nieskłonni (Tt 1,10-16; Biblia Warszawska [BW]).

Według świadectwa Klemensa Aleksandryjskiego, żyjącego na przełomie II i III w., które zawarł w dziele *Kobierce*, dowiadujemy się, że ów anonimowy προφήτης z Tt 1,12 to jeden z kandydatów do siedmiu mędrców greckich – Epimenides (VII–VI w. p.n.e.):

Co do siódmego [mędrca], to jedni wymieniali Periandra z Koryntu, inni Anacharsisa ze Scytii. Inni jeszcze Epimenidesa z Krety, o którym wspomina apostoł Paweł jako o proroku helleńskim tak mówiąc w Liście do Tytusa: *Powiedział jeden z nich, ich własny wieszcz: «Krety mieszkańcy zawsze kłamliwi, złe bestie i pasibrzuchy» – i jest to świadectwo prawdziwe* [kursywa dodana]¹.

Klemens w swoim komentarzu zauważa pozytywne odniesienie się autora Listu do Tytusa do proroków pogańskich: „Widzisz więc, że trochę prawdy przyznaje on także wieszczom helleńskim, przemawiając ku zbudowaniu kogoś lub zawstydzeniu”². Krause zauważa, że termin προφήτης tylko w tym miejscu NT odnoszony jest do nieżydowskiej i niechrześcijańskiej osoby³.

Niniejsza praca stawia sobie za cel przybliżenie postaci Epimenidesa w wybranych dziełach starożytnej literatury niebiblijnej, a następnie odniesienie zebranych informacji o niej do kontekstu fragmentu z Tt 1,12 i Dz 17,28. Pozwoli to na ukazanie specyficznego wykorzystania słów Epimenidesa w biblijnym kontekście, a także wskaże na obronną reakcję wybranych starożytnych komentatorów chrześcijańskich na pozytywne wykorzystanie przez autora Listu do Tytusa postaci pogańskiego proroka.

1. Epimenides z Krety w starożytnej literaturze pozabiblijnej

Platon (V/IV w. p.n.e.) w pierwszej księdze *Praw* wspomina o Epimenidesie jako o proroku i kapłanie, który „miał się przyjaźnić z Solonem i z rozkazu boga oczyścić

¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, XIV, 59 (Niemirska-Pliszczyńska, 45). Teodoret z Cyru uważa, że Tt 1,12 nawiązuje do Kallimacha; por. Theodoretus Cyrensis, *Ad Romanos*, ŻMT 20, 187. Craig Keener (*The IVP Bible Commentary*, 636) widzi to następująco: „The saying Paul quotes here [Tt 1,12] has been attributed to several sources, the earliest being the sixth-century B.C. teacher Epimenides of Knossos in Crete. [...] The real source may more likely be Hesiod by way of the third-century B.C. Callimachus's *Hymn to Zeus*”.

² Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, XIV, 59.

³ Mark S. Krause („Crete”) stwierdza: „The description of this writer as a ‘prophet’ (προφήτης, *prophētēs*) might be the only place where a non-Hebrew or non-Christian is referred to this way in the New Testament”.

Ateny ze zmyły krwi przelanej podczas zamachu Kyloną oraz uwolnić je od zarazy w r. 596⁴:

[...] tu urodził się Epimenides, mąż boży, spowinowacony był z nami. Na dziesięć lat przed wojnami perskimi udał się on do was, posłuszny wyroczni boga i nakazane przez boga złożył ofiary. I gdy Ateńczycy obawiali się najazdu Persów, on im przepowiedział, że nie przybędą przed upływem dziesięciu lat, a skoro nadciągną, nie uczynią nic z tego, co zamysłają, i zawrócą doznawszy więcej strat, niż ich wyrządzą⁵.

Arystoteles (IV w. p.n.e.) w *Retoryce* (III.17) powołuje się na Epimenidesa, twierdząc, że ten nie zajmował się przepowiadaniem przyszłości, ale dawał wgląd w wydarzenia z przeszłości:

Wymowa polityczna jest sztuką trudniejszą od wymowy sądowej i nie bez powodu; dotyczy ona przecież przyszłości, wymowa sądowa natomiast przeszłości, którą znają nawet wróżbici, jak to powiedział Epimenides z Krety. On sam nie przepowiadał zresztą tego, co ma się stać, ale mówił o tym, co się już stało, ale pozostaje ciągle niewyjaśnione⁶.

Henryk Podbielski dodaje do tego fragmentu uwagę, w której komentuje wieszczdar Epimenidesa:

Epimenides z Krety (VII – VI w.), cudotwórca i wieszczek; uważano, że pozostawał w szczególnych kontaktach ze światem bogów, a dar wieszczenia, jaki przypisują mu niektóre legendy, był, jak stwierdza Arystoteles, sztuką wysnuwania wniosków o przyszłości na podstawie analizy wydarzeń minionych⁷.

Arystoteles wspomina Epimenidesa także w swoim dziele *Ustrój polityczny Aten* (A,1), nawiązując do wydarzenia oczyszczenia tego miasta: „Epimenides z Krety oczyścił potem miasto od zmyły”⁸.

Grecki geograf Strabon, żyjący w I w. p.n.e., w *Geographica* (X.4,14), opisując Kretę, wzmiankuje o pochodzeniu Epimenidesa: „Z Fajstos – jak mówią – pochodził Epimenides, który czynił oczyszczenia za pomocą wierszy”⁹.

⁴ Plato, *De Legibus* (Maykowska, przyp. 8 tłumacza, 524).

⁵ Plato, *De Legibus* (Maykowska, 41).

⁶ Aristotelis, *Ars Rhetorica* (Podbielski, 215).

⁷ Aristotelis, *Ars Rhetorica* (Podbielski, przyp. 250). Krause („Crete”) zauważa: „Aristotle describes Epimenides as a seer (μαντήρ, *mantēs*) who was more interested in giving prophetic insights into past events than in predicting the future (Aristotle, *Rhetoric* 3.17.10). This description suggests that Epimenides was a social and cultural critic, perhaps explaining his biting criticism of his own people in Paul’s quote”.

⁸ Aristotelis, *Atheniensium Respublica*.

⁹ Strabo, *Geographica* (Kaczyńska – Witczak, 223–232). Tłumacze dzieła Strabona wspominają o alternatywnym miejscu pochodzenia Epimenidesa, mianowicie o mieście Knossos: „Epimenides z Krety, poeta,

Jak wskazują powyżej cytowane słowa Platona, Arystotelesa i Strabona, Epimenides został zapamiętany przez starożytnych głównie z powodu pomocy, jakiej udzielił Ateńczykom, oczyszczając ich miasto od zarazy. W rozdziale dotyczącym Solona (par. 12) Plutarch z Cheronei (I/II w. n.e.), grecki historyk tworzący w czasie zbieżnym z nowotestamentowym, w *Żywotach sławnych mężów* także wspomina Epimenidesa w kontekście oczyszczenia Aten:

Wśród tych rozruchów napadli na Ateńczyków Megarejczycy i Ateńczycy utracili Nisaję i znów zostali wypędzeni z Salamin. Miasto ogarnęły jakieś strachy wynikające z przesądów i dziwnych zjawisk, a wieszczkowie mówili, że najwyraźniej zbrodnie i splamieni nimi wymagają oczyszczenia przez odpowiednie ofiary.

Posłano więc po Kreteńczyka Epimenidesa z Fajstosu, którego niektórzy umieszczają między siedmiu mędrkami zamiast Periandra. Wydał się bogom miły i biegły w sprawach boskich mądrością wyższego natchnienia i wtajemniczenia. Dlatego nazywano go wówczas także synem nimfy Błasty i nowym Kuretem. Ten przybywszy zaprzyjaźnił się z Solonem i wielkie mu oddał usługi wskazując drogę do prawodawstwa. Sprawił, że ludzie stali się przyzwoitsi wobec praktyk kultowych i spokojniejsi w niepowodzeniach, odprawił zaraz pewne ofiary przeciw zmartwieniom, odjął ludziom barbarzyńską surowość, której się dotąd trzymała przeważająca część kobiet. I co najważniejsze — przez przebłagalne modły i oczyszczające praktyki, i święte budowle, uzdrowił i uświęcił miasto, czyniąc je posłusznym wobec sprawiedliwego prawa i łatwiej dającym się przekonać do zgody.

Odwiedzając Munchię i przez dłuższy czas ją obserwując miał też Epimenides powiedzieć: «Jak ślepy jest człowiek wobec przyszłości! Ateńczycy własnymi zębami by pożarli to miasto, gdyby wiedzieli, ile nieszczęścia przyczyni ich miastu to miejsce».

Podobnie Tales miał wypowiedzieć słowa przeczucia. Kazał się po śmierci pogrzebać w pewnym zacisznym i niepostrzegalnym miejscu ziemi milezyjskiej, przepowiadając, że to miejsce będzie kiedyś agorą Miletu.

Epimenides zaś wśród pełni uwielbienia dla niego odjechał niczego nie żądając od Aten, prócz gałązki świętej oliwki, i tę zabrał ze sobą, choć ofiarowano mu wiele bogatych darów i wielkich zaszczytów¹⁰.

Historia oczyszczenia Aten obecna jest także u żyjącego w pierwszej połowie III w. n.e. Diogenesa Laertiosa. Poniższe słowa pochodzą z dzieła Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (1, 10 *Epimenides*):

prorok i cudotwórca, żyjący w VI wieku p.n.e. Mówiono o nim, że przespał 75 lat w Jaskini Idajskiej, a w czasie snu porozumiewał się z Dzeusem. Przypisywano mu szereg cudownych działań, m.in. oczyszczenie Attyki od zarazy w roku 596 p.n.e. Postać i działalność Epimenidesa prezentuje W. Appel, Epimenides, „*Filomata*” 362, 1984, s. 221–230, który w przeciwieństwie do Strabona twierdzi, że Epimenides był «rodem z kretańskiego miasta Knossos» (*ibidem*, 221).

¹⁰ Plutarchus Chaeroneus, *Vitae parallelae* 1, 12.

[...] gdy Ateny zostały dotknięte zarazą i Pytia orzekła, że miasto powinno złożyć oczyszczającą ofiarę, wysłano okręt oraz Nikiasza, syna Nikeratosa, na Kretę, z zaproszeniem dla Epimenidesa. On to w czasie czterdziestej szóstej Olimpiady [596–593 p.n.e.] udał się do Aten, oczyścił miasto i stłumił zarazę w następujący sposób. Wziąwszy białe i czarne owce zapędził je na wzgórze Areopagu, a stamtąd pozwolił im iść, gdzie chciały. Jednocześnie nakazał tym, którzy owce pędzili, aby zabijali je w ofierze miejscowemu bogu tam, gdzie każda z nich się położyła. W ten sposób uśmiercono zło. Dlatego dotychczas jeszcze można znaleźć bezimienne ołtarze po wsiach attyckich – to pamiątki złożonego wówczas zadośćuczynienia. Wedle innych podań przyczyną zarazy była zbrodnia Kylońska. Podania wymieniają także sposób, w jaki ją odpokutowano. Dwaj młodzieńcy, Kratinos i Ktezibios, musieli umrzeć, ażeby odwrócić zarazę. Ateńczycy uchwalili, że dadzą Epimenidesowi w upominku jeden talent oraz okręt, który miał go odwieźć na Kretę. On jednak nie przyjął pieniędzy, ale doprowadził do traktatu przyjaźni i przymierza między Knossos i Atenami. W krótkim czasie po powrocie do domu Epimenides umarł, jak opowiada Flegon w księdze *O długowieczności*, przeżywszy sto pięćdziesiąt siedem lat. Według Kreteńczyków zaś brakowało mu jednego roku do trzystu lat. Ksenofanes z Kolofonu podaje, że słyszał, iż Epimenides żył sto pięćdziesiąt cztery lata¹¹.

Pozabiblijne świadectwa starożytne przedstawiają Epimenidesa jako wieszczę będącego w szczególnej więzi z bogami pogańskimi, a nawet jako samego boga. Przywołajmy w tym kontekście jeszcze jeden fragment z Diogenesa Laertiosa:

Demetrios opowiada, że według niektórych historyków Epimenides otrzymał od Nimf nieznaną pokarm, który przechowywał w racicy wołu. Zażywał go w małych dawkach i nie miał w ogóle nigdy wypróżnień; nikt też nie widział, aby kiedykolwiek jadł. Wspomina o tym także Timaios w drugiej księdze [*Historii Sycylii*]. Niektórzy opowiadają, że Kreteńczycy składali mu ofiary jako bogu. Mówią również, że miał nadzwyczajne zdolności przepowiadania przyszłości. Widząc Munichę powiedział, że Ateńczycy nie przypuszczają nawet, jak wielkich nieszczęść przyczyną będzie dla nich ten port; gdyby wiedzieli, roznieśliby go choćby własnymi zębami. Zapowiedział im to dużo wcześniej, zanim się to stało. Według podania on pierwszy nazwał się Ajakosem i przepowiedział Lacedemończykom, że zostaną pokonani przez Arkadyjczyków. Utrzymywał, że przechodził przez wiele wcieleń. Teopompos podaje w *Osobliwościach*, że gdy Epimenides budował świątynię Nimf, usłyszał głos z nieba: «Epimenidesie, nie dla Nimf, ale dla Zeusa buduj». Kreteńczykom

¹¹ Diogenes Laertii, *De Vitis* (Krońska, 67). Por. też: „Wydaje się, że ani moje prawa nie miały przynieść Ateńczykom bardzo wielkiego pożytku, ani ty, oczyszczając miasto, niewiele mi pomogłeś” (Krońska, 42). Por. też: „Epimenides zestarzał się w ciągu tylu dni, ile lat przespał. Mówi o tym Teopompos. Myronianos mówi w *Paralelach*, że Kreteńczycy uważali go za jednego z Kuretów. Ciało jego Lacedemończycy przechowują u siebie zgodnie z pewną wyrocznią, jak podaje Sosibios Lakończyk” (Krońska, 70).

przepowiedział klęskę Lacedemończyków w wojnie z Arkadyjczykami, jakżeśmy to już mówili. Zostali oni pokonani pod Orchomenos¹².

Diogenes przywołuje także historię, która sprawiła, że został uznany za „ulubieńca bogów”:

Epimenides był, według Teopomposa i wielu innych, synem Faistiosa, według innych synem Dozjadesa, a według jeszcze innych synem Agezarcha. Pochodził z Knossos na Krecie, jakkolwiek na Kreteńczyka nie wyglądał, bo nosił długie włosy. Wysłany raz przez ojca, aby paść trzodę, koło południa zmylił drogę i w jakiejś jaskini przespał pięćdziesiąt siedem lat. Obudziwszy się szukał swojej trzody, przekonany, że przed chwilą zasnął. Gdy jej nie znalazł, pobiegł znów na pastwisko, ale widząc, że wszystko tam już się zmieniło i że jest inny właściciel, podążył do miasta, wszedł do swego domu, gdzie zastał obcych ludzi, którzy go pytali, kim jest, wreszcie znalazł swego młodszego brata, już także starca, i od niego dowiedział się całej prawdy. Stał się przez to sławny w Grecji i uznano go za ulubieńca bogów¹³.

Diogenes wspomina także o piśmiennictwie Epimenidesa oraz jego praktykach:

Epimenides napisał poemat *O narodzinach Kuretów i Korybantów* i *Teogonią* łącznie około pięciu tysięcy wierszy; oraz *O budowie okrętu Argos* i *Wyprawę Jazona do Kolchidy*, około pięciu tysięcy sześciuset wierszy. Pisał także prozą *O składaniu ofiar* i *O ustroju politycznym Krety*, a także *O Minosie i Radamantysie*, około czterech tysięcy wierszy. Ateńczykom wybudował świątynię Eumenid, jak mówi Lobon z Argos w piśmie *O poetach*. Podobno Epimenides pierwszy stosował oczyszczanie sakralne ziemi i domów oraz budował świątynie. Niektórzy zaś opowiadają, że nigdy nie sypiał, a część nocy spędzał na zbieraniu korzeni¹⁴.

2. Epimenides z Krety i kłamstwo jego rodaków poza kontekstem biblijnym

Współcześnie Epimenides znany jest głównie z tzw. paradoksu kłamcy. Według Tt 1,12 on sam jako Kreteńczyk twierdzi, że Kreteńczycy to kłamcy. Czy mówi zatem prawdę, skoro sam jest Kreteńczykiem? Należy zauważyć, że Epimenides w tej wypowiedzi nie formułuje paradoksu kłamcy. Brak w niej choćby dużego kwantyfikatora nakazującego myśleć, że wszyscy Kreteńczycy są kłamcami. O co więc chodziło

¹² Diogenis Laertii, *De Vitis* (Krońska, 69–70).

¹³ Diogenis Laertii, *De Vitis* (Krońska, 66–67).

¹⁴ Diogenis Laertii, *De Vitis* (Krońska, 68).

Epimenidesowi w tej wypowiedzi, wyglądającej na brutalną inwektywę wymierzoną przeciwko swoim rodakom, dla których miał być wręcz bogiem?

Rozumiejac jego słowa „zawsze łgarze, wstrętne bydłeta, brzuchy leniwe” ogólnie, należałoby je potraktować właśnie jako zwykłe obelgi. Epimenides mówiłby wtedy ogólnie o Kreteńczykach (por. współczesny czasownik „cyganić”). Miałby przyrównywać ich do zwierząt (por. współczesne inwektywy „osła” czy „świni”). Wreszcie, w trzeciej frazie, miałby uogólniać jedną z negatywnych cech – lenistwo – i przypisywać ją Kreteńczykom (por. współczesny termin „wandalizm”, nawiązujący do Wandali, starożytnego plemienia germańskiego, które zniszczyło Rzym).

Dla starożytnych rzeczywiście Kreteńczycy mogli kojarzyć się z kłamstwem¹⁵, ale powodem miało być konkretne kłamstwo powiązane z ich wierzeniami religijnymi.

Brytyjski biblista James Rendel Harris, żyjący na przełomie XIX i XX w., w cyklu trzech artykułów na łamach *The Expositor*¹⁶ zaproponował rekonstrukcję fragmentu z niezachowanego pisma Epimenidesa. Do rekonstrukcji wykorzystał napisany w języku syryjskim manuskrypt Iszodada z Merw (IX w. n.e.), będący komentarzem do Dziejów Apostolskich, zawierającym tradycję pochodzącą od Teodora z Mopswestii (350–428). Komentarz Iszodada brzmi następująco:

Te zdania: «W Nim żyjemy i ruszamy się, i istniejemy» oraz «Jak niektórzy z waszych mędrców [sic!] powiedzieli: Z jego rodu jesteśmy» – Paweł zaczerpnął z poetów pogańskich. Najpierw, co się tyczy owego «W Nim żyjemy» itd.: Otóż Kreteńczycy istotnie głosili o Zeusie, iż był on władcą, a potem został rozszarpany przez dzika i pogrzebany. I – powiadali – jest u nas jego grób. Przeto Minos, syn Zeusowy, ułożył na cześć swego ojca mowę pochwalną; i w niej tak rzekł: «Kreteńczycy wykuwają grób dla Ciebie, o, Święty i Wzniosły! Kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe! Bo przecież Ty nie umarłeś na zawsze, Ty jesteś żywy: w Tobie bowiem żyjemy, ruszamy się i istniejemy». – Tak więc błogosławiony Paweł zaczerpnął to zdanie od Minosa. A to drugie: «Jesteśmy z rodu Boga» – wziął z poety Aratosa, który pisał o Bogu oraz o siedmiu [planetach] i dwunastu [znakach Zodiaku], powiadając: «Od Boga zaczynamy, od Pana Niebios, to znaczy – od Zeusa. Albowiem wszystkie rynki, morza i nieba napełnione są Jego imieniem. I na każdym miejscu wszyscy Go potrzebujemy, z Jego bowiem rodu jesteśmy. A On w łaskawości swej daje dobre znaki nam i wszystkim ludziom. Pobudza nas, abyśmy wyszli do pracy. Zarządza wszystkim, co wi-

15 Krause, „Crete”: „In Paul’s day, the derogatory term ‘cretanize’ (κρητιζω, *krētizō*) was used to refer to a liar. For example, in *The Life of Lysander*, Plutarch (late first—early second century ad) uses the expression ‘cretanize a Cretan’ to describe Lysander using a Cretan (or liar) to lie for him (*Life of Lysander* 20.2). Writing in the fifth century bc, Aristophanes uses an adverbial form of the term, ‘Cretan-ly’ (κρητικῶς, *krētikōs*), in what seems to be a reference to acting in a two-faced manner (Aristophanes, *Ecclesiazusae*, 1165). The Cretans’ claim that Crete was the site of Zeus’ grave might have contributed to their reputation as liars, since the idea of a gravesite for an immortal god was contradictory”.

16 Harris, „The Cretans Always Liars”, 305–317; Harris, „A Further Note on the Cretans”, 332–337; Harris, „St. Paul and Epimenides”, 348–353.

działne i co niewidzialne. Dlatego wszyscy czcimy Go i powiadamy: Bądź pozdrowiony, nasz Ojcze, cudowny i wielki!»¹⁷

Zaproponowana przez Harrisa rekonstrukcja fragmentu dzieła Epimenidesa brzmi następująco:

Ukształtowany został grobowiec dla Ciebie, jedyny święty i potężny.
Kreteńczycy zawsze kłamcy, wstrętne bestie, brzuchy bezczynne.
Ale nie jesteś martwy: żyjesz i będziesz trwać na zawsze,
W tobie żyjemy, poruszamy się i jesteśmy¹⁸.

W tym fragmencie Minos, mityczny król Krety, syn Zeusa i Europy, zwraca się do Zeusa. Wbrew przekonaniom Kreteńczyków wyznaje nieśmiertelność swojego boskiego ojca. Widać w tym zrekonstruowanym fragmencie nie tylko nawiązanie do Tt 1,12, ale także do Dz 17,28.

Według Harrisa Kreteńczycy wierzyli, że Zeus, podobnie jak i w innych kultach, został zabity przez dzikiego niedźwiedzia. Kreteńczycy zaś podczas sprawowanego kultu mieli spożywać surowe mięso zwierzęcia reprezentującego samego boga¹⁹. Stąd

¹⁷ Cytuję za: Dąbrowski, „Cytaty z Aratosa i Epimenidesa”, 546–547, z oryginalnymi nawiasami kwadratowymi. Dąbrowski korzysta z: M.D. Gibson, *The Commentaries of Ishodad of Merv, Bishop of Hadatha. IV. Acts of Apostles with an introduction by J. Rendel Haris* (Horae Simiticae 10; Cambridge: University Press 1913).

¹⁸ Polskie tł. za: Kalinowski, *Dlaczego Jezus cytował Pawłowi*. Tekst zrekonstruowany przez Jamesa R. Harrisa miał wyglądać następująco:

Τύμβον ἐτεκτήναντο σέθεν, κῦδιστε μέγιστε,
Κρήτες, αἰεὶ ψευδεῖς, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.
Ἄλλὰ σὺ γ' οὐ θνησκεῖς, ἔστηκας γὰρ ζῶς αἰεὶ,
Ἐν γὰρ σοὶ ζῶμεν καὶ κινύμεθ' ἡδὲ καὶ ἔσμεν.

¹⁹ Harris, “A Further Note on the Cretans”, 333–334: „Much support was found for this theory in a statement, which was suspected to have come down through Theodor of Mopsuestia, that the Cretan Zeus had been killed by a wild boar, exactly as in the story of Adonis, and, as has been suspected, in the story of Attis: and, in confirmation, it was pointed out that the Cretans of Praesos had a ritual in which the pig was a prominent feature, which may well have been due to the animal being the representative or equivalent of the deity, as the modern school explain the wild boar of the Adonis legends”.

„If we are right in our supposition that the attack on the Cretan liars was due, in the first instance, to the famous Cretan lie, it will follow that it is reasonable to refer the rest of the strong language of Epimenides to the same source. For why should we introduce the theory of general Cretan villainy into the argument, when the first clause of the indictment has become a particular offence. We are, then, bound to try for an explanation of the ‘evil beasts and lazy gluttons’ which shall be consistent with the assumed cult of a Cretan deity of the type of Dionysos, Attis, and Adonis. What was there especially beastly or ravenous about the Cretan cult? Obviously we have here some allusion to the sacrifices offered and partaken of. Now bearing in mind that the cult-animal is the substitute for the god and the means of communion with him, and that in cases like that of Adonis, where the god is said to have been destroyed by the animal, the result to which anthropologists come is that the god was primitively the animal, or at least the animal was his representative, and that the god was actually eaten in the form of the animal, the suggestion naturally arises that something similar has occurred in the supposed Zeus-cult of Crete. Here also we have

też miało występować u Epimenidesa powiązanie zawarte w Tt 1,12 między kłamstwem (o śmierci Zeusa i jego grobie na Krecie) oraz zwierzętami i brzuchami (rozumianymi jako kultyczne zjadanie boskiego zwierzęcia)²⁰.

Historia Zeusa i jego powiązanie z Kretą jest szersze i nie dotyczy tylko jego domniemanej śmierci na tej wyspie. Otóż według mitologicznych podań Rea, matka Zeusa, chcąc uchronić swojego syna przed pożarciem przez jego własnego ojca Kronosa, miała uciec na Kretę, tam po kryjomu urodzić Zeusa w grocie jednej z gór (Dikte lub Ida)²¹. Pierwsze linie *Hymnu o Zeusie* poety aleksandryjskiego Kallimacha z Cyreny (IV–III w. p.n.e.) nawiązują zarówno do urodzin, jak i śmierci Zeusa na Krecie:

W chwili ofiary dla Zeusa czyż lepszy temat wynika,
Niżli słać wielkiego, wiecznego władzy sternika,
Boga samego, tytanów pogromcę, sędziego na niebie?
Zeusie, jestem w rozterce, jak słać wypada mi ciebie:
Jak lykieskiego czy diktejskiego? Wszak toczą się spory.
Zeusie, jedni stwierdzają, żeś rodem z idajskiej jest góry,
Drudzy, żeś rodem z Arkadii. Którzy więc, Ojcze, skłamali?
«Znani są kłamcy na Krecie». Toć oni grób usypali
Tobie, o Panie! Ty zaś nie zmarłeś, ty wieczne masz życie!²²

the death of the deity by means of a wild-boar and the occurrence of a pig in the sacrifices. My suggestion, then, is that the early Cretans ate their deity sacramentally under the form of a pig: and I further conjecture that, as in so many similar cults, they ate the animal raw. This would at once explain why Epimenides called them not only liars, but also beasts and gluttons" (*ibidem*, 336–337).

Harris ("St. Paul and Epimenides", 350) podsumowuje swoje badania: „A further attempt was made to show that the whole of the vituperation of the Cretans in the second line is due to a single cause, the death and burial of Zeus, and that the comparison with the beast and the glutton was due to the fact that, as in similar cults, they ate their god in the form of the sacred animal and ate him raw”.

²⁰ Jerome D. Quinn (*The Letter to Titus*, 107–109) uważa, że nawiązanie zawarte w Tt 1,12 funkcjonowało jako powiedzenie, przez co nie rekonstruuje jego pierwotnego kontekstu. Stąd np. stwierdzenie o „wstrętnych bydłach” z Tt 1,12 odnosi do powszechnej opinii starożytnych o tym, że na Krecie nie było groźnych dzikich zwierząt (por. *ibidem*, 108). Por. także Collins, *I & II Timothy and Titus*, 334. Gordon D. Fee (*1 and 2 Timothy, Titus*, 179) dostrzega związek między oskarżeniem Kreteńczyków o kłamstwo a ich twierdzeniem o istniejącym grobie Zeusa.

²¹ Por. Apollodorus, *Bibliotheca* 1,1,6 (LCL 121, 7): „Rhea repaired to Crete, when she was big with Zeus, and brought him forth in a cave of Dictæ”. Por. Hesiodus, *Theogonia* (Kaszewski, 473–483): „Oni zaś miłej córki próśb wysłuchali życzliwie, wyjawili jej także wszystko, co było sądzone Kronosowi królowi i jego dzielnemu synowi, i do Lyktos posłali, żyźnej krainy na Krecie, gdy miała już na świat wydać najmłodsze z swych dzieci – Dzeusa wielkiego; a jego przyjęła Ziemia ogromna, by go wyżywić, a także wychować na Krecie rozległej. Tak więc, go niosąc, ruszyła poprzez noc szybką i czarną w pierw na Lyktos i skryła go, wzięwszy na ręce, w przepaścistej jaskini, w głębinach ziemi poświętej, w górach Ajgajonu pokrytych leśną gęstwiną”.

²² Callimachus, *Hymnus ad Iovem* (Steffen).

Zygmunt Kubiak, cytując słowa Kallimacha o domniemanej śmierci Zeusa („Łżą Kreteńcycy». Nawet grób ci sporządzili, Panie, a tyś nie umarł, żyjesz bowiem wiecznie”), nazywa je „antykreteńską inwektywą”²³.

3. Epimenides z Krety i kłamstwo jego rodaków w kontekście biblijnym

Jan Chryzostom (IV/V w.) w trzeciej *Homilii na List do Tytusa* potwierdza, że słowa z Tt 1,12 pochodzą od Epimenidesa²⁴. Następnie przywołuje przekonanie Kreteńców o tym, że na Krecie znajduje się grób rzymskiego boga Jowisza, utożsamianego z greckim Zeusem, czego potwierdzeniem ma być odpowiednia inskrypcja. Według Chryzostoma Epimenides wyśmiewa swoich rodaków i nazywa ich kłamcami za twierdzenie o posiadaniu grobu Zeusa. Powoduje to jednak problem, bo Paweł, cytując Epimenidesa, zgadza się z nim (Tt 1,13), przez co pośrednio aprobuje przekonanie Epimenidesa o nieśmiertelności Zeusa. Chryzostom wychodzi z tego impasu twierdząc, że Paweł w Tt 1,12 przywołuje tylko te słowa Epimenidesa, które odnoszą się do samego kłamania, nie zaś konkretnego kłamstwa dotyczącego śmierci Zeusa, pomimo tego, że oryginalnie słowa te miały właśnie do tego kłamstwa się odnosić. Chryzostom dalej twierdzi, że powoływanie się na pogańskiego proroka nie oznacza akceptacji go jako takiego, ale jest zabiegiem retorycznym, polegającym na cytowaniu autorów rdzennych odbiorcom.

Hieronim ze Strydonu (IV/V w.) identyfikuje proroka jako poetę Epimenidesa²⁵, przy czym według niego określenie to należy rozumieć jako użyte w sposób szyderczy:

Podobno ów wiersz znajduje się w *Wyroczniach* kreteńskiego poety Epimenidesa, którego z szyderstwem nazwał prorokiem, ponieważ tacy chrześcijanie oczywiście na takich zasługują proroków. Prorokami byli: Baal, prorocy zamętu, inni prorocy zgorszeń i jakichkolwiek tylko proroków wspomina Pismo, czy to dlatego prawdziwie, ponieważ napisał z wyroczni i odpowiedzi, które właśnie zapowiadają przyszłość, i o wiele wcześniej zapowiadają to, co ma nadejść. W końcu sama księga nosi tytuł *Wyrocznie*, a ponieważ uznawano, że przyobiecuje coś boskiego, sądzę, że dlatego Apostoł zajrzał do niej, aby zobaczyć, co przyrzeka wróżbiarstwo pogańskie. Celowo posłużył się wierszem, pisząc do Tytusa, który

²³ Kubiak, *Mitologia*, 137.

²⁴ Iohannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum, Homiliae III* (NPNF¹ XIII, 528) (tekst całej homilii znajduje się na s. 528–531). Do Tt 1,12 nawiązują także inni starożytni autorzy, por. Gorday, *Ancient Christian Commentary on Scripture*, 290–291 (Atenagoras, Atanazy, Teodoret z Cyru, Teodor z Mopsuestii).

²⁵ Por. Hieronymus, *Ep. XXXIV* (NPNF² IV, 149). Hieronim twierdzi w tym liście, że Kallimach wykorzystał następnie tekst Epimenidesa (*ibidem*).

był na Krecie, po to, aby pokonać fałszywych nauczycieli kretańskich przy pomocy mędrca z ich własnej wyspy²⁶.

Obok Epimenidesa Hieronim wspomina także o Kallimachu z Cyreny²⁷, po czym przywołuje zarzut stawiany Pawłowi:

Niektórzy mniemają, że Apostoła należy zganić, ponieważ nieroztropnie pomylił się i karząc fałszywych nauczycieli, potwierdził ów wiersz, ponieważ dlatego o Kreteńczykach mówią, że są oszustami, ponieważ zbudowali próżny grób Jowisza. Jeśli bowiem Epimenides lub Kallimach mówili, że dlatego Kreteńczycy są oszustami i gani ich jako «złe bestie i brzuchy leniwe», ponieważ nie mają poczucia rzeczy boskich i zmyślają, że Jowisz, który panuje w niebie, został pochowany na ich wyspie: i to co oni powiedzieli, jest potwierdzone zdaniem Apostoła, a wynika z tego, że Jowisz nie umarł, lecz żyje. W sposób niemądry przeto Paweł, burzyciel idolatrii, walcząc z przewrotnymi nauczycielami, potwierdził istnienie bogów, których zwalczał²⁸.

Hieronim, próbując zmierzyć się z tym oskarżeniem, m.in. pisze:

Kallimach i Epimenides nie dlatego wyrazili rzeczy prawdziwe, że [powiedzieli, iż] Jowisz jest bogiem i pozostałe rzeczy zawarte w ich pieśniach, ponieważ Kreteńczycy są oszustami; lecz tylko w tym powiedzieli prawdę, że wyrazili przyrodzoną Kreteńczykom wadę, jaką jest kłamstwo, ale chociaż są oni oszustami, to nie znaczy, że czasem nie mówili prawdy. Ani bowiem dlatego Jowisz nie byłby bogiem, gdyby Kreteńczycy mówili prawdę, lecz nawet, gdyby milczeli, to ten, który zmarł, nie nosiłby imienia boga²⁹.

Jeżeli Kreteńczycy kłamią, to znaczy, że Jowisz żyje i jego grób na Krecie nie ma znaczenia. Jeśli zaś mówią prawdę, to oznacza, że Jowisz rzeczywiście umarł i jest pochowany na Krecie. Skoro Paweł twierdzi, że Kreteńczycy kłamią, to znaczy, że Jowisz nigdy nie umarł i jest bogiem. Hieronim próbuje ratować autora Tt 1,12 z jednej strony w ten sposób, że twierdzi, iż Paweł nie odwołuje się do oryginalnego kontekstu powiedzenia Epimenidesa, lecz jedynie do ogólnej przywary przypisanej Kreteńczykom, z drugiej zaś – poprzez odwołanie się do Tt 1,13, który według niego ma wskazywać, że Paweł sygnalizuje, że nie zgadza się z całym tekstem Epimenidesa:

W końcu abyśmy wiedzieli, że Apostoł nieprzypadkowo, i jak się chce [rzec] mimowolnie (jak oni sądzą), lecz z rozmysłem i rozważnie, z każdej strony zabezpieczają się, powie-

²⁶ Ambrosius, Hieronymus, Pelagius, *Commentariorum* (Baron, 149). Por. Kobyłka *et al.*, *Komentarz*, 149n.

²⁷ Kobyłka *et al.*, *Komentarz*, 150–151.

²⁸ Kobyłka *et al.*, *Komentarz*, 151.

²⁹ Kobyłka *et al.*, *Komentarz*.

dział: (1, 13A) *Świadectwo, mówi, to jest prawdziwe*; nie cała pieśń, z której świadectwo jest wzięte, nie całe dzieło, lecz tylko to świadectwo, ten wiersz, w którym są nazwani kłamcami. W każdym razie jest oczywiste, że ten, który tylko z jedną częścią poematu się zgadza, pozostałe odrzuca³⁰.

Powyższa obrona Hieronima przed „lekkomyślnością” Pawła prowadzi do wniosku o tym, że autor Tt 1,12 wyciąga słowa Epimenidesa z ich oryginalnego kontekstu. W ten sposób czyni z tych słów ogólną inwektywę wymierzoną przeciw Kreteńczykom, a następnie wykorzystuje ją we własnej dyskusji, zupełnie nie związanej z kwestią grobu Zeusa³¹.

W nowotestamentowym kontekście oskarżenie ma dotyczyć Kreteńczyków, głównie żydowskiego pochodzenia (Tt 1,10; por. 1,14), mających kłamać dla „niegodziwego zysku” (Tt 1,11; BW) poprzez „żydowskie baśnie” i „nakazy ludzi” (Tt 1,14; BW), zapewne dotyczące także konieczności zachowania czystości (Tt 1,15). Swoim zachowaniem odwracają się od „prawdy” (Tt 1,14), która m.in. dotyczy „nadziei żywota wiecznego” (por. Tt 1,1-2). W tym kontekście inwektywy „wstrętne bydlęta” oraz „brzuchy leniwe” z Tt 1,12 nie będą związane z kultem Zeusa, ale z niemoralnym postępowaniem³².

4. Epimenides z Krety i Areopag w kontekście biblijnym

Zauważmy, już tylko skrótowo, że postać Epimenidesa zdaje się być obecna nie tylko Tt 1,12, ale również i w Dz 17,28. Diogenes Laertios, jak cytowaliśmy powyżej, wspomina o Epimenidesie, który dokonał oczyszczenia Aten poprzez składanie nieznanym bogom ofiar z owiec. Ofiary były składane w miejscach, w których owce kładły się przepędzone ze wzgórza Areopagu³³. Z tegoż to powodu, jak twierdzi Diogenes, pojawiły się „bezimienne ołtarze po wsiach attyckich”. Opis ten zdaje się nawiązywać do historii Pawła z Dz 17, który wstrząśnięty bałwochwalstwem na wzgórzu Areo-

³⁰ Kobyłka *et al.*, *Komentarz*, 152.

³¹ Teodoret z Cyru (*Ad Romanos*, ŻMT 20, 187) znajduje jeszcze inne rozwiązanie. Kreteńczycy są kłamcami być może dla tego, że „tak zwany Zeus umarł gdzie indziej, a oni lekkomyślnie usypali mu grób”. Ambrozjaster nie identyfikuje proroka z Tt 1,12 jako Epimenidesa, stąd w jego rozważaniach nie pojawia się problem z akceptacją stwierdzenia Epimenidesa przez Pawła, a więc pośrednio z dopuszczeniem myśli o nieśmiertelności Zeusa. Ambrosius, Hieronimus, Pelagius, *Commentariorum* (Baron, 113). Por. też rozważania Orygenesa odnośnie do grobu Zeusa w świetle krytyki Celsusa w Origenes, *Contra Celsus* III, 43 (Kalinkowski, 163).

³² Riemer Faber („Evil Beasts, Lazy Gluttons”, 135–145) daje próbkę tego, jak cytat z Tt 1,12 wpisuje się w tematykę całego listu. Kontekstualne odczytanie cytatu ukazuje, jak jego możliwe pierwotne znaczenie ginie w nowym, nowotestamentowym kontekście.

³³ Por. podobnie w: Barclay, *Dzieje Apostolskie*, 201.

pagu wspomina o ołtarzu poświęconemu nieznanemu bogu i – podobnie jak Epimenides – chce oczyścić to miejsce (Paweł z bałwochwalstwa, Epimenides z zarazy). Ponadto w mowie Pawła na Areopagu (Dz 17,28a) padają z jego ust słowa: „w nim żyjemy i poruszamy się, i jesteśmy”, które zgodnie z rekonstrukcją Harrisa, mają pochodzić właśnie od Epimenidesa, i to z fragmentu, w którym mamy (omówione powyżej) nawiązanie do kłamstwa Kreteńczyków. Frederick F. Bruce twierdzi, że te słowa, choć przypisywane Epimenidesowi, pochodzą od Teodora z Mopswestii³⁴. W oryginalnym kontekście słowa z Dz 17,28a dotyczą nie Boga biblijnego, głoszonego przez Pawła na Areopagu, ale Zeusa³⁵. Występują one w sąsiedztwie Epimenidesowego zapewnienia, o tym, że Kreteńczycy kłamią mówiąc o śmierci Zeusa, przez co podważają jego boskość. W przypadku mowy Pawła na Areopagu słowa Epimenidesa są przenoszone z Zeusa na Jahwe³⁶.

Zakończenie

Podsumowując, należy zauważyć, że autorzy NT dwukrotnie nawiązują do fragmentu z dzieła Epimenidesa. W obu przypadkach bazują na uznanym przez lokalne środowiska autorytecie wieszczka, znanego zarówno Ateńczykom (Dz), jak i Kreteńczykom (Tt), korzystają z jego słów, jednakże wyłączając ich znaczenie z treści oryginalnego kontekstu. W przypadku Tt 1,12 nawiązanie do kłamstwa Kreteńczyków odnośnie do śmierci Zeusa staje się kłamstwem dotyczącym zbawiennej ważności judaistycznych praktyk religijnych dla zysku. W przypadku Dz 17,28a nawiązanie do bycia w greckim Zeusie zostaje przeformułowane i teraz ma dotyczyć bycia w Bogu żydowskim. Widać więc, że autorzy NT wykorzystują renomę proroka Epimenidesa dla własnych celów, nie uwzględniając pierwotnych konotacji jego słów.

³⁴ Bruce, *The Book of the Acts*, 338–339. Sławomir Stasiak (*Komentarz*, 174) twierdzi, że Dz 17,28a „jest własnym stwierdzeniem Pawła”. Joseph A. Fitzmyer (*The Acts*, 610) uważa podobnie. James D.G. Dunn (*The Acts*, 236) przypisuje słowa z Dz 17,28a nieznanemu poecie greckiemu. Por. szerszą dyskusję w Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary*, 846–848.

³⁵ Por. Witherington III, *The Acts*, 529–530: “It may be that the first assertion [chodzi o Dz 17,28a, PL] goes back to words originally addressed to Zeus in a poem attributed to the Cretan poet Epimenides, another part of which is quoted at Titus 1:12. We do not have the original poem, however, and there are similar assertions by pagans (see Dio, *Or.* 12.43)”.

³⁶ Dodajmy dla porządku, że Chryzostom w swoich homiliach opartych o Dzieje Apostolskie 17 nie wspomina o Epimenidesie (*Homilie XXXXVII–XXXIX*), a Hieronim w swoich pismach nie przywołuje Epimenidesa przy okazji nawiązań do Dz 17. Por. Iohannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum, Homilies (NPNF¹ XI, 228–244)*. Por. Hieronymus, *Ep.* XXXIV, *Ep.* LXX oraz *Against Jovinianus*.

Bibliografia

- Ambrosius, Hieronymus, Pelagius, *Commentariorum In Epistolam Beati Pauli ad Titum*, tł. pol. A. Baron: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2003).
- Apollodorus, *Bibliotheca*: Apollodorus, *The Library*. I. Books 1–3.9 (tł. J.G. Frazer) (Loeb Classical Library 121; Cambridge, MA: Harvard University Press – London: Heinemann 1921).
- Aristotelis, *Ars Rhetorica – Rhetorica ad Alexandrum – Ars Poetica*, tł. pol. H. Podbielski: Arystoteles, *Retoryka – Retoryka dla Aleksandra – Poetyka* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008).
- Aristotelis, *Atheniensium Respublica*, tł. pol. L. Piotrowicz: Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1973).
- Barclay, W., *Dzieje Apostolskie* (Warszawa: Słowo Prawdy 1979).
- Barrett, C.K., *A Critical and Exegetical Commentary of the Acts of the Apostles* (Edinburgh: Clark 1998) II.
- Bruce, F.F., *The Book of the Acts*, wyd. poprawione (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1988).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, tł. pol. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994).
- Collins, R.F., *I & II Timothy and Titus. A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox 2002).
- Dąbrowski, E., „Cytaty z Aratosa i Epimenidesa w mowie na Areopagu”, E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Poznań: Pallottinum 1961) 542–549.
- Diogenis Laertii, *De Vitis, Dogmati et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum*, tł. pol. I. Krońska: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968).
- Dunn, J.D.G., *The Acts of the Apostles* (Valley Forge, PA: Trinity Press International 1996).
- Faber, R., “Evil Beasts, Lazy Gluttons’: A Neglected Theme in the Epistle to Titus”, *Westminster Theological Journal* 67 (2005) 135–145.
- Fee, G.D., *1 and 2 Timothy, Titus* (Peabody, MA: Hendrickson 1993).
- Fitzmyer, J.A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 31; New York: Doubleday 1998).
- Gorday, P. (red.), *Ancient Christian Commentary on Scripture* (Downers Grove, IL: InterVarsity 2000) IX.
- Harris, J.R., “A Further Note on the Cretans”, *The Expositor* seventh series 3/4 (1907) 332–337.
- Harris, J.R., “St. Paul and Epimenides”, *The Expositor* eighth series 4/4 (1912) 348–353.
- Harris, J.R., “The Cretans Always Liars”, *The Expositor* seventh series 2/4 (1906) 305–317.
- Hesiodus, *Theogonia*, tł. pol. K. Kaszewski: Hezjod, *Teogonia* (Sandomierz: Armoryka 2010).
- Hieronymus, *Epistulae: Jerome, Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second Series. VI. *Letters and Select Works* (red. P. Shaff) (Peabody, MA: Hendrickson 2012).
- Iohannes Chrysostomus, *In Acta apostolorum*: Jan Chryzostom, „Homilies on the Acts of the Apostles”, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series. XI. *Homilies of the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans* (red. Ph. Shaff) (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing 1889).

- Iohannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum*: Jan Chryzostom, *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series. XIII. *Homily III on Titus i. 12–14* (red. Ph. Schaff) (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing 1889).
- Kalinowski, D., „Dlaczego Jezus cytował Pawłowi na drodze do Damaszku greckich poetów”, <http://acalyludpowieamen.pl/dlaczego-jezus-cytowal-pawlowi-na-drodze-do-damaszku-greckich-poetow/> [dostęp: 21.06.2021].
- Kallimach z Cyreny, *Hymn o Zeusie* (tł. W. Steffen) <http://pantheion.pl/Kallimach-Hymn-o-Zeusie> [dostęp: 21.06.2021].
- Keener, C.S., *The IVP Bible Background Commentary. New Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity 1993).
- Kobyłka, J.J. et al., *Komentarz do 1–2 Listu do Tymoteusza, Listu do Tytusa, Listu do Filemona i Listu do Hebrajczyków* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 4; Poznań: Pallottinum 2015).
- Krause, M.S., „Crete”, *The Lexham Bible Dictionary* (red. J.D. Barry et al.) (Bellingham, WA: Lexham 2016).
- Kubiak, Z., *Mitologia Greków i Rzymian* (Warszawa: Świat Książki 1997).
- Origenes, *Contra Celsus*, tł. pol. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, wyd. 2 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1986).
- Plato, *De Legibus*, tł. pol. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, wyd. 2 (opr. M. Maykowska) (Warszawa: ALFA 1997).
- Plutarchus Chaeroneus, *Vitae parallelae*, tł. pol. M. Brożek: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów (Z żywotów równoległych)* (Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum 1996).
- Quinn, J.D., *The Letter to Titus* (New York: Doubleday 1990).
- Stasiak, S., *Komentarz do Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian, 1–2 Listu do Koryntian i Listu do Galatów* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 2; Poznań: Pallottinum 2014).
- Strabo, *Geographica*, tł. pol. E. Kaczyńska – K.T. Witczak: Strabon, „Opis Krety (*Geographica* X.4,1–5)”, *Meander* 51/3–4 (1996) 223–232.
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. Ad Romanos*, tł. pol. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i hebrajczyków* (Źródła Myśli Teologicznej 20; Kraków: Wydawnictwo WAM 2001).
- Witherington III, B., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 1998).



Intertextual Strategy of the Narrator of the Second Epistle of Peter in the Catalogue of Virtues (1:5-7)

KALINA WOJCIECHOWSKA

Christian Theological Academy in Warsaw

kalinawojciechowska@icloud.com, ORCID: 0000-0002-0028-6905

MARIUSZ ROSIK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław

mrosik@pnet.pl, ORCID: 0000-0002-1943-8649

Abstract: The Second Epistle of Peter is one of the least studied texts of the New Testament. It is usually compared with 1 Peter and/or Jude and indeed shows some similarities and some differences with these texts. But little attention is paid to the originality of 2 Peter both in its interpretation of texts from the Jewish tradition and in the application of intertextual strategies to elements of Greek philosophy. 2 Pet 1:5-7 is undoubtedly one of the most Hellenized passages of the epistle. Not only did the narrator use a hierarchical catalog of virtues popular in Greek literature, but also terms that are commonly associated with ethics, especially the stoic ethics (faith – πίστις; virtue – ἀρετή; knowledge – γνῶσις). This article aims to present the manner in which the narrator in 2 Pet 1:5-7 enters into dialogue with Greek ethical texts and how he transforms, innovates, and reinterprets these texts. In other words, what intertextual strategy he uses.

Keywords: Second Letter of Peter, hypertextualism, intertextuality, catalog of virtues, stoic ethics, faith, knowledge, virtue, 2 Pet 1:5-7

According to Michał Głowiński, intertextuality can be generally defined as a case of adoption or imitation, accompanied by a differentiating element, when a certain interplay between texts is established and the element of dialogism is present.¹ Gérard Genette refers to the relationship between the later text or hypertext and the earlier, underlying text or hypotext as hypertextuality.² As these two descriptions refer to the same phenomenon, it has been decided to apply to it the term intertextuality, while the analysed text and the source text will be referred to as hypertext and hypotext respectively.

¹ Głowiński, “O intertekstualności,” 79.

² Genette, *Palimpsesty*, 11.

This article consists of two parts.³ The first is devoted to the hypotext. It includes a brief overview of Greek texts which catalogue virtues. Initially the arrangement of items in those aretological lists was non-hierarchical but over time started forming a chain in which each subsequent link is rooted in the previous one. The narrator of 2 Peter adopts this form, but he arranges the links of his chain in a different order than the Greek philosophers. Thus, the second part of the article is devoted to analysing this order, accompanied by a change in the meanings of concepts that make up the links. These analyses will be used to draw conclusions on the nature of the formal and semantic transformations that were introduced. Due to scarcity of space, out of the eight elements of Peter's sorites, only the first three have been selected for detailed analysis, as they can be considered representative and sufficient to determine the intertextual strategy of the narrator. These are: faith πίστις, virtue ἀρετή and knowledge γνῶσις. It is also significant that they are interpreted already at the beginning of the epistle (2 Pet 1–3), so it is possible to trace how this interpretation was later taken into account in Peter's aretological catalogue.

1. Catalogues of Virtues in Greek Literature

1.1. Non-hierarchical Catalogues of Virtues

Catalogues of virtues (and vices) were common in Greek literature. The form itself dates back to the Homeric era and originally was not associated with moral philosophy.⁴ It appears in satire, for example in Aristophanes' *The Frogs* (5, 200), where it serves to stereotype certain behaviours. In this case Charon forces Dionysus to get into a boat and row; Dionysus wriggles out of this by using a list of qualities that prevent him from rowing: "Now how will I manage that? I'm green, a landlubber, no Salaminian, and I'm supposed to row?" (κάτα πῶς δυνήσομαι ἄπειρος ἀθαλάττωτος ἀσαλαμίνιος ὧν εἶτ' ἐλαύβειν) (LCL 180, 52–53).

Over time, catalogues of virtues and vices increasingly appear in philosophical literature. One of them is presented by Aristotle in his *Rhetoric* (1366b): "Virtue, it would seem, is a faculty of providing and preserving good things, a faculty productive of many and great benefits, in fact, of all things in all cases. The components of virtue are justice, courage, temperance, magnificence, magnanimity, liberality, gentleness, practical and theoretical wisdom" (μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη,

³ The article uses material from a paper currently being prepared for publication Wojciechowska – Rosik, *Głosząc przyjście Pana. Komentarz strukturalny do Drugiego Listu św. Piotra* [Proclaiming the Coming of the Lord. A Structural Commentary to the Second Epistle of St. Peter], to be published by the Christian Academy of Theology in Warsaw.

⁴ Charles, "The Language," 57.

ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότητες, γρόνησις, σοφία) (LCL 193, 88–89). Each virtue is then discussed in more detail.

Among the virtues described by Aristotle there are those that in the ancient world would be referred to as cardinal virtues – fortitude, justice, temperance and prudence, which stand for certain actions. Menander (*Rethor* II, 373,21; LCL 539, 150–151) encourages us to see these virtues in every action and its evaluation: “Everywhere divide the deeds you are going to praise according to the four virtues (courage, justice, moderation and intelligence), and consider to which virtues the deeds belong and whether some deeds in war and in peace share a single virtue [...]” Also Quintilian links the cardinal virtues with actions: “In other cases, it has seemed better to split up the encomium into the various virtues—courage, justice, self-control and so on—and assign to each the acts performed in accordance with each” (*Institutio Oratoria* III, 7,15; LCL 125, 108–109). Slightly different virtues are mentioned in one first-century inscription from Asia Minor, which praises Herostratos, son of Dorkalion, and attributes to him the following virtues, which overlap in part with those given by the author of 2 Peter: “being a good man distinguished in faith [πίστει,] and virtue [ἀρετῇ] and righteousness [δ(ικ)αιοσύνη] and duty/piousness [εὐσεβεία]... [he] put forth great effort [τὴν πλείστ(η)ν εἰσηνεγμένον σπουδῆν].”⁵

It seems that in Hellenistic times such catalogues – largely accompanying Stoic philosophical and ethical reflection – were already very common in many circles. As J. Daryl Charles notes, this was due to a turn away from purely theoretical considerations to the practical dimension. Thus the lists would be in use on their own i.e. without intricate, detailed philosophical commentaries. Speakers were eager to use them, all the more so because they fulfilled epideictic functions in the speeches i.e. their presentation was supposed to arouse appreciation or dislike and embarrassment in the audience.⁶ From there it was only a step away from using them in parenetic literature.

Aretological catalogues also became popular among Jews especially those strongly associated with the Hellenistic culture. Thus, for example, Philo of Alexandria in *De Sacrificiis Abeli et Caini* 5, 26–27.³² lists of several dozen virtues and vices. He begins with a long list of feminine qualities, starting with external appearance, movement and clothing:

her person and her modesty alike without false colouring, her moral nature free from guile, her conduct from stain, her will from craft, her speech from falsehood, reflecting faithfully the honesty of her thoughts. Her carriage was unaffected, her movements quiet, her clothing plain, her adornment that of good sense and virtue, which is more precious

⁵ Danker, *Benefactor*, 460; Green, *Jude and 2 Peter*, 593; on the similarities of this inscription and 2 Pet 1:5-7 see Charles, “Language,” 65–66.

⁶ Charles, “Language,” 57.

than gold. And in her company came piety, holiness, truth, justice, religion, fidelity to oaths and bonds, righteousness, equity, fellow-feeling, self-control, temperance, orderliness, continence, meekness, frugality, contentment, modesty, a quiet temper, courage, nobility of spirit, good judgement, foresight, good sense, attentiveness, desire for amendment, cheerfulness, kindness, gentleness, mildness, humanity, high-mindedness, blessedness, goodness (LCL 227, 112–113).

The second list (*De Sacrificiis Abeli et Caini* 5, 32) enumerates the vices of a man who, before indulging in pleasure, will be

unscrupulous, [...], braggart, impudent, seditious, conceited, cross-tempered, disorderly, stubborn, unsociable, impious, mean, intractable, unholy, envious, lawless, wavering, [...], troublesome, unstable, quarrelsome, passionate, [...], slanderous, headstrong, profane, vainglorious, coarse, accursed, deceitful, impatient of rebuke, a buffoon cheating, [...], aimless, reckless, murder-stained, ignorant, [...], low-minded, stupid, [...], unjust, beast-like, [faithless], inequitable, slavish, disobedient, unfriendly, cowardly, unruly, irreconcilable, [...], a swindler, implacable, [...], dissembling, covetous, shame-working mischievous, [...], without friend, immoderate, skulking, without home, [...], double-minded, suspicious, evil-minded, double-tongued, faithless, [...], stubborn, [...], garrulous, rascally, a pessimist, a babbler, incorrigible, lacrimose, [...], a flatterer, [...], maniacal, [...], fickle, feud-loving, [...], a glory-hunter, [...], violent-tempered, ill-managing, unregulated, ill-conditioned, stiff-necked, [...], sulle, womanish, easily led, quick to wrath, [...], timorous, a scoffer, [...], a glutton [...] (LCL 227, 117–119).

The longer a list, the more difficult it is to arrange its elements in order. This is why both the lists made by Greek philosophers and the lists made by Jewish writers writing in Greek give the impression of being unsystematic, and the order of items listed seems rather random⁷ or at least not hierarchical.

1.2. Hierarchical Catalogues of Virtues

However, in addition to catalogues in which individual items remain non-hierarchical or are regarded as egalitarian, Greek literature produced catalogues drawn up according to a rhetorical principle called *sorites* (chain). A *sorites* is a type of syllogism with more than two premises. These premises form individual links of a chain, which ends with a conclusion. They are most often formed by sentences in which the predicate of the preceding sentence becomes the subject of the following sentence. In the last link, there is usually a fusion, typical of syllogisms, of the subject of the first

⁷ Charles, "Language," 58.

sentence with the predicate of the penultimate sentence.⁸ Such a figure already appears in the *Iliad* (2, 100–108), although it did not concern virtues and vices, but the origin of Agamemnon's sceptre:

Then among them lord Agamemnon stood up, holding in his hands the scepter which Hephaestus had toiled over making. Hephaestus gave it to lord Zeus, son of Cronos, and Zeus gave it to the messenger Argeiphontes; and Hermes, the lord, gave it to Pelops, driver of horses, and Pelops in turn gave it to Atreus, shepherd of men; and Atreus at his death left it to Thyestes, rich in flocks, and Thyestes again left it to Agamemnon to carry, to be lord of many isles and of all Argos (LCL 170, 68–69).

As regards virtues, a classical sorites with a final syllogism is applied by Seneca in *Epistulae Morales* (85,2): “He that possesses prudence is also self-restrained; he that possesses self-restraint is also unwavering; he that is unwavering is unperturbed; he that is unperturbed is free from sadness; he that is free from sadness is happy. Therefore, the prudent man is happy, and prudence is sufficient to constitute the happy life” (LCL 76, 286–287). Cicero, in his work *On the Laws* (I, 7,23), develops the following links, beginning, not coincidentally, with reason:

[...] he is the only one among so many different kinds and varieties of living beings who has a share in reason and thought, while all the rest are deprived of it. But what is more divine, I will not say in man only, but in all heaven and earth, than reason? And reason, when it is full grown and perfected, is rightly called wisdom. Therefore, since there is nothing better than reason, and since it exists both in man and God, the first common possession of man and God is reason. But those who have reason in common must also have right reason in common. And since right reason is Law, we must believe that men have Law also in common with the gods. Further, those who share Law must also share Justice; and those who share these are to be regarded as members of the same commonwealth. If indeed they obey the same authorities and powers, this is true in a far greater degree; but as a matter of fact they do obey this celestial system, the divine mind, and the God of transcendent power (LCL 213, 321.323).

A sorites can also be found in LXX. In Wis 6:17-20 wisdom is described as a series of sequential and logically derived links: “For the first step toward Wisdom is an earnest desire for discipline; then, care for discipline is love of her; love means the keeping of her laws; To observe her laws is the basis for incorruptibility; and incorruptibility makes one close to God; thus the desire for Wisdom leads to a kingdom.” It is apparent that the lists in all these examples are progressive, successive links in the chain lead to a syllogistic conclusion and/or culmination, to the highest

⁸ Definition by Mirosław Korolko (*Sztuka retoryki*, 88); cf. Green, *Jude and 2 Peter*, 598.

item in the hierarchy of values or the so-called *summum bonum*. It can also be noted that the first link of the sorites quoted above is related to reason (Cicero), knowledge, wisdom (Book of Wisdom), discernment, prudence (Seneca). This is undoubtedly connected with the ancient ideal of morality, which was not at all universal. It was believed to be accessible only to the wealthy and educated.⁹ For virtues and ethical conduct resulting from them were considered to be the fruit of reason (λόγος) and knowledge (γνώσις). Not everyone had the ability (ἀλογία) and acquired adequate knowledge (ἄγνοια) to recognize virtues, and not everyone had the opportunity, especially the financial security, to practice them.¹⁰

2. Adaptation of a Sorites in 2 Peter

In presenting his catalogue of virtues, the author of 2 Peter draws from Greek models, and at the same time enters into a dialogue, or even a polemic, with the most popular models of sorites.¹¹ What he undoubtedly drew from hypotexts is the hierarchical arrangement of virtues, which appear in a non-accidental, strictly defined order: faith (πίστις), virtue (ἀρετή), knowledge (γνώσις), self-control (ἐγκράτεια), steadfastness (ὑπομονή), godliness (εὐσέβεια), brotherly affection (φιλαδελφία), love [of one's neighbour] (ἀγάπη). He therefore saw faith as the source of all virtues, and love as the *summum bonum*.

2.1. 2 Peter 1:5-7 as a Sorites

The fact that Peter's list is not random is demonstrated by the verb ἐπιχορηγήσατε. Its basic meaning is "to provide," "to give," "to take care of," "to equip." This meaning derives from antiquity and refers to the Athenian custom of having a choir perform at various ceremonies. It implies a double aspect related to these performances: firstly, "to provide," "to deliver" the choir itself to the festivities; secondly, "to take care," "to provide" the choir with the means of subsistence during the festivities.¹² Over time, the verb ἐπιχορηγέω started to be used in texts referring to acts of charity, generosity, providing something at one's own expense. It is used in this context, among others, by Diogenes Laërtius in *Lives and Opinions of Eminent Philosophers* (V, 4,67) when he speaks of Lycon: „He was esteemed beyond all other philosophers by Eumenes and Attalus, who also did him very great service" (LCL 184, 520–521).

⁹ Green, *Jude and 2 Peter*, 594.

¹⁰ Charles, "Language," 59.

¹¹ See the large monograph on this topic: Charles, *Virtue Amidst Vice*.

¹² Kelly, *Commentary*, 306.

In the LXX the verb occurs in a non-compound form as χορηγέω and also means to “supply,” “give,” “deliver” (1 Kgs 4:7; 5:1; Jdt 12:2; 1 Macc 14:10; 2 Macc 3:3; 4:49; 9:16; 3 Macc 6:30.40; 7:18). This meaning is also known to New Testament writers, but in the New Testament ἐπιχορηγέω appears primarily in texts referring to God’s generous, abundant gifts – 2 Cor 9:10; supplying the Spirit – Gal 3:5, or nourishing of all the members of the body (the Church) by the head (Christ) – Col 2:19, and not in relation to human actions.

There may be some problems translating the entire phrase that introduces Peter’s list of virtues, and then the subsequent links of the sorites where the prepositional phrase ἐν with the dative is used. If καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδῆν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε were to be translated as “And that is why you should make every effort to supply/provide virtue Y to virtue X” or as the most common variant of translation “And that is why you should make every effort to add Y to X.”¹³ then the progressive nature of the chain and rootedness of each successive link (virtue) in the preceding link (virtue) would not be made explicit enough.¹⁴ This can also create the erroneous impression that faith – being God’s gift, as the narrator emphasises as early as in 1:1 – is insufficient and that something must be added to it. Perhaps the best translation would be a periphrasis: “And that is why you should strive with all your might/zealously to ensure that Y develops through/thanks to X.” It would also convey the causal or instrumental meaning of the prepositional phrase ἐν with the dative, which forms the individual links of the Petrine chain.

2.2. Hierarchy of Links in the Chain

As already noted, most classical sorites or shorter catalogues of virtues begin by emphasising the role of reason, knowledge, and often the wisdom that stems from them.¹⁵ This meant that not everyone was capable of recognising virtues let alone practicing them. Certainly not someone devoid of reason (λόγος), using only instinct like irrational (ἄλογα) animals (cf. 2 Pet 2:12). In order to recognise virtues, one needed to acquire knowledge/insight (γνώσις), which was attainable by the few. This means that the ideal of morality propagated by the Greek philosophers was an elitist one. The narrator of 2 Peter seems to disagree with this take on the realisa-

¹³ NKJV: “giving all diligence, add to your faith virtue”; NIV: “make every effort to add to your faith goodness”; NIRV: “So you should try very hard to add goodness to your faith”; ESV: “Make every effort to supplement your faith with virtue”; RSV: “make every effort to supplement your faith with virtue.”

¹⁴ Charles, *Jude and 2 Peter*, 58. Differently, Richard Bauckham (*Jude, 2 Peter*, 185), who argues that the order of the virtues in 2 Peter is quite random, and that the whole list is based on a philosophical ethic popular in antiquity, probably Stoic. Significance may possibly be attached to the beginning of this list, where “faith” appears, and to its end, where “love” appears.

¹⁵ Mickiewicz, *List świętego Judy*, 226.

tion of ideal aretological and axiological models. He does so on two levels – a formal (compositional) and a semantic one.

At the compositional level, the polemic is manifested by giving primacy to faith, from which the concept of virtue is only derived. The third quality Peter mentions is knowledge, which, contrary to Greek philosophers, he derives from virtue and not vice versa. On the basis of the knowledge possessed, temperance/self-control can be practiced, and they in turn become a direct source of steadfastness. Steadfastness leads to godliness, which Peter had already described when he stated that every believer was (most probably at baptism) equipped with everything necessary for a godly life (cf. 2 Pet 1:3). The sequence of further items of the sorites allows us to conclude that godliness is understood here not only as a relationship and responsibility towards God, but also as a relationship and responsibility towards people. Therefore, it represents, as it were, a link between individual virtues/qualities and those are of communitarian significance. Therefore, godliness understood also as an attitude towards members of the community can become a direct source of brotherly love. The narrator points to love as the *summum bonum*. It seems that he understands it as a practical action towards all his neighbours, not only those who are considered brothers.

A polemical attitude towards the Greek tradition is suggested by the summary of the sorites in 1:8, which contains a somewhat sarcastic reference to the primacy of knowledge/insight in Greek aretological chains. One can guess that knowledge perceived in philosophical, intellectual terms is judged by the narrator as fruitless and idle, although – at least in theory – it gives rise to various virtues. Peter's direction is the opposite – it is virtues rooted in faith and reflecting its practical aspects that lead to true knowledge, true insight, the content, subject (donor) and object of which is Jesus Christ: ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν “because you have them [the previously mentioned sequence of virtues] at your disposal and multiply them, they will not render you useless and unfruitful because of the knowledge of our Lord Jesus Christ.”

2.2. Redefinition of Aretological Concepts

In order to be able to establish such an aretological hierarchy it was also necessary to introduce semantic changes in the understanding of concepts commonly associated with the Greek sorites. These relate primarily to virtue and knowledge. However, this semantic change begins with Peter's redefinition of the term faith, which also appears in the Greek lists of virtues, although not as the first link.

2.2.1. Faith

The term “faith” πίστις appears already in 2 Pet 1:1 in the phrase τοῖς ἰσότημιον ἡμῶν λαχοῦσιν πίστιν “[to] those who have obtained a faith of equal standing with ours”. Most likely it serves here as a general reference to revelation based on the Old Testament and the preaching of the apostles.¹⁶ On the one hand it is cognitive, on the other hand constitutes a personal, existential experience and commitment.¹⁷ It is therefore not about some already formed and formalised doctrinal system (*fides quae*), but rather about those experiences that generate personal commitment and specific behaviours (*fides qua*). This understanding of faith means that everyone who experiences it is equally chosen, privileged,¹⁸ gifted and equipped by God to live a life according to his will. The close fusion of the existential and practical elements in the concept of πίστις is a characteristic strategy of the author of 2 Peter.¹⁹

The narrator, therefore, makes two things clear to his audience right at the beginning of the epistle. First, faith is a gift; second, it is inclusive and egalitarian. This also significantly affects the understanding of faith in the sorites in 1:5. Placing faith at the forefront, the narrator of the epistle seems to be arguing against the Greek exclusivity associated with knowledge and reason. Unlike knowledge, faith is not acquired through any human effort or ability. It is not merely intellectual in nature, but has above all a practical aspect. This element clearly distinguishes Peter’s understanding of aretology from its perception in Greek philosophical systems (especially Stoic), where, as said, reflection on virtue is the result of human reasoning. In Peter’s axiological system, faith, which in terms of dignity has the same effects for all, being a divine gift regardless of one’s ethnic origin or social and material status, entails further virtues that illustrate its practical dimension. In other words, the virtues listed further in the sorites are in fact manifestations of faith and without it they could not exist.

A certain ethical-parenetic similarity between the premises of Peter’s sorites and those of the Greek sorites can be observed here. For in both cases, the first, initial concept – whether it be faith or Hellenistic reason – is manifested in and through behaviours described by the subsequent links. What differs the two systems however is the understanding of faith itself.

In the Greco-Roman world, faith meant above all loyalty and reliability. Gene L. Green²⁰ gives examples of this understanding of faith in social relations between a patron who is also a benefactor and a client who is a beneficiary of the patron’s actions. In this relationship, loyalty relates primarily to the client, while reliability relates to the patron. On the one hand, the client was *in fide*, i.e. under the faithful, reliable care of the patron; on the other hand, the patron expected the client to repay

¹⁶ Gryglewicz, „Rozwój teologii,” 248–251.

¹⁷ Rosik – Wróbel – Langkammer, *Komentarz*, 67.

¹⁸ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 168.

¹⁹ Langkammer, „List św. Judy,” 112.

²⁰ Green, *Jude and 2 Peter*, 601.

this care with *fide*, i.e. loyalty and fidelity. This ideal did not always work. Plautus, for example, in his comedy *Menaechmi*, or *The Twin Brothers* (571–582, 587–588) condemns the pathological, fraudulent and corrupt understanding of patronage and client claims:

Everybody wants to have many clients: whether they're good or bad they don't ask; they ask about the money rather than the reputation of the clients' reliability. If someone's poor and not bad, he's considered useless, but if a rich one's bad, he's considered a useful client. People who don't honor the laws or what's fair and good anywhere keep their patrons busy. They deny that what's been given has been given, are full of lawsuits, and are greedy and dishonest men, who have gained their money either on interest or through perjuries. [...] When these men are called to court, their patrons are called to court at the same time since we speak for those who've committed offenses. This is how a certain client kept me very busy today and how I couldn't do what I wanted or who I wanted to do it with, to such an extent did he delay and detain me (LCL 61, 483.485).

The lists of virtues are intended to suggest desirable behaviour. Thus, as G.L. Green²¹ and Peter H. Davids²² argue, the fact that faith/faithfulness was given a prominent position in Peter's catalogue of virtues could be understood by the ancient recipients of the letter as emphasising loyalty to a benefactor such as God (1:3–4:11), and a breach of loyalty/faithfulness to a patron would be seen as a moral failing.

This could be the case provided that the narrator of the epistle had adopted the Greek understanding of faith as loyalty. However, as mentioned, his interpretation of this concept is different – egalitarian-donative and existential-practical.²³ In the context of the sorites, this last, practical, aspect is especially important. The narrator has already prepared the reader by describing faith-based conduct in devotional-eschatological terms as “all things that pertain to life and godliness” (v. 3a), an “escape from the corruption that is in the world” (v. 4c) “participation in the divine nature” (v. 4b). Thus, one could ultimately define “faith” in 2 Peter as an egalitarian gift²⁴ very much tied to the promises of God/Jesus to people. The person of the donor makes the promises credible and their fulfilment certain. One's response to this gift is, in turn, to lead the kind of life to which one has been called and equipped in order to ultimately “partake in the divine nature”. In other words, it is on faith that the whole godly life of the faithful rests. It is on the foundation of faith understood in this way, and with its help, that virtue can develop.

²¹ Green, *Jude and 2 Peter*, 601.

²² Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, 410.

²³ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 185.

²⁴ J. Daryl Charles (“Language,” 66) points out that the faith in 2 Peter was not provided (*παράδιδωμι*), but given as a gift (*δωρέομαι*).

2.2.2. Virtue

Like faith, the concept of virtue appears in 2 Peter not only in the sorites. As early as in 1:3 the narrator uses the phrase ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ literally „own glory and virtue” probably taken from Hellenistic literature or created according to models found in Greek texts. Pausanias in his *Description of Greece* (VIII, 53.6) mentions a statue of Philopoemen at Tegea with an epigram beginning with praise: “The valour and glory of this man [Philopoemen] are famed throughout Greece” (LCL 297, 158–159). In doing so, he uses the expression ἀρετῇ καὶ δόξᾳ as a hendiadys – “famous virtue” – in which the second noun modifies the first. Diodorus the Sicilian in his *The Library of History* (II, 45,2) similarly speaks of “famous virtue” of a certain Amazon (περὶ αὐτὴν ἀρετῆς τε καὶ δόξης) (LCL 303, 30). In both cases, although the general term “virtue” appears, it probably refers to the valour, courage of the heroes praised.

In 1:3 the author of 2 Peter seems to have used an inversion in relation to a phrase known from Greek literature (ἀρετῇ καὶ δόξᾳ vs δόξᾳ καὶ ἀρετῇ).²⁵ Most probably in order to avoid too strong an association with philosophy and to give the noun ἀρετῇ a slightly different meaning than ethical.²⁶ All the more so as he applies this term to God and/or Jesus. The context and the proximity of the noun δόξᾳ means that here the term ἀρετῇ is to be understood as perfection.²⁷ But the use of inversion also serves a certain semitisation of the phrase δόξᾳ καὶ ἀρετῇ. This would involve abandoning the reading of δόξᾳ καὶ ἀρετῇ as a hendiadys i.e. “perfect glory” in favour of understanding it in terms of “perfection and glory” – a merism popular in biblical literature. The use of a semitising merism instead of a hendiadys would thus weaken the philosophical-ethical connotations that the notion of ἀρετῇ raises.

It is different in 1:5. Here, the narrator places virtue in its philosophical-ethical contexts, primarily because he attributes it to a human. Like the ancient authors, he sees it as a source of behaviour that deserves public recognition and praise (cf. Quintilian, *Institutio Oratoria* III, 7,15). In that he is not alone. Virtue is also described in this ethical sense in the late, deuterocanonical books of the OT. In Wis 8:7 the list of virtues derived from the love of justice is very reminiscent of the already mentioned list of Hellenistic cardinal virtues: “If a man loves righteousness, the fruits of wisdom’s labour are virtues, for she teaches soberness, understanding, righteousness and courage. There is nothing in life more profitable for people than these.” In 2 Macc 15:12 the moral aspect of virtues is emphasised; in 3 Macc 6:1 virtue can mean both moral dispositions and actions: “Then Eleazar [...] whose life had been adorned with vir-

²⁵ Mickiewicz, *List świętego Judy*, 226.

²⁶ John N.D. Kelly (*Commentary*, 301) believes that the author of 2 Peter in 2 Pet 1:3b uses the noun ἀρετῇ in an ethical sense; otherwise Bauckham (*Jude, 2 Peter*, 178), who thinks it unlikely that ἀρετῇ means moral virtue.

²⁷ Cf. the meaning of ἀρετῆς in plural in the LXX, e.g. Isa 42:8.12; 63:7, where the term actually refers to perfection and to mighty acts of God worthy of fame, praise; similarly in Phil 4:8, where τίς ἀρετῇ means something worthy of praise or fame.

tue”; likewise in *4 Macc* 1:10, which commends the virtues of the seven kindred martyrs who suffered death during the Maccabean uprising (167–160 B.C.), and in *4 Macc* 13:24 praising the seven brothers “practicing the same virtues, and reared up in a just course of life.” In *4 Macc* 1:2 “the highest virtue” is identified with self-control. This is accompanied by a philosophical introduction: “For reason is necessary to everyone as a step to science. In addition, it embraces the praise of self-control, the highest virtue”; *4 Macc* 1:30 also links virtue and reason in a philosophical way: “For reasoning is the leader of the virtues.” It is different in *4 Macc* 10:10, where virtue is a divine gift: “We [...] suffer this for the sake of Divine education and virtue.”

It seems that the latter meaning and origin of virtue is taken over by the narrator of 2 Peter, and it is mainly this donative character that distinguishes Peter’s theological take on virtue from the Greek ethical take. In philosophy, as already noted, virtue is the result of human reflection, the fruit of reason and knowledge, and moral perfection can be achieved by one’s own efforts. Peter, however, derives virtue from faith, which is a divine gift. It is by faith – ἐν πίστῃ – that virtue can develop, and its development is not limited to reflection and the cultivation of moral dispositions, but, as with most ancient authors, is directed towards action. Indirectly, therefore, virtue is also to be regarded as a divine gift.

So what happens is a clear theologisation of the philosophical concept of virtue. It develops in two directions. The first, different from Greek philosophy, points to the origin of virtue – it is the result of faith and is based on God’s will. The second, assimilative, emphasises its active dimension, since virtue cannot be limited to ethical dispositions and theoretical reflection, but must manifest itself in action, as revealed by the successive links of the sorites – self-control, steadfastness, godliness, brotherly affection and love [of one’s neighbour], which has its source in divine love. In this way, virtue becomes the practical aspect of faith.

2.2.3. Knowledge

The third link in the sorites is knowledge. In contrast to verses 2 and 3, which also mention knowledge/insight, here instead of the term ἐπίγνωσις the author of 2 Peter uses the term γνῶσις.²⁸ The two terms are nearly synonymous, and are generally used synonymously by the narrator, especially in the sorites in 1:5-6 and in v. 8, where, as said, he sarcastically argues against knowledge as a source of virtue. However, it is possible to try to identify some nuances that distinguish them, especially since both occur very close to each other. Ἐπίγνωσις implies a certain dynamic, a process of getting to know. The preposition ἐπι has either a locative or a temporal meaning; it is often used to indicate continuity in time or space and to intensify a concept, to emphasise concentration, accumulation of certain features. These elements – especially intensification and extension – can also be found in ἐπίγνωσις (cf. 2 Pet 1:8). All

²⁸ Mickiewicz, *List świętego Judy*, 227.

the more so since in the NT the term is often used to describe getting to know the essence of someone or something, the attainment of knowledge by means of insight, recognition, discovery,²⁹ acceptance, acknowledgement of something or someone as something or someone (cf. Rom 1:20-21).³⁰ It is therefore progressive, dynamic and, what is important, presupposes personal involvement.

The second concept usually refers to knowledge already acquired and is therefore more static, sometimes even definitive.³¹ Obviously, the use of the more static term γνῶσις makes recipients intuitively associate it with familiar ethical systems, whereas the more speculative γνῶσις was either seen as an end in itself or, as already stated, as the origin and source of the virtues. It could also be the equivalent of mystical union and knowledge of the deity, as in the Orphic or Hermetic systems, and later also the Gnostic ones.³² The author of 2 Peter seems to argue against such meanings. Like the Stoics, he juxtaposes knowledge and virtue, showing that he believes in an organic, inseparable relationship between the two,³³ but presents them in reverse order – as virtue and knowledge. This surprising inversion forces the recipients to revise their belief that virtue is a consequence of knowledge; they must assume that it is knowledge that develops through virtue. And since virtue has practical implications, knowledge too must be seen in practical rather than theoretical terms.

Also important here is the indirect connection between knowledge and faith, from which all other qualities derive. This connection points to the synonymy of ἐπίγνωσις and γνῶσις mentioned above. In 2 Pet 1:3 ἐπίγνωσις is characterised as an instrument used by God/Jesus (referred to periphrastically as θεία δύναμις αὐτοῦ “His divine power”).³⁴ This means that knowledge, with all its aspects, is not the fruit of human speculation, effort, inquiry and striving, but a disposition given to Christians by “him who called us” (κάλεσας ἡμᾶς). Also, the γνῶσις rooted in faith is not a quality acquired by man through his own efforts and/or reason, but, like faith itself, a gift (cf. Prov 1:7; Jer 1:5) that equips one to lead a godly life.

Hence, if virtue means the practical aspect of faith, i.e. praiseworthy acts resulting from obedience to God’s will, then knowledge in this context must mean learning, understanding, and discerning what acts and actions are right or consistent with

²⁹ Robert E. Picirelli (“The Meaning of *Epignosis*,” 89–93) reviews the various positions on this subject.

³⁰ Neyrey, *2 Peter, Jude*, 149.

³¹ It is sometimes claimed that by using these related and very close terms, the narrator of the epistle opposes the teaching of false prophets and teachers. Formerly thought to represent some strand of Gnosticism, today this thesis is abandoned and Peter’s opponents are identified as those who, adhering to a far-reaching syncretism, combined elements of Greek philosophy, Greek mythology (cf. 2 Pet 1:16) and the emerging Christian doctrine. See Kelly, *Commentary*, 299; Green, *Jude and 2 Peter*, 554.

³² See *Corpus Hermeticum* XIII, 7–9, where gnosis is understood as a rebirth in God achieved by withdrawing into oneself, putting the senses to sleep, purifying oneself from the twelve mindless torments of the material world; the chain of these torments begins with ignorance. See Mead, *Thrice-Greatest Hermes*.

³³ Charles, “Language,” 67.

³⁴ Mickiewicz, *List świętego Judy*, 218–221.

God's will (Phil 1:9; cf. Eph 5:17), and constitute a part of leading a godly life. Peter's γνώσις can thus be seen as a reflection on the meaning of actions, which are not intended to be an end in themselves or a reason for glory and recognition among men, as was the case in the Greco-Roman world,³⁵ but are a testimony to faith. In this way, the relationship between faith and knowledge is highlighted, and practically oriented knowledge ceases to be mere intellectual speculation.

By overlaying the meanings of ἐπίγνωσις, previously defined in Christian terms, and γνώσις, associated with philosophy, the narrator of 2 Peter explicitly Christianises the latter. He had previously given the ethical concept of ἀρετή a theological meaning by directly rooting virtue in faith. He also presented faith itself in theological terms, on the one hand, as God's gift and equipment that allows man to lead a pious life, and in practical terms on the other, describing its successive manifestations. In this way he reduced the loyalty-based and juridical understanding of faith characteristic of Greco-Roman literature. It may be noted that the common element here is the redefinition of concepts firmly rooted in Greek ethics by subjecting them to theologisation. This theologisation, in turn, is based on pointing to a different source of the virtues and their meaning than in Greek literature. For the narrator of 2 Peter, all virtues, beginning with faith, are divine gifts and not innate or developed human qualities. Since the process of theologisation of the virtues appears in the re-interpretation of the meanings of the concepts forming the initial links of the sorites, it can be assumed that it will continue in a gradational manner also in the subsequent concepts-links. Gradation in this case means an increasing degree of Christianisation of successive concepts up to agape as *summum bonum*.

Conclusions

As can be seen, by using sorites, the narrator of 2 Peter enters into a dialogue with philosophical hypotexts, which were keen to use this rhetorical figure and principle. As noted in the introduction to the article, an interplay or relationship between hypo- and hypertext is one of the conditions of intertextuality, but it must also be accompanied by a distinguishing element.

The dialogue between 2 Pet 1:5-7 and its Greek models takes place on two fundamental levels. The first level applies to composition – the arrangement of links in the chain of virtues. While most ethical catalogues begin with knowledge, reason (or equivalents of these terms), Peter's list opens with faith. Thanks to the fact that it has already been described earlier in the epistle (1:1-2), the narrator can introduce its egalitarian-donative and active understanding into the catalogue he constructs. By doing so, he informs the recipient that the sorites will not list virtues that are the re-

³⁵ Kelly, *Commentary*, 306.

sult of human insight and ability, but those that result from God's endowment. In this way, he also indicates the direction of the reinterpretation of the concepts that make up the sorites – their theologisation.

Thus, the second level of dialogue concerns semantics. The narrator of 2 Peter subjects the individual links of the sorites to a theologising and sometimes even Christianising reinterpretation. This is particularly evident in the links with the concepts of "virtue" and "knowledge," which are among the most fundamental elements of the Greek sorites of an ethical nature. In Peter's perspective, they become a manifestation of faith and acquire a clearer practical aspect, just as the initial mother-link.

Thus, it can be said that in his hypertext the narrator of 2 Peter creatively transforms elements borrowed from hypotexts. The transformations include two types of procedures. The first one involves taking over the traditional form of sorites but changing the combination of links. The second one involves introducing new elements into this form – this can be seen in the final links: brotherly love and love [of one's neighbour], which did not appear in the Greek chains of virtues, and reinterpreting the elements forming the traditional system.³⁶ In his typology of intertextual strategies, Stanisław Balbus refers to such procedures as creative continuation.³⁷ Peter does not abandon classical rhetorical models; on the contrary, in his adaptation he uses most of their philosophical connotations, yet creatively transforms them in such a way that they can be applied to Christian doctrine (the theoretical aspect related to the origin of virtues as gifts) and conduct (the practical aspect).

Bibliography

- Aristophanes, *Frogs. Assemblywomen. Wealth* (ed. and trans. J. Henderson) (Loeb Classical Library 180; Cambridge, MA: Harvard University Press 2002) 3–235.
- Aristotle, *Art of Rhetoric* (trans. J.H. Freese; rev. G. Striker) (Loeb Classical Library 193; Cambridge, MA: Harvard University Press 2020).
- Balbus, S., *Między stylami*, 2 ed. (Kraków: Universitas 1996).
- Bauckham, R., *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary 50; Waco, TX: Word Books 1983).
- Charles, J.D., *Virtue Amidst Vice. The Catalog of Virtues in 2 Peter 1* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 150; Sheffield: Sheffield Academic Press 1997).
- Charles, J.D., "The Language and Logic of Virtue in 2 Peter 1,5–7," *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998) 55–73.
- Cicero, *On the Republic. On the Laws* (trans. C.W. Keyes) (Loeb Classical Library 213; Cambridge, MA: Harvard University Press 1928) 289–520.
- Danker, F.W., *Benefactor. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis, MO: Clayton 1982).

³⁶ Balbus, *Między stylami*, 128.

³⁷ Balbus, *Między stylami*, 100.

- Davids, P.H., *The Letters of 2 Peter and Jude* (Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Diodorus Siculus, *Library of History*. II. *Books 2.35–4.58* (trans. C.H. Oldfather) (Loeb Classical Library 303; Cambridge, MA: Harvard University Press 1935).
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*. I. *Books 1–5* (trans. R.D. Hicks) (Loeb Classical Library 184; Cambridge, MA: Harvard University Press 1925).
- Genette, G., *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia* (trans. T. Stróżyński – A. Milecki) (Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2014).
- Głowiński, M., „O intertekstualności,” *Pamiętnik Literacki* 77/4 (1986) 75–100.
- Green, G.L., *Jude and 2 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2013).
- Gryglewicz, F., „Rozwój teologii Listu św. Judy i Drugiego Listu św. Piotra,” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 33 (1980) 247–258.
- Homer, *Iliad*. I. *Books 1–12* (trans. A.T. Murray; rev. W.F. Wyatt) (Loeb Classical Library 170; Cambridge, MA: Harvard University Press 1924).
- Kelly, J.N.D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Black's New Testament Commentary; London: Black 1982).
- Korolko, M., *Sztuka retoryki* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1990).
- Langkammer, H., „List św. Judy i II List św. Piotra oraz ich znaczenie dla kontynuacji doktryny apostołskiej,” *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 32/1 (1985) 109–121.
- Mead, G.R.S., *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis* (trans. G.R.S. Mead) (London: Theosophical Publishing Society 1906) II.
- Menander Rhetor – Dionysius of Halicarnassus, *Menander Rhetor. Dionysius of Halicarnassus, Ars Rhetorica* (ed. and trans. W.H. Race) (Loeb Classical Library 539; Cambridge, MA: Harvard University Press 2019).
- Mickiewicz, F., *List świętego Judy. Drugi List świętego Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 18; Częstochowa: Święty Paweł 2018).
- Neyrey, J.H., *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 37C; New York: Doubleday 1993).
- Pausanias, *Description of Greece*. IV. *Books 8.22–10* (*Arcadia, Boeotia, Phocis and Ozolian Locri*) (trans. W.H.S. Jones) (Loeb Classical Library 297; Cambridge, MA: Harvard University Press 1935).
- Philo, *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Prosperity and Exile of Cain. On the Giants* (trans. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (Loeb Classical Library 227; Cambridge, MA: Harvard University Press 1929).
- Picirelli, R.E., “The Meaning of *Epignosis*,” *Evangelical Quarterly* 47 (1975) 85–93.
- Plautus, *Casina. The Casket Comedy. Curculio. Epidicus. The Two Menaechmuses* (ed. and trans. W. de Melo) (Loeb Classical Library 61; Cambridge, MA: Harvard University Press 2011).
- Quintilian, *The Orator's Education*. II. *Book 3–5* (ed. and trans. D.A. Russel) (Loeb Classical Library 125; Cambridge, MA: Harvard University Press 2002).
- Rosik, M. – Wróbel, M.S. – Langkammer, H., *Komentarz do Listu św. Jakuba Apostoła, 1–2 Listu św. Piotra Apostoła, 1–3 Listu św. Jana Apostoła, Listu św. Judy i Apokalipsy* (Komentarz Teologiczno-Pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Nowy Testament 5; Poznań: Pallottinum 2015).
- Seneca, *Epistles*. II. *Epistles 66–92* (trans. R.M. Gummere) (Loeb Classical Library 76; Cambridge, MA: Harvard University Press 1920).



Symbolizm złotego pasa Chrystusa zmartwychwstałego (Ap 1,13) w świetle literatury greckiej

The Symbolism of Risen Christ's Golden Sash (Rev 1:13) in the Light of Greek Literature

PAWEŁ PODESZWA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

podpaw@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4000-1660

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie symbolicznego znaczenia złotego pasa Jezusa (Ap 1,13) w inauguracyjnej wizji Apokalipsy (1,12-20). Źródłem tego symbolizmu chromatycznego jest najpierw Stary Testament, w którego świetle złoty kolor wskazuje na Jezusa jako Boga, Króla i Arcykapłana. W zaproponowanej refleksji poszukuje się także możliwych źródeł (inspiracji) w antycznej literaturze greckiej, zwłaszcza w opisach bóstw mitologicznych: Zeusa, Posejdona, Artemidy, Apollona, Kirke. Analiza wybranych fragmentów, zaczerpniętych z *Iliady* i *Odysei* Homera oraz *Hymnów* Kallimacha, pozwala stwierdzić, że złoto jest ich dominującym kolorem, a wiele elementów stroju, ekwipunku i sprzętów, którymi posługują się greccy bogowie, zostało wykonanych z tego szlachetnego i cennego materiału. Można zatem powiedzieć, że barwa złota jest „kolorem bogów”, a sam kruszec kojarzy się w sposób naturalny w bóstwem. Autor Apokalipsy mógł zatem wykorzystać obrazy i motywy zapożyczone z mitologii i symboliki greckiej, traktując je jako materiał literacki, wyrażający symbolicznie prawdę o transcendencji Jezusa.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, złoty pas Jezusa, złoto, symbolizm, transcendencja, królewskość, kapłaństwo, mitologia grecka

Abstract: The article deals with the symbolic meaning of Jesus' golden sash (Rev 1:13) in the inaugural vision of Revelation (1:12-20). The source of this chromatic symbolism is first found in The Old Testament, in the light of which gold color points at Jesus as God, King, and High Priest. In the proposed reflection, the author looks for the possible source (of inspiration) in ancient Greek literature, especially in mythological depictions of divinities: Zeus, Poseidon, Artemis, Apollo, and Circe. The analysis of chosen fragments, cited from Homer's *Iliad* and *Odyssey* and Callimachus' *Hymns*, enable us to ascertain that gold is the dominant color and that many elements of garment, inventory, and equipment used by Greek divinities are made from this valuable material. It becomes clear that gold or gold ore is naturally associated with deity and is the “color of gods.” The author of Revelation could use images and motives borrowed from Greek imagery and mythology, treating them as literary material which symbolically expresses the truth about Jesus' transcendence.

Keywords: Revelation, Jesus' golden sash, gold, symbolism, transcendence, royalty, priesthood, Greek mythology

Znane jest twierdzenie kard. Gianfranco Ravasiego, że „symbolizm jest jakby płaszczem, który rozciąga się nad wszystkimi stronicami Apokalipsy”¹. Nawet pobieżna lektura ostatniej księgi Nowego Testamentu pozwala zauważyć czytelnikowi, iż „mamy do czynienia z prawdziwym arsenałem obrazów, porównań, znaków, symboli, metafor, które często bywają zaczerpnięte z Biblii”². W ten sposób symbol, rozumiany jako znak, przenoszący „intelekt odbiorcy z poziomu materialnego i dosłownego na poziom abstrakcyjny i transcendentny”³, staje się uprzywilejowanym narzędziem apokaliptycznej komunikacji⁴. Aby zatem odkryć zamierzone przez autora przesłanie Apokalipsy, trzeba próbować „odsłonić symbole” i dotrzeć do ukrytych za nimi rzeczywistości⁵.

Dariusz Kotecki sformułował kilka zasad, które powinny zostać uwzględnione przy analizie symbolizmu Apokalipsy: 1) zauważyć ciągłą budowę symboli (to znaczy taką, która sprzyja figuratywnemu odwzorowaniu obrazu) lub przerwana (to znaczy taką, która nie pozwala nam sobie wyobrazić obrazu; stąd każdy z symbolicznych elementów tworzących całość obrazu musi być interpretowany oddzielnie i dopiero złożona razem mozaika interpretacji daje jakieś sensowne wytłumaczenie obrazu); 2) wziąć pod uwagę skomplikowany i niekiedy trudny do odtworzenia proces powstawania symbolu; 3) uwzględnić „metamorfozę symboli”: często konfiguracja symbolu nie jest rzeczą stałą, ale ulega pewnej transformacji, dotyczącej jakiegoś wybranego elementu lub całości; 4) mieć na uwadze możliwe źródła symboliki Apokalipsy: Stary Testament, judaizm (przede wszystkim apokaliptyka żydowska), Nowy Testament oraz świat grecko-rzymski; 5) spojrzeć na sposób komunikacji treści symbolicznych (Apokalipsa zaprasza słuchacza–czytelnika do współuczestnictwa w spotkaniu z niezwykłą treścią); 6) uwzględnić kategorie (rodzaje) symboli: kosmiczny, antropologiczny, teriomorficzny, chromatyczny oraz arytmetyczny⁶.

Jak wynika z wyżej wymienionych kryteriów poprawnej interpretacji symbolizmu Apokalipsy, ważną rolę odgrywa uwzględnienie i próba określenia źródła lub źródeł symboli⁷. Prawdą jest, że dla większości z nich podstawowymi źródłami

1 Ravasi, *Apokalipsa*, 9.

2 Ravasi, *Apokalipsa*, 9.

3 Kiejza, „Charakter”, 23.

4 Zob. Rojas Gálvez, *I symboli*, 105.

5 Zob. Marconi, *Le mille*.

6 Zob. Kotecki, „Kryteria”, 28–30; zob. także Kotecki, *Jezus*, 22–23; Marek Karczewski (*Reinterpretacja*, 50–70) zaproponował następujące kategorie symboli: kosmiczny (to wszystkie obrazy dotyczące różnych sektorów stworzonego świata: niebo, ziemia, słońce, księżyc, gwiazdy; kataklizmy kosmiczne: słońce, które traci swój blask, księżyc stający się krwią, gwiazdy spadające z nieba), antropologiczny (to wszystko, co dotyczy człowieka i jego świata: wygląd, ubiór, postawy, zachowanie, środowisko, sytuacje życiowe itp.), teriomorficzny (dotyczy symboliki opisanej za pomocą obrazów zwierząt: smok, szarańcza, bestie, lew, baranek), kolorów (można w Apokalipsie wyróżnić pięć kolorów głównych: biały, złoty, ognisto-szkarłatny, trupioblady i czarny) oraz liczb (3; 3,5; 4; 7; 10; 12; 24; 666; 42; 1260; 144 000). Zob. także Vanni, *L'Apocalisse*, 34–55.

7 Zob. Beale, *The Book*, 58.

są księgi biblijne Starego i Nowego Testamentu oraz żydowska literatura apokaliptyczna⁸, ale

w wizjach Apokalipsy znajdziemy także obrazy wzięte z mitologii, a w judaizmie nie posiadane. Tak czy inaczej, księga zawiera elementy pokrewne względem pogańskich wyroczni, prorocत्व i znaków od bóstw. Miały one wpływ na sprawy życiowe, a także polityczne. Wyroczni bowiem oczekiwano. Z kolei wykorzystaniu motywów mitycznych sprzyjał ich charakter symboliczny. Służą one za materiał literacki, wywarły więc pewien wpływ, ale ich wykorzystanie jest podporządkowane koncepcji całości⁹.

W niniejszym artykule chciałbym przywołać możliwe fragmenty literatury greckiej, które pozwalają na pełniejszą interpretację symboliki złotego pasa zmartwychwstałego Chrystusa w inauguracyjnej wizji Syna Człowieczego (1,9-20)¹⁰, będącej wprowadzeniem do pierwszej części księgi – Listów do siedmiu Kościołów (2,1–3,22). W 1,13 czytamy, że wizjoner zobaczył „pośród świeczników kogoś podobnego do Syna Człowieczego, odzianego w szatę do stóp i przepasanego na pierśiach złotym pasem”. W wielu publikacjach słusznie zwraca się uwagę, że zarówno szata Syna Człowieczego, jak i złoty pas symbolicznie wskazują na Jego kapłaństwo i królewskość¹¹. Złoty kolor w stroju jest „atrybutem królewskim i boskim”¹², a liczne możliwe odniesienia do Starego Testamentu wydają się być oczywiste i będą stanowić konieczny punkt wyjścia dla symbolicznej interpretacji złotego pasa Chrystusa¹³. Pytamy jednak także o możliwe paralele w mitologicznej literaturze greckiej, które mogłyby być źródłem, a przynajmniej inspiracją¹⁴ dla symbolizmu złotego pasa Chrystusa jako elementu boskiego stroju, co jeszcze bardziej symbolicznie wyrażałoby i podkreślało Jego transcendencję¹⁵.

⁸ Zob. Wojciechowski, „Wpływy greckie w Apokalipsie”, 117.

⁹ Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, 332–333.

¹⁰ Szczegółowe omówienie całej wizji zob. Kotecki, *Jezus*, 136–204; zob. także Podeszwa „Pan świeczników”, 64–75.

¹¹ Podeszwa, „Chrystus”, 202–206.

¹² Wojciechowski, *Apokalipsa*, 117.

¹³ Zob. Karczewski, *Reinterpretacja*, 64. Autor zwraca uwagę, że „jednym z niebezpieczeństw w interpretacji symboliki chromatycznej Ap może okazać się przewartościowanie wpływu hellenistycznej literatury mitologicznej, przy jednoczesnym pominięciu całego spektrum znaczeń starotestamentalnych”.

¹⁴ Na temat klasyfikacji paralel między tekstami biblijnymi a greckimi oraz różnych poziomów wpływów greckich na teksty biblijne zob. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, 10–18.

¹⁵ Michał Wojciechowski (*Wpływy greckie w Biblii*, 334) widzi następujące wpływy greckie w wizji inauguracyjnej: „Wizja Chrystusa w Ap 1,12–20 nawiązuje do Syna Człowieczego z Dn 7,9.13; 10,5–6. Jednocześnie jej elementy pokrywają się z ikonografią Heliosa (blask, gwiazdy), którą zawłaszczali też cesarze. Na aureusie na cześć Domicji Longiny z 83/84 r. figuruje książę z siedmioma gwiazdami. W Ap 1,18 obraz kluczy w boskim ręku wydaje się pochodzenia greckiego. Pluton miał mieć klucze Hadesu (Pauzaniasz, *Wędrowki po Helladzie* 5,20,3); tak samo jeden z trzech podziemnych sędziów Ajakos (Apolodor z Aten, *Biblioteka* 3,12,6 i in.). Utożsamiana z różnymi boginiami Hekate miała klucze całego świata (*Hymny orfickie* 1,7 z II w.) i nosiła przydomek «klucznicy». Innym bóstwom też przypisywano

1. Zmartwychwstały Pan „pośród świeczników”

Jan otrzymał wizję na wyspie Patmos (1,9), którą ma spisać i przekazać siedmiu Kościołom Azji Mniejszej (1,11). Zmartwychwstały Pan ukazał się podczas liturgicznego zebrania wspólnoty Kościoła¹⁶ „w dzień Pański” (1,10)¹⁷. Jan widział najpierw „siedem złotych świeczników” (1,12) i „kogoś podobnego do Syna Człowieczego” (1,13). Intuicyjnie wiadomo, że chodzi o Chrystusa zmartwychwstałego, ale staje się to oczywiste dopiero w 1,17b-18, gdzie „ktoś podobny do Syna Człowieczego” sam przedstawia się w następujący sposób: „Ja jestem Pierwszy i Ostatni, i Żyjący, byłem umarły, a oto jestem Żyjący na wieki wieków i mam klucze Śmierci i Otchłani”.

Zmartwychwstały ukazał się „pośród świeczników” (1,13). Chodzi o świeczniki ze szczerego złota, będące na wyposażeniu Przybytku (Wj 25,31)¹⁸. Tutaj po raz pierwszy pojawia się w Apokalipsie kolor złoty, który w księdze często związany „jest z liturgią i symbolizuje bliskość Bożej tajemnicy”¹⁹: złote świeczniki (1,12.20; 2,1), złote wieńce Starców (4,4); złote czasze pełne kadzideł (5,8; 15,7), złota kadzielnica (8,3), złoty ołtarz (8,3; 9,13), złoty wieniec na głowie Siedzącego na obłoku (14,14), złote pasy siedmiu aniołów (15,6)²⁰. Według wyjaśnienia w 1,20 „siedem świeczników to siedem Kościołów”. Uwzględniając symbolizm arytmetyczny²¹ cyfry siedem,

rozmaite klucze. Wtórnie o boskich kluczach mówią teksty rabiniczne. Ap 1,20 i sąsiednie nawiązują do symboliki astralnej. Filon z Aleksandrii twierdzi wprost, że siedem lamp menory symbolizuje siedem ciał niebieskich (*Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, 221–222). Klemens z Aleksandrii porównał lampy menory z jaśniejącymi planetami ze słońcem w centrum (*Kobierce* 5,6). Utożsamienie aniołów z gwiazdami ma za tło kosmologiczne poglądy starożytne, według których ciała niebieskie były boskie, albo też kierowały nimi niebiańskie inteligencje. Choć Biblia odrzuca astrologię i ubóstwianie ciał niebieskich, tu najwyraźniej nawiązano do skojarzeń potocznych. Zaznaczmy, że przyswojenie motywów astralnych i astrologicznych mogło się dokonać za pośrednictwem judaizmu ówczesnego, skoro są one obecne już w Księdze Daniela. Jak zatem można zauważyć autor nie przywołuje żadnych możliwych paralel dla złotego pasa Chrystusa. Natomiast Dariusz Kotecki (*Jezus*, 146) pisze: „Odniesienia do złota służyły także w poezji greckiej do opisu bóstw”, i odsyła w przypisie 65 do komentarza Davida E. Aune’a (*Revelation*, 94). Na temat pozostałych wpływów greckich w Apokalipsie, zob. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, 332–340.

¹⁶ Zob. Manunza, *L'Apocalisse*.

¹⁷ Zob. Lijka, „Dzień Pański”, 33–39.

¹⁸ Ponieważ złoto było rzadkim i cennym surowcem, wykorzystywano je do wyrobienia przedmiotów o szczególnym przeznaczeniu, a zwłaszcza sprzęty do świątyni, takie jak Arka Przymierza, dwa cheruby umieszczone na jej pokrywie (przebłagalnia), menora oraz złoty ołtarz dla chlebów pokładnych, czyli obecności (Wj 25–26; 28; 30–31). Według 1 Krl 7,48–50 Salomon sporządził następujące przedmioty dla świątyni jerozolimskiej: „złoty ołtarz, złoty stół na chleby pokładne, pięć świeczników ze szczerego złota przed sanktuarium po prawej i pięć po lewej stronie, kwiaty, lampy, szczytce ze złota, czarki, nożyce do oczyszczania lamp, kropielnice, czasze i popielnice ze szczerego złota, a także złote zawiasy przy drzwiach do wewnętrznej komnaty sanktuarium i przy drzwiach głównej budowli”.

¹⁹ Rojas Gálvez, *I simboli*, 126.

²⁰ Zob. Popielewski, *Alleluja!*, 113.

²¹ Zob. Biguzzi, „I numeri”, 143–166; Corsini, „I numeri”, 391–416; Díez Merino, „La numerología”, 59–98; Zbroja, „Symbolika”, 131–158.

która wyraża pełnię, oraz symbolizm świeczników, chodzi o wspólnotę Kościoła widzianą w swej pełni, która gromadzi się na liturgii i w ten sposób wchodzi w kontakt z transcendencją. Świeczniki wyznaczają zatem idealną przestrzeń (Kościół i liturgię) obecności i aktywności zmartwychwstałego Pana²².

2. Szata Zmartwychwstałego

Jezus jest „przyobleczony w szatę sięgającą aż do stóp” (ἐνδεδυμένον ποδήρη) (1,13). Wizja początkowa odsyła czytelnika do proroctwa Dn 10,5, gdzie czytamy, że Daniel zobaczył „kogoś ubranego w lnianą szatę” (ἐνδεδυμένος βύσσιννα). Mimo że odwołanie się do Starego Testamentu jest oczywiste, autor Apokalipsy wprowadza pewną zmianę, która nie jest przypadkowa. Zamiast przymiotnika βύσσινος używa określenia ποδήρης, które jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie. Oznacza ono „długą szatę sięgającą aż do stóp”. Rzeczownik ten jest natomiast obecny w LXX, gdzie na 12 razy aż 8 razy wprost oznacza szatę arcykapłana (Wj 25,7; 28,4,31; 29,5; 35,9; Za 3,4; Mdr 18,24; Syr 45,8)²³. Według antropomorficznego symbolizmu Apokalipsy strój wyraża tożsamość osoby, która go nosi oraz jej relację do tego, który ją widzi. Szata nie jest symbolem czegoś zewnętrznego, ale wręcz stanu wewnętrznego, określonej postawy tego, kto ją nosi²⁴. Mamy zatem pierwszą w Apokalipsie prezentację Chrystusa zmartwychwstałego – jako arcykapłana²⁵, który zostaje przedstawiony w relacji kapłańskiej do wizjonera i wspólnoty Kościoła²⁶. Zmartwychwstały „Świadek Wierny, Pierworodny spośród umarłych i Władca królów ziemi” (1,5), uczynił chrześcijan „królestwem, kapłanami dla Boga, swego Ojca” (1,6)²⁷.

²² Zob. Vanni, *L'Apocalisse*, 125; także Kotecki, *Duch Święty*, 203.

²³ Aune (*Revelation*, 93) wylicza pięć rzeczowników hebrajskich, które są tłumaczone w LXX przy pomocy ó ποδήρης. Ten sam rzeczownik występuje jeszcze 4 razy bez odniesienia do stroju kapłańskiego – Ez 9,2.3.11 oraz Syr 27,8.

²⁴ Zob. Gądecki, *Wstęp*, 173.

²⁵ Zob. Jankowski, *Apokalipsa*, 143; Corsini, *Apocalisse*, 136; Ostański, *Objawienie*, 81; Biguzzi, *Apocalisse*, 83–84; Jelonek, *Biblijna teologia*, 165–166; Szamot, *Apokalipsa*, 304; David H. Stern (*Komentarz*, 1059) interpretuje strój Jezusa jako „ubiór kohena hagadola”. Zdaniem Alberta Vanhoye'a („L'Apocalisse”, 263) nawiązanie do proroka Daniela jest argumentem przeciwko interpretacji szaty Jezusa zmartwychwstałego jako kapłańskiej, ponieważ w proroctwie Daniela nie chodzi o kapłana, ale o tajemniczą postać. Ponadto autor zwraca uwagę, że w Apokalipsie mamy szereg aluzji do proroka Ezechiela, a w Ez 9,2.3.11 ó ποδήρης oznacza szatę pisarza, a nie kapłana.

²⁶ Zob. Rigato, *Giovanni*, 316.

²⁷ Zob. Podeszwa, *Paschalna*, 149–170, 193–197.

3. Złoty pas Chrystusa

Kapłańską interpretację szaty Jezusa potwierdza jeszcze jeden element, który należy do opisanego stroju Syna Człowieczego, a mianowicie złoty pas (szarfa), którym jest On przepasany na piersiach (περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν). Pas zasługuje na uwagę z dwóch powodów. Najpierw jest on złoty. Mamy także tutaj nawiązanie do wizji Daniela, który ujrzał „kogoś ubranego w Inianą szatę, a jego biodra były przepasane pasem z czystego złota²⁸” (10,5). Jak powiedzieliśmy wcześniej, jest to charakterystyczny kolor, który w Apokalipsie pojawia się często w kontekście liturgicznym. Wspomniany pas (ζώνη), który może symbolizować władzę królewską²⁹, występuje także u Józefa Flawiusza w jego opisie stroju arcykapłańskiego: „Przepasuje ją [szatę] szarfa, która błyszczy takimi samymi barwami, jakie zdobią poprzednią szarfę, i jest przetykana złotem³⁰”. Podobnie w Ap 15,6 czytamy o aniołach, którzy wyszli ze świątyni, że „byli ubrani w czysty, błyszczący len i przepasani na piersiach złotym pasem (περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσᾶς)”.

W odniesieniu do poprzednich tekstów mamy jeszcze jedną znaczącą zmianę w opisie stroju Syna Człowieczego: złoty pas znajduje się na piersiach (πρὸς τοῖς μαστοῖς), a w sensie dosłownym na piersiach kobiety³¹, względnie sutkach (zob. Łk 11,27; 23,29)³², a nie na biodrach, jak w przypadku Dn 10,5 (ἡ ὀσφύς). Podobnie – porównując opis pasa Jezusa z Ap 15,6 – zauważymy, że aniołowie mają złote pasy na piersiach (περὶ τὰ στήθη), ale użyty zostaje inny rzeczownik niż w opi-

28 W Dn 10,5 mówi się, że biodra istoty niebiańskiej były przepasane czystym złotem (TM: זָהָב טָהוֹר). Zwrot ten nie jest niejasny. Słowo זָהָב oznacza złoto (np. Hi 31,24; Prz 25,12), które często jest łączone z Ofirem w wyrażeniu „złoto Ofiru” (Iz 13,12; Ps 45,10; Hi 28,16). W Dn 10,5 mówiłoby się o „złocie z Ufaz”, jednak w całej Biblii, poza Jr 10,9, nie wspomina się nigdzie takiej miejscowości. Stąd nie jest wykluczone, że nastąpiło zniekształcenie tekstu (chodziłoby o „złoto z Ofiru”), bądź należałoby wiązać słowo זָהָב z rdzeniem „oczyszczać” lub terminem „czyste złoto” i cały zwrot זָהָב טָהוֹר tłumaczyć jako „w złoto i złoto czyste”, zob. Parchem, *Księga*, 629.

29 Gregory K. Beale (*The Book*, 209) zwraca uwagę, że mamy możliwą aluzję do pasa Eliakima, syna Chilkiasza (Iz 22,21). Proroctwo jednak nie mówi, że jest on złoty. Eliakim będzie miał „władzę kluczy” nad domem Dawida (Iz 22,22), motyw, który w Ap 3,7 został odniesiony do Chrystusa.

30 Józef Flawiusz, *Dawne* III,7,4 (Kubiak – Radożycki, 186).

31 Maria-Luisa Rigato (*Giovanni*, 317) zwraca uwagę na fakt użycia słowa, które odnosi się do piersi kobiety. Według autorki mamy tutaj odniesienie do Jezusa – Adama, którego Bóg stworzył „mężczyzną i kobietą” (Rdz 1,27). Chrystus jako nowy Adam jest określony jako „podobny do Syna Człowieczego”, które należałoby rozumieć jako „podobny do istoty ludzkiej”, na co wskazuje oryginalne aramejskie określenie *kebar ʿenosh*, które zostało przełożone przez LXX: „jako syn człowieczy”. Paralelnie do rozumienia Pawłowego (Ga 3,28) jak „per l'Adam scompare il genere, resta la specie umana. Analogamente per il Cristo trascendente scompare la maschilità e resta l'umanità, ossia la natura umana e quella divina”. Zob. także Aune, *Revelation*, 94, który zwraca uwagę na możliwą paralelę do przedstawienia boga Mitry.

32 Zob. Wojciechowski, *Apokalipsa*, 117. Jednocześnie autor zwraca uwagę, że do męczyzny słowo „piersi” (μαστοί) odniesione jest tylko w greckiej wersji Pnp 1,2, gdzie chodzi o piersi oblubieńca. Być może, jeśli nie ma tutaj błędu w grece Apokalipsy, mamy tu skojarzenie z tym motywem i świadectwo alegorycznego odczytania Pieśni nad Pieśniami i odniesienia jej do boskiego oblubieńca.

sie Syna Człowieczego³³. Chodziłoby tutaj raczej o piersi jako część klatki piersiowej. W Ap 1,13 mamy zatem przemieszczenie złotego pasa w górę i określenie zarezerwowane tylko dla Jezusa, co podkreśla wyjątkową jakość kapłaństwa Jezusowego³⁴, a także może być rozumiane jako alegoria wcielenia, bez którego nie byłoby możliwe dzieło odkupienia³⁵.

Słusznie zauważa D. Kotecki, że

złoto należało przez wieki (pozostało tak także w myśleniu przeciętnego człowieka) do najcenniejszych metali, dlatego też służyło jako punkt odniesienia w porównaniach mających na celu podkreślenie wartości kogoś jedyne w swoim rodzaju, np. Boga: „Wszechmocny twą sztabą złota i srebrem błyszczącym dla ciebie” (Hi 22,25). Złoty pas może podkreślać także nieoszacowaną wartość całego ubioru. Ten, kto nosi taki ubiór musi być wyjątkowy, niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju. Ta wyjątkowość dotyczyć może zarówno jego godności kapłańskiej, jak i królewskiej³⁶.

Wspominane wiele razy w Biblii złoto było przede wszystkim symbolem bogactwa (Iz 2,7; 60,17), zwłaszcza królów i możnowładców (Rdz 41,42; 2 Krn 1,15; Est 4,11; 8,15). Abraham i Salomon zgromadzili wielkie ilości złota (Rdz 13,2; 1 Krl 10,14-29), które było znakiem Bożego błogosławieństwa. Także ze złota zrobiona była korona (2 Sm 12,30; 1 Krn 20,2; Est 8,15; Ps 21,4; Za 6,11) oraz tron (1 Krl 10,18), będące symbolami władzy królewskiej (zob. także 1 Mch 10,88-89³⁷).

Złoto jest też symbolem cennych darów, które składa się królówi: „Królowa Saby usłyszała o Salomonie i o tym, co uczynił dla imienia Pana. Przybyła zatem, aby wystawić go na próbę, zadając mu trudne pytania. Przybyła do Jerozolimy z wielkim i wspaniałym orszakiem, z wielbłędami, niosącymi wonności, ogromne ilości złota i drogocennych kamieni” (1 Krl 10,1-2). Także prorok Izajasz zapowiadał, że narody

³³ Na temat zależności między opisem stroju Jezusa a aniołów w 15,6 zob. Corsini, *Apocalisse*, 136-137.

³⁴ Zob. Vanni, *L'Apocalisse*, 127; także Kotecki, *Duch Święty*, 169; Mounce, *Apocalisse*, 76. Przeciwno interpretacji kapłańskiej szaty i pasa Jezusa zob. Prigent, *L'Apocalypse*, 103-104.

³⁵ Zob. Corsini, *Apocalisse*, 137.

³⁶ Kotecki, *Jezus*, 156. Warto także zwrócić uwagę, że pas często służył zabezpieczeniu miecza, stąd był także symbolem wojownika; zob. Aune, *Revelation*, 94. Autor przytacza fragment *Eneidy* Wergiliusza, opisujący herosa italskiego Turnusa, na którego ramieniu Eneas z zobaczył pas Pallasa, swojego towarzysza, zabitego wcześniej przez Turnusa:

Na Turnusowym ramieniu wysoko

Ujrzał nieszczęsny pas, błysnęły znane

Okucia. Pas to chłopięcy, Pallasa!

Turnus, co zranił go niegdyś i zabił,

Nosił na barkach tę oznakę wroga (Vergilius, *Eneida* 12, 941-945 [Kubiak, 403]).

Warto zauważyć, że w wizji inauguracyjnej Chrystusa zmartwychwstałego też pojawia się miecz, który wychodzi z Jego ust (1,16). Także sam motyw Jezusa-Wojownika nie jest obcy Apokalipsie (5,5; 6,2; 19,11-21).

³⁷ W tekście jest mowa o złotej sprzączce, zob. Romaniuk - Jankowski, *Kapłaństwo*, 70.

będą ciągnęły do Mesjasza, któremu „ofiarują złoto i kadzidło, nucąc radośnie hymny na cześć Pana” (Iz 60,6). Proroctwo to spełniło się, kiedy do Jezusa przybyli mędrcy ze Wschodu, „upadli na kolana, oddali Mu hołd. Otworzyli swe szkatuły i ofiarowali Mu dary: złoto, kadzidło i mirrę” (Mt 2,11). Złoto jest symbolem Jego królewskości, Boskiej władzy oraz panowania Chrystusa, jednoznacznie wskazując na Jezusa jako przynoszącego zbawienie Mesjasza – Króla, czyli najwyższego Pasterza Ludu Bożego.

Złoty pas Chrystusa zmartwychwstałego symbolizuje zatem Jego królewskość i kapłaństwo „na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,6.10; 6,20; 7,11.15.17), „króla Szalemu, kapłana Boga Najwyższego” (Hbr 7,1)³⁸. Ale kolor złoty, jak zostało to już zasygnalizowane, jest także symbolem samego Boga: „Wszechmocny twą sztabą złota i srebrem błyszczącym dla ciebie” (Hi 22,25), oraz kultu sprawowanego na Jego chwałę (wszystkie złote sprzęty świątynne), aby także w ten sposób „okazać cześć Najwyższemu tym, co najdrogocenniejsze na ziemi”³⁹. W ten sposób kolor złoty staje się symbolem transcendencji Jezusa, co zostanie potwierdzone i rozwinięte przez dalsze elementy wizji: białe włosy, płomień ognia, rozżarzony metal i głos wielu wód, będące charakterystycznymi atrybutami Boga w teofaniach opisanych u Daniela i Ezechiela (Dn 9,9-10; Ez 1,4; 43,2)⁴⁰.

Dotychczasowe odniesienia do złotego pasa (szarfy) Jezusa zmartwychwstałego pochodziły ze Starego Testamentu. Jednak symbolika złota jako kruszcu i koloru „bożego”, zwłaszcza strojów bóstw i przedmiotów do nich należących, pojawia się także w mitologicznej literaturze greckiej.

4. Złoto kolorem bogów greckich

Mamy przynajmniej kilka oczywistych przykładów⁴¹. Homer w *Iliadzie* w następujących słowach opisuje Zeusa⁴², „ojca bogów i ludzi”⁴³:

Tak powiedział i zaprzął konie o nogach spizowych,
Rącze jak wichry i strojne pozłocistymi grzywami.

38 Zdaniem Beale’a (*The Book*, 209) prezentacja Jezusa jako króla i arcykapłana jednocześnie może być zamierzonym zabiegiem autora Apokalipsy, wzorowanym na charakterystyce Szymona „przywódcy i najwyższego kapłana” Izraela (1 Mch 14,35).

39 Forstner, *Świat symboliki*, 148.

40 Zob. Jelonek, *Biblijna teologia*, 165.

41 Pierwsze trzy wymienia także Aune (*Revelation*, 94).

42 Według mitologii greckiej Zeus to największy bóg panteonu helleńskiego. Syn Kronosa i Rei. Jest bogiem światła, pogodnego nieba, jak również piorunu. Panuje na świetlistych wysokościach Nieba, najczęściej zasiada na Olimpie. Utrzymuje na świecie porządek i sprawiedliwość. Koncepcja Zeusa jako potęgi uniwersalnej rozwinęła się od początku poematów homeryckich i doprowadziła greckich filozofów do pojęcia opatrności: u stoików Zeus jest symbolem jedyne boga uosabiającego Kosmos. W Rzymie utożsamiano Zeusa z Jowiszem. Więcej informacji na temat boga Zeusa zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 361–363.

43 Homer, *Iliada* 8, 49 (Jeżewska, 181).

Ciało swe także przyodział szatą ze złota, bicz ujął
 Również złocisty, roboty pięknej i wstąpił na rydwan⁴⁴.
 Podobnie pisze o bracie Zeusa, Posejdonie, władcy mórz⁴⁵:
 Zrobił trzy kroki olbrzymie, za czwartym cel swój osiągnął w Ajgach.
 Tam piękne domostwo posiadał w zatoce głębokiej,
 Złote, kunsztownej budowy, wieczyście nienaruszone.
 Wszedł tam i zaprzągnął rumaki o mocnych spiżowych kopytach.
 Bystre, z grzywami złotymi, co opływały im szyje.
 Szaty nałożył złociste i chwycił biczysko do ręki,
 Także ze złota, kunsztownej roboty i skoczył na rydwan⁴⁶.

Jak wynika z powyższych tekstów, schemat literacki przedstawienia Zeusa i Posejdona, którzy zaprzęgają swoje rydwany, literacko jest bardzo podobny⁴⁷: złote grzywy rumaków, złociste szaty oraz bicz, także złoty, pięknie i kunsztownie wykonany. Wszystkie wymienione elementy wskazują na szczególną ich wartość materialną, ale także na bóstwo ich posiadaczy. W kontekście naszych rozważań na uwagę zasługuje złoty kolor szat Zeusa i Posejdona. W Ap 1,13 barwa szaty Chrystusa zmartwychwstałego nie została jednoznacznie określona. Jedyny element symbolizmu chromatycznego to złoty pas, stanowiący część ubioru Jezusa. Jest on kolorem dominującym w ubiorze Zmartwychwstałego i wskazuje na Jego boską godność. Grecki poeta Kallimach z Cyreny⁴⁸ w *Hymnie 2*, nazywanym „złotym”⁴⁹, poświęconym Apollonowi⁵⁰, charakteryzuje jego ubiór w następujący sposób:

⁴⁴ Homer, *Iliada* 8, 40–44 (Jeżewska, 181).

⁴⁵ Posejdon, władca mórz, nie tylko kieruje falami, ale może sprowadzać burze, rozbijać nadmorskie skały jednym ciosem swego trójzębu, za jego sprawą wytryskują też źródła, stąd jego potęgą rozciąga się także na źródła, strumienie i jeziora. Więcej informacji na temat boga Posejdona zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 299–301.

⁴⁶ Homer, *Iliada* 13, 20–24 (Jeżewska, 295).

⁴⁷ Zob. Aune, *Revelation*, 94.

⁴⁸ Kallimach, Kallímachos, urodzony ok. 310 r., zmarł po 245 r. przed Chr., grecki uczoney i poeta z Cyreny (Afryka Północna). Jest najwybitniejszym przedstawicielem poezji aleksandryjskiej i głównym teoretykiem jej poetyki. Najważniejsze jego dzieło to *Pinakes* („Tablice”) w 120 księgach, będące rozbudowanym katalogiem rękopisów Biblioteki Aleksandryjskiej i pierwszą w dziejach kultury naukowo opracowaną historią literatury greckiej. Z wielu dzieł Kallimacha zachowało się w całości ok. 61 epigramatów (głównie w *Antologii palatyńskiej*), 6 hymnów: do Zeusa, do Apollona, do Artemidy, na Delos, na kąpiel Pallady oraz do Demetry; zob. Narecki, „Kallimach”, 409–410.

⁴⁹ Trzy „Hymny” (2, 3 i 4) stanowią pewną całość. „Łączy je wszystkie osoba Apollona (2), ważnego ich bohatera: brata, z którym Artemida współzawodniczy (3,7), oraz syna Leto, dwukrotnie głoszącego wyrocznię z łona matki (4,86–99, 162–195), a w zakończeniu hymnu 4. rodzącego się na Delos, wyspie-piastunce. Jedność Apollona, Artemidy i Delos podkreśla opis ich postaci, których dominującą cechą jest kolor złoty (2,32–34; 3,110–112; 4,260–264). Te „złote” hymny tworzą środek zbioru, uwidaczniając główną rolę Apollona w całej kolekcji” (Żybert-Pruchnicka, „Literacko-religijne”, 93).

⁵⁰ Apollon był synem Zeusa i Latony, bratem Artemidy. Przedstawiano go jako boga bardzo pięknego, wysokiego, wyróżniającego się zwłaszcza dzięki długim czarnym lokom o błękitnym odcieniu. Był bogiem świa-

Złoty jest strój Apollona, złocisty płaszcz ma na sobie,
 złota lira i łuk liktyjski, złoty też kołczan,
 złote nawet sandały, bo szczerozłoty Apollon,
 także i przebogaty, a Python tego świadectwem⁵¹.

Kiedy Latona porodziła Apollona na wyspie Delos⁵², gdzie znalazła schronienie przed gniewem Hery, cała wyspa pokryła się złotem. Tak o tym pisze Kallimach:

Złotem ci wówczas wszystko pokryło, wyspo Delos:
 złotem okrągłe jezioro przez dzień cały płynęło,
 złotem pędy oliwki narodziny wieńczyły,
 złota pełen był nawet głęboki, kręty Inopos.
 Ty zaś ze złotej ziemi podniosłaś w górę niemowlę⁵³.

Natomiast mały Apollon otrzymał od swego ojca Zeusa cenne dary: złotą mitrę, lirę i rydwan zaprzężony w łabędzie⁵⁴. Można więc powiedzieć, że złoto w szczególny sposób było symbolem właśnie Apollona: złoty strój, płaszcz, lira, łuk⁵⁵, kołczan, sandały. To pozwala stwierdzić Kallimachowi, że Apollon jest „szczerozłoty” (πολύχρυσος), dosłownie „bogaty w złoto”, co wskazuje też na jego bogactwo poświęcone przez Pythona⁵⁶ (Pytona), mitologicznego smoka (węża) zabitego przez Apollona. W ten sposób zwycięski bóg wznosił swoją wyrocznię u stóp Parnasu i przejął kontrolę nad legendarnymi bogactwami zgromadzonymi przy wyroczni Gai w Delfach⁵⁷. Wydaje się oczywiste, dlaczego złoto było łączone właśnie zwłaszcza z Apollonem. Ma ono jasną barwę, którego nie niszczy ani śnież, ani rdza, i w naturalny sposób jest kojarzone z boskością, a szczególnie z bogiem utożsamianym ze słońcem i jego jasnym światłem⁵⁸. W ten sposób mamy swoistego rodzaju portret lśniącego złotem bóstwa.

tła, sprawiedliwości, ładu, prawa i pokoju, patronem sztuki i opiekunem muz, bogiem przepowiedni i wyroczni w Delfach i na Delos. Więcej informacji na temat Apollona zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 34–36.

51 Kallimach, *Hymn 2*, 32–35 (Biblioteka Antyczna 49, 127).

52 Delos, leżące między Azją a Europą, wśród wysp tworzących „most” między tymi kontynentami, pierwotnie poświęcone było głównie Artemidzie, a później służyło z kultu Apollona.

53 Kallimach, *Hymn 4*, 260–265 (Biblioteka Antyczna 49, 173).

54 Zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 34.

55 Grecy przypisywali Apollinowi wraz z jego bliźniaczą siostrą Artemidą wynalezienie łuku i łucznictwa, za sprawą czego do jego atrybutów należał złoty łuk i kołczan srebrnych strzał.

56 Być może jest to epicka nazwa Delf.

57 Zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 308–309.

58 Warto także zauważyć, że postać Apollona, z którym orfizm utożsamiał Heliosa – boga słońca, była także wykorzystywana do przedstawienia Jezusa – Słońca Sprawiedliwości. Wymownym przykładem jest mozaika zachowana na sklepieniu mauzoleum Giulli (Juliuszy) w Grotach Watykańskich pod Bazyliką św. Piotra w Rzymie. Widzimy tam Chrystusa „wyglądającego jak Apollo”. Jest On na rydwanie ciągniętym przez białe konie. Ma rysy pięknego młodego mężczyzny, którego głowę otaczają złote promienie, co

W opisach bóstw mitologicznych mamy także wyraźnie wspomniany złoty pas (ζώνη). W *Hymnie* 3 Kallimacha czytamy:

O Artemido dziewicza, coś Tityosa zabiła,
złotą masz broń i przepaskę, na złotym wozie zasiadasz,
złote masz lejce, bogini, którymi kielznasz jelenie⁵⁹.

Wśród złotego ekwipunku bogini – obok broni, wozu, lejca – Artemida posiada także „złotą przepaskę”. Podobnie Kirke⁶⁰, córka Heliosa, boga Słońca, „sama włożyła wielki srebrzysty faros, lekki i cudny, biodra przepasała pięknym złotym pasem (ζώνη... χρυσεῖην), na głowę zarzuciła namiotkę”⁶¹. Według innego przekładu „spięła kibić gładką złotym pasem misternej złotniczej roboty”⁶². Ciekawe, że oba złote pasy zdobią boginię. Być może sposób przepasania Jezusa „na piersiach”, o czym była wcześniej mowa, mógłby być aluzją do tych figur kobiecych z mitologii greckiej. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że także tutaj wszechobecny kolor złoty, zwłaszcza w opisie Artemidy, wskazuje na bóstwo. Potwierdzają to także jeszcze inne złote przedmioty, które były własnością greckich bogów: złocisty kosz (kołyska) Zeusa⁶³, łanie Artemidy ze złotymi rogami⁶⁴, złoty tron⁶⁵ oraz złote jabłko⁶⁶ Hery, złocisty grzebień⁶⁷ i złoty hełm⁶⁸ Ateny⁶⁹. Można zatem przyjąć, że barwa złota w naturalny niemal sposób symbolicznie odsyła do sfery boskiej, jest bowiem „kolorem bogów”.

było charakterystycznym sposobem przedstawiania Apollona – Heliosa. Warto także zauważyć, że w wizji Chrystusa w Ap 1,16 czytamy, że „Jego oblicze jaśniało jak słońce w swej mocy”, co symbolicznie wskazuje na Jego boskość.

59 Kallimach, *Hymn* 3, 110–112 (Biblioteka Antyczna 49, 144).

60 Na temat czarodziejki Kirke, zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 184–185. Odniesienie to znajdziemy także u Aune, *Revelation*, 94. Komentator cytuje także Wergiliusza, opisującego Eneasa, który stanął w „świecie i rozbłysnął, z twarzy, z postaci istny bóg!” (Vergilius, *Eneida* 1, 588–589 [Kubiak, 58]), a jego matka bogini Wenus:

synowi swemu taką piękność
Włosów i łunę młodości szkarłatną
Przywiała, taki oczu blask radosny,
Jak ręka eburn upiększa, jak srebro
Lub marmur z Paros oprawia się w złoto (Vergilius, *Eneida* 1, 590–594 [Kubiak, 59]).

61 Homer, *Odyseja* 10, 544–545 (Parandowski, 167).

62 Homer, *Odyseja* 10 (Siemieński, 1).

63 Kallimach, *Hymn* 1, 48 (Biblioteka Antyczna 49, 117).

64 Kallimach, *Hymn* 3, 103 (Biblioteka Antyczna 49, 144).

65 Kallimach, *Hymn* 4, 228 (Biblioteka Antyczna 49, 172).

66 Kallimach, *Hymn* 6, 11 (Biblioteka Antyczna 49, 198).

67 Kallimach, *Hymn* 5, 31 (Biblioteka Antyczna 49, 185).

68 Kallimach, *Hymn* 5, 43 (Biblioteka Antyczna 49, 186).

69 Atena – córka Zeusa i Metis, bogini – wojownicza. W Atenach czczona jako bogini Rozumu; zob. Grimal, *Słownik mitologii*, 47–48.

Podsumowanie

Jedną z podstawowych zasad poprawnej interpretacji symbolizmu Apokalipsy jest konieczność uwzględnienia możliwych źródeł jego pochodzenia. W przypadku złotego pasa Jezusa (1,13) w wizji inauguracyjnej Księgi (1,12-20) jest to niewątpliwie najpierw Stary Testament wraz z wszystkimi odniesieniami, w świetle których złoty kolor szarfy Jezusa wskazuje na Niego jako Boga, Króla i Arcykapłana; wpisuje się dobrze w najbliższy kontekst i znajduje swoje potwierdzenie już w początkowym dialogu liturgicznym, kiedy to zgromadzona wspólnota błogosławi Jezusa jako „Wiernego Świadka”. On pierwszy z umarłych narodził się do życia i ma władzę nad królami ziemi. Jest „Miłujący” i przez swoje misterium paschalne uwolnił od grzechów oraz uczynił chrześcijan ludem królewskim i kapłańskim dla Boga (zob. 1,5-6). Jednak ów chromatyczny symbolizm, zwłaszcza odnoszący się do Jezusa jako Boga, może być znacząco wzbogacony, jeśli weźmiemy pod uwagę możliwe paralele z literatury greckiej, a przede wszystkim opisy mitologicznych bóstw: Zeusa, Posejdona, Artemidy, Apollona. Złoto jest ich dominującym kolorem, a wiele elementów stroju, ekwipunku i sprzętów, którymi posługują się greccy bogowie, zostało wykonanych z tego szlachetnego i drogiego materiału. Można zatem powiedzieć, że kolor złoty i sam kruszec kojarzą się w sposób naturalny z bóstwem.

Trudno jednoznacznie ustalić, o jakiej zależności możemy mówić w tym przypadku: czy o bezpośrednim wpływie, inspiracji, czy tylko o greckim tle tekstu biblijnego, które może okazać się cenne i konieczne dla jego zrozumienia czy pełnego wyjaśnienia. Przecież wiele tekstów biblijnych, zwłaszcza Nowego Testamentu, a więc także Apokalipsa, powstały w kręgach oddziaływania kultury greckiej. To oznacza, że ich autorzy byli bardziej lub mniej świadomie zakorzenieni w myśleniu greckim, znali najpopularniejsze motywy literackie, zwłaszcza te najbardziej rozpowszechnione, będące w obiegu także w potocznym myśleniu ludzi tamtego czasu. W przypadku symbolizmu złotego pasa Jezusa możemy raczej mówić o szeroko rozumianym jego tle greckim. Wydaje się, że zależności wprost intertekstualne między Apokalipsą a literaturą grecką są raczej mało prawdopodobne, choć nie do końca wykluczone, np. złoty pas Artemidy czy Kirke. W każdym razie odniesienia do greckiej literatury (*Iliada*, *Odyseja*, *Hymny Kallimacha*) jednoznacznie potwierdzają, że złoty kolor pasa Zmartwychwstałego symbolicznie wskazuje na Jego transcendencję, co musiało być bardzo czytelne dla ludzi zakorzenionych w kulturze greckiej. Nie ma wątpliwości, że ostatnia księga Nowego Testamentu, choć pozostaje bliska raczej apokaliptycznej literaturze żydowskiej, wykorzystywała rozmaite motywy i obrazy zapożyczone z mitologii oraz symboliki greckiej, traktując je jako cenny materiał literacki. Warto zatem w interpretacji symbolizmu Apokalipsy uwzględniać kulturę grecko-rzymską jako jego możliwe tło, inspirację czy nawet źródło.

Bibliografia

- Aune, D.E., *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52A; Nashville: TN 1997).
- Beale, G.K., *The Book of Revelation* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999).
- Biguzzi, G., „I numeri nell’Apocalisse di Giovanni e il loro linguaggio”, *Liber Annuus* 50 (2000) 143–166.
- Biguzzi, G., *Apocalisse* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento; Milano: Paoline 2005).
- Corsini, E., „I numeri nell’Apocalisse”, *Apokalypsis. Percorsi nell’Apocalisse in onore di Ugo Vanni* (red. E. Bosetti – A. Colacrai) (Assisi: Cittadella 2005) 391–416.
- Corsini, E., *Apocalisse prima e dopo* (Torino: Società Editrice Internazionale 1980).
- Díez Merino, L., „La numerología en el Apocalipsis: un principio de hermenéutica”, *Ciencia Tomista* 127 (2000) 59–98.
- Forstner, D., *Świat symboliki chrześcijańskiej* (Warszawa: PAX 1990).
- Gądecki, S., *Wstęp do pism Janowych*, wyd. 2 (Gniezno: Gaudentinum 1996).
- Grimal, P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej* (Wrocław: Ossolineum 1987).
- Homer, *Iliada*, wyd. 2 (tł. K. Jeżewska) (Biblioteka Narodowa. Seria II, 17; Wrocław: Ossolineum 1987).
- Homer, *Odyseja* (tł. L. Siemieński) (Gdańsk: Tower Press 2000).
- Homer, *Odyseja*, wyd. 4 (tł. J. Parandowski) (Warszawa: Czytelnik 1967).
- Jankowski, A., *Apokalipsa św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Nowego Testamentu 12; Poznań: Pallottinum 1959).
- Jelonek, T., *Biblijna teologia kapłaństwa* (Kraków: WAM 2006).
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* (tł. Z. Kubiak – J. Radożycki) (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm 1997) I.
- Kallimach, *Dzieła poetyckie*. I. *Hymny i epigramy* (tł. J. Ławińska-Tyszkowska – A. Kotlińska-Toma) (Biblioteka Antyczna 49; Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego 2016).
- Karczewski, M., *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana* (Biblioteka Wydziału Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 55; Olsztyn: SQL 2010).
- Kiejza, A., „Charakter obecności Chrystusa w Kościele według Ap 1,12–20”, *Collectanea Theologica* 65/4 (1995) 21–37.
- Kotecki, D., *Duch Święty w zgromadzeniu liturgicznym w świetle Apokalipsy św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 26; Warszawa: Vocatio 2006).
- Kotecki, D., *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana* (Scripta Theologica Thoruniensia 27; Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2013).
- Kotecki, D., „Kryteria interpretacji Apokalipsy św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 15–34.
- Lijka, K., „Dzień Pański według Apokalipsy”, *Liturgia Sacra* 3/2 (1997) 33–39.
- Manunza, C., *L’Apocalisse come “actio liturgica” cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1,9-16; 3,14-22; 13,9-10; 19,1-8* (Analecta Biblica 199; Roma: Gregorian & Biblical Press 2012).
- Marconi, N., *Le mille immagini dell’Apocalisse. Una introduzione al linguaggio audiovisivo dell’Apocalisse* (Milano: Paoline 2002).
- Mounce, R.H., *Apocalisse* (Chieti: GBU 2013).
- Narecki, K., „Kallimach z Cyreny”, *Encyklopedia katolicka* (red. B. Migut) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000) VIII, 409–410.

- Ostański, P., *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (Ząbki: Apostolicum 2005).
- Parchem, M., *Księga Daniela* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 26; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Podeszwa, P., „Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19,23 i Ap 1,13”, *Od Melchizedeka do Jezusa Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* (red. D. Dziadosz) (Analecta Biblica Lublinensia 5; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 193–207.
- Podeszwa, P., „«Pan świeczników i gwiazd» (Ap 1,12-20) G. Bednarskiego – ilustracja czy interpretacja pierwszej wizji Apokalipsy Janowej?», *Biblica et Patristica Thoruniensia* 11/1 (2018) 57–85.
- Podeszwa, P., *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana* (Studia i Materiały 142; Poznań: Uniwersytet im. Adam Mickiewicza 2011).
- Popielewski, W., *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga* (Ap 19,1-8) (Studia Biblica 1; Kielce: Verbum 2001).
- Prigent, P., *L'Apocalypse de Saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 14; Genève: Labor et Fides 2000).
- Ravasi, G., *Apokalipsa* (Kielce: Jedność 2002).
- Rigato, M.-L., *Giovanni. L'Enigma il Presbitero il culto il Tempio la cristologia* (Testi e commenti; Bologna: Dehoniane 2007).
- Rojas Gálvez, I., *I simboli dell'Apocalisse* (Bologna: Dehoniane 2016).
- Romaniuk, K. – Jankowski, A., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, wyd. 2 (Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 1994).
- Stern, D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2004).
- Szamoto, M., *Apokalipsa czytana dzisiaj* (Kraków: WAM 2000).
- Vanhoye, A., „L'Apocalisse e la Lettera agli Ebrei”, *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni* (red. E. Bosetti – A. Colacrai) (Assisi: Cittadella 2005) 257–275.
- Vanni, U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi Rivista Biblica 17; Bologna: Dehoniane 1991).
- Vergilius (Publius Vergilius Maro), *Eneida* (tł. Z. Kubiak) (Bibliotheca Mundi; Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1987).
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Wojciechowski, M., „Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 115–124.
- Wojciechowski, M., *Wpływy greckie w Biblii* (Kraków: WAM 2012).
- Zbroja, B., „Symbolika arytmetyczna Apokalipsy”, *Inkulturacja Biblii* (red. T. Jelonek) (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2007) 131–158.
- Żybert-Pruchnicka, E., „Literacko-religijne poematy Kallimacha”, Kallimach, *Dzieła poetyckie. I. Hymny i epigramy* (tł. J. Ławińska-Tyszkowska – A. Kotlińska-Toma) (Biblioteka Antyczna 49; Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego 2016) 69–104.



Kim są „psy” w Ap 22,15? Lektura terminu οἱ κύνες w greckim antycznym kontekście kulturowym

Who Are „The Dogs” in Rev 22:15? Reading of the Term οἱ κύνες
in the Ancient Greek Cultural Context

TOMASZ SIEMIENIEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

tsiemi@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-5835-8908

Streszczenie: Prezentowany artykuł zajmuje się analizą motywu psa w Ap 22,15 w kontekście kulturowym starożytnej Grecji. Analiza stanu badań pokazała, że egzegeci w interpretacji terminu οἱ κύνες odwołują się przede wszystkim do tekstów paralelnych znajdujących się w samej Biblii (oraz literaturze pozabiblijnej). Taka interpretacja nie wyczerpuje jednak bogactwa znaczeniowego metafory psa. Ten sam tekst czytany przez chrześcijan, którzy mieli za sobą doświadczenie kultury hellenistycznej, otwiera się na nowe znaczenia. Zdaniem autora artykułu chrześcijanie wywodzący się z kultury hellenistycznej mogli widzieć motyw psa w powiązaniu z zalotami o charakterze pederastycznym, gdzie stanowił on uosobienie starszego partnera w tej relacji – tzw. *erastes*. Takie rozumienie metafory psa ma u swoich fundamentów odwołanie się do polowania, które stanowiło ważny element życia antycznych Greków. W literaturze greckiej oraz w malarstwie wazowym, przedstawiając homoseksualne zaloty starszych (*erastesów*) względem młodszych (*eromenosów*), odwoływano się do idei polowania. Widoczne jest to w ikonografii, gdzie sceny ukazujące pederastię często zawierają motyw psa, oraz w literaturze, gdzie wysiłki *erastes*a ukazane są na podobieństwo polowania. Autor Apokalipsy, umieszczając „psy” pośród kategorii ludzi wykluczonych z udziału w Mieście Świętym, pokazał, że praktyki pederastyczne zamykają dostęp do wspólnoty nowego Ludu Bożego.

Słowa kluczowe: Apokalipsa św. Jana, psy, hellenizm, pederastia, homoseksualizm, starożytna Grecja

Abstract: The presented article deals with the metaphor of “the dog” in Rev 22:15 upon the cultural background of Ancient Greece. The analysis of the state of research has shown that exegetes interpreting the term οἱ κύνες refer primarily to parallel texts found in the Bible itself (and in extra-biblical religious literature). However, such an interpretation does not exhaust the richness of meaning of the metaphor of “the dog.” The same text read by Christians who have had a previous experience of Hellenistic culture opens up new ways for the exploration of new meanings of “the dog” metaphor. According to the author of the article, Christians originating from Hellenistic culture could see the motif of “the dog” in connection with pederastic courtship, where it was the embodiment of an older partner in this relationship – the so-called *erastes*. This understanding of the metaphor of “the dog” is based on the reference to hunting, which was an important part of the life of ancient Greeks. In Greek literature and in vase painting, when presenting the homosexual courtship of the elder (*erastes*) towards the younger (*eromenos*), one often referred to the idea of hunting. This is evident in iconography, where scenes of pederasty often employ motifs of a dog, and in literature, where *erastes*’ efforts are depicted in the likeness of hunting. The author of Revelation, placing “dogs” among the categories of people excluded from participation in the New Jerusalem, showed that pederastic practices prevent access to the community of God’s new people.

Keywords: The Book of Revelation, dogs, Hellenism, pederasty, homosexuality, ancient Greece

Apokalipsa św. Jana od wielu lat budzi zainteresowanie uczonych. Dzieje się tak ze względu na jej bogatą symbolikę, która stwarza wiele możliwości interpretacyjnych. W wyjaśnianiu tekstu Janowego podstawowym kontekstem interpretacyjnym jest oczywiście Stary Testament, a to ze względu na fakt, że autor Apokalipsy do niego w pierwszym rzędzie się odwołuje. Z niego też czerpie wiele motywów i obrazów. Dlatego dla zrozumienia metaforyki Apokalipsy należy w pierwszym rzędzie odwołać się do Biblii Hebrajskiej oraz Septuaginty¹. Nie można jednak zapominać o dodatkowym kontekście interpretacyjnym, który dla Apokalipsy tworzy szeroko rozumiana kultura hellenistyczna, mająca swoje korzenie w kulturze antycznej Grecji. Z tego powodu wiele motywów, które chrześcijanie rozumieli odwołując się wprost do Starego Testamentu mogło nabierać o wiele bogatszego znaczenia, jeśli były odczytywane przez pryzmat kultury hellenistycznej². Prezentowany artykuł zmierza do ukazania jednej z takich metafor, ukrytej za rzeczownikiem *οἱ ψυαῖ* – „psy”, znajdującym się na czele listy grzeszników zawartej w Ap 22,15. David E. Aune zauważa, że *οἱ ψυαῖ* w Ap 22,15 to jedyny przypadek pojawienia się tej metafory we wczesnochrześcijańskim tekście zawierającym katalog grzechów. To, że mamy tutaj do czynienia z metaforą nie ulega bowiem wątpliwości. Gdyby bowiem *οἱ ψυαῖ* traktować literalnie, mielibyśmy jedyny przypadek, w którym wykluczenie z udziału w Mieście Świętym odnosiłoby się do stworzeń innych niż ludzie³. To spostrzeżenie Aune'a uzasadnia naszym zdaniem podjęcie próby przeanalizowania wspomnianej metafory i ustalenia jej możliwych znaczeń.

Punktem wyjścia dla naszych analiz będzie syntetyczna prezentacja stanu badań nad wspomnianym terminem. Dotychczasowe eksploracje, jak już wspomniano, bazowały przede wszystkim na poszukiwaniu rozumienia metafory poprzez odwołanie się do Starego Testamentu. Kolejnym etapem będzie zwrócenie uwagi na literacki kontekst terminu *οἱ ψυαῖ* w samej Apokalipsie Janowej. Następnie zwrócimy uwagę na dodatkowe konotacje, jakie może nasuwać wspomniany motyw, postrzegany w ramach greckiego (helleńskiego i hellenistycznego) kontekstu kulturowego. Wreszcie

1 Mówiąc o kontekście, w jakim należy badać Apokalipsę, trzeba także wymienić intertekstualizm księgi, to znaczy jej odniesienie do innych tekstów biblijnych, zwłaszcza starotestamentowych oraz międzytestamentowych. Ten kierunek badań w studiach nad Apokalipsą rozwija się w ostatnich latach szczególnie dynamicznie. Lista badaczy, którzy zajmują się tym zagadnieniem jest bardzo długa. Można tu wymienić takich egzegetów jak: Beate Kowalski, Gregory K. Beale, Sean M. McDonough, Michael Tilly, Steve Moyise, Marko Jauhiainen, Michael Labahn, Michael Sommer, Loren Stuckenbruck, Ricardo Antonio Pérez Márquez. Zwłaszcza praca tego ostatniego badacza: *L'Antico Testamento nell'Apocalisse*, jest szczególnie interesująca, bowiem stanowi opracowanie podsumowujące prace różnych egzegetów na temat relektury Starego Testamentu w Apokalipsie.

2 Analiza Apokalipsy poprzez odwołanie się do greckiego kontekstu kulturowego podejmowana jest przez wielu badaczy. Wystarczy tutaj wspomnieć trzytomowy komentarz Davida E. Aune'a (*Revelation 1–5; Revelation 6–16; Revelation 17–22*), obficie korzystający z ze spuścizny literackiej starożytnej Grecji. Z innych opracowań warto skonsultować: Morton, „Glory to God and to the Lamb”; Wojciechowski, „Wpływy greckie w Apokalipsie”; Karrer, „Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive”.

3 Por. Aune, *Revelation 17–22*, 1222.

zwieńczeniem analiz będzie aplikacja wyników osiągniętych na wcześniejszych etapach do sytuacji Kościoła Apokalipsy, czyli Kościoła I–II w. po Chr.

1. Status quaestionis

W dotychczasowej literaturze na temat Ap 22,15 spotykamy kilka wyjaśnień terminu *oi κύνες*. Wszystkie bazują na metaforycznym rozumieniu rzeczownika „psy”. Na konieczność takiej interpretacji wskazał Marc Philonenko, który badał Ap 22,15 w powiązaniu z qumrańskim tekstem 4QMMT (fr. 8.4.5-10), Jego zdaniem Jan świadomie nawiązał do tego tekstu i do istniejącego w nim przepisu zakazującego psom wstępu na teren świątyni, ponieważ mogą stamtąd porwać kości, na których jeszcze były pozostałości mięsa ofiarnego. Autor Apokalipsy zastosował – jak twierdzi Philonenko – duchową interpretację tego przepisu dla ukazania zasad, jakie mają panować w Niebieskim Jeruzalem⁴.

Komentatorzy Apokalipsy, wyjaśniając wspomniany wers, zwykle przedstawiają kilka sposobów interpretacji, nie opowiadając się jednakże za jednym wyjaśnieniem. Przede wszystkim zauważyć należy, że określenie kogoś mianem „psa” miało charakter pogardliwy. Ludy Bliskiego Wschodu, jak również ludy Europy postrzegały psy w pierwszym rzędzie nie jako czworonogich przyjaciół człowieka, lecz zwierzęta pomagające w określonych polach ludzkiej aktywności. Wykorzystywano je czasem do pożytecznych celów, np. w pasterstwie czy do polowań, jednak generalnie przekonanie było takie, iż psy, ze względu na swój styl życia (np. żywienie się padliną, publiczne zachowania seksualne), są stworzeniami godnymi pogardy, stąd np. istniało wiele obelg, które zawierały motyw psa⁵.

Komentując rzeczownik *oi κύνες* w Ap 22,15, badacze interpretują najpierw ten termin jako metaforę ludzi bezbożnych. W ten sposób podkreślony miałby być ich odraźający charakter, ponieważ psy w całej Biblii były zwierzętami pogardzanymi. Jako drapieżniki zainteresowane były zaspokajaniem jedynie potrzeb fizycznych. Zatem nazwanie bezbożnych psami wskazywało, że charakteryzują się oni nienasyconym dążeniem do zapewnienia sobie wszystkiego, co wiązało się ze sferą cielesną (chodziło przede wszystkim o pożywienie)⁶. Dookreślając owych bezbożnych,

⁴ Por. Philonenko, „Dehors les chiens”, 445–450.

⁵ Na temat obelżywych określeń w języku greckim, odwołujących się do motywu psa, zob. Franco, *Shameless*, 7–16, 75–120. Na temat użycia rzeczownika „pies” w ST oraz NT w odniesieniu do postawy uniżenia i poniżenia zob. Lemański, „Negatywny obraz psa w Biblii”, 68–76.

⁶ Por. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*, 178; Bratcher – Hatton, *Revelation*, 322; Beale, *The Book of Revelation*, 1141; Reddish, *Revelation*, 428; Osborne, *Revelation*, 789; Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 489. Taka interpretacja odwołuje się do niektórych wypowiedzi, jakie znajdziemy zarówno w Biblii, jak i w literaturze wczesnochrześcijańskiej, gdzie mianem psów określano pogan. Określenie to

można ich zatem rozumieć jako fałszywych chrześcijan⁷. Na taką interpretację mogłaby też wskazywać paralela listy wymienionej w Ap 22,15 z listą w Ap 21,8. Zestawienie obu tych wykazów grzeszników pozwala na konstatację, że οἱ κύνες w 22,15 są odpowiednikiem tych, którzy w 21,8 zostali określani jako οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄπιστοι καὶ ἐβδελυγμένοι⁸. Taka interpretacja znana była już w epoce patrystycznej, np. Andrzeja z Cezarei w swoim komentarzu do Apokalipsy idzie w tym samym kierunku, dodając jednak, że chodzi tutaj o tych, którzy po swoim chrzcie „wrócili do tego, co wymiotowali”. Pisarz w swojej interpretacji Ap 22,15 odwołuje się do powiedzenia zawartego w Prz 26,11: „Jak pies powraca do swoich wymiotów, tak niemądry powtarza swoje szaleństwa”⁹. Pierre Prigent skłania się ku podobnemu rozumieniu terminu οἱ κύνες, odwołując się do sposobu, w jaki motyw psa w Mt 7,6 („Nie dawajcie psom tego, co święte”) tłumaczy Tertulian (*De Baptismo* 18,1). Ujmował on tę wypowiedź w odniesieniu do sakramentu chrztu, sugerując, by nie udzielać tego sakramentu bez wcześniejszej refleksji, mającej na celu sprawdzenie, czy kandydat do chrztu nie żyje w sposób uwłaczający wierze, którą miał przyjąć. Łaciński teolog mianem „psów” określał zatem tych, którzy nazywali siebie chrześcijanami, ale w rzeczywistości profanowali imię Chrystusa, wiążąc się z pogańskimi praktykami. Prigent, podsumowując swoją akceptację dla Tertulianowego poglądu, stwierdza, że doskonale pasuje on do Apokalipsy z jej radykalną krytyką bałwochwalstwa i jej liturgicznym charakterem¹⁰. W podobnym nurcie mieści się interpretacja Stephena S. Smalleya, który mówi o „psach” jako o metaforze ludzi moralnie nieczystych. Byłoby tu zatem nawiązanie do idei rytualnej czystości, która jednak byłaby traktowana w kategoriach

miało swoją genezę w judaizmie, który w ten sposób postrzegał nienależących do ludu wybranego. Por. Mt 7,6; *Didache* 9,5. Paweł w Flp 3,2 dokonuje odwrócenia tej metafory, odnosząc ją do *judaidzantes*. Zob. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 295. Szerzej na temat „psów” jako metafory określającej pogan zob. Michel, *κύων, κυνέριον*, *TDNT* III, 1101–1104. Na temat rabinicznych wypowiedzi utożsamiających pogan z psami zob. Strack – Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 722–723.

7 Blount K. Blount (*Revelation*, 409) zauważa, że bezpośrednim powodem, który sprawił, że chrześcijanie popadli w fałsz, jest ich związanie się z systemem imperialnym. Dorota Muszytowska („Kwestia homoseksualizmu”, 325–328) z jednej strony uważa, że nic nie wskazuje wprost na to, aby autor Apokalipsy miał na myśli relacje homoseksualne. Twierdzi, że kontekst każe rozpatrywać badany termin w powiązaniu z Eucharystią. Chodziłoby o tych, którzy jako „nieczyści” są niegodni uczestniczenia w zgromadzeniu liturgicznym. Z drugiej jednak strony konstatuje, że nie ma podstaw, aby z zakresu pola semantycznego terminów οἱ κύνες i οἱ πύρροι wyeliminować znaczenie „homoseksualizm”.

8 Por. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 280. Heinrich Kraft zauważa, że wszelkiego rodzaju ohydne postępowanie ma swoje źródło w fałszywej nauce, stąd stwierdza: „unter den «Hunden» die Irrlehrer zu verstehen sind” (*ibidem*). Por. także: Morris, *Revelation*, 248. Francis J. Moloney (*The Apocalypse of John*, 356) uważa, że „psy” są zbiorczym określeniem obejmującym wszystkie konkretne postawy wymienione dalej w Ap 22,15. Podobnie Ugo Vanni (*Apocalisse di Giovanni*, 374), który stwierdza, że umieszczenie tego terminu na początku listy ukazuje generalną sytuację tych, co odrzucają Boga i Jego słowo, zamykają się w świecie oddzielnym od Boga, w systemie czysto ziemskim, brudnym, w którym zwykle obracają się psy. Tak samo uważa Peter S. Williamson (*Revelation*, 365–366).

9 Por. Andrew of Caesarea, *Commentary on the Apocalypse*, 240.

10 Por. Prigent, *Commentary on the Apocalypse*, 643.

duchowych. Moralnie nieczyści staliby wówczas w opozycji do tych, którzy piorą swe szaty (Ap 22,14). Stąd grupa określana jako οί κύνες byłaby innym określeniem grupy nazwanej także ἐβδελυμένοι¹¹.

Inny kierunek interpretacyjny wiąże „psy” z kwestią nierządu kultycznego. Interpretacja ta opiera się na powiązaniach, jakie badacze widzą pomiędzy Ap 22 a Pwt 23. W Pwt 23,19 mowa jest o zapłacie psa (TM: מְחִיר קָלָב; LXX: ἄλλαγμα κυνός), której nie można wnosić do świątyni. Najbliższy kontekst (zwłaszcza paralelizm wersetów 18 i 19) zdaje się sugerować, że mamy tu do czynienia z mężczyzną uprawiającym sakralny nierząd¹². W związku z tym część uczonych twierdzi, że w Ap 22,15 „psy” wskazują na ludzi odznaczających się niemoralnością w dziedzinie seksualnej. Josephine Massyngberde Ford mówi tu wprost o sodomitach¹³, a Paige Patterson o homoseksualnych prostytutkach¹⁴. Także i ta interpretacja znana była już w czasach patrystycznych. Jej ślady dostrzegalne są w komentarzu do Apokalipsy autorstwa Ekumeniusza, który – odwołując się do Pwt 23,19 – zauważa, że Pismo Święte zwykło określać mianem psów tych, którzy się sprostywowali¹⁵. Takiego znaczenia nie wyklucza też D.E. Aune¹⁶. Powyższa interpretacja napotyka jednak na problem związany z wyjaśnieniem znaczenia terminu „pies” w Pwt 23,19. Badacze Apokalipsy niejako *a priori*, bez zbytniego zagłębiania się w owoce badań nad Deuteronomium, przenoszą starotestamentowe znaczenie na Ap 22,15. Tymczasem spora grupa egzegatów nieco inaczej rozumie termin קָלָב, uważając, że idzie tu o wiernego sługę świątyni (pogańskiej)¹⁷. Naszym zdaniem nie należy z góry deprecjonować tych ustaleń, ponieważ są one dobrze uargumentowane, np. poprzez odniesienie do wielu tekstów z obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu¹⁸. Do powyższej interpretacji zbliżony

¹¹ Por. Smalley, *The Revelation to John*, 574–575.

¹² Por. Beale, *The Book of Revelation*, 1142; Prigent, *Commentary on the Apocalypse*, 642. Robert H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary*, 178) przytacza tutaj inskrypcję ze świątyni Asztarte w Larnace (Kition), według której „pies” był *terminus technicus* zastępujący termin שְׂדֵיָהָה oznaczający męską prostytutkę. Tekst inskrypcji zob. Donner – Röellig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, I, nr 37. Zob. także Day, „Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution?”, 4–5.

¹³ Por. Massyngberde Ford, *Revelation*, 347. Podobnie Gundry, *Commentary on Revelation*, loc. 3853n. Heinz Giesen (*Die Offenbarung des Johannes*, 489) mówi o pederastii, nie wykluczając jednakże innych sposobów interpretacji.

¹⁴ Por. Patterson, *Revelation*, 382. Utożsamienie psów z kultycznymi prostytutkami wyklucza Buist M. Fanning (*Revelation*, 561).

¹⁵ Por. Oecumenius, *Commentary on the Apocalypse*, 198–199.

¹⁶ Por. Aune, *Revelation 17–22*, 1222. Aune argumentuje to w ten sposób, że w paralelnej liście zawartej w Ap 21,8 mamy imiesłów οί ἐβδελυμένοι, który pojawia się też w Pwt 23,17–18 w kontekście przepisu odnoszącego się do żeńskiej i męskiej prostytucji.

¹⁷ Zob. Thomas, „Kelebh 'dog'”, 423–425; Margalith, „Keleb: Homonym or Metaphor?”, 491–494; Goodfriend, „Could keleb in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to a Canine?”, 381–397; Christensen, *Deuteronomy*, 549–550.

¹⁸ David E. Aune (*Revelation 17–22*, 1223) zauważa, że do mężczyzny parających się nierządem może odnosić się w Ap 22,15 termin οί πύρνοι (na co wskazywać może rodzajnik *masculinum*).

jest pogląd, który odnosi metaforę „psów” do rozwiązłości seksualnej (mającej swoją genezę także w nierządzie sakralnym)¹⁹.

Peter Leithart w swojej interpretacji „psów” w Ap 22,15 idzie w innym kierunku. Co prawda zauważa, że wspomniany tekst bywa czasem wykorzystywany dla podkreślenia grzesznego charakteru czynów homoseksualnych, to jednak – jego zdaniem – bardziej pasuje tu odwołanie się do Rz 1,18-32 oraz 1 Kor 6,9-10. W Ap 22,15 można widzieć natomiast nawiązanie do postaci Jezebel, który to związek przewija się na kartach całej Apokalipsy. W Pierwszej Księdze Królewskiej mowa jest o tym, że Jezebel doprowadziła do przelewu krwi, którą potem zlizywały psy, za co następnie spotkała ją kara (jej opis także odwoływał się do motywu psa). Leithart uważa, że w Apokalipsie to wrogowie Kościoła przejawiają cechy psów: w gwałtowny sposób atakują świętych, przelewają ich krew, a nadto są odrażający. Zatem w Ap 22,15 chodziłoby o wroga Ludu Bożego, dla których nie ma miejsca w Mieście Świętym²⁰.

Analizę motywu „psów” na tle greckiego kontekstu kulturowego przeprowadził Rick Strelan. Twierdzi on, że w interpretacji *oi κύνες* w Ap 22,15 pomocne może być odwołanie się do faktu wykorzystania psów w grecko-rzymskich praktykach rytualnych związanych z oczyszczeniem, a zwłaszcza w związku z kultem bogini Hekate. Zdaniem badacza autor Apokalipsy, mówiąc o tym, że psy są na zewnątrz, chciał pokazać, że oczyszczenie i ochronę uzyskuje się nie poprzez udział w rytach związanych ze wspomnianą boginią, lecz za sprawą oczyszczenia przez krew Baranka²¹.

Przeprowadzone powyżej skrócone przedstawienie sposobów interpretacji terminu *oi κύνες* w Ap 22,15 pokazuje, że opinie uczonych idą w dwóch kierunkach, a komentatorzy zwykle przedstawiają obie grupy poglądów, nie opowiadając się (poza nielicznymi wyjątkami) za jedną z nich²². Dowodzi to, że interpretacja terminu *oi κύνες* nie jest rzeczą prostą. Podkreślić należy, że analiza literacka wspomnianego rzeczownika ogranicza się (z jednym wyjątkiem – artykuł Strelana) jedynie do poszukiwania jego tła biblijnego (ewentualnie okołobiblijnego). Nie kwestionując powyższych analiz należy jednak podjąć próbę zbadania znaczenia *oi κύνες* z uwzględ-

19 Por. Wojciechowska, „Czy psy nie zasługują na zbawienie?”, 379–401. Egzegetka wyróżnia kilka możliwych kontekstów, do których mógł nawiązywać autor Apokalipsy: kontekst demonologiczny, kontekst magii (czarów), kontekst bałwochwalstwa i kontekst seksualny. Odnośnie do tego ostatniego stwierdza, że metafora psa mogła nawiązywać do seksu analnego, będącego jednym ze środków antykoncepcyjnych stosowanych przez nierządnicę sakralną, którym nie wolno było mieć dzieci. Pozycja, w jakich odbywano takie stosunki budziła skojarzenie z psami. Stąd już łatwo było widzieć analogię do stosunków homoseksualnych.

20 Por. Leithart, *Revelation*, 426–427.

21 Por. Strelan, „Outside Are the Dogs and the Sorcerers”.

22 Na polskim gruncie Michał Wojciechowski (*Apokalipsa świętego Jana*, 397–398) podaje następujące możliwości interpretacji: 1) nieczyści poganie w ogóle; 2) homoseksualiści; 3) ludzie wstrętni i niebezpieczni; 4) fałszywi chrześcijanie; 4) odstępcy, heretycy. Egzegeta konkluduje: „pierwszy sens – wszelcy nieczyści i bezbożni – wydaje się bardziej prawdopodobny, gdyż tłumaczy ich wymienienie na pierwszym miejscu i pozwala uniknąć dubletu z trzecim określeniem na liście, gr. *pornoi*, który też może oznaczać męskie prostytutki (tłumaczenie tego ostatniego epitetu słowem rozpustnicy wydaje się za szerokie; można go ewentualnie oddać opisowo: nurzający się w rozpuście)”.

nieniem dodatkowego (oprócz starotestamentowego) kulturowego tła Apokalipsy Janowej, które tworzy także szeroko rozumiana kultura grecka (zarówno w jej wydaniu helleńskim, jak i hellenistycznym). Może ona rzucić nowe światło na znaczenie metafory psów w Ap 22,15.

2. Kontekst literacki terminu οἱ κύνες w Apokalipsie

Wzmianka o psach pojawia się w końcowej części Apokalipsy, która zaliczana jest do epilogu księgi (22,6-21). Werset 15 powinien być postrzegany w powiązaniu z wersem wcześniejszym, który zawiera makaryzm (błogosławieństwo). Podstawą powiązania obu tych wersetów jest pewne przeciwstawienie, jakie można dostrzec względem końcowej części wersetu 14, gdzie jest motyw wchodzenia do miasta (εἰσερχομαι εἰς τὴν πόλιν), a początkiem wersetu 15, gdzie pojawia się przysłówek ἔξω – „na zewnątrz” (w domyśle „na zewnątrz miasta”). Zatem mamy tutaj ukazane dwie grupy. Pierwsza z nich, to ci, co są wewnątrz miasta, druga, to ci na zewnątrz. Pierwsza grupa została dookreślona za pomocą wyrażenia οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, natomiast druga przedstawiono znacznie szerzej, jako οἱ κύνες καὶ οἱ φάρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος. Można zatem wnioskować, że wspomniane wyrażenie οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν stoi w opozycji do tej drugiej grupy, opisanej za pomocą kilku wyrażień. Terminologia w 22,14 jest bardzo podobna do 7,14, gdzie pojawia się motyw wybielenia szat: ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἔλευκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. Z zestawienia obu tych wersetów widać, że oplukanie szat oznacza ich wybielenie we krwi Baranka. Jak zauważa Paweł Podeszwa, czynność wyrażona czasownikiem πλύνω przywołuje w pamięci wydarzenia związane ze spotkaniem Izraelitów z Bogiem na Synaju, kiedy to lud wybrany przygotował się do tego spotkania poprzez oczyszczenie szat (por. Wj 19,10.14). W Apokalipsie wspomniany czasownik użyty został jako metafora i należy go odczytywać w kontekście chrystologicznym, jako wskazanie na oczyszczające i wyzwalające owoce męki i śmierci Jezusa²³. Jeśli zatem płukanie szat oznacza oczyszczanie się z grzechu, to lista wymieniona w 22,15 oznacza różnego rodzaju grzeszników.

²³ Podeszwa, „Wyprali swoje szaty”, 45. Paweł Podeszwa uważa, że czasownik πλύνω w 7,14 należy odnieść do chrztu (czasownik występuje w aoryście). W 22,14 mamy imiesłów czasu teraźniejszego. Robert H. Mounce (*The Book of Revelation*, 407) oraz H. Giesen (*Die Offenbarung des Johannes*, 487) zauważają, że taka forma gramatyczna wskazuje na płukanie jako ciągłą aktywność, która charakteryzuje życie owych ludzi. Chodzi zatem o postawę nieustannego nawracania się, czyli oczyszczania się z grzechu (forma aktywna czasownika podkreśla konieczność zaangażowania ze strony człowieka). W niektórych rękopisach (późniejszych) zamiast wzmianki o płukaniu szat mamy motyw wypełniania przykazań. Oczywiście ta lekcja, jako słabo poświadczona, nie jest oryginalna, niemniej pokazuje tendencję interpretacyjną w niektórych środowiskach wczesnego Kościoła (na tej wersji opiera się np. komentarz Andrzeja z Cezarei).

Przywilejem oczyszczonych jest wkroczenie do miasta przez bramy. Taki sposób wejścia oznaczał w starożytności dostanie się do miasta w sposób legalny. Chodzi zatem o uprawniony sposób wejścia do Nowego Jeruzalem, które tutaj jest metaforą zbawienia. Przekroczenie granic miasta można widzieć jako odpowiednik wejścia do królestwa Bożego (czy szerzej: wejście w sferę zbawienia – por. Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24; Mk 9,47; J 3,5; Dz 14,22)²⁴.

W opozycji do tych, którzy mają udział w Nowym Jeruzalem są ludzie, których losem jest bycie na zewnątrz (ἔξω) miasta²⁵. Motyw bycia „na zewnątrz” odwołuje się do Starego Testamentu, gdzie jest mowa o przebywaniu poza obozem (traktowanym jako obszar sakralny). Tego typu teksty pojawiają się zwłaszcza w Torze przy okazji podawania różnych przepisów dotyczących funkcjonowania obozu. Poza obozem np.: palono cielca składanego na ofiarę za grzech (Kpł 4,12.21); pochowano Nadaba i Abihu, ukaranych przez JHWH śmiercią (Kpł 10,4-5); przebywały osoby nieczyste z powodu choroby (Kpł 13,46; 14,3.8); składowano nieczyste kamienie (Kpł 14,40.41.45); wykonywano wyrok śmierci na bluźniercy (Kpł 24,4.23). Wszystkie powyższe wypowiedzi o przebywaniu „na zewnątrz” oznaczają ideę wykluczenia ze sfery świętości. Powód tego wykluczenia mógł być zawiniony przez człowieka (np. jakiś nieprawny czyn) bądź też niezawiniony (np. choroba). Iz 66,24 idzie krok dalej i nawiązuje do tej idei, ukazując ludzi nieprawych, których zwłoki znajdują się poza Jeruzolimą. Prorok odwołuje się do zwyczaju spalania śmieci z Jeruzolimy w Dolinie Hinnom (Gehenna). Widać zatem, że u Izajasza owo wyrzucenie na zewnątrz ma już przyczynę natury moralnej²⁶. W tym kierunku idą też Ewangelie (por. Łk 13,24; J 6,37; 12,31; 15,6)²⁷.

Umieszczenie ludzi nieprawych poza Miastem Świętym oznacza, że nie mają oni udziału w nowym stworzeniu (bo nowe stworzenie i Miasto – jak twierdzi Gregory K. Beale – są najprawdopodobniej synonimami). Zamiast tego ich udziałem jest jezioro siarki i ognia, na co wskazuje paralela między 21,8 a 22,15. Tak więc bycie „poza” oznacza drugą śmierć, równoznaczną z udrękami we wspomnianym jeziorze. Można dopatrywać się tu także aluzji do Rdz 3,23-24, gdzie mowa jest o pierwszych ludziach, którzy na skutek grzechu znaleźli się poza ogrodem rajskim. W Apokalipsie widać, że w przypadku ludzi nieprawych ten stan bycia „poza” będzie utrwalony. Pozostali natomiast zostaną nagrodzeni powrotem do rajcu, na co wskazuje wzmianka o dostępie do drzewa życia (por. 22,14, gdzie zestawione jest wejście do miasta z prawem spożywania z drzewa życia).

²⁴ Aune, *Revelation 17–22*, 1222.

²⁵ W 22,15 przysłówek ἔξω występuje samodzielnie, w innych tekstach na ogół łączy się z rzeczownikami, czyli pełni raczej rolę przymiłka. Tutaj kontekst (w. 14) każe domniemywać, że idzie o bycie na zewnątrz miasta.

²⁶ Sweet, *Revelation*, 317.

²⁷ Robert H. Charles (*A Critical and Exegetical Commentary*, 178) podaje jeszcze inne odniesienia biblijne i pozabiblijne związane z ideą bycia poza świętym miastem: Ps 101,7; Jl 3,17.21; PsSal 17,29.

Ludzie wykluczeni z udziału w Nowym Jeruzalem zostali tutaj wymienieni w formie listy obejmującej pewne postawy. W Apokalipsie znajdują się trzy listy ukazujące kategorie grzeszników. Wykazują one – jak zauważa Aune – względem siebie podobieństwa. Poza 22,15 te wykazy grzechów znajdują się w 9,20-21 oraz 21,8²⁸.

Odnosnie do terminu będącego przedmiotem naszych analiz, powołując się na zestawienie, które sporządził Aune, możemy stwierdzić, że odpowiednikiem οἱ κύνες jest wyrażenie ἐβδελυγμένοι²⁹. Imiesłów ten oraz związany z nim rzeczownik βδέλυγμα występują bardzo często w greckim Starym Testamencie, pojawiając się w różnych kontekstach. Bardzo ważny jest tutaj kontekst seksualny, na co wskazuje choćby częstotliwość występowania wspomnianego imiesłowu oraz rzeczownika w tej części Księgi Kapłańskiej, która zajmuje się grzesznymi praktykami seksualnymi (Kpł 18,22.26.27.29.30; 20,13; por. Pwt 22,5; 23,19)³⁰. Wśród nich są także praktyki homoseksualne. Biorąc to pod uwagę, możemy skonstatować, że analiza terminu οἱ κύνες w ramach kontekstu, który tworzy najpierw sama Apokalipsa, a następnie cała Biblia, wskazuje, że wspomniany termin należy interpretować w odniesieniu do grzesznych praktyk seksualnych³¹.

²⁸ Aune, *Revelation 17–22*, 1130.

²⁹ Aune, *Revelation 17–22*, 1131; Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*, 178. Niektórzy badacze, jak już wspomniano przy prezentacji stanu badań, uważają termin „psy” za metaforę ludzi nieprawych w ogólności, czyli chodziłoby tutaj o zbiorcze ujęcie wszystkich tych postaw, które potem zostały dookreślone. Zestawienie wykonane przez Aune’a nie potwierdza tej hipotezy. Ponadto jest wśród tych określeń wiele takich, które również charakteryzują się dużym poziomem ogólności, jak np. kłamcy. Termin – jak wykazał Wojciech Popielewski („Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, 347) – nie oznacza w Apokalipsie ludzi mówiących nieprawdę, ale ludzi, którzy prezentują praktyczną postawę zdrady przez pójście na kompromis z bałwochwalstwem. Odnosnie do 21,8 Popielewski zauważa, że termin kłamstwo podsumowuje wszystkie wymienione wcześniej postawy. Trudno byłoby przyjąć istnienie listy (zwłaszcza relatywnie krótkiej, bo obejmującej 7 elementów), w której i początek, i koniec miałyby charakter ogólny. Bardziej sensowny wydaje się pogląd, że pierwsze 6 elementów to konkretne postawy, zaś ostatni element jest podsumowaniem, na co wskazuje też jego rozbudowana forma: πᾶς φίλων καὶ ποίων ψεύδης.

³⁰ Inny bardzo ważny kontekst jest związany z idolatrią. Popielewski („Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, 350) wskazuje, że termin „psy” łączy ze sobą kontekst bałwochwalstwa i grzechów seksualnych, ponieważ mówi on o nierządzie sakralnym. Sam jest jednak zdania, że idzie tutaj o ludzi, którzy popadli w niewiarę i w niej trwają poprzez sprzeciw wobec głoszonego słowa, opór wobec łaski Bożej, uległość wobec zła i powracanie do niego.

³¹ Można zastanawiać się nad relacją terminu „psy” do występującego nieco dalej terminu οἱ πόρνοι. Termin οἱ πόρνοι ma raczej szersze znaczenie, bo obejmuje wszystkich parających się nierządem. Niewykluczone jest także użycie go w znaczeniu przenośnym, ponieważ w Apokalipsie mianem nierządu określane są przede wszystkim praktyki bałwochwalcze.

3. Grecki kontekst kulturowy dla rzeczownika *oi kúveç*

Analizy poczynione do tej pory pokazują, że autor Ap 22,15, mówiąc o psach, zapewne miał na myśli ludzi oddających się grzesznym praktykom seksualnym (najprawdopodobniej: homoseksualnym). Wskazuje na to przede wszystkim kontekst starotestamentowy, a także literacki terminu *oi kúveç* w Apokalipsie. Na tym etapie badań przejdziemy do próby odpowiedzi na pytanie, jaki dodatkowy odcień znaczeniowy wspomnianej metafory można odkryć, gdy uwzględnimy hellenistyczny kontekst kulturowy. Przy badaniu tego zagadnienia musimy wyjść od powiązania, jakie istnieje między motywem psa a seksualną sferą życia człowieka, ponieważ na takie powiązanie wskazano w punkcie poprzednim.

Przegląd źródeł literackich i archeologicznych pokazuje, że pies w środowisku grecko-rzymskim wzmiankowany jest w kilku kontekstach, związanych z różnymi sferami życia ówczesnych ludzi. Mowa jest m.in. o psach pełniących funkcję stróżów w gospodarstwach ludzi; pasterskich; myśliwskich; wykorzystywanych podczas wojny; wykorzystywanych w kultach³². Najważniejszy z tych kontekstów jest kontekst myśliwski. Odwołujemy się tutaj do Judith M. Barringer, która wykazała, że kontekst polowania jest podstawowy dla zrozumienia greckiej kultury³³. Polowanie w archaicznej i klasycznej Grecji nie miało w pierwszym rzędzie roli czysto użytkowej, to znaczy nie było źródłem pozyskiwania żywności. Odgrywało ono bardzo ważną rolę w greckim systemie wychowania, ponieważ stanowiło istotny element przygotowania młodego człowieka do roli wojownika³⁴.

Polowanie stało się jedną z głównych aktywności greckiej arystokracji i towarzyszyło innym działaniom kształtującym tożsamość zwierchnich warstw społeczeństwa helleńskiego i hellenistycznego. Te działania to: wojna, ćwiczenia fizyczne, sympozja i pederastia³⁵. Zwłaszcza przeanalizowanie tego ostatniego obszaru męskiej aktywności w kulturze helleńskiej i hellenistycznej może wnieść nowe spojrzenie do rozumienia terminu „psy” w Ap 22,15, a to dlatego, że – jak zauważyliśmy w punk-

³² Por. Orth, „Hund”, 2557–2565.

³³ Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 203: „Hunting provides us with a tool to understand Greek culture in the archaic and classical periods”. Judith M. Barringer zauważa, że ideę polowania wiązano w antycznej Grecji z kilkoma kontekstami: na poziomie podstawowym chodziło o kontekst militarny (polowanie jako przygotowanie wojownika), na poziomie metaforycznym: o kontekst erotyczny (zwłaszcza homoseksualny) – polowanie jako metafora zalotów, mitologiczny (tutaj także widoczne jest odniesienie do erotyki – bogowie „polują” na siebie walcząc o swoje względy, przy czym nie zawsze męskie bóstwo poluje na żeńskie) i pogrzebowy – chodziło o podkreślenie bohaterstwa i odwagi zmarłych (*ibidem*, 203–207).

³⁴ Wskazuje na to np. Ksenofont w swoim dziele *Pochwała łowiectwa* (*Kynegetikós*).

³⁵ Por. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 9. Nieco dalej autorka stwierdza: „homosexual courtship, like hunting and warfare, was an important element of the ideology of late archaic and early classical Athenian masculinity and was also inextricably bound up with the social politics of the aristocracy. Pederasty formed part of coming-of-age rituals for adolescent males and marked sexual and social maturation, if not an actual initiation” (*ibidem*, 71).

cie wcześniejszym – motyw psa we wspomnianym tekście Apokalipsy interpretować należy w odniesieniu do praktyk seksualnych. Na tym etapie analiz źródłem będą świadectwa literackie oraz ikonograficzne (malarstwo wazowe)³⁶.

Świadectwa te potwierdzają, że zaloty o charakterze pederastycznym były traktowane jako swoiste polowanie, w którym uczestniczyły dwie strony. Tu trzeba zauważyć, że Grecy nie znali związków homoseksualnych obejmujących mężczyzn w zbliżonym wieku. Grecka pederastia polegała na związku partnera starszego, zwanego *erastes*, i młodszego, zwanego *eromenos*. Na ogół inicjatywa należała do partnera starszego, a młodszy był obiektem jego działań³⁷, które ukazywane były często za pomocą terminologii nasuwającej skojarzenia z polowaniem. Przykładem tutaj jest mowa Pauzaniaza, zachowana w *Uczcie Platona*. Pauzaniasz mówi o „zdobyciu *eromenosa*”, czy też o pogoni za nim³⁸. Podobnie jest w innym dziele Platona – *Lysis*. Mężczyzna, który sprawia, że młodzieniec staje się trudniejszy do zdobycia jest niczym myśliwy, który płoszy zwierzyne³⁹. Z kolei Ajschines (390–315 przed Chr.) w swojej mowie *Przeciw Timarchosowi* mówi o tych, którzy uganiają się za młodzieżą, określając ich terminem *θηρευτής* („myśliwy”)⁴⁰. Eforos z Kyme (połowa IV w. przed Chr.) opisuje zwyczaj panujący na Krecie, zgodnie z którym starsi mężczyźni nie pozyskiwali sobie młodszych kochanków nie za pomocą perswazji werbalnej, lecz siłą, dokonując rytualnego porwania. Rytuał kończył się zabranie chłopca do budynku starszego mężczyzny (tego, który go pochwycił). Potem następował czas obdarowywania młodzieńca prezentami, czas ucztowania i wspólnych polowań, które trwały dwa miesiące⁴¹. U Meleagera (I w. przed Chr.) pojawiają się osoby określane jako „psy na chłopców” (epigram CXVI)⁴². Zatem relacja między *erastesem* i *eromenosem* jawi się nie jako efekt wzajemnej fascynacji (czy to fizycznej, czy duchowej), ale jako skutek „polowania” podjętego przez *erastesa*⁴³.

³⁶ Szczególnie ciekawe wydaje się to odwołanie do malarstwa wazowego, które nie miało w antycznej Grecji funkcji dokumentującej rzeczywistość taką, jak ona jest, lecz odzwierciedlało wartości, którymi kierowało się ówczesne społeczeństwo. Na przykład sceny polowań ukazane w malarstwie wazowym miały nie tyle pokazać, jak wówczas polowania wyglądały, ale wyakcentować ludzkie walory, jak np. odwagę w obliczu niebezpieczeństwa (stąd zwierzęta łowne były ukazywane jako znacznie przewyższające wielkością myśliwych). Por. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 3.

³⁷ Por. Dover, *Greek Homosexuality*, 15–16. Na temat postrzegania homoseksualizmu w antycznej Grecji: Laskowski, „Homoseksualność według starożytnych Greków”.

³⁸ Por. Platon, *Uczta*, 182d–183c. Nieco dalej (183e–184b) Pauzaniasz stwierdza: „prawo każe jednemu gonić i zdobywać, a drugiemu uciekać i bronić się” i dalej „uchodzi za hańbę dać się prędko pozyskać” (Witwicki, 68–69).

³⁹ Por. Platon, *Lysis*, 206ab.

⁴⁰ Ajschines, *Przeciw Timarchosowi*, 195 (*The Speeches of Aeschines*, 154).

⁴¹ Ephorus of Cyme, *Fr.* 149 (Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome*, 72).

⁴² Tekst Meleagera cytowany w antologii Stratonona ΜΟΥΣΑ ΠΑΙΔΙΚΗ (*Musa Puerilis*), zob. *The Greek Anthology*, 327.

⁴³ Por. Dover, *Greek Homosexuality*, 84.

Kenneth J. Dover, analizując to zagadnienie, podsumowuje, że dla ukazania wysiłków *erastes*a stosowana jest często terminologia odwołująca się do polowania. *Eromenos* jawi się jako zwierzyna łowna. Polowanie samo w sobie było jednym z najbardziej ulubionych „sportów” uprawianych przez Greków. Celem tego rodzaju „polowania” było pochwylenie tego, kto ucieka. „Ucieczka” *eromenosa* pełniła tutaj ważną rolę, zaś młodzieniec, który czekałby na swojego myśliwego, psułby całą zabawę. Im trudniejszy był pościg za *eromenosem*, tym więcej satysfakcji miał *erastes*. Trudność osiągnięcia celu zwiększała radość z jego osiągnięcia, zwłaszcza wtedy, kiedy „myśliwy” w pościgu za młodzieńcem pokonywał innych *erastai*⁴⁴.

Oprócz świadectw literackich, które dla ukazania relacji *erastes* – *eromenos* używają terminologii zaczerpniętej z polowań, należy wskazać także na świadectwa ikonograficzne w postaci malarstwa wazowego⁴⁵. Ciekawa rzecz, że na attyckich wazach, poczynając od VI w. przed Chr. aż po początek V w. przed Chr., znacznie częściej niż motywy związane z polowaniami pojawiają się motywy związane z zalotami o charakterze pederastycznym. Takie sceny ukazują zazwyczaj dwóch lub więcej mężczyzn. *Erastes* jest łatwy do zidentyfikowania, ponieważ zwykle ma brodę. *Eromenos* jest zwykle przedstawiany jako młodzieniec bez brody⁴⁶. Z punktu widzenia naszych analiz należy zwrócić uwagę na obecność w tych scenach licznych motywów związanych z polowaniami. Do najbardziej znanych należą wyobrażenia psów myśliwskich (które – ze względu na sposób ich prezentacji – łatwo odróżnić od innych psów). Jak zauważa John G. Younger, w greckim malarstwie wazowym psy domowe pojawiają się zwykle w scenach przedstawiających kobiety i małe dzieci, natomiast psy myśliwskie zawsze są związane z wyobrażeniami mężczyzn, nierzadko w kontekście scen homoerotycznych⁴⁷.

Przykładem może być ilustracja na amforze czarnofiguralnej, datowanej na lata 575–525 przed Chr.⁴⁸ Ukazuje ona siedmiu *erastai* ubiegających się o względy dwóch *eromenoi*. W centrum widać umięśnionego młodzieńca. Po lewej stronie widoczny jest *erastes*, który jedną ręką dotyka okolic intymnych *eromenosa*, a drugą – jego

⁴⁴ Por. Dover, *Greek Homosexuality*, 87–88.

⁴⁵ Naczynia tego typu używane były podczas sympozjów, które stanowiły centrum życia społeczności greckiej, stąd ukazywane na nich sceny odzwierciedlały to, o czym dyskutowano w czasie uczt i co było w centrum zainteresowania ówczesnych Greków.

⁴⁶ Sceny takie zostały szczegółowo sklasyfikowane w zależności od tego, jaki rodzaj aktywności *erastes*a i *eromenosa* przedstawiają. Szerzej na ten temat: Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, 72; Shapiro, „Courtship Scenes”, 133–143.

⁴⁷ Por. Younger, *Sex in the Ancient World*, 11. Można się zastanawiać, dlaczego akurat psy pojawiają się w tego typu scenach (bardzo często w towarzystwie zająca). Być może dlatego, że greckie słowo *kyon* wiązano w jakiś sposób z męskim organem płciowym, a zając nasuwał skojarzenie ze stosunkami analnymi, typowymi dla relacji pederastycznych. Potwierdza to *List Barnaby* 10,6, który zawiera takie zalecenie: „Czytamy jednak również: «nie będziesz jadł zająca». Dlaczego? Chce przez to powiedzieć, żebyś nie stał się pederastą ani do takich się nie upodobnił” (BOK 10, 189)

⁴⁸ Numer wazy w Beazley Archive: 301064. Ilustracje wszystkich waz dostępne na stronie internetowej Beazley Archive: www.beazley.ox.ac.uk [dostęp: 10.01.2021].

podbródka. Obok *erastes*a znajduje się pies myśliwski, który obwąchuje genitalia młodzieńca, zaś ogon ma zwrócony w kierunku pośladków *erastes*a. Drugi pies znajduje się nieco dalej. Cała scena zdaje się ukazywać zaloty jako polowanie, w którym uczestniczą *erastai* ze swymi psami myśliwskimi, otaczając *eromenosów*, którzy jawią się jako potencjalny łup. Godne podkreślenia jest to, że psy swoimi zachowaniami niejako naśladują zachowanie swoich panów⁴⁹. Podobna scena zawarta jest na czarnofiguralnej amforze z ok. 540 r. przed Chr. W centrum znajduje się postać *erastes*a, który zwraca się ku *eromenosowi*, wręczając mu w darze koguta. *Eromenos* zdaje się odrzucać zaloty *erastes*a. Obok *erastes*a znajduje się postać psa myśliwskiego, który z otwartym pyskiem obserwuje zaloty. Do umieszczonej w środku pary zbliżają się dwie osoby (*erastai*). Jeden z nich także prowadzi psa myśliwskiego⁵⁰. Jeszcze jeden przykład możemy znaleźć na czarnofiguralnej amforze szyjowej, powstałej ok. 575–525 przed Chr.⁵¹ Na każdej ze stron amfory widać cztery postacie (trzech *erastai* i jednego *eromenosa*). Obecne są także psy (na stronie A – jeden, zaś na stronie B – dwa). Na stronie A dostrzec można *erastes*a, który dotyka twarzy i podbrzusza *eromenosa*. Obok niego widoczny jest pies myśliwski z wysoko uniesioną głową. Na stronie B ukazana jest podobna scena, z tym, że pojawia się dodatkowy pies myśliwski. Jeden z tych psów obserwuje *erastes*a, który obejmuje *eromenosa*. Innym świadectwem archeologicznym jest naczynie zwane olpe, pochodzące z ok. 550–500 przed Chr., wykonane techniką czarnofiguralną⁵². Także i tutaj *erastes* dotyka *eromenosa*, ale tylko jedną ręką, czemu uważnie przypatruje się pies myśliwski. W tej scenie *erastes* jest tylko jeden, zaś *eromenosów* trzech. Ciekawe i nietypowe dla zdobnictwa wazowego jest to, że *erastes* drugą ręką dotyka pyska swojego psa.

Podsumowując tę skróconą prezentację świadectw pochodzących z ikonografii wazowej, możemy za Anja Hoppe skonstatować, że w scenach zalotów o charakterze pederastycznym motyw psa pojawia się bardzo często. Psy są nie tylko „statystami” w ukazywanych scenach, ale często biorą aktywny udział w tych działaniach, „wspierając” *erastai*. Stają się więc one jakby uczestnikami polowania na młodych *eromenosów*⁵³. Uwzględnienie greckiego kontekstu kulturowego pozwala na jeszcze jedną konstatację. Otóż, choć zaloty pederastyczne ukazane zostały za pomocą obrazu polowania, z wykorzystaniem motywów psów, to jednak nie można stwierdzić, że psy należy interpretować tutaj w kluczu negatywnym. Same bowiem relacje *erastes* – *eromenos* traktowano jako coś pozytywnego. Także zaloty ujmowane w kluczu polowania nie były uważane za coś złego. Wręcz przeciwnie, niezbyt dobrze było postrzegane, jeśli *eromenos* zbyt łatwo dawał się „usidlić”, bez stawiania „oporu”. Jaką

⁴⁹ Szczegółowy opis wazy zob. Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 28–33.

⁵⁰ Beazley Archive: 7277. Szczegółowy opis: Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 36–37.

⁵¹ Beazley Archive: 14. Opis: Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 43–44.

⁵² Beazley Archive: 12281. Opis: Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, s. 46–48.

⁵³ Hoppe, *Zur Rolle des Hundes*, 83–84. Takich wyobrażeń jest znacznie więcej. Anja Hoppe w swojej dysertacji omawia ponad 40 waz, które prezentują sceny o charakterze pederastycznym.

zatem funkcję pełnił motyw psa myśliwskiego w omawianych scenach? Marina Haworth twierdzi, że umieszczenie psów (zwłaszcza w malarstwie wazowym) wprowadzało element humoru, a zarazem pewnego napięcia. Psy pełniły rolę wizualnych metafor odnoszących się do *erastai*. W sytuacji braku dokładnego opisu *erastai* psa można było traktować jako „dublera” o charakterze metonimicznym, zastępującego goniącego za młodzieńcem *erastes*. Postać psa jawiła się jako „wizualny żart” odnoszący się do komicznych czasem działań dojrzałego mężczyzny, który dla pozyskania względów młodzieńca zachowywał się z jednej strony agresywnie, a z drugiej – bezwstydnie, goniąc za *eromenosem* niczym pies za kawałkami mięsa⁵⁴.

Powyższe świadectwa ikonograficzne kończą się na latach 40. V w. przed Chr., co mogłoby być powodem zarzutu, że opieramy się na dowodach zbyt archaicznym w porównaniu do czasu, kiedy powstawała Apokalipsa. Trzeba jednak zauważyć, że zanikanie malarstwa wazowego o tematyce pederastycznej nie jest spowodowane zanikiem tej praktyki ani zanikiem postrzegania jej w kategoriach „polowania na młodzieńców”. Zatem dzieje się tak nie dlatego, że praktyka pederastii zanikła, ale dlatego, że społeczeństwo tego czasu (V w. przed Chr.), dorastające w zupełnie innych okolicznościach, w inny sposób zaczęło wyobrażać sobie takie cechy jak męskość i waleczność. Potwierdzeniem ważnego miejsca, jakie pełniła pederastia w Grecji po V w. przed Chr. jest fakt, że zaloty homoerotyczne obecne są w świadectwach literackich sięgających aż po I w. przed Chr. (np. Meleager), które dla ukazania relacji *erastes* – *eromenos* nadal stosują metaforykę myśliwską, odwołując się także do motywu psów myśliwskich. Oznacza to, że obrazy te nie były obce ludziom żyjącym w hellenistycznym kręgu kulturowym, w którym funkcjonowali także pierwsi adresaci Apokalipsy.

Wnioski

Powyższe analizy pozwalają nam na podanie kilku wniosków. Na początku trzeba zaznaczyć, że analiza Ap 22,15 na tle antycznego greckiego kontekstu kulturowego nie zmierza do odrzucenia wyników badań prowadzony przez odwołanie się do kontekstu wewnątrzbiblijnego. Kontekst ten pozostaje nadal podstawowy dla rozumienia wypowiedzi Apokalipsy Janowej. Natomiast ważna jest odpowiedź na pytanie, co nowego (jaki nowy odcień znaczeniowy) metafory „psa” w Ap 22,15 możemy odkryć, kiedy uwzględnimy tło kulturowe, jakie daje szeroko rozumiana kultura hellenistyczna. Postawienie tego pytania jest o tyle istotne, że już pierwotni adresaci dzieła Jana w dużej mierze mieli do czynienia z tą kulturą (choć oczywiście nie przekreślamy ich zakorzenienia w kulturze starotestamentowej). Ich rozumienie terminu *οἱ κύνας*

⁵⁴ Por. Haworth, „The Wolfish Lover”, *passim*.

mogło zatem dodać nowe treści względem rozumienia prezentowanego przez chrześcijan, mających jedynie doświadczenie judaizmu (można oczywiście stawiać pytanie, ilu takich chrześcijan wówczas było – biorąc pod uwagę zasięg i oddziaływanie kultury hellenistycznej na przełomie I i II w. po Chr. oraz fakt rozejścia się dróg Kościoła i Synagogi). Naszym zdaniem w Ap 22,15 zawartą mamy polemikę z kilkoma praktykami, których kultywowanie nie dawało się pogodzić z byciem chrześcijaninem. Niektóre z tych praktyk były w oczywisty sposób złe (np. zabójstwa). Inne z kolei nie uchodziły za takie w hellenistycznym kręgu kulturowym. Do nich zaliczyć należy pederastię. Co prawda świadectwa wywodzące się z malarstwa wazowego zanikają poczynając od lat czterdziestych V w. przed Chr. (zaś samo malarstwo wazowe zanika ok. 280 przed Chr.), nie oznacza to jednak, że zanika praktyka pederastii. Świadectwa literackie pokazują, że była ona w rozkwicie także w epoce hellenistycznej, i to nie tylko na terenach ściśle związanych z dominacją języka greckiego, ale także na terenach łacińskojęzycznych. Rzym w dużej mierze przejął od Greków tę praktykę⁵⁵. Traktowana ona była jako coś oczywistego, co odgrywało ważną rolę w kształtowaniu młodego pokolenia. Pojawienie się chrześcijaństwa z jego radykalnymi wymaganiami moralnymi sprawiło, że to, co Grecy oraz Rzymianie uważali za coś dopuszczalnego, a nawet zalecanego, zaczęło być stawiane w nowym świetle. Musiało to doprowadzić do konfliktu między chrześcijaństwem, a kulturą antyczną. Pederastia była jednym z pól, na którym konflikt ten był widoczny. Świadczy o tym choćby nauczanie Pawła w Rz 1 i 1 Kor 6. Także Apokalipsa, pośród wielu innych praktyk związanych z pogaństwem, widziała pederastię. Autor Apokalipsy, zgodnie ze swoim zwyczajem, wykorzystał metaforę, w tym wypadku „psów”, dla ukazania tej niemoralnej postawy⁵⁶.

Każdy, kto posługuje się metaforą ma świadomość, że jej rozumienie może być nieco inne w różnych kręgach adresatów. Być może z taką sytuacją mamy do czynienia w Ap 22,15. Na rozumienie metafory οὐνεσ musiał mieć wpływ krąg kulturowy, w którym pierwsi chrześcijanie się obracali. Ponieważ motyw psa pojawiał się w języku ukazującym relacje homoseksualne (a w Grecji miały one przede wszystkim charakter pederastii), pierwotni adresaci Apokalipsy mogli go łatwo odnieść do tego, co zapisano w 22,15. W świetle badanej wypowiedzi Apokalipsy widać wyraźnie, że praktyki pederastyczne stawiają człowieka poza wspólnotą ukazaną obrazowo jako Miasto Święte zstępujące z nieba.

⁵⁵ Na ten temat zob. Williams, *Roman Homosexuality* oraz Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome*, 308–532 (prezentują one świadectwa literackie dotyczące homoseksualizmu w starożytnym Rzymie, poczynając od czasów Republiki aż po IV w. po Chr.).

⁵⁶ W Apokalipsie zauważyć można wykorzystanie wielu metafor, które w negatywnym świetle stawiają różne aspekty funkcjonowania społeczności Imperium Romanum w I w. po Chr. Sam system polityczny też został ukazany przy użyciu metafory – Bestii z morza. Sam Rzym – według najbardziej popularnej interpretacji – ukazywany jest jako wielka nierządnicą.

Bibliografia

- Andrew of Caesarea, *Commentary on the Apocalypse* (tł. E. Scarvelis Constantinou) (The Fathers of the Church. A New Translation 123; Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2011).
- Aune, D.E., *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52a; Dallas, TX: Word Books 1997).
- Aune, D.E., *Revelation 6–16* (Word Biblical Commentary 52b; Dallas, TX: Word Books 1997).
- Aune, D.E., *Revelation 17–22* (Word Biblical Commentary 52c; Dallas, TX: Word Books 1998).
- Barringer, J.M., *The Hunt in Ancient Greece* (Baltimore – London: John Hopkins University Press 2001).
- Beale, G.K., *The Book of Revelation* (New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999).
- Blount, B.K., *Revelation. A Commentary* (The New Testament Library; Louisville, KY: Westminster John Knox 2013).
- Bratcher, R.G. – Hatton, H., *Handbook on the Revelation to John* (New York: United Bible Societies 1993).
- Charles, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (International Critical Commentary; Edinburgh: Clark 1920) II.
- Christensen, D.L., *Deuteronomy 21:10–34:12* (Word Biblical Commentary 6b; Dallas, TX: Word Books 2002).
- Day, J., „Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel?“, *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* (red. C. McCarthy – J.F. Healey) (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 375; London – New York: Clark 2004) 2–21.
- Donner, H. – Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften. I. 5., erweiterte und überarbeitete Auflage* (Wiesbaden: Harrassowitz 2002).
- Dover, K.J., *Greek Homosexuality. Updated and with a new Postscript* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1989).
- Fanning, B.M., *Revelation* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 20; Grand Rapids, MI: Zondervan Academic 2020).
- Fee, G.D., *Paul's Letter to the Philippians* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 1995).
- Franco, C., *Shameless. The Canine and Feminine in Ancient Greece. With a New Preface and Appendix* (tł. M. Fox) (Oakland, CA: University of California Press 2014).
- Giesen, H., *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburger Neues Testament; Regensburg: Pustet 1997).
- Goodfriend, E.A., „Could *keleb* in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to a Canine?“, *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (red. D.P. Wright – D.N. Freedman – A. Hurvitz) (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1995) 381–397.
- The Greek Anthology. With an English Translation by W.R. Paton. In Five Volumes* (Loeb Classical Library; London: Heinemann – New York: Putnam's Sons 1918) IV.
- Gundry, R., *Commentary on Revelation* (Commentaire du Nouveau Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011) [Amazon Kindle Edition].

- Haworth, M., „The Wolfish Lover: The Dog as a Comic Metaphor in Homoerotic Symposium Pottery”, *Archimède. Archéologie et Histoire Ancienne* 5 (2018) 7–23.
- Hubbard, T.K. (red.), *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 2003).
- Hoppe, A., *Zur Rolle des Hundes bei der Liebeswerbung auf attischen Vasenbildern zwischen dem 6. und dem 4. Jahrhundert v. Chr.* (Dys. Eberhard-Karls-Universität; Tübingen 2010).
- Karrer, M., „Hellenistische und frühkaiserzeitliche Motive in der Johannesapokalypse”, *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (red. M. Ebner – T. Schmeller – R. Hoppe) (Quaestiones Disputatae 253; Freiburg im Br.: Herder 2013) 32–73.
- Kraft, H., *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16a; Tübingen: Mohr Siebeck 1974).
- Laskowski, Ł., „Homoseksualność według starożytnych Greków”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 75–95.
- Leithart, P.J., *Revelation 1–22* (London – Oxford – New York: Bloomsbury & Clark 2018) II.
- Lemański, J., „Negatywny obraz psa w Biblii: przyczyny i konsekwencje”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2011) 51–96.
- „List Barnaby”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (red. M. Starowiejski; tł. A Świerdkówna) (BOK 10; Kraków: Wydawnictwo M 1998) 174–204.
- Margalith, O., „Keleb: Homonym or Metaphor?”, *Vetus Testamentum* 33(1983) 491–495.
- Massyngberde Ford, J., *Revelation. Introduction, Translation, and Commentary* (AB 38; New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).
- Michel, O., κύων, κυνάριον, *TDNT* III, 1101–1104.
- Moloney, F.J., *The Apocalypse of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2020).
- Morris, L., *Revelation. An Introduction and Commentary* (TNTC; Nottingham: InterVarsity 2009).
- Morton, R., „Glory to God and to the Lamb: John’s Use of Jewish and Hellenistic/Roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4–5”, *Journal for the Study of the New Testament* 24 (2001) 89–109.
- Mounce, R.H., *The Book of Revelation* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1997).
- Muszytowska, D., „Kwestia homoseksualizmu w Listach Powszechnych i w Apokalipsie św. Jana”, *Verbum Vitae* 39/1 (2021) 307–332.
- Oecumenius, *Commentary on the Apocalypse* (tł. J.N. Suggit) (The Fathers of the Church. A New Translation 112; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2006).
- Orth, F., „Hund”, *Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumwissenschaft* (red. G. Wissowa – W. Kroll) (Stuttgart: Metzler 1913) VIII/2, 2540–2582.
- Osborne, G.R., *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2002).
- Patterson, P., *Revelation* (New American Commentary 39; Nashville, TN: B & H 2012).
- Philonenko, M., „«Dehors les chiens» (Apocalypse 22.16 et 4QMMT B 58–62)”, *New Testament Studies* 43 (1997) 445–450.
- Platon, *Uczta. Eutyfton. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon* (tł. W. Witwicki) (Warszawa: PWN 1982).

- Podeszwa, P., „Wyprali swoje szaty i wybielili je we krwi Baranka (Ap 7,14). Chrzt w Apokalipsy św. Jana”, *Studia Bydgoskie* 7 (2013) 33–54.
- Popielewski, W., „Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy”, „*Bóg jest miłością*” (1 J 4,16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Rozprawy i Studia Biblijne 25; Warszawa: Vocatio 2006) 333–354.
- Pérez Márquez, R.A., *L'Antico Testamento nell'Apocalisse. Storia della ricerca, bilancio e prospettive* (Studi e Ricerche; Assisi: Cittadella 2010).
- Prigent, P., *Commentary on the Apocalypse of St. John* (tł. W. Pradels) (Tübingen: Mohr Siebeck 2001).
- Reddish, M.G., *Revelation* (Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon, GA: Smyth & Helwys 2001).
- Shapiro, H.A., „Courtship Scenes in Attic Vase-Painting”, *American Journal of Archaeology* 85/2 (1981) 133–143.
- Smalley, S.S., *The Revelation to John. A Commentary on the Greek text of the Apocalypse* (Downers Grove, IL: InverVarsity 2005).
- The Speeches of Aeschines. With an English Translation by Charles Darwin Adams* (Loeb Classical Library; London: Heinemann – Cambridge, MA: Harvard University Press 1958).
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus* (München: Beck 1956).
- Strelan, R., „«Outside Are the Dogs and the Sorcerers...» (Revelation 22:15)”, *Biblical Theology Bulletin* 33/4 (2003) 148–158.
- Sweet, J.P.M., *Revelation* (Philadelphia – London: Trinity Press International – SCM Press 1990).
- Thomas, D.W., „Kelebh 'dog': Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament”, *Vetus Testamentum* 10 (1960) 410–427.
- Vanni, U., *Apocalisse di Giovanni. II. Introduzione generale. Commento* (red. L. Pedroli) (Assisi: Cittadella 2018).
- Williams, C.A., *Roman Homosexuality* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Williamson, P.S., *Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2015).
- Wojciechowska, K., „Czy psy nie zasługują na zbawienie? Religijno-kulturowe uwarunkowania Ap 22,15”, *Ekologia wyzwaniem dla teologii* (red. J.M. Lipniak) (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2016) 379–401.
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Wojciechowski, M., „Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012) 115–124.
- Younger, J.G., *Sex in the Ancient World from A to Z* (London – New York: Routledge 2006).

OJCOWIE I ŻYCIE KOŚCIOŁA



Filosofizzazione del cristianesimo

The Philosophization of Christianity

ALDO MAGRIS

Università di Trieste

magris@units.it, ORCID: 0000-0002-4692-7931

Riassunto: Laddove la cultura ellenica nei suoi aspetti più importanti scomparve all'avvento della religione cristiana, solo la filosofia greca sopravvisse, anzi trovò nella nuova situazione culturale forme di sviluppo originali. Perciò noi dovremmo parlare di filosofizzazione, piuttosto che di ellenizzazione del cristianesimo. Inizialmente gli autori cristiani erano avversi alla filosofia, ma poi prevalse la linea di Giustino, di Clemente e di Origene secondo cui essa poteva rappresentare una propedeutica a una comprensione colta della fede: certo non tutta la filosofia greca ma soltanto il filone platonico e aristotelico. Da queste specifiche fonti i Padri della Chiesa trassero concetti e argomentazioni utili per due scopi: il primo, la dimostrazione del libero arbitrio a supporto dell'etica, e della provvidenza divina in funzione della teodicea; il secondo, la critica dei miti e culti pagani e delle contemporanee sette eretiche. In particolare la confutazione del manicheismo impiegò su larga scala le strutture formali dell'ontologia aristotelica. La filosofizzazione divenne parte integrante dell'identità e della visione cristiana del mondo.

Parole chiave: Ellenizzazione del cristianesimo, Patristica, teodicea, ontologia aristotelica

Abstract: Whereas all major aspects of the Hellenic civilization faded away at the triumph of the Christian religion, only Greek philosophy remained, and found some original developments inside the new cultural environment. Therefore, we should speak of philosophization rather than the hellenization of Christianity. Many earlier Christian authors were indeed hostile towards philosophy, yet Justin's, Clement's and Origen's line prevailed, saying it could provide a propedeutic to the understanding of faith, although not as a whole but specifically in its Platonic and Aristotelian tradition. The Church Fathers gathered from the repertoire of these sources most notions and topics useful for two aims: firstly, the assumption of free will supporting ethics, and the demonstration of divine providence as a pivot for theodicy; secondly, the refutation of pagan idolatry and contemporary heresies. Above all, against the Manicheans they made wide use of the key concepts drawn from the Aristotelian ontology. The philosophization has become an integral part of Christian identity and vision.

Keywords: Hellenization of Christianity, Patristic Thought, Theodicy, Aristotelian ontology

1. I primi cristiani e la filosofia greca

Oltre un secolo fa lo storico della Chiesa Adolf von Harnack introdusse il concetto di «ellenizzazione del cristianesimo» (*Hellenisierung des Christentums*), concepita come una sorta di «patologia» che avrebbe infettato il vangelo di Gesù originariamente rivolto alla salvezza dei peccatori e all'avvento del Regno di Dio provocandone la «mondanizzazione» (*Verweltlichung*); insorta in forma «acuta» ed estrema

(*akut*) nello gnosticismo, essa si sarebbe poi diffusa in forma cronica o «progressiva» (*allmählich*) nella Patristica e nella Scolastica cattolica, e solo la Riforma luterana avrebbe avuto l'intenzione di sanarla, senza peraltro riuscirci del tutto¹. La fortuna di questa celebre tesi credo dipenda dalla sua capacità di evocare l'ideale di un cristianesimo autentico la cui primitiva "purezza" bisognerebbe oggi recuperare, liberandolo da sovrastrutture culturali aliene o devianti rispetto alla sua finalità escatologica. Non per nulla fino a qualche decennio orsono c'erano ancora zelanti cristiani (protestanti o cattolici) che si davano da fare con un programma di "de-ellenizzazione", magari valorizzando le radici ebraiche e bibliche del messaggio evangelico. Purtroppo le cose non sono mai così semplici. Nessuna forma religiosa sfugge a una certa "mondanizzazione", perché nel momento in cui entra nella storia è giocoforza che si appoggi a determinati paradigmi culturali, e l'eventuale sostituzione di un paradigma con un altro (nel nostro caso, di un paradigma ellenistico al posto di uno giudaico-apocalittico) non è in sé una distorsione ma un processo evolutivo normale, anzi il più delle volte costruttivo, che inerisce come tale a tutti i fenomeni storici. Lungi dal deplorare che una "ellenizzazione" ci sia stata, nostro compito è piuttosto comprendere in quali termini reali si sia svolta ed a quali reali esigenze venisse incontro.

In generale, "ellenizzazione" vuol dire adozione della lingua e della cultura greca, vale a dire degli *Hellēnes* come si chiamavano ancora in età imperiale, a prescindere dal paese di nascita e dall'etnia di appartenenza. Ma questo era nell'ordine delle cose dal momento che il cristianesimo, fallito il tentativo di predicare nelle sinagoghe (soprattutto dopo che i rabbini di indirizzo farisaico ne presero l'egemonia), doveva per forza rivolgersi per lo più fuori dall'ebraismo ad un uditorio già ellenizzato presso il quale raggiunse ben presto un considerevole successo. Il greco divenne così la lingua ufficiale della nuova religione (più tardi affiancato dal latino in Occidente) e in essa sono composti tutti i suoi documenti nei primi secoli, opera di persone che oltre a padroneggiarlo perfettamente erano di solito anche ben istruiti nella medesima *paideia* ellenistica dei "pagani". In realtà poi Harnack implicitamente precisa la sua ambigua parola d'ordine facendo capire che la *Hellenisierung* in pratica è consistita nell'influsso che la *filosofia* greca, anzi nello specifico la «filosofia della religione» *platonica* ha esercitato sulla formazione del dogma cristiano. Allora il problema cambia: non si è trattato affatto di una "ellenizzazione" (al cristianesimo sono del tutto estranei aspetti fondamentali della civiltà greca classica), semmai di una *filosofizzazione*. La tesi harnackiana si presenta quindi speculare a quella for-

¹ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1; la tesi harnackiana è ribadita nella sua opera più divulgativa *Das Wesen des Christentums*. Il presente saggio è la versione modificata e aggiornata del § VII,5 del mio libro *Destino, provvidenza, predestinazione* (576–602). Su questo stesso argomento mi permetto di ricordare due altri miei lavori: "La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana" (2004) e "Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*", entrambi nella raccolta *Itinerari della filosofia e delle religioni*, I.

mulata negli stessi anni da Nietzsche, che la religione cristiana non sarebbe se non «*platonismo per il popolo*»². Ma perché il cristianesimo a un certo punto si è appropriato di una forma di pensiero così lontana dalla sua ispirazione? E in primo luogo, perché ciò è avvenuto in maniera così selettiva?

Dapprincipio i cristiani, peraltro ancora in buona parte ebrei, avevano ereditato dal giudaismo la viscerale avversione nei confronti della cultura grecoromana, anche qualora l'avessero studiata a scuola. Non solo ne contestavano i presupposti religiosi politeistici, ma trovavano abominevole la massa di rappresentazioni mitologiche della divinità che ne alimentava l'arte, la poesia, il teatro, i modelli della vita sociale. Secondo la visione comune ad ebrei e cristiani, l'idolatria in tutte le sue forme era stata introdotta nel mondo umano dagli angeli ribelli del *Libro di Enoc* (un mito contro altri miti!) e qualcuno faceva derivare dai loro perversi insegnamenti anche l'origine della filosofia, con la sua pretesa di insegnare all'uomo a «vivere bene»³ e ad essere felice indipendentemente dalla Parola di Dio⁴. Dirà più tardi Agostino con analogo modo di pensare: «*a che mi serve di vivere bene se poi non mi è dato di vivere sempre?*»⁵. Persino Platone non sfuggiva al discredito, se riconosciamo una certa rappresentatività al colloquio (sia pure fittizio) avuto dall'ex-filosofo platonico Giustino con un vecchio cristiano al quale – a suo dire – doveva la propria conversione: questi ne attacca risoluto la credenza nell'immortalità dell'anima affermando che al pari di ogni altra creatura anche l'anima è soggetta alla morte, a meno che Dio non voglia conferirle lo «spirito» per la vita eterna!⁶ In ogni caso gli Apologisti criticano di frequente tutte le scuole filosofiche⁷.

Ben presto però l'atteggiamento del cristianesimo cambiò radicalmente e capofila del nuovo indirizzo fu proprio Giustino (il suo interlocutore l'aveva evidentemente convinto a farsi cristiano ma non a rinnegare la filosofia) con la sua teoria che la provvidenza divina ha sparso nel pensiero greco dei «semi» di razionalità e di verità (*logoi spermatikói*) per farli fruttificare appieno con l'avvento del *Logos* incarnato in Gesù Cristo⁸. Su questa strada lo segue Clemente alessandrino, che assegna alla filosofia nel mondo greco la stessa funzione espletata in quello ebraico

² Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede.

³ Cfr. *SVF* III, fr. 4, 16 e 17.

⁴ Cfr. Hermias, *Gentilium philosophorum irrisio*; Tertullianus, *De anima* 2; Clemens Alexandrinus, *Strom.* 1, 16.80; v, 1.10 riferisce questa tesi senza condividerla, assieme a quella più estrema secondo cui la filosofia sarebbe un insegnamento del diavolo: *ib.* 1, 1.18; 9.44; 16.80; 17.81; vi, 8.66; 17.159. Anche Justinus, *1 Apol.* 2, 5, 14, 54, 68 attribuisce ai «dèmoni» la degenerazione dell'umanità, ma non l'invenzione della filosofia.

⁵ Origenes, *In Joh.* xlv, 2.

⁶ Justinus, *Dialogus* 6.

⁷ Tatianus, *Adversus Graecos* 2, 3, 19, in questo caso contro i negatori dell'immortalità dell'anima; Teophilus, *Autol.* II, 2, contro i negatori della provvidenza; III, 5–6, contro gli eccessi di stoici e cinici; II 4, e III 7, contro la teoria della reincarnazione; Clemens Alexandrinus, *Strom.* 1, 11.52, contro il «materialismo» dei fisiologi. Anche gli gnostici valutavano negativamente le dottrine dei filosofi (salvo poi a sfruttarle a loro modo), cfr. *Tractatus Tripartitus*, NHC I, 109; *Eugnostos*, NHC III, 70; *Cor. Herm.*, *Asclepius* 13.

⁸ Justinus, *1 Apol.* 13, 21 e 46; *2 Apol.* 10 e 13.

dalla Legge mosaica, cioè di fornire ai due popoli una preparazione formativa (*propaideia*) tale da predisporli ad accogliere il messaggio cristiano⁹. Da seduzione diabolica e germe di corruzione la filosofia greca diventava in questa prospettiva teologico-storica uno strumento della salvezza, di cui solo il cristianesimo era in grado di portare a compimento la funzione “propedeutica”. Ne derivò il fatto a prima vista sorprendente che proprio il cristianesimo ambì a presentare se stesso come una «vera filosofia» superiore a tutte le altre, ancorché una filosofia «barbara» in quanto avente le sue radici in una cultura diversa da quella ellenica¹⁰, ed evitò con cura fino almeno al V secolo di adottare il termine «teologia» con cui i filosofi platonici e stoici designavano la loro ermeneutica dei miti e dei culti tradizionali¹¹. Si capisce, ciò comportava tacitamente una sostanziale alterazione di significato del termine. Un intellettuale cristiano può essere “filosofo” tanto poco quanto uno gnostico, poiché il suo pensare si svolge a partire da una *rivelazione* previamente accettata per atto di fede e condivisa dagli altri credenti, la quale non è liberamente interpretabile (qui a differenza degli gnostici) ma possiede già dei contenuti teorici propri e vincolanti in quanto trasmessi dalla «tradizione» della Chiesa (*parádoxis*), disciplinati una «regola» (*kanōn*) che non può essere messa in discussione¹². Gli Apologisti cristiani favorevoli alla filosofia si trovano così in una situazione contraddittoria, perché da un lato esortano a non limitarsi alla pura fede ma a svilupparla in una visione complessiva culturalmente ricca e razionalmente argomentata del reale (quella che Clemente chiama una «*fisiologia* veramente gnostica»)¹³; dall'altro ammoniscono che criterio della verità non è mai il sapere ma solo la fede, dono della grazia, istruita dalla viva voce del *Logos* fattosi uomo¹⁴. Dunque la filosofia non va esercitata per sé stessa ma

⁹ Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 5.28 (προπαιδεία); VI, 5.41; 6.44; 8.62–67; 17.153–159; VII, 2.10.

¹⁰ Cfr. Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 8; Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 2.21; 28.156; VI, 7.54; mailcristianesimo non è filosofia per Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 7. L'espressione viene da Filone che designava l'ebraismo «*filosofia mosaica*» e «vera filosofia» (*Decal.* 96–98; *Qu. Gen.* II, 41) avvalendosi della nozione di “filosofi” degli ebrei (Theophrastus, *De pietate* fr. 13 [Pötscher]; Clearchus, fr. 6 [Wehrli]). La terminologia è variabile: l'ant Ellenico Tatianus, *Adversus Graecos* 31 e 35, contrappone alla *philosophia* la *sophia* della Rivelazione, mentre per Paolo (1Cor. 1.20) la *sophia* (= filosofia) dei Greci è «stoltezza». Βάρβαρος φιλοσοφία in Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 11.25. Pare che i neoplatonici accettassero tali autodefinitive: Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaeos* I parla di «*filosofia*» dei cristiani. La concordanza tra filosofia e cristianesimo si basava sull'idea già del giudaismo alessandrino (Aristobulus fr. 3 [Holladay, 152]) che i pensatori greci sarebbero stati «ammaestrati dagli ebrei» o comunque influenzati dalla Bibbia (Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 1.10, cfr. Origenes, *Contra Celsum* V, 15; Justinus, *1 Apol.* 59; lo gnostico Isidoro in Clemens Alexandrinus, *Strom.* VI, 6.53; Numenius, *Fr.* 8 [Des Places]).

¹¹ Athenagoras (*Ad Graecos* 20) usa correttamente *theología* come sinonimo di “mitologia”.

¹² Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 1.11 (παράδοσις) I, 15; IV, 1.3; V, 15.125 (κανών), cfr. Origenes, *Hom. Jer.* V, 141; *In Joh.* XXXII, 16.187. Elenco di contenuti dogmatici in Irenaeus, *Haer.* I, 10 e III-V; Hippolytus, *Refut.* X, 30–34.

¹³ Clemens Alexandrinus, *Strom.* IV, 1.3. Per il significato di questo termine basato sulla distinzione clementina tra “falsa gnosi” (eretica) e “vera gnosi” (ortodossa) Rizzerio, *Clemente di Alessandria*, 93–98.

¹⁴ Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 7.38; VII, 16.95, cfr. Origenes, *Cels.* VII, 44; *Princ.* I, 3.4.

solo per “coadiuvare” (*syllambánesthai*) la fede e fornirle un supporto¹⁵, o in altre parole non è la filosofia a porsi quale soggetto di un’indagine *sulla* religione (come facevano i filosofi greci), bensì la fede è il *soggetto* che valuta la filosofia e ne trasceglie quanto appaia utile ai fini della propria autocomprensione¹⁶.

Concepita in termini così essenzialmente *strumentali*, è chiaro che l’assimilazione del sapere filosofico offriva al cristianesimo notevoli vantaggi. Intanto permetteva all’intellettuale cristiano di fregiarsi della rinomanza e del prestigio che nel mondo antico circondava la figura del “filosofo”, nonché di attingere senza conflitti di coscienza al patrimonio culturale della cosiddetta *enkýklios paidéia*, la formazione letteraria e filosofica impartita dalle scuole superiori in epoca ellenistica. Ma il fattore decisivo di questa scelta fu senza dubbio l’aver ravvisato una possibilità di convergenza su almeno tre punti basilari della propaganda cristiana: la critica della mitologia, la dottrina della provvidenza e la centralità dell’etica. Poiché essi sembravano trovare più integrale sostegno nella filosofia di Platone quale veniva insegnata dal contemporaneo medioplatonismo, non sorprende se ad essa fu riservata la maggior apertura di credito, al punto che Clemente afferma: «*L’unica filosofia valida è quella di cui parla Socrate presso Platone*»¹⁷.

2. La critica della mitologia, il libero arbitrio e la provvidenza

In realtà bisogna dire che la situazione nel cristianesimo dei primi secoli era molto più sfumata e che il pensiero filosofico (principalmente platonico, ma non solo) denota la sua presenza anche in autori dichiaratamente ostili alla filosofia in tutte le sue forme. La critica dei miti e dei culti pagani riprendeva anzitutto l’argomento già biblico, poi ripetuto a iosa dal giudaismo sia apocalittico sia rabbinico, sull’assurdità di adorare semplici manufatti costruiti dalla mano dell’uomo¹⁸; ma era un’arma ormai spuntata perché era facile obiettare che nessuno venerava il marmo, il legno o il dipinto

¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 19.97; cfr. Origenes, *Cels.* III, 16; VI, 10; *In Joh.* XX, 17.288. Sulla funzione di supporto della filosofia: Justinus, *1 Apol.* 10.4 e 53.12.

¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 11.53 citando *1 Tess.* 5.21: «*esaminate tutto, tenete il buono*». Cfr. Justinus, *2 Apol.* 13: «*I buoni principi da chiunque formulati appartengono a noi cristiani*».

¹⁷ Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 19.92. Conformemente alla tendenza aristotelizzante del medioplatonismo, Clemente talvolta aggiunge alla «*teologia di Platone*» la «*metafisica di Aristotele*» (*ib.* I, 28.176). Gli stoici sono spesso apprezzati per l’etica (*ib.* II, 8.40; V, 9.58; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 6.32), ma in generale lo stoicismo non poteva essere utilizzato ai fini di una fondazione *teoretica* della dottrina cristiana perché escludeva una trascendenza di Dio rispetto al mondo, ammessa invece sia da Platone (*Timeo*) sia da Aristotele (*Metaph.* XI1); inoltre, la concezione stoica dell’eterno ritorno delle stesse cose era incompatibile con l’idea di creazione. Quasi tutti gli Apologisti sono di formazione medioplatonica; sembra invece che Origene abbia avuto maestri stoici.

¹⁸ *Ad Diognetum* 2; Justinus, *1 Apol.* 9; Athenagoras, *Ad Graecos* 17; Theophilus, *Autol.* I, 1 e 10; II, 2; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 4.

in quanto tali bensì il significato da essi trasmesso¹⁹. Nei cristiani prevale allora un altro e più efficace argomento: l'ingenuità della rappresentazione antropomorfica e l'immoralità delle "favole" mitologiche con particolare riguardo ai comportamenti sessuali degli Dei. Qui si sente l'eco non solo della condanna platonica di Omero e di Eschilo nel secondo libro della *Repubblica*, ma anche del razionalismo illuministico che a partire da Senofane, Protagora, Prodicco, fino a Carneade e Filodemo, attaccava la "superstizione" delle credenze religiose popolari. Stavano in questo filone, infatti, le premesse per la riduzione del mito a "favola" da demolire con un raziocinio condito di sarcasmo: il confronto fra gli esempi degli Apologisti e quelli carneadei riportati da Cicerone è a tale riguardo eloquente²⁰. L'impiego di materiali filosofici da parte cristiana era dunque molto ampio e libero, per non dire spregiudicato, benché sempre guidato da un interesse. Anche chi apprezzava la "teologia" di Platone non si faceva scrupolo a rifornirsi di argomenti presso i razionalisti che nel denunciare le fandonie della religione contraddicevano precisamente al tentativo platonico e stoico di salvarla mediante un'interpretazione simbolica; salvo poi ad accusare di malevola ignoranza qualora analoghe accuse fossero state rivolte contro il cristianesimo. Del resto da parte pagana si procedeva allo stesso modo. Celso, l'autore di un energico *pamphlet* anticristiano di cui abbiamo notizia dal *Contro Celso* di Origene (seconda metà del II sec.), adotta contro la nuova religione uno stile argomentativo di preta impronta illuministico-carneadea, pur essendo un platonico ben disposto a riconoscere la verità profonda delle religioni tradizionali.

Ma al di là dell'impiego selettivo delle fonti per ragioni polemiche, il vero nodo della questione da cogliere è il doppio inseparabile aspetto della filosofizzazione del cristianesimo, la quale ha un lato *platonico* nella sua elaborazione di un assetto culturale elevato alla dottrina cristiana ed un lato *illuministico* nel suo atteggiamento nei confronti delle religioni rivali, anzitutto del paganesimo ma poi anche in seguito. Eppure, non si tratta davvero di reale antitesi. Infatti proprio Platone, l'avversario dei sofisti e l'inquisitore dei miscredenti, palesa un fondo "illuministico" del suo pensiero nella misura in cui la religione per lui conta soprattutto per la sua funzione sociale e politica, poiché gli Dei (da lui identificati con gli astri, non con le figure della mitologia e del culto popolare) devono controllare il comportamento morale delle persone e garantire una sanzione ultraterrena per i cittadini che trasgrediscono le leggi

¹⁹ Cfr. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 71, Celso in Origenes, *Cels.* III, 19, *Corp. Herm., Asclepius* 26.

²⁰ **Antropomorfismo:** Athenagoras, *Ad Graecos* 18–21, 30; Theophilus, *Autol.* II, 3; Clemens Alexandrinus, *Strom.* V, 12.80; cfr. Cicero, *De natura deorum* I, 29–33; III, 12.29–13.32. **Immoralità:** Justinus, *I Apol.* 21, 25 e 54; Tatianus, *Adversus Graecos* 8 e 21; Theophilus, *Autol.* I, 9–10; II, 7–8; Athenagoras, *Ad Graecos* 21; Clemens Alexandrinus, *Strom.* VII, 4; Origenes, *Cels.* IV, 48; cfr. Cicero, *ib.* III, 5.2; 6.15; 24.62. **Confusione** nel mondo divino: Athenagoras, *Ad Graecos* 14; cfr. Cicero, *ib.* III, 16.23. Altri argomenti di stile illuministico potevano essere ispirati dalle sentenze di critica religiosa assai frequenti in Euripide e altri drammaturghi del V–IV secolo, cfr. Theophilus, *Autol.* III, 7; Clemens Alexandrinus, *Strom.* V, 15.112; VII, 4.23; 6.30.

mettendo a rischio la solidità dello Stato. I due lati sono dunque due aspetti della stessa cosa. La filosofizzazione del cristianesimo è stata selettiva non perché ha preferito Platone ad altri filosofi, ma perché nel vasto orizzonte della civiltà greca ha ritenuto estranea ai suoi interessi l'esperienza del pensiero tragico, la riflessione sull'apparire dei "fisiologi", la dialettica stoica di destino e libertà, e si è orientata invece verso il mondo dell'illuminismo che naturalmente è già un mondo complesso, in cui convivono condividendo certi presupposti (razionalità, autonomia dell'uomo, tecnica) sia l'istanza critica di Protagora o Carneade sia l'istanza metafisica di Platone e Aristotele.

Tuttavia per comprendere meglio quanto accaduto occorre allargare ulteriormente il panorama tenendo conto che il cristianesimo aveva uno sguardo bifronte: da una parte verso la grecità, dall'altra verso l'ebraismo. Anche qui fu fatta una selezione. I teorici della Chiesa hanno scartato le suggestioni dell'apocalittica (che pure godeva di un certo credito nel gruppo di Gesù) e le speculazioni radicali di *Giobbe* e di Qumran, mentre hanno scelto come interlocutore preferenziale il giudaismo farisaico-rabbinico: non senza divergenze e conflitti, ovviamente, ma in quanto esso era l'espressione più coerente della Teologia del Patto considerata il cuore della visione biblica. Ora, dal nostro punto di vista il fariseismo in ambito ebraico è un fenomeno analogo ciò che è stato l'illuminismo in ambito greco, quanto meno per essere un movimento "laico" che dà il massimo rilievo al raziocinio nell'interpretazione dei precetti della Legge, all'intelligenza pratica dell'uomo, al suo "potere" (*rəšūt*)²¹ di guadagnarsi un posto nel "mondo a venire" in virtù delle opere buone saggiamente scelte e liberamente compiute. Sotto questo profilo potremmo dire che la filosofizzazione del cristianesimo nasce dalla fusione di una duplice eredità, quella dell'illuminismo greco e quella dell'illuminismo ebraico. Ciò spiega ch'essa abbia sempre uno sfondo e una tendenza illuministica, nel senso più ampio del termine, non solo per quanto concerne la critica della mitologia, ma anche negli altri due punti di convergenza con la filosofia greca.

(1) Per la nozione di *provvidenza* occorre tenere sempre presente il significato razionalistico, non religioso, della parola *pronoia* (cioè programmazione, premeditazione) e la sua origine nel pensiero di Anassagora come applicazione sul piano cosmologico del pensiero della *téchnē*, l'operatività pianificata dell'intelligenza umana produttrice di ordine e di bellezza²². Nell'Antico Testamento essa è poco presente, per quanto strano possa sembrare, giacché nel creato si rileva non tanto la bellezza quanto l'esibizione di potenza del Creatore, e l'azione divina si manifesta nella storia piuttosto che nell'ordine della natura. Soltanto Filone riprende copiosamente le tematiche del provvidenzialismo filosofico con tutto il repertorio della teodicea, e con questo metodo procedono anche i Padri della Chiesa. Clemente motivava la sua venerazione per Platone col fatto che la sua filosofia indica un percorso di "risalita"

²¹ Il termine è attribuito a R. 'Aqiba nel *Talmud* (*b Aboth* 3).

²² Fondamentale su questo Theiler, *Zur Geschichte* [2 ed.].

(*anábasis*) dal sensibile all'intelligibile, cioè dal mondo a Dio, e ciò avviene principalmente quando riconosciamo nell'ordine e nella bellezza del mondo la suprema intelligenza della Mente che lo ha prodotto, unico Principio dell'universo degno d'essere adorato²³. Questa "prova teleologica" dell'esistenza di Dio, introdotta nel V sec. a.C. da Diogene di Apollonia, ritorna negli autori cristiani accompagnata dalla sua metafora tecnica. Basilio di Cesarea, ad esempio, definisce il cosmo un "manufatto" opera di una tecnica divina ben superiore a quella umana, proprio come Diogene²⁴.

(2) La *morale* ha senza dubbio un ruolo di primo piano nel discorso degli Apologeti, per i quali il cristianesimo era l'unico rimedio al degrado della società greco-romana rappresentata come un mondo d'ingiustizia fatto solo di orge, bordelli e pederasti. Il cristiano doveva essere anzitutto un modello di integrità, un esempio di vita virtuosa²⁵, e in tal profilo la vera realizzazione degli ideali già proclamati dalla filosofia. Ma la prassi morale si fonda sulla libera scelta e la conseguente responsabilità del soggetto per i suoi atti, dei quali riceve premio o ricompensa di fronte al giudizio umano o divino: qui il pensiero etico dell'illuminismo greco e il moralismo farisaico coincidevano in pieno, sicché nei Padri ritroviamo un miscuglio di argomenti presi da entrambe le fonti. Altrettanto frequente è perciò la citazione dal *Deuteronomio*: «Pongo davanti a te la vita e la morte», e quella dalla *Repubblica*: «la colpa è di chi ha scelto, Dio non è responsabile»²⁶; il riferimento alla tesi aristotelica che l'uomo è principio dei suoi movimenti, e quello all'esegesi rabbinica di *Genesi* 1 secondo cui la "somiglianza" dell'uomo con Dio consiste nel suo esser "libero" e "autonomo" nelle proprie scelte²⁷. Questa capacità di "autogestione" (*autexousía*) di cui l'uomo è stato dotato per natura viene nuovamente definito con il concetto aristotelico della potenza dei contrari²⁸ sicché "sta-in-noi" optare per uno dei due esiti possibili operando una "scelta di propria iniziativa" (*proáiresis hekousios*) basata su una deliberazione razionale con ciò assumendoci la responsabilità

²³ Clemens Alexandrinus, *Strom.* iv, 28.148; v, 6.2; 14.133; analoghe considerazioni in Athenagoras, *Ad Graecos* 16 e nell'antiplatónico Theophilus, *Autol.* i, 5. Per i cristiani la *pronoia* si occupa sia del tutto sia delle parti (*Strom.* vii, 6.9; 9.4). Sull'unicità del Principio (monoteismo) che i filosofi greci avrebbero solo in parte intravvisto: Athenagoras, *Ad Graecos* 5-7; Clemens Alexandrinus, *Strom.* i, 28.156; v, 14.102 e 133.

²⁴ Τεχνικὸν κατασκευάσμα, Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* i, 7; cfr. *ib.* iv, 1; v, 3; x, 2; Athenagoras, *Ad Graecos* 15; Theophilus, *Autol.* i, 5; Nemesius, *De natura hominis* 41.

²⁵ Justinus, *I Apol.* 6 e 10; Theoph. i, 2; iii, 9-15; Irenaeus, *Haer.* iv, 36.6; 41.2; Origenes, *Or.* 20.

²⁶ Citazione di *Dt.*, 30.19: *Ep. Apostolorum*, 39, *Ep. Barnabae*, 18, e Hermas, *Pastor* Prec.vi, 1; Theophilus, *Autol.* ii, 27; Irenaeus, *Haer.* iv, 39.1. Citazione di *Resp.* x, 15, 617e; Clemens Alexandrinus, *Strom.* i, 1.4; ii, 16.75; iv, 23.150; v, 14.136; *Paed.* i, 69. Citazione abbinata di entrambi: Justinus, *I Apol.* 44.

²⁷ A immagine di Dio: Irenaeus, *Haer.* iv, 4.3 (ἐλεύθερος e αὐτεξούσιος); Tertullianus, *De anima* 21. Principio di movimento, αὐτεξούσιος κίνημα: Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* i, 247 (GNO Online 1); *Oratio catechetica* 5 (GNO Online 16); cfr. Aristoteles, *Eth. nic.* III, 1, 1100a15. La somiglianza con Dio come possesso del libero arbitrio è anche esegesi rabbinica: *Ber. Rabbà* 21.5; *Midrash a Cant. Cant.* 1.9; *Midr. a Esodo xxxii* sul v. 23.10; *Midr. a Numeri xvi* su 14.19 (Wünsche). Cfr. Jervell, *Imago Dei*, 88-89, e Desalvo, *L'“oltre” nel presente*, 117-121.

²⁸ Aristoteles, *Metaph.* ix 2, 1046b2; 5, 1048a5-12; 7, 1049a5-17.

delle conseguenze, cioè degli eventuali premi o castighi²⁹. Su queste premesse è logico che per i Padri della Chiesa l'idea di destino non abbia nessun significato³⁰. Una connessione fatale delle cose basata sul principio di causalità è inammissibile perché se il comportamento fosse l'effetto di cause esterne l'uomo – l'aveva detto Carneade – sarebbe come una marionetta che si muove tirata da corde³¹. Il fatalismo astrologico viene pure confutato con i classici argomenti carneadei, per confermare la tesi paolina che l'avvento del Salvatore ha liberato il genere umano dalla servitù sotto le potenze cosmiche³².

3. Confutazione della “mitologia” gnostica

Ma l'appropriazione della filosofia greca da parte dei Padri della Chiesa, oltre che per uso interno, serviva anche e soprattutto quale supporto metodologico per affrontare il dibattito con le dottrine devianti dalla “Regola” ecclesiastica. Clemente alessan-

²⁹ Libertà: Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 17.84 (ἐξουσία); III, 5.41 (ἐξουσία ἐλεύθερος); VII, 3.14 e 7.42; Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* I, 20 (PG 18, 1176) (ἐλευθεριώτης). L'uomo creato libero: Justinus, *Dial.* 102 e 141; Athenagoras, *Ad Graecos* 24; Theophilus, *Autol.* II, 27; Irenaeus, *Haer.* IV, 37.1 (ἐλεύθερος, ἐξουσία τῆς ἐκλογῆς); Methodius, *De libero arbitro* 16 (Vaillant, 795) (αὐτεξούσιος ed ἐλεύθερος); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* II, 4 (PG 18, 1141a); Gregorius Nyssenus, *De mortuis* (GNO Online 34) (l'uomo è θεοειδής in quanto αὐτεξούσιος). Potenza dei contrari, lodi e biasimi: Justinus, *1 Apol.* 43; Justinus, *2 Apol.*, 7 e 11 (con apologo di Eracle al bivio); Theophilus, *Autol.* II, 24 e 26; Irenaeus, *Haer.* IV, 37.2; Hippolytus, *Refut.* X, 33.9 (ἄνθρωπος ζῶν αὐτεξούσιον [...] πάντα ἔχον τὰ ἐναντία); Clemens Alexandrinus, *Paed.* I, 94; Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 17.83 (ἐξουσία τῆς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς); IV, 24.153; Origenes, *Princ.* I, 2.4 (*possibilitas utriusque partis*); III, 1.3; Methodius, *De libero arbitro* 17 (Vaillant, 801); Gregorius Nyssenus, *De mortuis* (GNO Online 34) (κατ'ἐκότερον ῥοπή); *Homil. in Ecclesiasten* II (GNO Online 23); *Homil. De beatit.* 5 (PG 44, 1256); Basilius Caesarensis, *Hom. in Gen.* II, 15; Nemesius, *De natura hominis* 41 (Morani, 120); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* I, 27 (PG 18, 1108f). Formule aristoteliche: Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 15.62, VI, 12.98, e VII, 2.12 (προαίρεσις ἐκούσιος); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* II, 5–6; Nemesius, *De natura hominis* 30–34; stoiche: Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 12.54; Origenes, *Princ.* III, 4–5 (συγκατάθεσις); medioplatoniche: Justinus, *1 Apol.* 43; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 9.3; Nemesius, *De natura hominis* 38. La virtù sta in noi, il vizio può esser istigato ma non causato da dèmoni: Justinus, *2 Apol.* 7; Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 12.107; VI, 12.98; Origenes, *Princ.* III, 2.2. Anche la fede è una «scelta» e un «assenso» libero: Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 2.8; 3.11; 6.27; V, 1.3; Origenes, *Cels.* III, 9.

³⁰ «La heimarménè o le Moire non hanno niente a che vedere con Dio», Clemens Alexandrinus, *Protr.* 10.102. Cfr. l'analoga opinione di Anassagora: «moira è un nome vuoto» (Diels-Kranz, fr. A 66).

³¹ Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 3.11: «Se siamo tirati da forze naturali come da funi, come oggetti inanimati, niente esiste di nostra iniziativa o meno». Sul tema carneadeo dell'uomo “marionetta” del destino Schröder, «Marionetten».

³² *Gal.*, 4.3 e 9; *Ef.*, 6.12. Inizialmente gli Apologisti attaccavano l'astrologia solo in quanto opera dei dèmoni (Tatianus, *Adversus Graecos* 8–11); poi si usano gli argomenti carneadei: Origenes nell'antologia intitolata *Philocalia* 23.14–18; ps. Clemens Romanus, *Recognitiones* IX, 17; Diodorus Tarsensis, *Contra fatum*; Gregorius Nyssenus, *Contra fatum* (GNO Online 12); Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* VI, 5–8; Eznik di Kolb, *Su Dio* 212–230.

drino ripete spesso che il cristiano dev'essere in grado di fornire una "dimostrazione" razionale delle fede (*apódeixis*) per difendersi dalle insidie dei "sofisti"³³. L'esigenza della dimostrazione era sorta in realtà proprio nell'ambiente dei sofisti del V secolo a.C., ma era stata recepita da Platone con finalità antisofistiche (benché sui medesimi presupposti illuministici) quando ad esempio "dimostra" l'immortalità dell'anima nel *Fedone* o la provvidenza divina nel decimo libro delle *Leggi*, e da Aristotele fissata in termini epistemologici negli *Analitici*, stavolta per arginare la sovversione della logica operata da quella nuova generazione di sofisti che erano i Megarici. In seguito la logica e la teoria della dimostrazione aristoteliche furono ampiamente adottate dai manuali medioplatonici sui quali si erano formati gran parte degli intellettuali cristiani: lo stesso Clemente ne fa un riassunto molto scolastico nel libro ottavo e ultimo dei suoi *Stromati* in cui si espongono i fondamenti del metodo argomentativo³⁴. L'orientamento platonico-aristotelico della filosofizzazione del cristianesimo si manifesta qui nel suo aspetto controversistico, perché i Padri ritrovano proprio nella lotta di Platone contro i sofisti e di Aristotele contro i Megarici il modello ideale del loro impegno per confutare la "falsa gnosi" degli eretici, ed è curioso che, mentre da un lato si accusavano gli gnostici d'essere succubi dei filosofi pagani³⁵, dall'altro solo in questi ultimi si ritrovavano i più efficaci antidoti contro il diabolico veleno dell'eresia. In pratica, però, l'esercizio della "dimostrazione" in tutta la Patristica è molto lontano dal metodo scientifico delineato da Aristotele. Come dice Clemente, «è dalla fede che noi desumiamo un convincimento apodittico»³⁶, sicché il più delle volte le asserzioni vengono "dimostrate" con argomenti di valore retorico più che epistemologico, per esempio il compimento delle profezie bibliche in Cristo o i valori morali corredati da passi scritturistici. Ma una sufficiente garanzia di validità era vista altresì nel selezionare argomenti dal secolare e ben documentato dibattito fra le scuole filosofiche, facendone uso a seconda della convenienza.

Contro gli gnostici vengono perciò impiegati tutti e tre i capisaldi della "filosofia" cristiana, a cominciare dalla critica della mitologia, che punta sulle incongruenze di una visione del divino esposta in termini narrativi e antropomorfici. È pura fantasia attribuire agli eoni l'"ignoranza" o la "passione", la capacità di produrre "ombra" mentre sono esseri incorporei, o quella di generare trattandosi di esseri spirituali³⁷. Del resto questi eoni non sono che proprietà divine personificate, cioè – secondo la lo-

³³ Clemens Alexandrinus, *Strom.* I, 20.100; VI, 10.81. Sull'*ἀπόδειξις* anche I, 2.20; 4.27; 11.51; 17.76; II, 2.9; 6.31; 9.43; VII, 7.20.

³⁴ Sul medioplatonismo come tramite fra la logica aristotelica e il cristianesimo Lilla, *Clement of Alexandria*, 122.

³⁵ Irenaeus, *Haer.* II, 14.2 e 33.2; Hippolytus, *Refut.* VI, 21; VII 14.29; IX, 7; Tertullianus, *Praescr.* 7.

³⁶ Ἐκ πίστεως πεῖθόμεθα ἀποδεικτικῶς (Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 16.95); cfr. *ib.* I, 7.38; II, 10.48.

³⁷ Irenaeus, *Haer.* II, 8.2; 17.10 (l'ignoranza degli eoni circa il Padre era dottrina valentiniana cfr. Irenaeus, *Haer.* I, 2.1; *Evangelium veritatis*, NHCI, 24; sull'ombra dovuta all'ignoranza *Tractatus Tripartitus*, NHCI, 76). Sofia genera senza il suo compagno, «come le galline senza galli» (II, 12.4). Contro l'antropomorfismo gnostico anche Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 15.3; 17.2, 19.2; 42.2; IV, 11.2.

gica categoriale aristotelica – dei “predicati”, non dei “soggetti”, che di conseguenza esistono alla stregua di meri “accidenti”, non di entità sostanziali³⁸. Spiegare poi l’origine del male con un guasto accaduto nel Pleroma è assurdo, perché non si capisce né come il Padre sia stato incapace di impedirlo né come potrebbe porvi rimedio essendo egli stesso vittima quasi per una sorta di fatalità. Molti eresiologi sottolineano tale contraddizione nell’idea gnostica di Dio ricorrendo al vecchio argomento epicureo: se Dio voleva evitare il male ma non poté farlo è impotente, se poteva ma non volle è malvagio³⁹. Bisogna dunque concepire la divinità come del tutto aliena da passioni, da vicende romanzesche e da “miti tragici”, cioè come puro “Intelletto” (*nous*) che ha creato e governa il mondo nella maniera migliore possibile⁴⁰. Qui entrava in gioco il secondo caposaldo, la dottrina della *pronoia*, Gli gnostici di regola usavano questo termine per designare la prescienza divina, ma nella stragrande maggioranza dei casi erano decisamente avversi al pensiero provvidenzialistico, perché il mondo fabbricato e gestito dagli arconti inferiori è talmente pieno di difetti da manifestare non già la loro “provvidenza” (*pro-noia*) bensì la loro “de-menza” (*apo-noia*)⁴¹. Per i Padri, al contrario, in questo mondo tutto va talmente bene che il suo unico Creatore non può essere se non un Dio dotato della massima bontà e intelligenza; e a dimostrazione di ciò esibiscono il collaudato repertorio di argomenti diogeniano-platonici sulla perfetta regolarità dei moti celesti, la finalità dei processi naturali e la funzionalità degli organi del corpo umano⁴².

Il terzo caposaldo, l’etica, è rivolto contro il pensiero gnostico di una salvezza “per natura”. Anche questo è considerato pura fantasia peggiore di quelle del paganesimo: una «*mitologia delle diverse nature*» la definisce Origene⁴³. La tesi ben più “razionale” ripetuta continuamente dagli eresiologi è invece che tutti gli uomini sono in partenza uguali e non esistono individui già per loro natura predestinati a salvarsi o a perdersi, ma l’uno o l’altro esito dipende unicamente dalle scelte e dalla condotta di vita della singola persona. L’esempio è quello di Adamo, che Clemente ricor-

³⁸ Irenaeus, *Haer.* II, 13.1–2 e 18.2–4.

³⁹ Irenaeus, *Haer.* II, 3.2, 4.2. L’argomento epicureo ha varie testimonianze: *Epicurea* fr. 374 Usener = Lactantius, *De ira dei* IV, 13.19; anonimo in Nemesius, *De natura hominis* 43 (Morani, 130); Irenaeus, *Haer.* II, 5.3; cfr. anche ps. Clemens Romanus, *Recognitiones* II, 54, dove è argomento dello “gnostico” Simone contro Pietro.

⁴⁰ Irenaeus, *Haer.* II, 13.3; Origenes, *Princ.* I, 1. Sul “mito tragico” (Hippolytus, *Refut.* VI, 42.2, che allude a Basilide) si i ricordi che l’agg. *τραγικός* in gr. classico voleva dire soltanto “teatrale” nel senso di magniloquente, esagerato, pomposo, ridicolo.

⁴¹ In copto ΑΡΟΝΟΙΑ denomina la compagna di Jaldabaoth in *Apocryphon Johannis*, NHC II, 10, evidente gioco di parole con gr. πρόνοια. Critiche alla teoria filosofica della provvidenza in *Tractatus Tripartitus*, NHC I, 101 (dove poi compare PRONOIA nel senso di “prescienza”); *Eugnostos*, NHC III, 71. Solo i valentiniani ammettono una relativa “provvidenza” del Demiurgo (Tolomeo in Epiphanius, *Panarion* 33.3).

⁴² Irenaeus, *Haer.* II, 1–3; 9; III, 2.4; IV, 11.2; V, 2.1; 4.1; 17.1; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 68–69; Clemens Alexandrinus, *Paed.* I, 62 e 88; Clemens Alexandrinus, *Strom.* IV, 13.92; 26.165–167; VI, 1.6; VII, 2.8; 4.22; Origenes, *Cels.* V, 24; VI, 44.

⁴³ Origenes, *In Joh.* XX, 33.287, con riferimento particolare ai valentiniani (Eracleone).

da di aver portato durante un contraddittorio con un anonimo gnostico⁴⁴: egli era bensì perfetto, ma solo potenzialmente, ed ecco perché poi si è perso non avendo fatto la scelta adeguata a sviluppare tale sua potenzialità. Non è dunque la natura originaria di Adamo quello che conta, ma l'uso che concretamente ne ha fatto, poiché tanto la virtù quanto il peccato dell'uomo dipendono dall'"agire" (*énérgēia*), non dall'"essere" (*ousia*)⁴⁵, e proprio in quanto *atti* responsabili vanno incontro alle dovute conseguenze. Dello stesso tenore un'obiezione di Ireneo e di Origene contro l'antropologia "genetica" degli gnostici: i malvagi non sono tali perché "figli del diavolo" ma lo *diventano* dal momento in cui compiono le *opere* del diavolo, benché ciò nonostante persino i cosiddetti "figli del diavolo" possano diventare "figli di Dio" se si convertono ed abbandonano le «concupiscenze della carne»⁴⁶. Su questo punto la posizione patristica coincideva con quella farisaica – dove l'uomo si salva mediante la prassi morale e si rovina a causa del peccato⁴⁷ – e perciò coerentemente i Padri rivalutano l'importanza della *Legge* che a prescindere dai precetti rituali israelitici rimane secondo loro un presidio insostituibile della moralità comune⁴⁸: non a caso chi la contesta – lo gnostico – e quindi non riconosce vincoli etici di sorta finisce poi per «abbandonarsi alla libidine»⁴⁹. Beninteso, ciò che salva non è la Legge ma la fede in Cristo; però anche la fede si basa sulla libera scelta e si manifesta come prassi⁵⁰, per cui rientra essa stessa nella sfera della morale, con la sola distinzione d'esser accompagnata dalla giusta credenza religiosa. Comune ai rabbini è altresì l'argomento che Dio ha reso l'uomo non incapace di peccare, e ha consentito così quel margine di indeterminatezza costituito dal libero arbitrio, affinché la sua creatura fosse un essere ragionevole in grado di progredire e di acquistare dei *meriti*: altrimenti la salvezza sarebbe un processo automatico senza significato, senza pregio, e la perdizione un oscuro verdetto emesso in assenza di qualsiasi imputabilità di colpa⁵¹.

Il fariseismo faceva tali affermazioni nella convinzione, in un certo senso "illuministica", che la soteriologia non può essere un mistero ma deve risultare com-

⁴⁴ Clemens Alexandrinus, *Strom.* vi, 12.96.

⁴⁵ Clemens Alexandrinus, *Strom.* iv, 13.93. Nel linguaggio aristotelico i due concetti non andrebbero contrapposti perché *énérgēia* è la stessa *ousia* in quanto posta "in atto" (cioè ἐν ἔργῳ, "in-opera"); i cristiani invece (v. *infra*, n. 84) intendono l'"atto" come azione soggettiva e non come realizzazione oggettiva precludendo così all'uso moderno di "energia" nel senso di forza, capacità di agire.

⁴⁶ Irenaeus, *Haer.* iv, 41 (figli del diavolo); Clemens Alexandrinus, *Paed.* i, 29–31 (concupiscenza). Origenes, *In Joh.* xx, 5.38; 13.106 (anche i figli del diavolo *possono* diventare figli di Dio).

⁴⁷ *4Esdra* 7.70; 8.55; *2Baruc* 15; *Psalmi Salom.* 9.4 (Charlesworth, *Pseudoepigrapha*).

⁴⁸ Irenaeus, *Haer.* iv, 14–16; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 108; Clemens Alexandrinus, *Strom.* i, 26.167; ii, 7.32; 18.86; Origenes, *In ep. Rom.* v, 1 (PG 14).

⁴⁹ Clemens Alexandrinus, *Strom.* iii, 4.30.

⁵⁰ Cfr. Clemens Alexandrinus criticando Basilide (*Strom.* v, 1.3) e Valentino (iv, 13.89).

⁵¹ Irenaeus, *Haer.* iv, 37–38 (perché l'agire umano non sia αὐτομάτως καὶ ἀργῶς); Origenes, *In Psalm.* fr. 21; *Hom. Num.* x, 1; *In ep. Rom.* iv, 12; *De princ.* i, 8.3; ps. Clemens Romanus, *Recognitiones* ix, 4; Methodius, *De libero arbitrio* 16 (Vaillant, 799); 21 (Vaillant, 821); Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 31 (GNO Online 16); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* ii, 3–4. Cfr. *Talmud b, Chagiga* 1.

prensibile, *ragionevole*, per il credente e non c'è modo migliore di farlo se non basandola sul *soggetto*, quindi sull'*agire* umano. Condividendo la medesima esigenza, i Padri la motivano riprendendo dalla loro cultura il tema chiave dell'illuminismo greco che, rispetto alla *technē*, la *physis* si capovolge in *tychē* perché quanto avviene semplicemente ad opera della natura va da sé, è scontato, è irrilevante, è "casuale", mentre un criterio di *valore* si può applicare solo nell'ambito delle iniziative prese e realizzate dall'uomo. Questo schema concettuale emerge con tutta evidenza nell'osservazione di Origene che la virtù non avrebbe alcun significato se non presupponesse deliberazione e sforzo nel conseguirla, e rispettivamente che i cosiddetti "figli del diavolo" non dovrebbero dirsi neppure colpevoli ma soltanto *sfortunati* essendo loro disgraziatamente *capitato* di nascere così⁵². Clemente a sua volta si riallaccia ai criteri della pedagogia sofistica: come la virtù etica in generale non è il mero frutto di predisposizioni innate, allo stesso modo la virtù del credente non è un «privilegio di natura»⁵³ ed entrambe si conseguono solo sottoponendosi alla fatica del tirocinio educativo, all'impegno nell'apprendimento e alla perseveranza nell'esercizio⁵⁴. Così anche quando tratta problemi escatologici che a prima vista non avrebbero nulla da spartire con gli interessi di Protagora o di Socrate, il pensiero dei Padri mostra di collocarsi alla confluenza di due differenti illuminismi, ebraico e greco, accomunati dal principio della *centralità dell'uomo* inteso quale intelligenza operativa capace, nel bene o nel male, di costruire la propria sorte.

4. Il dibattito sull'episodio del Faraone e sul caso di Giuda

Non c'è da meravigliarsi se la "filosofia" cristiana, nel suo duplice riferimento al moralismo farisaico e all'etica sofisticato-socratico-platonica, sia assolutamente aliena tanto dalle vertiginose speculazioni di Paolo sulla grazia quanto dalla proposta sconvolgente di *Giobbe* che Dio stesso, se vuole, manda in frantumi il Patto e scatenava sull'uomo una disgrazia immeritata; per quanto – ovviamente – i relativi testi scritturali siano sovente oggetto di solenni citazioni e di dotti commentari. La grazia viene di regola intesa dai Padri in termini sinergistici, come un "soccorso" o un "premio" offerto al giusto la cui "elezione" mai prescinde dai meriti acquisiti⁵⁵; il fatto che, fra l'altro, Clemente paragoni la grazia da un lato alla *theia moira* socratica e dall'altro alla Legge mosaica, entrambe mandate da Dio per essere di guida all'umanità,

⁵² Origenes, *Cels.* iv, 3; *In Joh.* xx, 28.254.

⁵³ Clemens Alexandrinus, *Protr.* 83–84; Clemens Alexandrinus, *Strom.* ii, 3.11; vii, 7.48. Cfr. Protagoras, Diels-Kranz, fr. 22 B 3.

⁵⁴ Παιδεία, ἄσκησις, μάθησις: Clemens Alexandrinus, *Strom.* i, 5.31; 6.34; 7.38; ii, 17.75; iv, 20.124; 21.132; v, 1.11; vi, 11.95; 12.96; 15.121; vii, 3.9.

⁵⁵ Origenes, *Cels.* v, 25–32; Clemens Alexandrinus, *Strom.* vi, 17.157; vii, 7.48.

mette in luce più che mai la differenza abissale che lo separa da Paolo⁵⁶. Ma se la grazia per i santi non è predestinata dappprincipio, bensì risponde alle buone azioni ch'essi hanno autonomamente compiuto, altrettanto si deve dire all'inverso della rovina cui vanno incontro i reprob, per esempio i personaggi negativi della Bibbia (il Faraone dell'*Esodo*, Giuda Iscariota) che gli gnostici consideravano o come vittime di un Dio malvagio o come dannati per natura.

Qui davvero l'esegesi dei Padri è di un'ingenuità – o di una malafede – che fa sorridere, se non si trattasse di un problema serio. Il perno dell'argomentazione si trova per la prima volta in Ireneo, che probabilmente già lo desumeva da qualcun altro: l'"indurimento del cuore" del Faraone sarebbe stato non già la *causa* – posta da Dio – dei suoi comportamenti ma la punizione, quindi la *conseguenza*, della sua incredulità. Anche Clemente conosce questa interpretazione, aggiungendo l'inedito particolare che il Faraone sarebbe stato indurito a causa del suo rifiuto di una proposta di "conversione" fattagli da Mosè. Naturalmente questo voleva dire una totale incomprendimento del testo biblico, dal quale trapela con chiarezza non solo che Mosè non era motivato da alcun intento "missionario", volendo egli soltanto strappare un permesso di espatrio, ma soprattutto che l'intervento divino contro il sovrano non era affatto scaturito da una valutazione previa delle sue qualità morali. Per parare un'obiezione di questo tipo entrambi gli interpreti cristiani (o la loro fonte) spiegano l'"indurimento del cuore" come punizione *anticipata* di un'incredulità che, certo, nel decorso dei fatti si manifesta dopo, ma che Dio nella sua prescienza già *sapeva* essere una tendenza latente del malvagio Faraone⁵⁷. Allora è vero che il Faraone era predestinato a comportarsi in quel modo? Assolutamente no, perché (come aveva già precisato Giustino) la prescienza divina si limita a *contemplare* in anticipo, senza determinarle, le azioni dell'uomo e la sanzione loro spettante, *se* egli liberamente sceglierà di compierle⁵⁸.

L'interpretazione origeniana è più sottile, ma non meno pregiudiziale. Nel suo saggio *Sulla preghiera* Origene parla dell'"indurimento del cuore" alla luce della sua tesi della "pedagogia" divina che non solo mediante la rivelazione e la provvidenza della storia, ma anche agendo nei confronti dei singoli con mezzi punitivi vuol condurre l'uomo al riconoscimento della verità⁵⁹. Dio dunque indurisce il Faraone non semplicemente perché lo vuole rovinare, ma per indurlo con ripetuti castighi a pentirsi:

Il motivo per cui viene indurito il cuore del Faraone non può essere quello di impedirgli, a causa dell'indurimento, di dichiarare "Il Signore è giusto, mentre io e il mio popolo siamo

⁵⁶ Clemens Alexandrinus, *Strom.* v, 13.83; *Paed.* I, 68 e *Strom.* vi, 95–96.

⁵⁷ Irenaeus, *Haer.* iv, 29; Clemens Alexandrinus, *Paed.* I, 76.

⁵⁸ Justinus, *I Apol.* 43; cfr. Clemens Alexandrinus, *Strom.* vi, 17.156–157; Origenes, *Hom. Jer.* xviii, 6; *Philocalia* 23.8 e 25.2. Sono le premesse medioplatoniche (Alcinous, *Didascalicus* 26; Hippolytus, *Refut.* I, 19.19; ps. Plutarchus, *De fato* 4–5) della *scientia media* teorizzata dal gesuita L. de Molina (1535–1600).

⁵⁹ Cfr. in generale Koch 1979; per l'episodio specifico Perrone, *Il cuore indurito*.

empi” <Es., 9.27>: *giacché, al contrario, proprio queste furono le sue parole. Piuttosto, egli andava ripetutamente indurito e sottoposto a sofferenze affinché non sottovalutasse l’indurimento, qualora fosse durato troppo poco, reputandolo una disgrazia [occasionale]: per questo richiedeva di subirlo più volte ancora*⁶⁰.

Più ampia la discussione nel grande trattato *Sui principi* dove confuta la tesi valentiniana secondo cui l’indurimento del Faraone stava a significare la sua natura di “ilico”, quindi sprovvisto del libero arbitrio in dotazione solo agli “psichici”. Ora, se la sua natura era talmente corrotta ch’egli mai e poi mai avrebbe obbedito al comando divino, che bisogno c’era di indurire vieppiù un cuore già sufficientemente duro di per sé? L’indurimento ha senso quando è eseguito per bloccare una possibilità di obbedienza che altrimenti sarebbe stata a disposizione del soggetto, il quale dunque era libero. D’altra parte, se i valentiniani vedono nel Dio biblico il loro “Demiurgo” che quanto meno è “giusto”, come può considerarsi un atto di giustizia il mettere forzatamente un uomo nella condizione di peccare?⁶¹ Invece l’unico vero Dio è sia buono sia giusto, e rivolge la medesima azione provvidenziale a tutti, santi o peccatori, come la pioggia fa crescere i frutti e le spine, senza determinare la loro bontà o malvagità ma solo permettendo il libero sviluppo della natura propria ad ogni essere. Ma non erano appunto i valentiniani a parlare della “natura”? Certo, però Origene la intende in tutt’altro modo: la natura del soggetto non è predefinita una volta per tutte bensì dipende da lui costruirla e orientarla verso il bene o verso il male accettando la correzione divina oppure cedendo a un impulso maligno. Anche qui l’indurimento va inteso come effetto e non come causa, perché «*Dio non si prefigge di per sé lo scopo di indurire una persona: il suo intento infatti è buono. L’indurimento semmai si verifica in conseguenza d’un principio malvagio intrinseco alla persona stessa*»⁶². Tuttavia la natura umana è mutevole, a seconda della maggiore o minore adesione del soggetto alle sue maligne tendenze e pertanto anche l’ostinazione che consegue dal cattivo controllo di sé non è tanto rigida da non manifestare una potenziale fragilità: difatti «*lo stesso cuore indurito del Faraone talvolta si ammorbida e pian piano cede di fronte ai segni, dando prova che essi hanno avuto effetto su di lui: solo che, alla fine, ciò non è stato ancora sufficiente*»⁶³. Insomma,

⁶⁰ Origenes, *Or.* 19; *ib.* 2: il Faraone più volte raccomanda a Mosè di “pregare” Dio per lui.

⁶¹ Origenes, *De princ.* III, 1.8–9. Sulla giustizia del Demiurgo cfr. Tolomeo in Epiph. 33.7; Origene si rivolge anche contro Marcione sulla cui concezione negativa del libero arbitrio v. E. Norelli, *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio*, in Perrone, *Il cuore indurito*.

⁶² Origenes, *De princ.* III, 1.10; cfr. *Philocal.* 27.

⁶³ Origenes, *De princ.* III, 1.11. Anche il *Commento a Romani* spiega che l’indurimento è causato dall’uomo e non da Dio: «*non enim quem vult deus indurat sed qui patientiae obtemperare noluerit, induratur*», VII, 16 (PG 14, 1147a). L’interpretazione origeniana è ripresa da Eznik di Kolb, *Su Dio* 237–241; Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* I, 33 (PG 18, 1124b).

è mancato solo un soffio alla “conversione” del Faraone! Neppure l’ottimismo di Clemente sarebbe arrivato a un così clamoroso stravolgimento del testo biblico.

Nei *Principi* non si fa cenno a una prescienza divina del comportamento del Faraone perché, come s’è visto, la durezza di cuore ha la sua vera causa in lui, non in Dio. Il tema compare invece in un’ulteriore disamina della questione nel *Contro Celso*, stavolta riguardo a Giuda. Celso accusava Gesù di aver «complotato contro un suo commensale» perché preannunciando, in quanto Dio, l’inevitabilità del tradimento di Giuda era in fondo lui stesso a render traditore ed empio quest’uomo che sedeva alla sua tavola. La risposta è che la prescienza non causa gli avvenimenti futuri da essa annunciati, i quali restano sempre passibili di accadere o non accadere ad opera degli agenti reali; quindi Giuda avrebbe potuto benissimo *non* tradire Gesù, allo stesso modo in cui Laio avrebbe potuto benissimo *non* generare Edipo evitando le conseguenze predette dall’oracolo. Se prima Origene si era in parte appoggiato alla concezione stoica della “natura propria” che è plastica e non immutabile, qui sfrutta la tesi medioplatonico-peripatetica che Dio conosce in anticipo gli eventi indeterminati per quel che sono, cioè come indeterminati e non come necessari⁶⁴. Ma allora perché Gesù preannuncia l’imminente tradimento in termini perentori? Il discorso origeniano sembra inclinare a una soluzione simile a quella dei medioplatonici sul caso appunto di Laio: ciò che Gesù conosceva con assoluta certezza non era tanto il verificarsi del tradimento in sé quanto l’«*indole maligna*» (*mochthēròn ēthos*) di Giuda, da cui egli poteva legittimamente concludere l’assai elevata *probabilità* che il tradimento si verificasse, pur essendo esso un atto libero⁶⁵. Io trovo questo caso estremamente illuminante per cogliere la complessità del rapporto che lega la sedicente “filosofia” cristiana alle sue fonti filosofiche greche. Origene, a un primo livello, fa uso strumentale della “filosofia della religione” medioplatonica, in cui si trattava degli oracoli pagani, per “dimostrare” contro gli gnostici la dottrina della Chiesa sul libero arbitrio; a un secondo livello però tale convergenza fra cristianesimo e platonismo ha la sua ragion d’essere non nell’esigenza di spiegare meglio la Rivelazione, data la palese incongruenza della teoria origeniana con la lettera e lo spirito del passo evangelico (anche a prescindere dall’ulteriore problema della congruenza del passo medesimo con la visione evangelica in generale), bensì nel fatto che Origene presuppone da parte sua lo stesso *postulato* dei medioplatonici, di Platone, e prima ancora di Protagora, di Solone, del poeta dell’“Apologia di Zeus” (dell’inizio dell’*Odisea*), secondo cui gli eventi dell’esistenza umana devono trovare fundamentalmente una spiegazione a partire dall’uomo stesso, dalla sua iniziativa e dal suo agire. Giac-

⁶⁴ Maximus Tyrius, *Dissertationes* v, 2 e XIII, 5; Alexander Aphrodisiensis, *De fato* 30. Già Carneades (Mette, fr. 10) diceva che neppure Apollo poteva prevedere le libere azioni di Edipo.

⁶⁵ Origenes, *Cels.* II, 20 = *Philoc.* 23.12–13; cfr. *In ep. Rom.* IV, 3; VII, 17; *Philoc.* 25.1–3. Stessa spiegazione in Maximus Tyrius, *Dissertationes* XIII, 5 e Chalcidius, *In Timaeum* 153–154.

ché solo in questo modo il pensiero può svolgere un ruolo coerente con i bisogni della comunità, sociale o religiosa che sia.

5. L'ontologia aristotelica nella confutazione del manicheismo

Dal IV al VI sec. l'attività degli eresiologi entrò in una seconda fase avendo come obiettivo polemico il *manicheismo*⁶⁶. La nuova religione fondata da Mani (216–277) costituiva un avversario quanto mai pericoloso perché non era una semplice setta bensì un credo con ambizioni universalistiche, con un sistema dogmatico al contempo rigido nelle sue strutture portanti e abbastanza duttile da presentarsi quale sintesi definitiva delle principali tradizioni religiose dell'Oriente (apocalittica, cristianesimo, zoroastrismo, buddhismo), e con una notevole capacità di penetrazione missionaria che le consentì di estendersi in breve tempo nel territorio dei due grandi imperi dell'epoca, romano e persiano, dal Nordafrica fino all'Asia centrale. Pur sapendosi adattare a contesti culturali e religiosi diversissimi, la dottrina manichea aveva una sua identità precisa, in cui l'elemento gnostico-cristiano è senza dubbio prevalente. L'idea centrale è sempre quella di un "incidente" primordiale in seguito al quale particelle di sostanza divina sono andate disperse nella dimensione inferiore e abbisognano di essere redente; autore di questa redenzione è Cristo, il quale è insieme il *Salvatore* disceso nel mondo e il *salvato* in quanto ciò che gli viene a recuperare non è che parte di lui stesso, o in altre parole la salvezza è il processo a due facce in cui da un lato Dio «raccolge le sue membra» e si reintegra, dall'altro l'uomo «conosce la sua anima» e così ritrova il proprio Sé eterno⁶⁷. Tuttavia a differenza dello gnosticismo che nella maggior parte dei casi è monistico e considera il male come il derivato di una degenerazione della divinità, il manicheismo è dualistico e per esso il male esisteva già da sempre come realtà indipendente, altrimenti Dio dovrebbe esserne stato la causa. Di qui la sua definizione di «dottrina delle due nature», quella divina e quella diabolica, la Luce e le Tenebre, e la descrizione della loro lotta attraverso la storia del mondo che si svolge in «tre tempi»: il primo è quello della situazione originaria in cui le due dimensioni opposte coesistono dall'eternità, ma separate da una specie di cortina; nel secondo le forze delle tenebre si accorgono accidentalmente della presenza della Luce al di là della cortina e decidono di impadronirsene catturando, anzi "ingerendo" parte della sostanza luminosa divina; allora il mondo divino passa alla controffensiva, vince gli "arconti" diabolici e costruisce l'attuale mondo

⁶⁶ Per una presentazione d'insieme e raccolta di documenti originali rimando al vol. da me curato *Il manicheismo. Antologia dei testi* (Magris, *Il manicheismo*). Il mio saggio *Il manicheismo al tempo di Agostino* (2015) è disponibile in www.researchgate.net.

⁶⁷ Fr. M 21, tr. it. Magris, *Il manicheismo*, 159; *Salmi di Tommaso* 13, tr. it. *ib.*, 281.

fisico come una specie di laboratorio, dotato di meccanismi per “filtrare” la sostanza luminosa prigioniera (le anime) dalla grana materiale in cui era stata incorporata; il terzo vede il lavoro missionario e lo sforzo ascetico della Chiesa manichea, la quale annunciando il messaggio di salvezza del «Gesù di Luce» e dei suoi precursori (tra i quali Enoc, Zarathustra e Buddha) consente la liberazione di un numero crescente di anime e quindi il progressivo ritorno della sostanza di luce al proprio mondo, svuotando dall'interno il regno dei malvagi arconti. Alla fine del mondo il regno della Luce verrà reintegrato nella sua condizione originaria, mentre quello delle tenebre sarà reso per sempre inoffensivo.

Avendo trascorso entro la setta giudeocristiana di Elcaseo i primi vent'anni della sua vita, Mani si era familiarizzato con il linguaggio della tradizione apocalittica e perciò è normale che la sua dottrina ne riprenda alcuni luoghi comuni: la prescienza che Dio ha dell'intero decorso dei tre tempi⁶⁸, la preesistenza celeste dei membri della Chiesa, dei quali le «forme» eterne (cioè i rispettivi «Gemelli») pregano e intercedono per loro nel mentre essi vivono temporaneamente nel mondo⁶⁹. Tuttavia, come in molte forme di gnosticismo giudeocristiano, una rigorosa idea di predestinazione è assente, anzi contraria alla dottrina. *Tutta* la sostanza divina divorata dagli arconti è “predestinata” a «tornare al proprio luogo»⁷⁰, senza che nessuno abbia stabilito sorti differenziate per singoli individui. Certo, alla fine accadrà che una piccola parte ne vada perduta per esser rimasta troppo attaccata alla materia: ciò è fisiologico in un processo di così vasta portata, al punto che Dio stesso lo sa e lascia fare; si tratta però delle anime che hanno volontariamente *dubitato* della possibilità di redimersi e pertanto hanno condiviso la sorte delle tenebre⁷¹. Vi è infatti un certo automatismo del processo di recupero della Luce per quanto riguarda la natura, ma nell'uomo la salvezza dipende unicamente dall'impegno morale della persona, dalla sua disponibilità a convertirsi, dalla sua forza nel tenere sotto controllo le «Porte dei sensi» reprimendo l'accesso di seduzioni malvagie, dalla sua perseveranza ad osservare i «precetti» della religione manichea e ad accumulare «opere» meritorie⁷². Neppure l'eletto è per principio sottratto alla tentazione e alla possibilità

68 Fr. M 10, tr. it. Magris, *Il manicheismo*, 147; *Compendio delle dottrine di Mani, il Buddha di luce*, in Tajadod, *Mani*, 63.

69 Copt. MORFÈ: *Capitoli 90*, tr. it. Magris, *Il manicheismo*, 284.

70 *Compendio*, Tajadod, *Mani*, 65.

71 Fr. M 2, Magris, *Il manicheismo*, 207: «Quell'energia luminosa che a tal punto è mescolata con la tenebra da non poter esserne nuovamente divisa non è di natura uguale a quella <che si salva> [...] <Il salvato infatti> non pensa: Per me la mescolanza originaria con l'oscurità produce una corruzione e un peso tali che io non posso più liberarmi e separarmi dalla tenebra». Il passo mostra che la differenza di “natura” fra anima salvata e anima perduta non è oggettiva (entrambe sono sostanza luminosa) ma riflette l'atteggiamento soggettivo di fede o di disperazione: chi non vuol credere perde la sua prima natura e ne acquista un'altra peggiore.

72 Sorveglianza delle Porte: fr. M 2, tr. it. Magris, *Il manicheismo*, 130; *Capitoli 56*, tr. it. *ib.*, 187–188. Precetti (ENTOLAI, imprestito copto dal gr. ἐντολαί che già traduceva מִצְוֹת, i “precetti” della *Tōrah*): *Salmi*

di perdere la fede ricadendo nel peccato, se non fa costantemente attenzione a trasformare l'«Uomo vecchio» che è in lui in «Uomo nuovo»⁷³. Nonostante l'attaccamento di Mani a Paolo, il manicheismo è non meno del cristianesimo patristico una religione della “Legge”, non della “grazia”. La salvezza è un risultato della libera scelta umana, non della predestinazione divina.

Poiché dunque non si poteva accusare il manicheismo di negazione fatalistica del libero arbitrio, gli eresiologi cristiani aggiustarono il tiro della loro polemica mirando al punto più problematico del sistema: il postulato dualistico per cui Dio e il male sono due “nature” originarie e indipendenti. Qui però si poneva un dilemma. Se il male esiste di per sé, la sua realtà delimita quella divina e in conseguenza Dio non è il principio assoluto di tutte le cose; ma se Dio è l'unico principio – opzione obbligata per un cristiano – bisogna considerarlo responsabile dell'esistenza del male in quanto anch'essa è derivata da lui. Per sbrigarsela, i Padri dovettero sfruttare fino in fondo gli espedienti della “teodicea” platonica che a sua volta era la logica conseguenza di una teologia di tipo illuministico⁷⁴: Dio è un'intelligenza operativa autrice del prodotto migliore possibile a certe date condizioni; il male è un fenomeno soltanto soggettivo perché in realtà è funzionale all'insieme e perciò a sua volta a fin di bene; l'unico male effettivo è quello prodotto dall'iniziativa umana che ne è responsabile a causa delle sue scelte sbagliate. Si delinea così l'impostazione del problema che da allora fino ad oggi è rimasta canonica nel pensiero cristiano.

Lo schema delle argomentazioni, in larghissima parte copiate dalle fonti filosofiche greche, è un lavoro compilatorio che si ripete monotono e scontato in tutti gli scrittori lasciando un'impressione di tale superficialità da dover concludere, almeno sul punto ora in questione, che questa “filosofia” patristica è un vero trionfo della retorica. Riassumiamo brevemente i contenuti. Premesso che in generale il creato non può non denotare una qualche imperfezione, perché altrimenti sarebbe stato perfetto come il Creatore e identico a lui, non ontologicamente diverso⁷⁵, i Padri ribadiscono che tale intrinseca negatività è ben poca cosa di fronte alla constatazione della regolarità, della bellezza e della funzionalità del mondo naturale⁷⁶. D'altronde anche gli

del Bema 239, tr. it. *ib.*, 267; *Salmi degli erranti* 31, tr. it. *ib.*, 271. Le “opere”: *Salmi degli erranti* 30, tr. it. *ib.*, 270; *Salmi di Eraclide* 5, tr. it. *ib.*, 327; *Trattato Chavannes-Pelliot*, tr. it. *ib.*, 243.

⁷³ Cfr. *Capitoli* 38, *Trattato sull'Intelletto di luce e Trattato Chavannes-Pelliot*, tr. it. Magris, *Il manicheismo*, 218–247 (la metafora è deuteropaolina: *Ef.* 4.22 e *Col.* 3.9).

⁷⁴ L'elemento illuministico è più essenziale di quello platonico perché proprio il platonismo aveva anche una minoritaria tendenza dualistica: le dottrine non scritte di Platone ponevano due *archai*, l'Uno (causa del bene) e la Diade (causa del male); alcuni medioplatonici teorizzavano due Anime del mondo, una buona e l'altra cattiva, segnatamente Plutarco, Attico e Numenio.

⁷⁵ Irenaeus, *Haer.* IV, 38.1; Tertullianus, *Contra Marcionem* II, 9.

⁷⁶ *Finalità e utilità degli elementi naturali*: Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* III, 5; Gregorius Nyssenus, *Oratio cathec* 5 (GNO Online 16); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* II, 29–32 e 36–37; Johannes Chrisostomus, *De providentia* 4.5 e 7.2; Theodoretus, *De providentia* 1–6. *Utilità di bestie feroci*, veleni dei serpenti ecc.: Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* V, 3–4; IX, 6; Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* II, 21–24; Eznik di Kolb, *Su Dio* 67–68 (già Filone d.A., *S. provv.* 103–105). *Corpo umano*: Basilius

aspetti della natura e della vita che a noi paiono negativi non sono *veramente* un male⁷⁷. Già Origene aveva insistito su questo punto, riecheggiando note tematiche stoiche: le avversità che si incontrano nell'esistenza sono una "prova", un "esercizio" per la fermezza d'animo, una "scuola", una "medicina" amara ma salutare⁷⁸, e sotto questo profilo anche il presunto male è una componente necessaria della "pedagogia" divina⁷⁹. Con altrettanta frequenza rintrona la cantilena socratica⁸⁰ che i cosiddetti beni esteriori sono irrilevanti per il cristiano e non va dunque considerato un male la loro mancanza, al contrario: la povertà insegna ad essere sobri, i torti è meglio subirli ingiustamente che farli (come affermava Socrate nel *Gorgia*), la malattia rende più umili, la morte ricongiunge il credente al cielo e persino se giunge prematura è un segno della misericordia divina⁸¹. A ciò si aggiunge il tema dell'*ingiustizia sociale*, nuovo rispetto alla trattatistica greca, su cui erano stati gli gnostici e i manichei a porre l'accento come dimostrazione che la provvidenza in questo mondo non esiste⁸². Si capisce che i Padri, nel momento in cui il cristianesimo era stato appena riconosciuto come religione lecita (313) e poi come unico culto di Stato (392), impiegarono tutte le loro risorse per scansare ogni sospetto di sovversione e giustificare l'assetto esistente della società. Gli argomenti sono di tenore molto paternalistico. La distinzione di classe, la disparità fra ricchi e poveri, la divisione del lavoro, la gerarchia sociale, la severità delle leggi sono indispensabili al funzionamento dello Stato ed il cristiano deve mostrare sopportazione e ubbidienza, convinto che comunque il benessere materiale di per sé non conta e che per mal che vada ci sarà

Caesariensis, *Hom. in Gen.* xi, 15–17; Theodoretus, *De providentia* 3. Superiorità dell'uomo grazie a *nous* e *technē*: Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* x, 6; Gregorius Nyssenus, *De officio hominis* 7 (PG 44); Johannes Chrisostomus, *De providentia* 7.20.

77 Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 8 (GNO Online 16).

78 Origenes, *Or.* 19; Origenes, *Cels.* viii, 56 (πειραστήριον); vi, 44 (γυμνάσιον); Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* i, 5; v, 6; vi, 1 (διδασκαλείον, παιδευτήριον). Sulla metafora della medicina Theophilus, *Autol.* i, 7; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 8, *Paed.* i, 1; Origenes, *Hom. Exod.* viii, 5–6; *Hom. Jer.* vi, 2; xx, 3; *Hom. Ezech.* i, 2; Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* ii, 14–16; ps. Clemens Romanus, *Recognitiones* vii, 11; Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 8 (GNO Online 16). Sulle premesse stoiche cfr. Seneca, *De prov.* 2.4 e 4.3. Cfr. Epictetus, *Diatr.* iii, 23.30. La metafora del medico che guarisce dando medicine dolorose ha anche origini socratico-platoniche: Xenophon, *Memorabilia* i, 2.54; iii, 3.9; Antisthenes, nr. 169 Giannantoni, Platone, *Gorgia* 34, 478a-e.

79 Origenes, *Cels.* iv, 70; *Hom. Exod.*, viii, 5–6; *Hom. Num.* ix, 1; xiv, 2; Methodius, *De libero arbitrio* 20 (Vaillant, 819); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* ii, 38; Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 6 (GNO Online 16) (necessità del contrasto per la ποικιλία del mondo). Cfr. il tema (stoico) dell'"agone" in cui santi e martiri danno buona prova di sé: Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* ii, 9–10; Johannes Chrisostomus, *De providentia* 21.2 (con l'esempio di Giobbe); *Ad Olympiadem* 7.2; 8.13; 11.1.

80 F 158 Giannantoni = Cicero, *Tusculanae* v, 32.91. L'irrilevanza dei beni esteriori anche in Xenophon, *Symposium*, 3.8: Plato, *Apologia* 17, 30b; Aristophanes, *Nubes* 441ss., Stilpo Megaricus (fr. 15, Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae* = Diogenes Laërtius, *Vitae* ii, 115). In realtà pare che Socrate avesse una condizione economica agiata secondo Aristoxenus fr. 59 (Wehrli).

81 Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* ii, 7–9; Johannes Chrisostomus, *De providentia* 16.1 (povertà, torti); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* ii, 13, 16 e 23; Eznik di Kolb, *Su Dio* 91 (morte).

82 Sull'origine gnostica del tema delle disuguaglianze sociali cfr. Origenes, *Cels.*, *Princ.* ii, 9.5.

sempre ben altra ricompensa in paradiso; eventuali ingiustizie sono colpa di chi liberamente le compie ma Dio lo permette affinché il reo si penta oppure si meriti la giusta punizione ultraterrena⁸³.

La polemica contro il dualismo manicheo rese ancora più stretta l'adesione dei pensatori cristiani all'ontologia aristotelica. Sotto il profilo filosofico, infatti, la loro obiezione di maggior peso è la seguente: il male non va considerato una realtà susistente (*hypóstasis*) come vorrebbero i manichei, giacché esso non è una cosa ma una "qualità" (*poiôtēs*) delle cose, quindi un "accidente" (*symbebēkós*), non un'"entità" (*ousía*); e siccome tale qualità non potrebbe inerire a nessuna delle cose di questo mondo che sono state create *buone* da Dio, essa consiste soltanto in ciò che l'uomo appunto "fa" (*poiēi*) in quanto unico essere creato libero e capace di compiere buone o cattive azioni. Il "male" si riduce al male morale, al peccato. Ora, se la peccaminosità è un *predicato* attribuibile a un soggetto ovvero un *accidente* della sostanza "uomo" e come tale soltanto *passibile* di accaderle o meno, il principio (*archē*) del suo esserci, o non esserci, altro non è se non l'"attività pratica" (*praktikē enérgeia*) dell'uomo stesso, vale a dire la sua "scelta" (*proáiresis*), la sua "intenzione" (*próthesis*), il suo "raziocinio" (*logismós*). Dunque il male di per sé *non esiste*, non possiede alcuna realtà originaria, perché o si tratta di un'impressione soggettiva che l'ordine provvidenziale del mondo smentisce, oppure di una realtà effettiva che tuttavia, essendo un *prodotto* dell'agire umano, come tutti i prodotti realizzati da una *téchnē* sorge occasionalmente *dal nulla* per libera iniziativa di un essere intelligente⁸⁴. Ma il ragionamento così limpido e persuasivo comporta una conseguenza non da poco sul piano teologico: Dio, il Creatore dell'universo, non ha creato *tutto* quanto avviene nell'universo perché una certa cosina – il male – ce l'abbiamo messa noi⁸⁵. In fondo non c'è soluzione moralistica al problema del male in ambito religioso, dal racconto biblico su Adamo ed Eva all'"Apologia di Zeus", che non implichi un'inevitabile "limitazione" della divinità dovendo essa fare spazio al potere autonomo dell'uomo di produrre qualcosa che il piano del mondo non contemplava. Ma un'idea siffatta non nasce e non può nascere dalla religione, bensì da un'istanza diversa che è la matrice dell'illuminismo: al centro è l'uomo con la sua operatività tecnica e morale

⁸³ Theodoretus, *De providentia* 6–9; Johannes Chrisostomus, *De providentia* 9.6–7; 12.3–7; *Ad Olympiadem* 8 e 13.

⁸⁴ Cfr. Eriph. 66.15 (ὑπόστασις, ποιεῖν, πρακτικὴ ἐνέργεια); Titus Bostrensis, *Contra manichaeos* I, 9 (PG 18, 1081cd) (πρακτικὴ ἐνέργεια); I, 9 (PG 18, 1082ab) (οὐσία-ποιότης); II, 4 (PG 18, 1140d) (πρόθεσις); II, 27 (PG 18, 1185d) (λογισμός); ps. Clemens Romanus, *Recognitiones* III, 17–20 (il male è *accidens* e sta in *hominum arbitrio*); IV, 23; VIII, 51; Methodius, *De libero arbitrio* 7 (Vaillant, 757) (*technē*); 8 (Vaillant, 759–764) (ποιότης, ἐνέργεια, συμβεβηκός, ἀρχή); 13 (Vaillant, 783) (προαίρεσις); Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 6 (GNO Online 16) (il male è "privazione del bene" [ἀγαθοῦ στέρησις]); *ib.*, 7 (il male è un "non-essere" [μὴ ὄν]). Già in Origene il male è un non-essere (*In Joh.* II, 13.95): è l'uomo che "fa" (ποιεῖ) il male (*Hom. Jer.* II, 1) diventando peccatore κατὰ συμβεβηκός (*Princ.* I, 8.3; *In Joh.* XX, 23.199). L'essere intelligente autore del male può essere anche un angelo caduto (Satana).

⁸⁵ Stessa tesi in Plato, *Resp.* II, 18, 379bc.

(e la conseguente imputabilità sociale); di fronte a lui ciò ch'egli non controlla e in parte subisce, la natura, la necessità o Dio; accanto a loro eventualmente un medio, uno spazio vuoto in cui possono interagire, il caso. A questa *ontologia* intrinseca al pensare illuministico fondato sull'uomo la filosofia greca diede espressione con la *pluralità dei fattori causali* di tutto quanto avviene (cioè la necessità della natura, l'iniziativa umana e il caso o fortuna) teorizzata in età sofistica⁸⁶, ripresa da Platone⁸⁷, da Aristotele⁸⁸, dai medioplatonici⁸⁹. E che cosa aveva da spartire questa teoria con il cristianesimo? Forse niente. Eppure la troviamo ripetuta come cosa del tutto ovvia da esponenti della Patristica che evidentemente ne condividevano l'essenziale portata *ontologica* a prescindere dal fatto di formularla col linguaggio "fisico" dell'aristotelismo o con quello "teologico" del platonismo⁹⁰. D'altronde il discorso filosofico della pluralità di fattori causali non affermava in sostanza il medesimo pensiero del sinergismo fra grazia e libero arbitrio che già i farisei e poi concordemente rabbini e Padri della Chiesa desumevano dalla Teologia del Patto? Accanto a Dio l'uomo ha un suo potere nel determinare il corso delle cose, poiché il realizzarsi della salvezza richiede la "collaborazione" di entrambi.

Questa massiccia adozione di concetti aristotelici da parte dei Padri senz'altro proseguiva nella direzione indicata da Clemente quando suggeriva l'impiego della logica categoriale per difendere la fede dagli eretici; ma un fenomeno curiosamente parallelo si osserva anche nel contemporaneo platonismo dove la dottrina delle categorie, già parte integrante della manualistica medioplatonica, assurge dopo Porfirio al ruolo di *organon* per eccellenza, lo "strumento" fondamentale per argomentare efficacemente contro filosofi di diverso orientamento e magari contro gli pseudofilosofi

⁸⁶ Si veda l'interazione di *anankē*, *technē* e *tychē* nel trattato pseudoippocratico *De arte*.

⁸⁷ *Leges* I, 4, 709b,

⁸⁸ Clemens Alexandrinus, *Protr.* fr. 11 Ross; Aristoteles, *Metaph.* VII, 7, 1032a11–12; XII, 3, 1070a6; *Eth. Eudem.* II, 6, 1223a10–12.

⁸⁹ Maximus Tyrius, *Dissertationes* v, 4; Chalcidius, *In Timaeum* 145; Diogenes Laërtius, *Vitae* III, 96; Ammonio in Plutarchus, *Quaest. conviv.* IX, 5, 740cd; Apuleius, *De Platone* I, 12.

⁹⁰ Per la formulazione "fisica" Basilius Caesariensis, *Hom. in Gen.* II, 5: il male è provocato da τὸ αὐτόματον, da τὸ ἐφ' ἡμῶν, o dalla *physis*; Nemesius, *De natura hominis* 39 (Morani, 112): "Causa di tutti gli eventi o è Dio, o la necessità, o il destino, o la fortuna, o il caso [...] ma solo l'uomo che agisce e crea (ποιεῖ) è il principio dei suoi atti ed è autonomo (αὐτεξούσιος)", altrimenti non avrebbe senso prendere deliberazioni, ricevere premi e punizioni ecc. La formulazione "teologica" omette il terzo fattore – il caso – lasciando solo un "condominio" di provvidenza e libero arbitrio: Nemesius, *De natura hominis* 40 (Morani, 116): «Essendoci cioè-che-sta-in-noi, ed essendoci anche la provvidenza, è necessario che gli eventi avvengano secondo entrambi»; Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica* 3 (GNO Online 16): «Colui che ha il potere sull'universo, nella sua straordinaria stima per l'uomo, ha permesso che qualcosa sia pure in nostro potere, e cioè la scelta (προαιρεσις), che non è serva ma autonoma (αὐτεξούσιος), fondata sulla libertà (ἐλευθερία) della ragione». L'uomo detiene quindi una «potestà sovrana» analoga a quella divina (δύναμις αὐτοκρατῆς καὶ αὐτεξούσιος; *De beatit.* 5 (PG 44, 1256), e decide «come un imperatore» (αὐτοκρατορικῶς; *De officio hominis* (PG 44, 136bc). Si ricordi l'Intelletto "autocrate" di Anaxagoras A100 e Diels-Kranz, fr. B12.

cristiani⁹¹. Da ciò si vede come sia semplicistico ridurre il rapporto fra cristianesimo e cultura greca al confronto di “fede” e “ragione” o al problema dell’impiego della razionalità filosofica ai fini della “Regola” ecclesiastica. La vera antitesi è trasversale, perché distingue diversi modi di intendere il cristianesimo e diversi modi di concepire la filosofia, a seconda che nell’uno o nell’altro ambito ci sia stata o meno la presa di posizione del pensiero a favore di una determinata *visione dell’essere*, sia essa implicita od esplicita, ignara o culturalmente motivata. Certamente i Padri della Chiesa scelgono la “fede”, i platonici la “ragione”; ma prima di questo è avvenuta un’altra cosa, cioè *la scelta di una ontologia*, che per entrambi è stata quella dell’illuminismo nella forma codificata da Aristotele.

Bibliografia

Fonti

- Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, trad. P. Thillet: Alexandre d’Aphrodise, *Traité du Destin* (a cura di P. Thillet) (Paris: Belles Lettres 1984).
- Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaeos*, a cura di A. Brinkmann: *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1889).
- Aristobulus, *Fragments: Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. III. *Aristobulus* (ed. C.R. Holaday) (Atlanta, GA: Scholars Press 1995)
- von Arnim, H. (cur.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig: Teubner 1903–1905) I–III (= SVF).
- Athenagoras, *Ad Graecos* (a cura di M. Marcovich) (Berlin: De Gruyter 1995).
- Basilii Caesariensis, *Homiliae in Genesim*, trad. S. Giet, Basile de Cesaree, *Homélie sur l’Hexaéméron*, 2 ed. (a cura di S. Giet) (Paris: Cerf 1968).
- Chalcidius, *In Timaeum*: Plao, *Timaeus* (a cura di J.H. Waszink) (Plato Latinus 4; London: Warburg Institute – Brill 1962).
- Charlesworth, J.H. (cur.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York: Doubleday 1983).
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus, Paedagogus*: Clemens von Alexandria, *Protrepticus und Paedagogus*, 3 ed. (a cura di O. Stählin) (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 12; Leipzig: Hinrichs 1972).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* (a cura di O. Stählin) (Hinrichs: Leipzig 1903–1909) I–II.

⁹¹ Simplicius, *In Categoriae* (Kalbfleisch, 14–15), mette in evidenza come la logica categoriale aristotelica sia indispensabile per la “dimostrazione”. Sia i cristiani sia i platonici scartarono la dottrina *stoica* delle categorie (SVF II, fr. 333 e 369–404) per le sue implicazioni “materialistiche” in quanto considera come *oúōia* la *materia* (tracce di questa dottrina si trovano in Origenes, *Princ.* III, 6,7, dove l’*oúōia* è sostrato comune, non entità individuale). Il fatto è che lo stoicismo non mettendo in primo piano l’entità *individuale*, a differenza dell’aristotelismo, non consentiva quell’associazione fra soggetto logico e soggetto agente (onde ad es. il male diventa un “predicato” del soggetto uomo ovvero un “accidente” della sostanza uomo) così importante per la teodicea degli eresiologi.

- Clemens Romanus, Pseudo, *Recognitiones. Die Pseudoklementinen. II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung* (a cura di B. Rehm) (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 51; Berlin: Akademie-Verlag 1965).
- Corpus Hermeticum*: Festugière, A.J. – Nock, A.D. (cur.), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 2 ed. (Paris: Les Belles Lettres 1960) (= CH).
- Diels, H. – Kranz, W. (cur.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: De Gruyter 1966) (= Diels-Kranz).
- Diodorus Tarsensis, *Contra fatum*: Photius, *Bibliotheca* (a cura di R. Henry) (Paris: Belles Lettres 1959–1967) cod. 223.
- Epiphanius, *Panarion: Epiphanius* (a cura di K. Holl) (Leipzig: Hinrichs 1915–1922) I–II.
- Epistula ad Diognetum*, trad. H.I. Marrou, Anonyme, *À Diognète* (a cura di H.I. Marrou) (Sources chrétiennes 33 bis; Paris: Cerf 1965).
- Eznik di Kolb, Su Di, otrad. L. Mariès – C. Mercier: Eznik di Kolb, *De Deo* (a cura di L. Mariès – C. Mercier) (Turnhout: Brepols 2003).
- Giannantoni, G., *Socraticorum Reliquiae* (Napoli: Bibliopolis 1985).
- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium liber I* (Gregorii Nysseni Opera Online 1) http://dx.doi.org/10.1163/2214-8728_gnoo_aGNO_1_t1 [accesso: 20.09.2021].
- Gregorius Nyssenus, *Contra fatum* (Gregorii Nysseni Opera Online 12) http://dx.doi.org/10.1163/2214-8728_gnoo_aGNO_12_t1 [accesso: 20.09.2021].
- Gregorius Nyssenus, *De mortuis* (Gregorii Nysseni Opera Online 34) http://dx.doi.org/10.1163/2214-8728_gnoo_aGNO_34_t1 [accesso: 20.09.2021].
- Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten* (Gregorii Nysseni Opera Online 23) http://dx.doi.org/10.1163/2214-8728_gnoo_aGNO_23_t1 [accesso: 20.09.2021].
- Gregorius Nyssenus, *Sermones* (a cura di G. Heil *et al.*) (Gregorii Nysseni Opera 9; Brill: Leiden 1992).
- Hermias, *Gentilium philosophorum irriskio*, trad. franc. D. Jousot: Hermias, *Satire des philosophes Païens* (a cura di R.P.C. Hanson) (Sources chrétiennes 388; Paris: Cerf 1993).
- Hippolytus, *Refutatio omnium haereseum* (a cura di M. Marcovich) (Patristische Texte und Studien 25; Berlin: De Gruyter 1986).
- Irenaeus, *Contra haereses*, trad. A. Rousseau – D. Dutreleau: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (a cura di A. Rousseau – D. Dutreleau) (Sources chrétiennes 264; Paris: Cerf 1979) I/2.
- Johannes Chrysostomus, *Ad Olympiadem*: Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*, 2 ed. (a cura di A.M. Malingrey) (Sources chrétiennes 13bis; Paris: Cerf 1968).
- Johannes Chrysostomus, *De providentia*: Jean Chrysostome, *Sur la Providence de Dieu* (a cura di A.M. Malingrey) (Sources chrétiennes 79; Paris: Cerf 2000).
- Justinus, *Apologiae*, trad. Justinus Martyren: *Apologie pour les chrétiens* (a cura di C. Munier) (Sources chrétiennes 507; Paris: Cerf 2006).
- Justinus, *Dialogus cum judaeo Tryphone*, a cura di M. Marcovich: *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone Patristische* (Texte und Studien 47; Berlin: De Gruyter 1997).
- Maximus Tyrius, *Dissertationes: Maximus Tyrius dissertationes* (a cura di M. Trapp) (Berlin: De Gruyter 1998).
- Methodius Olympius, *De libero arbitro*, trad. A. Vaillant: Methodius van Olympus, *Le De Autexusio de Méthode d'Olympe* (a cura di A. Vaillant) (Turnhout: Brepols 1974).
- Mette, J.H., “Karneades von Kyrene”, *Lustrum* 27 (1985) 53–141 (= Mette).

- Nag Hammadi Codices* (a cura di J.M. Robinson) (Leiden: Brill 2000) (= NHC).
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis* (a cura di M. Morani) (Stuttgart: Teubner 1987).
- Numenius, *Fragments*: Numénius, *Fragments* (a cura di E. Des Places) (Paris: Belles Lettres 1973) X (= Des Places).
- Origen, *De oratione: Origenes Werke* (a cura di P. Kötschau) (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 3; Leipzig: Hinrichs 1899) II, 3–47.
- Origen, *Homiliae in Exodum*, trad. M. Borret: *Origène. Homélie sur l'Exode* (a cura di M. Borret) (Sources chrétiennes 321; Paris: Cerf 1985).
- Origenes, *Contra Celsum*: Origen, *Gegen Celsus* (a cura di P. Kötschau) (Leipzig: Hinrichs 1899) I–II.
- Origenes, *De principiis*: Origène, *Traité des Principes* (a cura di H. Crouzel – M. Simonetti) (Sources chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312; Paris: Cerf 1978–1984) I–V.
- Origenes, *Homiliae in Ezechielem*, trad. M. Borret: *Origène. Homélie sur Ézéchiél* (a cura di M. Borret) (352; Paris: Cerf 1989).
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, 2 ed. (a cura di S. Giet) (Paris: Cerf 1968).
- Origenes, *Homiliae in Hieremias*, trad. P. Husson: Origène, *Homélie sur Jérémie. I. I–XI. II. XII–XX et Homélie latines* (a cura di P. Nautin) (232, 238; Paris: Cerf 1976–1977).
- Origenes, *Homiliae in Numeros*: Origène, *Homélie sur Nombres* (a cura di A. Méhat) (Sources chrétiennes 415, 442; Paris: Cerf 1951).
- Origenes, *Homiliae in Psalmos*: Origène, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* (a cura di E. Prinzivalli) (411; Paris: Cerf 1995).
- Origenes, *Philocalia 21–27. Sur le libre arbitre* (a cura di E. Junod) (Sources chrétiennes 226; Paris: Cerf 1976).
- Simplicius, *In Categorias: Commentaria in Aristotelem Graeca. VIII. Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium* (ed. K. Kalbfleisch) (Berlin: Reimer 1907).
- Tatianus, *Adversus Graecos*; Tatiani, *Oratio ad Graecos* (a cura di M. Marcovich) (Berlin: De Gruyter 1995).
- Tertullianus, *De anima*: Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *De anima* (a cura di J.H. Waszink) (Amsterdam: Meulenhoff 1947).
- Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*; trad. D. Schleyer: Tertullian, *De praescriptione haereticorum – Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker* (a cura di D. Schleyer) (Fontes Christiani 42; Turnhout: Brepols 2002).
- Theodoretus, *De providentia*, trad. Y. Azéma: Théodoret de Cyr, *Discours sur la providence* (a cura di Y. Azéma) (Paris: Belles Lettres 1954).
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolicum: Tatiani Oratio ad Graecos. Theophili Antiocheni Ad Autolyicum* (a cura di M. Marcovich) (Patristische Texte und Studien 43–44; Berlin: De Gruyter 1995).
- Theophrastus Eresius, *De pietate*, trad. W. Pötscher: Theophrastos, *Peri eusebeias. Griechischer Text* (a cura di W. Pötscher) (Leiden: Brill 1966).
- Titus Bostrensis, *Contra manichaeos: Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (a cura di J.P. Migne) (Paris: Migne 1857) XVIII, 1069–1264.
- Usener, H., *Epicurea* (Lipsiae: Teubner 1887, Stuttgart: Teubner 1966) (= Usener).
- Wehrli, F. (cur.), *Die Schule des Aristoteles*, 2 ed. (Basel: Schwabe 1967) (= Wehrli).
- Wünsche, A. (cur.), *Bibliotheca Rabbinica* (Hildesheim: Wiss. Buchges. 1967) I–V (= Wünsche).

Riferimenti bibliografici

- Desalvo, C., *L'“oltre” nel presente* (Milano: Vita e pensiero 1996).
- von Harnack, A., *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrichs 1901).
- von Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas* (Freiburg im Breisgau: Mohr 1886).
- Jervell, J., *Imago Dei* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960).
- Lilla, S., *Clement of Alexandria* (Oxford: Clarendon 1971).
- Magris, A., “Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*”, *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina* (a cura di Perrone) (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1998) 47–79.
- Magris, A., “La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana”, *Annali di storia dell'esegesi* 21 (2004) 59–107.
- Magris, A., *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo* (Brescia: Morcelliana 2012).
- Magris, A., *Il manicheismo. Antologia dei testi* (Brescia: Morcelliana 2000).
- Magris, A., *Itinerari della filosofia e delle religioni* (Brescia: Morcelliana 2017).
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> [accesso: 20.09.2021].
- Perrone, L. (cur.), *Il cuore indurito del Faraone* (Genova: Marietti 1992).
- Rizzerio, L., *Clemente di Alessandria e la φυσιολογία “veramente gnostica”* (Leuven: Peeters 1996).
- Schröder, H.O., «Marionetten», *Rheinisches Museum* 126 (1983) 1–24.
- Tajadod, N., *Mani le Buddha de lumière* (Paris: Cerf 1990).
- Theiler, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich: Füssli 1925), 2 ed. (Berlin: De Gruyter 1965).



Influence of the Septuagint on the Typological Interpretation of Joshua and His Deeds in Justin Martyr's "Dialogue with Trypho, the Jew"

LESZEK MISIARCZYK

Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw

l.misiarczyk@uksw.edu.pl ORCID: 0000-0002-9511-6174

Abstract: The aim of the article is to argue that the typological interpretation of Joshua and his actions in the *Dialogue with Trypho, the Jew* by Justin the Martyr, was only possible thanks to the Hellenized version of the Old Testament known as the Septuagint. In the Introduction, it was synthetically recalled that Justin in *Dialogue* argues with Marcionism and Judaism, and in Part 1 the status of the Septuagint was recalled in Judaism and ancient Christianity, as well as his methods of interpreting the Old Testament. In Part 2, the author concentrates on the analysis of the relevant fragments of the *Dialogue* in which there is a typological interpretation of Joshua and his actions. The influence of the Septuagint on Justin's interpretation is manifested in several aspects: the name Joshua, in Hebrew יהושע, according to the Septuagint, sounds exactly the same as the name of Jesus Christ Ἰησοῦς and is the basis for the presentation of Joshua as a type of Christ; the second circumcision of the Israelites by Joshua, with stone knives, after entering the Promised Land was a type and foreshadowing of the spiritual circumcision of the Gentile heart by Jesus Christ from stones, that is pagan deities and the error of the world; the blood of circumcision at Gilgal was a type of the blood of Christs; stone knives (μαχαίρας πετρῖνας) were a type of the teaching and words of Christ with which he circumcises the hearts of the pagans; the heap of twelve stones was a type of many heathens circumcised from the false polytheism. And the mention of this second circumcision, which Justin interprets as a type of real spiritual circumcision made by Christ, shows us the *Dialogue* as the oldest testimony of the Septuagint version confirmed by the Code of Alexandria (ἐκ δευτέρου in Rhalfs' apparatus).

Keywords: Septuagint, typology, Joshua, Justin Martyr

As we know, Justin's *Dialogue* was written approx. AD 164 and contains a testimony of the struggle of the young Church with the internal threats such as Marcionism and Gnosticism, as well as the external ones such as pagan polytheism, Hellenistic philosophy and Judaism.¹ Since the polemic with the pagan world and Hellenistic philosophy does not fall within the scope of this study, it will be omitted in further considerations,² and I will focus solely on Marcionism and Judaism.

¹ Cf. Misiarczyk, *Il Midrash*, 5–27; Misiarczyk, "Wstęp," 123–150.

² The literature on this subject is very rich and I refer to it – cf. Daniélou, *Message évangélique*; Misiarczyk, "Apologetyka wczesnochrześcijańska," 15–48; Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*; Cantalamessa, "Cristianesimo primitivo," 26–57; Joly, *Christianisme et philosophie*, 85–128; Bourgeois, *La sagesse des anciens*, 26ff; Schmid, *Frühe Apologetik und Platonismus*; Hyl Dahl, *Philosophie und Christentum*; Van den Winden, *An Early Chris-*

Justin, as the first early Christian author, argued with the Gnostic vision of salvation history in his treatise *Against Marcion*, which, unfortunately, has not survived to our times, but he also did it in the *1st Apology* and *Dialogue*. The apologist criticized harshly both Marcion's dualism in the perception of God and his rejection of the Old Testament as worthless for Christians, in addition to some elements in the New Testament, being too Jewish in his opinion, such as e.g., Gospel of Matthew. These two elements only seemingly do not have anything in common as, actually, the latter results from the former. By acknowledging the existence of two gods: the inclement God of the Old Testament and the merciful God, the Father of Jesus Christ, Marcion rejected the Old Testament as a revelation of the inclement God of the Jews, thus questioning the continuity of the history of salvation. In response to these arguments, Justin argued that there is only one true God, the Creator of the universe, cognizable by human reason and described by Hellenistic philosophy, identical with the God of the patriarchs and the Father of Jesus Christ. Consequently, there is only one economy of salvation, which involves both philosophy, the Old and New Testaments, and its center is Jesus the Messiah, the Son of God. He definitely defended the historical and salvific meaning of the Old Testament by applying to its interpretation, inter alia, the so-called proof from prophecy and the typological method.³

While the polemic with Marcionism concerned the value of the Old Testament for Christians in general, the discussion with Judaism focused on the proper understanding of the events, people and prophecies conveyed therein. Justin devoted his *Dialogue with Trypho the Jew* to this subject, in which, by developing the teaching of St Paul he sees the persons and events of the Old Testament as foreshadowing the reality that has been fully revealed in Christ. Thus, Old Testament revelation, as he continuously repeats in his conversation with Trypho, have a sense to him only when it is read from the perspective of Christ and not per se. Believing in Jesus as the Messiah and Son of God and the interpretation of the Old Testament from the perspective of this faith will become the axis of a heated dispute between the followers of Judaism and Christ's disciples, beginning in the first century AD and extending over the centuries to follow. Justin's *Dialogue* is part of a long-lasting discussion between scholars about the historicity of the real dispute between Christianity and Judaism in the period from the first to the end of the third century AD. Some researchers question the reality of such a confrontation in the second century, as

tian Philosopher; Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*; Vogel, *Problems Concerning Justin Martyr*, 360–388; Chadwick, *Justin Martyr's Defense of Christianity*, 275–297; Chadwick, *Early Christian Thought*; Barnard, *Justin Martyr*; Skarsaune, "The Conversion of Justin Martyr," 53–73; Andresen, "Justin und der mittlere Platonismus," 157–195; Holte, "Logos Spermatikos," 109–168; des Places, "Platonisme moyen," 432–441; Pycke, "Connaissance rationnelle," 52–85; Misiarczyk, "Wstęp," 124–135; Karłowicz, *Socrates*, 56–68.

3 Cf. Misiarczyk, "Wstęp," 135–140.

evidenced by the lack of parallel anti-Christian Jewish literature.⁴ As a consequence, they undermine both the historicity of Trypho's existence and his dispute with Justin in Ephesus. Moreover, they perceive the *Dialogue* itself as a pure literary fiction, the purpose of which would be merely to arouse anti-Semitism among pagan Christians or to warn the catechumens against the Jews.⁵ From this perspective, the *Dialogue* would obviously not be addressed to Jews to answer their objections or to persuade them to convert to Christianity. A much larger group of researchers, however, is of the opinion that the relationship between Christianity and Judaism in the second century was marked by a real conflict,⁶ which seems to be confirmed by the continued attractiveness of Judaism to Christians with pagan descent and the success of Jewish propaganda both in this period and later.⁷ Set in the context of the real and historical confrontation between Christianity and Judaism Justin's *Dialogue* appears as a real historical dispute written later by himself or someone from his circle and elaborated in a more systematic way.⁸ *The Dialogue* is therefore historical in such a way that it is based on a real dispute worked out successively by Justin himself or his disciples, but it is certainly not an accurate word-for-word recording of an earlier discussion.⁹ The addressees of the clearly anti-Judaic parts of the work, in which Jews are portrayed as enemies of Christianity who are not to be discussed with, would be Christians of Jewish origin or *iudaizantes*. And these parts of Justin's work clearly fit in the theme Christian literature called *Adversus Iudaeos*. In turn, those fragments of the *Dialogue* in which the Apologist defends the Old Testament values for Christians of pagan descent would be clearly anti-Marcion, whereas the remaining fragments of the text would be addressed to all who seek the truth.¹⁰ Since the typological interpretation of Joshua in the *Dialogue* is clearly in line with the anti-Judaic polemic, in the next part I will focus only on this aspect of Justin's work, ignoring the dispute with Marcionism. Since this interpretation is based on the ancient Greek translation of the Old Testament known as the Septuagint, before proceeding to the analysis of the relevant fragments of the *Dialogue*, it is

4 Cf. Harnack, *Die «Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani»*; Harnack, *Judentum und Judenchristentum*; Tränkle, *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos*, LXVI–LXXVIII.

5 Cf. Schneider, "Some Reflections," 164–175; Bokser, "Justin Martyr," 97–122, 204–211; Rokeah, *Jews, Pagans and Christians*; Nichols, *Christian Antisemitism*; Tylor, *Anti-Judaism*.

6 Cf. Simon, *Verus Israel*, 165–213. See also Stanton, "Aspects," 377–392.

7 See among others Herford, *Christianity*; Stern, *Greek and Latin Authors*; Barrett, "Jews and Judaizers," 220–224; Meeks – Wilken, *Jews and Christians*; Sanders, *Jewish and Christian*; Bokser, "Recent Developments," 1–68; Friend, "Early Christianity," 53–71; Stanton, "Aspects," 377–392; Remus, "Justin Martyr's Argument," 59–80; Callan, *Forgetting the Root*; Radford Ruether, "The Adversus Iudaeos," 174–189; Lieu *et al.*, *The Jews Among*; Krauss, "The Jews," 219–230; Constantelos, "Jews and Judaism," 273–294; Setzer, *Jewish Responses*.

8 Cf. Barnard, *Justin Martyr*, 23ff; Otranto, *Esegesi biblica*, 235f.

9 For more on the historicity of the *Dialogue* see Misiarczyk, "Wstęp," 135–150.

10 Cf. Misiarczyk, "Wstęp," 135–150.

worth, at least briefly, presenting its status in the Judaism of the era and the general exegetical methods employed by Justin in general.

1. The Status of the Septuagint in Second Century Judaism and Christianity as well as Methods of Interpreting the Old Testament in the Dialogue

The confrontation between Christianity and ancient Judaism referred to the understanding of the Old Testament and covered three areas: a discussion on the version of the Old Testament text itself, the question of its interpretation and, finally, the relevance of its reference to Christ.¹¹ As for the quoted version of the Old Testament text, Justin, as he admits himself, uses the Septuagint most often, also defending its authority over new translations made by Jews (*Dial.* 71:1). He repeatedly emphasizes that the leaders of Judaism reject the translation of the Septuagint made for King Ptolemy (*Dial.* 67:7; 71:1; 84:3) because they believe it is inaccurate in some places (*Dial.* 68:7; 71:1; 84:3) and took the initiative to prepare a new translation into Greek (*Dial.* 84:3).¹² We know from other sources that in the second century, there indeed appeared new Greek translations of the Old Testament Scriptures within Judaism, known as the translations of Aquila, Symmachus and Theodotion.¹³ As far as the Septuagint is concerned, ancient Judaic sources are ambivalent in assessing this translation: e.g. the so-called *Letter of Pseudo-Aristeas*, texts of Philo, Josephus Flavius and some rabbinical texts (e.g. the treatise *Megilloth* 2:5 of the Babylonian Talmud) evaluate it positively, while other rabbinical sources, such as the treatise *Megilloth* 9a-b and *Mekchilta of Rabbi Ishmael* 14:65 emphasize that the ancient Greek translation of the Bible is inaccurate in many places. Researchers explain this ambivalence of rabbinical sources towards the Septuagint in two ways: one hypothesis seeks the reasons for its rejection by the leaders of Judaism in the adoption of this version of the Old Testament by Christians, while the other one emphasizes that a certain kind of resistance to this translation arose in Jewish communities at the time of its inception as an opposition to the Ptolemy's policy of Judaism Hellenization.¹⁴ Both hypotheses

¹¹ Cf. Daniélou, *Message évangélique*; Skarsaune, *The Proof from Prophecy*; Simon, "La Bible," 107–125; Misiarczyk, "Wstęp," 153–157.

¹² Justin is not entirely precise here, because only the Torah, i.e. the Jewish Law, was translated at Ptolemy's request, while other books of the Old Testament were translated later, but probably in his time the complete truthfulness of the *Letter of Aristeas* was believed and the entire translation of the Septuagint was attributed to the initiative of Ptolemy.

¹³ Cf. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 109–154.

¹⁴ See Veltri, *Eine Tora*, 15–18; Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 18–102; see also various studies in: Cook – Stripp, *Text-Critical* and in: Bons – Pouchelle – Scialabba, *The Vocabulary*.

are not mutually exclusive, since the old opposition to the Septuagint as a form of Hellenization of Judaism could have easily been radicalized, even leading to its rejection along with the Christian use of this version of the Old Testament in polemics with the believers of the Jewish religion. An additional element stems from the fact that the translation of the Septuagint provided a broader basis for the Christian interpretation of some texts and for demonstration that the prophetic announcements came true in Jesus of Nazareth, such as in the famous text of Isa 7:14.¹⁵ In the new translations of the Greek Bibles produced in the 2nd century, both the one of Aquilia that was referenced to by Justin in the *Dialogue*, and the later ones, i.e., the one of Symmachus (c. 165) and the one of Theodotion (c. 180), there is an evident tendency towards a more literal translation of the Old Testament and a distancing from the Septuagint as part of anti-Christian polemics. Of course, Justin quotes the text of the Old Testament in the Septuagint version, even more, as Dominique Barthélemy convincingly demonstrated in the case of the minor prophets,¹⁶ their Palestinian review and other versions made earlier than the known codices of this version that have survived to our time.¹⁷ Apart from the biblical texts, he also very often quotes different fragments of the Old Testament from the so-called *Testimonia*, i.e., collections of Old Testament texts collected according to themes or key terms treated by Christians or Judeo-Christians as *dicta probantia*, in which they saw the announcements of events fulfilled in the life and teachings of Christ.¹⁸ Over time, these collections of quotations must have gained great esteem among Christians, as they often became the foundation for introducing changes to the biblical text. The basis for such changes included exegetical methods borrowed from Judaism, such as targum or midrash, therefore one may suppose with a high probability that they were created very early in the Judeo-Christian environment. Justin, e.g., in *Dial.* 73:1, quotes a Targumic version of Ps 96:10 and provides many examples of Jewish traditions in which the midrash method was used, and he himself uses it for the Christian interpretation of the Old Testament.¹⁹

In addition to using the midrash or targum, Justin also uses two new methods of interpreting the Old Testament: the so-called proof of prophecy and typology. The former is a direct attribution of some Old Testament prophecy to Jesus as the promised Messiah. As a consequence, e.g., in his opinion, Isa 7:14 cannot refer to Hezekiah as he was not born of a virgin and the so-called theophanies in the Old Testament, are actually the revelation of the Logos which was revealed to Abraham under the oaks of Mamre, fought Jacob, was revealed to Moses in the burning bush, and walked in the lead of the Israelites from Egypt. Therefore, if the Scriptures speak of the revela-

¹⁵ See Misiarczyk, *Il Midrash*, 196–205.

¹⁶ Cf. Barthélemy, *Les devanciers*, 203–212.

¹⁷ See Smit Sibinga, *The Old Testament*.

¹⁸ Cf. Rendel Harris, *Testimonies*; Daniélou, *Études d'exégèse*.

¹⁹ See Misiarczyk, *Il Midrash*.

tion of God, it cannot be God – the Creator of the world, but the so-called “second God,” numerically different from the Creator. This “second God” is the Logos, which revealed Himself covertly in the Old Testament as God’s messenger (*angelos*) and revealed Himself to the fullest in Jesus of Nazareth, being conceived and born by Virgin Mary.²⁰ Therefore, all the Old Testament prophecies are entirely fulfilled in Christ.

Nevertheless, typology is the most frequently used method of the Christian interpretation of the Old Testament by Justin. This method goes beyond the historical and literal interpretation of the Old Testament, as did the Jews, and results in the recognition of events or persons described in it as types, that is, announcements of reality fulfilled in the life and actions of Christ and the Church.²¹ The adoption of such an approach in the interpretation of the Old Testament results in the classification of the events from the life of Jesus and the Church as real and most important for the history of salvation, whereas those historical Old Testament events or persons are assigned the rank of symbols, figures, shadows and announcements. Therefore, the key to an appropriate understanding of the Old Testament revelation is beyond it, and it is Christ. According to Justin, reality is superior to a figure or an announcement and is the reason for its existence, which explains why the Old Testament has no value on its own, but only has value as an announcement of the fullness of revelation in Christ. We find many similar typological interpretations in the *Dialogue with Trypho*: wood or Aaron’s rod are a kind of a cross for Justin; a rock symbolizes Christ; Moses’ raised hands in the fight against the Amalekites symbolize Christ on the cross; and the name Joshua – Jesus and many others. In the center of Justin’s theology of history is Christ, who fulfills God’s economy of salvation announced in prophecies (in words) and events, as well as Old Testament persons (types).²² The Christ-centered interpretation of the Old Testament enables our author to directly refer the Old Testament prophecies to Christ; thanks to the use of typology, it also allows him to refer indirectly to events and people. The interpretation of Joshua being a type of Christ is one example of such a typology, which was only possible by the quotation of the Old Testament in the Septuagint version, as in the Hebrew text such a similarity is completely illegible. So, in the further part of the analysis, I will focus only on this interpretation.

2. Joshua as a Type of Jesus Christ

The first mention of Joshua appears in *Dial.* 24:2 during the analysis of the stone knife circumcision of the Israelites who had egressed from Egypt and were now to

²⁰ Cf. Misiarczyk, *Il Midrash*.

²¹ Cf. Shotwell, *The Biblical Exegesis*.

²² Cf. Misiarczyk, “Teologia dziejów,” 146–160.

enter the Promised Land. In earlier chapters (21–23) Justin persuades his Jewish interlocutors that “it was by reason of your sins and the sins of your fathers that, among other precepts, God imposed upon you the observance of the Sabbath as a sign”²³ “not because he needed such sacrifices.”²⁴ He continues by arguing that physical circumcision cannot be the foundation of man’s justification:

If we do not accept this conclusion, then we shall fall into absurd ideas, as the nonsense either that our God is not the same God who existed in the days of Enoch and all the others who were not circumcised in the flesh, and did not observe the Sabbaths and the other rites, since Moses only imposed them later; or that God does not wish each succeeding generation of humanity always to perform the same acts of righteousness. Either supposition is ridiculous and preposterous.²⁵

If circumcision and abiding by Sabbath were absolutely essential for salvation as well as desired by God, how can one understand that in the times of Enoch and other patriarchs before Abraham, God did not demand them to be circumcised, and before Moses there was no command to observe the Sabbath? One would have to accept that the God of the patriarchs is not the same God of Abraham who ordered him to circumcise, or it is not the same God of Moses who imposed the Sabbath. Or one would have to assume that God did not always insist on the same justice for all people, and sometimes justified them on the basis of something else, and sometimes on the basis of circumcision and the observance of the Sabbath. According to Justin, circumcision and the Law of Moses were imposed because of human sins. Therefore, if circumcision was not required before Abraham, and the observance of Sabbath, celebrations and sacrifices was not essential before Moses, there is no need to do so now, after the birth of Jesus Christ, the Son of God from the house of Abraham (23:3). After all, Abraham was justified and blessed by God while he was still uncircumcised. The Scriptures confirm that he was circumcised as a sign of justification and not as its basis (cf. Gen 17:11; Rom 4:11), which is also proved by the fact that women cannot be circumcised and yet they gain justification. In this context, Joshua made reference to the circumcision of the Israelites after entering the Promised Land (Josh 5:2-3). Thus, on the one hand, as we knew, Justin points out following St Paul, that after the coming of Jesus, the Messiah, and the Son of God, circumcision is no longer a necessary condition for salvation of people because it is obtained through the faith in Christ. On the other hand, he presents a typological interpretation of circumcision performed by Joshua as a foreshadowing of true, spiritual circumcision performed by Christ. At the beginning of chapter 24, Justin announces that he could explain the symbolism of the eighth day, i.e., the Resurrection, which, even more

²³ Justin, *Dialogue* 21,1 (Falls, 33).

²⁴ Justin, *Dialogue* 22,1 (Falls, 34).

²⁵ Justin, *Dialogue* 23,1 (Falls, 37).

than the seventh day of Sabbath, conceals in itself a secret proclaimed by the Old Testament events, but in order to avoid accusations of straying from the subject, he returns to circumcision:

[...] understand what I now state, that the blood of circumcision is now abolished, and we now trust in the blood of salvation. Now another covenant, another Law has gone forth from Zion. Jesus Christ circumcises with knives of stone all those who want it, that they may become a righteous nation, a faithful, truthful, and peace-loving people.²⁶

Let us focus on some important details from this text. Firstly, it is interesting that, when writing about circumcision, Justin does not refer to Gen 17, which mentions the first historical circumcision of Abraham; however, by using the phrase “with flint knives” he clearly alludes to the circumcision performed by Joshua. Obviously, it is not accidental since Joshua circumcised the sons of Israel who were born during the journey in the wilderness and were uncircumcised like their fathers, who came out of Egypt but died in the wilderness. Joshua, by command of God, circumcised the young Israelites so that they would not enter the land of promise as uncircumcised (Josh 5:2-3). Justin further states that the blood of the old circumcision lost its meaning (τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς), and as Christians we believed in the blood of Christ that brings salvation. He explicitly opposes “the blood of circumcision” (τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς) to “the blood of salvation in which we have believed” (καὶ αἵματι σωτηριῶ πεπιστεύκαμεν). In this way, the allusion to the circumcision by Joshua also becomes clear. Just like the blood coming from the circumcision performed by him near Gilgal allowed young Israelites to enter the land promised by God, so now the blood of Christ shed on the cross brings salvation and leads into the new promised land, i.e., the eternal life of those who believe in Him. It was in the blood of Christ that the new covenant announced by the prophets Isaiah 55:3 and Jeremiah 31:31 was made; and also from the new Christian Zion, a new spiritual law was created, which was also announced by the prophets Micah 4:2 and Isaiah 2:3. According to Justin, it is Jesus Christ who now performs true spiritual circumcision with flint knives (πετρίναις μαχαίραις) of all those who want it, in order to create a new righteous nation, a people guarding faith, holding fast to the truth and guarding peace. The circumcision performed by Joshua was, therefore, according to the Apologist, a type of true circumcision which is currently performed by Christ. In the context of the whole *Dialogue*, it is easy to notice that for Justin, this new circumcision that cleanses every human being is the sacrament of Baptism, which immerses one exactly in the blood of Christ and opens the gates of salvation.²⁷ While it is understandable that Joshua circumcised the sons of Israel, as we read in the Hebrew text, with “flint knives” (הַרְבֹּות צָרִים), as they were in use at that time, the statement of the exe-

²⁶ Justin, *Dialogue* 24,1-2 (Falls, 38; Marcovich, 109).

²⁷ Cf. Justin, *Dialogue* 12,3; 13,1-2; 19,1-6; 116; 128; 29,1-3; 45,14;87,1-5; 138,1-3.

gete from Flavia Neapolis, whereby Christ performs a new circumcision with “flint knives” (πετρίνας μαχαίρας) is less understandable. The antiquity of the practice itself among the Jews is confirmed in Exod 4:25 when Zipporah just took a sharp flint piece and cut off her son’s foreskin with it. But what did Justin mean by writing about circumcision performed by Christ with “flint knives” (πετρίνας μαχαίρας)? It is associated with the parallelism of the circumcision performed by Joshua, which will be later explained by him. In Hebrew we have the phrase הַרְבֹּת צִרְיִים, which actually means “stone/flint knives,”²⁸ while the Septuagint conveys this with μαχαίρας πετρίνας ἐκ πέτρας ἀκροτόμου.²⁹ Justin, by using the phrase πετρίνας μαχαίρας, he clearly refers to some version of the biblical text of the Septuagint other than that in the present critical edition by Rahlfs, because he shortens it, changes the word order and slightly modifies the form. Secondly, it was also due to the Septuagint that Justin linked the circumcision performed by Joshua with the new circumcision performed by Christ. While the name Joshua in the Hebrew Bible is “Yehoshua” (יְהוֹשֻׁעַ), in the Septuagint it is translated as “Jesus” (Ἰησοῦς), which is exactly the same as the name of Jesus the Messiah in the Greek version of the *Dialogue*. Hence, it can be seen that in the above text, the influence of the Septuagint on Justin’s typological interpretation of circumcision performed by Joshua is absolutely fundamental. It manifests itself in two ways: by using the same Greek name Ἰησοῦς for both Joshua and Jesus, and by using the phrase πετρίνας μαχαίρας.

In *Dial.* 61:1; 62:5; 111:4, and 132:1 there is no typological interpretation of Joshua, but a reference to him as a historical person; however, it is worth taking a closer look at it, as Justin once again mentions the name of Joshua as it is in the Septuagint. In this part of the *Dialogue*, he focuses on arguing for the divinity of Jesus Christ, where, starting from chapter 59, he tries to prove the existence of this “other God” on the basis of Old Testament. In chapter 61:1, he wrote about the Logos begotten of the Father: “So, my friends, I said, I shall now show from the Scriptures that God has begotten of himself a certain rational power (δύναμιν λογικὴν) as a beginning (ἀρχὴν) before all creatures. The Holy Spirit indicates this power by various titles, sometimes the Glory of the Lord (Exod 16:7), at other times Son (Ps 2:7), or Wisdom (Prov 8:22), or Angel, or God, or Lord, or Word. He even called himself Commander-in-chief (ἀρχιστράτηγον) when he appeared in human guise to Joshua, the son of Nun (Ναυῆ Ἰησοῦ).”³⁰ Here, Justin makes a reference to Josh 5:13-14, where we have a description of Joshua’s encounter with the commander of the Lord’s army, who came with the sword to lead the Israelites further on. This commander of the Lord’s army is called by Justin the same as in the Septuagint — ἀρχιστράτηγος, and also

²⁸ Cf. Scerbo, *Dizionario*, 67.

²⁹ Josh 5,2 (Rahlfs, *Septuaginta*, 360).

³⁰ Justin, *Dialogue*, 61,1 (Falls, 93–94; Marcovich, 175).

the name of Joshua reappears in the form of Ἰησοῦς. In turn, in *Dial.* 62:5 Justin quotes the entire text that describes this event in Josh 5:13-6:2:

And it came to pass, when Joshua was near Jericho, he lifted up his eyes, and saw a man standing opposite him. And Joshua went to him and said: Are you one of our side, or of our opponents? And he answered: I am the prince of the host of the Lord, and now I am come. Joshua fell on his face to the ground, and said to him: Lord, what do you command your servant? And the Lord's prince said to Joshua: Take off your shoes, for the place on which you stand is holy. Now Jericho was shut down and fortified, and no one went out from it. And the Lord said to Joshua: Behold, I have given Jericho into your hands, and its king, and all its valiant men³¹

Again, what appears in the Greek text of the *Dialogue*, is the same terms as in the Septuagint: ἀρχιστράτηγος – for the commander, and Ἰησοῦς – for Joshua's name. Justin does not interpret this passage typologically; however, in the figure of commander he notices the hidden revelation of the Logos, the Son of God preexisting in the times of the Old Testament, who led the Israelites into the Promised Land. It will be interesting, however, to compare the text from the *Dialogue* with the modern edition of the Septuagint, which clearly confirms that Justin did use this Hellenized version of the Scriptures.

<i>Dialogue</i> 62:5 ³²	LXX – Josh 5:13-14-6:2 ³³
<p>Καὶ ἐγένετο ὡς ἦν Ἰησοῦς ἐν Ἰεριχώ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς ὄρα ἄνθρωπον ἐστηκότα κατέναντι αὐτοῦ (καὶ ἡ ῥομφαία ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ). καὶ προσελθὼν Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Ἡμέτερος εἶ ἢ τῶν ὑπεναντίων;</p> <p>Καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου νῦν παραγέγονα. Καὶ Ἰησοῦς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶπεν αὐτῷ Δέσποτα, τί προστάσσεις τῷ σῷ οἰκέτῃ;</p> <p>Καὶ λέγει ὁ ἀρχιστράτηγος κυρίου πρὸς Ἰησοῦν· Λῦσαι τὰ ὑποδήματα τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐφ' οὗ σὺ ἔστηκας, γῆ ἁγία ἐστί.</p> <p>Καὶ ἡ Ἰεριχώ· συγκεκλεισμένη ἦν καὶ ὠχυρωμένη, καὶ οὐθεὶς ἐξ αὐτῆς ἐξεπορεύετο.</p> <p>Καὶ εἶπε κύριος πρὸς Ἰησοῦν· Ἴδου παραδίδωμι σοὶ τὴν Ἰεριχώ ὑποχείριον καὶ τὸν βασιλέα αὐτῆς τὸν ἐν αὐτῇ δυνατοὺς ὄντας ἐν ἰσχύϊ·</p>	<p>Καὶ ἐγένετο ὡς ἦν Ἰησοῦς ἐν Ἰεριχώ, καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδεν ἄνθρωπον ἐστηκότα ἐναντίον αὐτοῦ, καὶ ἡ ῥομφαία ἐσπασμένη ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. καὶ προσελθὼν Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Ἡμέτερος εἶ ἢ τῶν ὑπεναντίων;</p> <p>ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἐγὼ ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου νῦν παραγέγονα. καὶ Ἰησοῦς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶπεν αὐτῷ Δέσποτα, τί προστάσσεις τῷ σῷ οἰκέτῃ;</p> <p>καὶ λέγει ὁ ἀρχιστράτηγος κυρίου πρὸς Ἰησοῦν· Λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐφ' ᾧ σὺ ἔστηκας, ἁγίος ἐστί.</p> <p>Καὶ Ἰεριχώ συγκεκλεισμένη καὶ ὠχυρωμένη, καὶ οὐθεὶς ἐξεπορεύετο ἐξ αὐτῆς οὐδὲ εἰσπορεύετο.</p> <p>καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ἰησοῦν· Ἴδου ἐγὼ παραδίδωμι ὑποχείριόν σου τὴν Ἰεριχώ καὶ τὸν βασιλέα αὐτῆς τὸν ἐν αὐτῇ δυνατοὺς ὄντας ἐν ἰσχύϊ·</p>

³¹ Justin, *Dialogue* 62,5 (Falls, 96; Marcovich, 177–178).

³² Justin, *Dialogue* 62,5 (Marcovich, 177–178).

³³ Rahlfs, *Septuaginta*, 361.

In chapter 114, Justin presents the Old Testamentary presaging the sacrifice of Christ, which included Moses stretching out his hands in the shape of a cross during the fight against the Amalekites (Exod 17) or lifting up the serpent in the wilderness (Num 21). In turn, the blood of the Passover lamb (Exod 12) was a type of foreshadowing of Christ's Pascha, i.e., the salvation of mankind, which was to be accomplished through His blood. And here is an interesting passage from *Dial.* 111:4:

So, too, the red rope, which the spies sent by Joshua, son of Nun, gave to Rahab the harlot in Jericho, instructing her to tie it to the same window through which she lowered them down to escape their enemies, was a symbol of Christ's blood, by which those of every nationality who were once fornicators and sinful are redeemed, receiving pardon of their past sin and avoiding all sin in the future.³⁴

In this text, apart from referring once again in Greek to Joshua, the son of Nun, who sent messengers to Jericho as Ἰησοῦ τοῦ Νουῦ, we are dealing with a typological interpretation of the scarlet thread as a foreshadowing of the blood of Christ, which will be omitted by us, since it does not directly relate to our subject. In *Dial.* 132:1 Justin reproaches the Jews that they have crafted a golden calf, committed adultery with the daughters of Gentiles, and worshiped idols, even despite such miracles as “the sun stand in the heaven and not set for thirty-six hours at the command of him who was surnamed Jesus.”³⁵ However, we have here a reference to the historical situation, and again, only the name of Joshua appears in Greek as Ἰησοῦ.

Joshua's typological interpretation resounds most fully in *Dial.* 113, where Justin introduces many new elements and explains those previously mentioned (c. 24). Particularly interesting to us is the following passage of Justin's text, which is worth quoting in its entirety.

Here is an example of what I am talking about. Jesus (Ἰησοῦν), as I said many times before, whose name had been Auses (Ἀῦσην), was named Jesus (Ἰησοῦν) by Moses when he was sent out as a spy with Caleb into the land of Canaan. Now, you are not curious to know why he did this, nor do you ask or investigate the reason. Hence, you have never discovered Christ, and when you read you fail to understand; when you hear us now telling you that Jesus is our Christ, you do not study the question to discover that he was given this name deliberately and not accidentally. Instead, you conduct a theological debate of the question why one “a” was added to Abraham's original name (Gen 17:5), and you seriously dispute why one “r” was added to Sara's name (Gen 17:15). But why do you never inquire why the name of Auses, the son of Nun (Ἀῦση τῷ υἱῷ Νουῦ), which his father gave him, was changed to Jesus (Ἰησοῦ)? Especially since not only was his name changed, but also,

³⁴ Justin, *Dialogue* 111,4 (Falls, 166–167; Marcovich, 261).

³⁵ Justin, *Dialogue* 132,1 (Falls, 199; Marcovich, 298).

after becoming Moses' successor, he alone, of all his contemporaries who fled Egypt,³⁶ led the rest of the people into the Holy Land (Nm 32:11-12). And just as he, not Moses, conducted the people into the Holy Land and distributed it by lot among those who entered, so also will Jesus the Christ (Ἰησοῦς ὁ Χριστός) gather together the dispersed people and distribute the good land to each, though not in the same manner. For, Joshua gave them an inheritance for a time only, since he was not Christ our God, nor the Son of God; but Jesus, after the holy resurrection, will give us an inheritance for eternity. Joshua indeed made the sun stand still because he had received the surname Jesus (Ἰησοῦ) and had received the power from his Spirit. For I have proved that it was Jesus (Ἰησοῦς) who appeared to and talked with Moses, Abraham, and, in short, with all the patriarchs, doing the will of the Father. He also became man by the Virgin Mary and lives forever. After his coming the Father will, through him, renew heaven and earth (Ap 21:1). This is he who is to shine in Jerusalem as an eternal light. This is he who is King of Salem and priest of the Most High forever according to the order of Melchisedek (Gen 14:18; Hb 5:6.10). Joshua is reputed *to have circumcised the people a second time by means of stone knives* (μαχαίραις πετρίναις), (which was a sign of that circumcision by which Jesus Christ [Ἰησοῦς Χριστός] himself has cut us off from idols made of stone and other materials), and to have gathered together those who everywhere from the uncircumcision, that is, from worldly error, were circumcised with stone knives, namely, the words of our Lord Jesus (Ἰησοῦ). For I have already pointed out that the prophets used to call him figuratively a *Stone* and a *Rock*. By the stone knives (μαχαίρας πετρίνας), therefore, we understand his words, by which so many who were in error have been circumcised from their uncircumcision with the circumcision of the heart. From that time God commanded through Jesus (Ἰησοῦ) that they who had the circumcision which began with Abraham should be circumcised again with the circumcision of the heart, for he said that Joshua (Ἰησοῦν) performed a second circumcision with stone knives (μαχαίρας πετρίνας) upon those who entered into the Holy Land.³⁷

Justin begins his argumentation by recalling that Auses (Αὐσην), along with Caleb, were chosen by Moses to explore the land of Canaan, and that Moses himself later changed its name to Ἰησοῦς. This is an allusion to Num 13:1-3 where Moses sent one leader from each tribe at God's command to explore the land of Canaan, the possession over which he intended to grant the sons of Israel. Among them was Hoshea (הושע) of the tribe of Ephraim, son of Nun (בן-נון), whose name was translated to Αυση υἱὸς Ναυη in the Septuagint. And it was Hosea, son of Nun whom, as indicated in Numbers 13:16, Moses later named Joshua, in Hebrew "Yehoshua" (יְהוֹשֻׁעַ), which the Septuagint translates into Greek as Ἰησοῦν. Therefore, when Justin refers to Joshua as "Jesus," he does so on account of the translation in the Septuagint, as the Hebrew text contains a different version of it. With this, he is able to present a typological interpretation of Joshua and his deeds, basing it on the identical form of his name

³⁶ To be precise, according to the Bible, also Caleb remained, but his name, or identity, was not changed.

³⁷ Justyn, *Dialog* 113,1-7 (Falls, 168-170; Marcovich, 263-265).

in Greek (Ἰησοῦς) to the name of Jesus (Ἰησοῦς) Christ. Such a coincidence would be completely not understandable had he based his interpretation on the Hebrew text. In the further part of his argument, Justin criticizes Trypho for not considering why Moses changed Auses's (Hosea's) name to Joshua, hence failing to comprehend why Jesus is a Christ, i.e. the foretold Messiah, neither does he recognize that this name was not given to Him by chance. He criticizes his interlocutor for pondering the purpose of adding an additional "a" to the name of Abraham because he was previously called "Abram," and also a second "r" to the name of Sarrah, who was previously called "Sarah". However, he does not inquire with the same eagerness into why the name of Auses, the son of Nun given to him by his birth father, was changed to Jesus. Trypho adheres to the Rabbinic tradition because it was the rabbis who pondered the meaning of adding "a" to Abraham's name and "r" to Sarah's.³⁸ Yet, one finds no reflection on the change of Auses's name to Joshua in the Rabbinic texts. Moreover, Justin emphasizes that Auses, apart from having his name changed to Joshua, also became the successor of Moses. He was the only one of the entire tribe of Israelites who left Egypt and brought into the Holy Land those who reached its borders (Num 32:11-12). Let us start with a remark that Justin is again inaccurate in stating that Joshua was the only one to enter the Promised Land, as Caleb, according to the biblical text, also entered it. Aside from the change of name, the Apologist stresses the fact that Joshua became the successor of Moses, in whose stead he was to lead the chosen people to the new land. Justin, admittedly, did not explicitly write that, but it can be surmised from the context that the change of Ausesa's name to Joshua took place because he was supposed to replace Moses as leader of the Israelites, guiding them to the Promised Land and dividing the land among those who reached it. Further on, he clearly presents Joshua and his deeds as the type of Christ and His actions. Just as Joshua brought the people into the Promised Land and divided it among them, thereby giving them a temporal inheritance, Jesus Christ brings the scattered people back into eternal life. Joshua stopped the sun (Josh 10:12-13) only after his name had been changed, having received this power from the Spirit of Jesus Christ, who was already active in the times of the Old Testament. Subsequently, Justin mentions his earlier argument that it was none other than Jesus, the pre-existing son of God, who appeared according to the will of the Father to Moses, Abraham and all other patriarchs and became a man from Virgin Mary without ceasing to be God at the same time. Through Him the Father wants to renew Heaven and Earth, and he will shine as an everlasting light in Jerusalem. Further, he revisits the story of Joshua to interpret typologically not only his person but also the second circumcision of the people, flint knives and a pile of stones in Gilgal. Let us start with the analysis of the first element, that is, the second circumcision, which proves to be more complicated than it seems at first glance. On the one hand, we read in the Hebrew

³⁸ Cf. e.g. Midrash Rabbah to the Book of Genesis.

Bible that God instructed Joshua to: “Make flint knives and circumcise the people of Israel again the second time,” (תִּשָּׁבֵן)³⁹ in the Septuagint there is no mention that it is a second circumcision: “He will prepare flint knives of sharp cut stone (μαχαίρας πετρίνας ἐκ πέτρας ἀκροτόμου) and circumcise the sons of Israel while sitting (καὶ καθίσας).”⁴⁰ Thus, we can see, that the Hebrew text Josh 5:2 mentions the second circumcision of the sons of Israel and nothing about sitting, in turn the Septuagint omits the mention of the second/repeated circumcision and adds the element of the sitting position. Most likely the author of the Greek translation confused the Hebrew *šb* derived from *šwb* which means “do again/repeat” with *šb* derived from *yšb* which means “sit.” Adding the phrase “a second time” (תִּשָּׁבֵן) at the end of the verse in the Hebrew text suggests that *šb* is to be read as “do again” rather than “sit.” The most interesting fact, however, is that in the Septuagint (Codex Alexandrinus) we find both “sit” and “for a second time,”⁴¹ although Rahlfs in his critical edition of the Septuagint, in the critical apparatus, marks only “a second time” (ἐκ δευτέρου) as a version present in Alexandrinus. In any case, Codex Alexandrinus confirms that the version in Josh 5:2 in Greek is exactly the same as the Hebrew text containing “a second time/again” (ἐκ δευτέρου). Because in *Dial.* 113:6 Justin also wrote about the “second” (δευτέραν) circumcision of the people, which Joshua was to perform after the Israelites entered the promised land, he would be the oldest witness to the version that later appeared in the Codex Alexandrinus. Because Justin did not know Hebrew, it seems unlikely that he used the Hebrew text at this point. Therefore, it appears that he was using the Greek version of Septuagint which included the phrase “a second time.” Marcovich (p. 265) in his critical edition of Justin’s *Dialogue* unnecessarily marks this δευτέραν as a quotation, most probably influenced by Rahlfs’ critical edition. Unfortunately, he did not look into the critical apparatus in which Rahlfs clearly shows that Codex Alexandrinus contains the Septuagint version with ἐκ δευτέρου referred to by Justin. Therefore, the Apologist bases his interpretation of Josh 5:2 not only on the Septuagint but also on the ancient version later confirmed by Codex Alexandrinus. Assuming that the second circumcision version is sufficiently well-documented textually, how should it be interpreted? It is hard to imagine that the text is meant to repeat circumcision in the literal sense. Moreover, the Hebrew text itself explains further that this repeated circumcision applied to those Israelites who had already been born in the wilderness and they had not yet been circumcised at all, and this was their first circumcision. So why it is used here the phrase “for the second time”? The term “a second time” would therefore mean performing circumcision “again/once more” on the sons of Israel who were born during a desert trek and were

³⁹ A quote from the New Revised Standard Version. Hebrew terminology according to *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁴⁰ Rahlfs, *Septuaginta*, 360.

⁴¹ In the above analyses I base on Graeme Auld, *Joshua*, 123.

uncircumcised. Justin, on the other hand, uses this element to show that the repeated circumcision of the people that Joshua performed after entering the promised land was a type and foreshadowing of the circumcision from stones, i.e., other pagan deities and the error of the world by teaching Gentiles the worship of the true God with which Jesus Christ was to sever those believing in him. According to him, it was Christ who made not one pile out of twelve stones, like Joshua in Gilgal, but whole piles of the uncircumcised, that is, the Gentiles, who would be circumcised with the new flint knives, that is, with His words. Since Christ was foretold by the prophets, among others in Dan 2 as a rock or a stone, then, Justin repeats, stone knives (μαχαίρας πετρίνας) should be understood as the words of Christ, His teaching, thanks to which a great number of strayed, uncircumcised people were severed from the error of polytheism and false gods. According to Justin, God encouraged such circumcision of the heart by Joshua also for those who had already received carnal circumcision from Abraham, when it is said that Joshua circumcised those who entered the holy land a second time with flint knives (μαχαίρας πετρίνας). As we can see, in the typological interpretation of the second circumcision, Justin deviates from the Hebrew text, in which the author explains that it was about the circumcision of men who were born in the desert and had not been circumcised. For Justin, this second circumcision is a spiritual circumcision accomplished by the teachings and words of Christ, which should be believed.

As we have seen, Justin clearly portrays Joshua as a type of Jesus Christ, his circumcision of the Israelites as a type of heart circumcision which Christ performs on those who believe in Him, the pile of twelve stones that Joshua placed at Gilgal in memory of that circumcision is a type of many piles of Gentiles severed from stones, that is, pagan deities and the error of the world, and Joshua's flint knives are a type of Jesus' words and His teaching with which the heart circumcision is performed. The typological interpretation of Joshua and the stone knives was only possible because Justin used the Hellenized version of the Old Testament, the Septuagint, using the same Greek terms Ἰησοῦς and μαχαίρας πετρίνας. By contrast, the typological interpretation of "second/repeated circumcision" is based on the version of the Septuagint that contained the phrase ἐκ δευτέρου later confirmed by Codex Alexandrinus.

Translated by Grzegorz Knys

Bibliography

Sources

- Ellinger, K. – Kittel, R. (eds.) *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990).
- Graeme Auld, A., *Joshua. Jesusm son of Nauē in Codex Vaticanus* (Leiden – Boston, MA: Brill 2005).

Justin Martyr, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (ed. M. Marcovich) (Patristische Texte und Studien 47; Berlin – New York: De Gruyter 1997); English trans. T.B. Falls: *Dialogue with Trypho* (revised by T.P. Halton; ed M. Slusser) (Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2003).

Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979).

Studies

Andresen, C., “Justin und der mittlere Platonismus”, *Zeitschrift für Neutesamentliche Wissenschaft* 44 (1952-1953) 157–195.

Barnard, L.W., *Justin Martyr. His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press 1966).

Barrett, C.K., “Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius”, *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of W. D. Davies* (eds. R. Hamerton-Kelley – R. Scroggs) (Leiden: Brill 1976) 220–224.

Barthélemy, D., *Les devanciers d'Aquila* (Leiden: Brill 1963).

Bokser, B.Z., “Justin Martyr and the Jews,” *Jewish Quarterly Review* 64 (1973–1974) 97–122, 204–211.

Bokser, B.Z., “Recent Developments in the Study of Judaism. 70–200 C.E.,” *Second Century* 3 (1983) 1–68.

Bons, E. – Pouchelle, P. – Scialabba, D., *The Vocabulary of the Septuagint and Its Hellenistic Background* (Tübingen: Mohr Siebeck 2019).

Bourgeois, D., *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin* (Paris: Téqui 1981).

Callan, T., *Forgetting the Root. The Emergence of Christianity from Judaism* (New York: Paulist Press 1986).

Cantalamessa, R., “Cristianesimo primitivo e filosofia greca,” *Il cristianesimo e le filosofie*, (ed. R. Cantalamessa) (Milano: Università del Sacro Cuore 1971) 26–57.

Chadwick, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies to Justin, Clement and Origen* (Oxford: Oxford University Press 1966).

Chadwick, H., “Justin Martyr’s Defense of Christianity”, *Bulletin of the John Rylands Library* 47/2 (1965) 275–297.

Constantelos, D.J., “Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (A.D. 100–500),” *Studies in Early Christianity* (ed. E. Ferguson) (New York – London: Eerdmans 1993) IX, 273–294.

Cook, J. – Stripp, H.-J. (eds.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2012).

Daniélou, J., *Études dexégèse judéo-chrétienne (Les testimonia)* (Paris: Beauchesne 1966).
Daniélou, J., *Message évangélique et culture hellénistique au IIe et IIIe siècle (Tournai: Desclée 1961)*.

Fernández Marcos, N., *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible* (Leiden – Boston, MA – Köln: Brill 2000).

Frend, W.H.C., “Early Christianity and Society: A Jewish Legacy in the Pre-Constantinian Era,” *Harvard Theological Review* 76 (1983) 53–71.

Goodenough, E.R., *The Theology of Justin Martyr* (Jena: Frommann 1923), Reprint (Amsterdam: Philo 1968).

- von Harnack, A., *Die «Altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani» nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche* (Leipzig: Hinrichs 1883).
- von Harnack, A., *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 39; Berlin: Hinrichs 1913).
- Herford, R.T., *Christianity in Talmud and Midrash* (Clifton, NJ: Reference Book 1966).
- Holte, R., “Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin’s Apologies”, *Studia Theologica* 12 (1958) 109–168.
- Hyldahl, N., *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Kopenhagen: Prostant apud Munksgaard 1966).
- Jaeger, W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka “Paideia”* (Bydgoszcz: Homini 1997).
- Joly, R., *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du duxieme siècle* (Bruxelles:Éditions de l’Université de Bruxelles 1973).
- Lieu, J. et al. (eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire* (London – New York: Routledge 1992).
- Karłowicz, D., *Sokrates i inni święci* (Warszawa: Fronda 2005).
- Krauss, S., “The Jews in the Works of the Church Fathers,” *Studies in Early Christianity* (ed. E. Ferguson) (New York – London: Eerdmans 1993) VI, 219–230.
- Meeks, W.A. – Wilken, R.L., *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, (Missoula, MT 1978).
- Misiarczyk, L., “Apologetyka wczesnochrześcijańska,” *Pierwsi apologetci greccy* (trans. L. Misiarczyk) (Kraków: Wydawnictwo M 2004) 15–48.
- Misiarczyk, L., “Teologia dziejów w pismach św. Justyna,” *Studia Antiquitatis Christianae* 15 (2001) 146–160.
- Misiarczyk, L., “Wstęp,” *Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem* (ed. L. Misiarczyk) (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2012) 123–150.
- Misiarczyk, L., *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, (Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 1999). Nichols, W., *Christian Antisemitism* (Northvale, NJ: Rowman & Littlefield 1992). Otranto, G., *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63–84)* (Bari: Istituto di letteratura cristiana antica, Università 1979).
- des Places, É., “Platonisme moyen et apologetique chrétienne au IIe siecle après Numénus, Atticus, Justin”, *Studia Patristica* (ed. E.A. Livingston) (Texte und Untersuchungen 128; Berlin: Akademie-Verlag 1984) XV, 432–441.
- Pycke, N., “Connaissaince rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 37 (1961) 52–85.
- Radford Ruether, R., “The Adversus Judaeos Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian anti-Judaism,” *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict* (ed. J. Cohn) (New York: New York University Press 1991) 174–187.
- Remus, H., “Justin Martyr’s Argument with Judaism”, *Anti-Judaism in Early Christianity* (ed. S.G. Wilson) (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1986) II, 59–80.
- Rendel Harris, J., *Testimonies* (Cambridge: Cambridge University Press 1916–1920) I–II. Rokeah, D., *Jews, Pagans and Christians in Conflict* (Jerusalem: Hebrew University – Leiden: Brill 1982). Sanders, E.P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition* (Philadelphia, PA: Fortress 1980–1982) I–II.

- Schmid, W., *Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus* (Heidelberg: Winter Universitätsverlag 1952). Scerbo, F., *Dizionario Ebraico e Caldaico del Vecchio Testamento* (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1912).
- Schneider, H.P., "Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho," *Scottish Journal of Theology* 15 (1962) 164–175.
- Setzer, C., *Jewish Responses to Early Christians. History and Polemics 30–150 C.E.* (Assen – Minneapolis, MN: Fortress 1994).
- Shotwell, W.A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London: SPCK 1965).
- Simon, M., "La Bible dans les premières controverses entre Juifs et chrétiens," *Le monde grec ancien de la Bible* (ed. C. Mondésert) (Paris: Beauchesne 1984) 107–125.
- Simon, M., *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135–425)* (Paris: Boccard 1964).
- Skarsaune, O., "The Conversion of Justin Martyr," *Studia Teologica* 30 (1976) 53–73.
- Skarsaune, O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition. Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Oslo [s.n.]: 1982).
- Smit Sibinga, J., *The Old Testament Text of Justin Martyr. I. The Pentateuch* (Leiden: Brill 1963).
- Stanton, G.N., "Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic," *New Testament Studies* 31 (1985) 377–392.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Jerusalem 1974–1984) I–III.
- Tränkle, H., *Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos* (Wiesbaden: Steiner 1964).
- Van den Winden, J.C.M., *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapter One to Nine* (Leiden: Brill 1971).
- Veltri, G., *Eine Tora für den König Talmi* (Tübingen: Mohr 1994).
- de Vogel, J.C., "Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?," *Mnemosyne* 31 (1978) 360–388.
- Taylor, M.S., *Anti-Judaism and Early Christian Identity* (Leiden: Brill 1994).



Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei¹

**Why Did Not Moses, Homer and Plato Write Clearly?
The Strategy for Interpreting the Canonical Texts Employed by Philo,
Maximus of Tyre, and Numenius of Apamea**

TOMASZ BEDNAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

tomaszbednarek1003@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7077-2944

Streszczenie: Interpretacja alegoryczna była narzędziem hermeneutycznym często stosowanym w pismach myślicieli z kręgu medioplatonizmu. Pierwotnie powstała w dyskusjach nad spuścizną Homera alegoreza była wykorzystywana także przez interpretatorów Biblii oraz pism filozoficznych. Alegoreci, dostrzegający w interpretowanych tekstach wyrażenia figuratywne, byli świadomi, że przy ich dosłownym odczytaniu, są one niejasne, a czasami nawet nieprawdziwe. Celem artykułu jest analiza strategii obrony wyrażen figuratywnych (głównie antropomorfizmów i alegorii), podjętej w utworach wybranych myślicieli medioplatonickich: Filona z Aleksandrii (*Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* oraz *De sacrificiis Abeli et Caini*), Maksyma z Tyru (*Mowa IV, XVII i XXVI*) oraz Numeniusza z Apamei (*Fragment 23 i 24*). Historyczno-filozoficzna analiza poszczególnych utworów, zawierających interpretacje pism Mojżesza, Homera i Platona, dowodzi, że obrona pism uznawanych za kanoniczne stanowiła ważny element interpretacji przeprowadzanej przez medioplatoników. Zastosowanie metody porównawczej pozwala zaś na dostrzeżenie w argumentacji medioplatonickich interpretatorów zarówno cech specyficznych dla każdego z nich, jak i elementów wspólnych, takich jak sceptyczne podejście do kompetencji intelektualnych i filozoficznych większości ludzi w poszczególnych społeczeństwach oraz przekonanie o pedagogicznej wartości języka figuratywnego i konieczności jego stosowania w komunikacji.

Słowa kluczowe: Filon z Aleksandrii, Maksym z Tyru, Numeniusz z Apamei, Mojżesz, Homer, Platon, interpretacja alegoryczna

Abstract: Allegorical interpretation was a hermeneutical tool often used in the writings of Medioplatonist thinkers. Originally developed in discussions of the legacy of Homer, allegoresis was used also by interpreters of the Bible and philosophical writings. The allegorists, recognizing figurative expressions in the texts they interpreted, were aware that those texts, when read literally, were obscure and sometimes even false. The aim of this paper is to analyze the strategies used to defend figurative expressions (mainly anthropomorphisms and allegories), as employed in the works of selected Medioplatonic thinkers: Philo of Alexandria (*Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* and *De sacrificiis Abeli et Caini*); Maximus of Tyre

¹ Niniejsza praca powstała w ramach projektu badawczego nr 2017/25/B/HS1/00559 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. W tym miejscu chciałbym podziękować za życzliwe i cenne sugestie prof. Mikołajowi Domaradzkiemu, promotorowi mojej pracy doktorskiej, jak i anonimowemu recenzentowi *Verbum Vitae*.

(*Oration* IV, XVII and XXVI); and Numenius of Apamea (*Fragment* 23 and 24). A historical-philosophical analysis of particular works, including interpretations of the writings of Moses, Homer and Plato, demonstrates that the defense of writings considered canonical was an important part of the interpretation carried out by the Medioplatonists. Using the comparative method, we also show that the arguments of the Medioplatonic writers contained certain interpretive features common to all of them, as well as others specific to each individually. The shared views included a skeptical approach to the intellectual and philosophical powers of the average person and, thus, a belief in the pedagogical value of figurative language and the necessity of its use in communication.

Keywords: Philo of Alexandria, Maximus of Tyre, Numenius of Apamea, Moses, Homer, Plato, allegorical interpretation

W dziełach filozofów zaliczanych do kręgu filozofii medioplatońskiej ważną rolę odgrywała interpretacja tych tekstów, które w światopoglądzie danego myśliciela można nazwać tekstami kanonicznymi, tzn. takimi, które są ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem wiedzy o rzeczywistości². Teksty te czasami miały charakter religijny, sakralny (Pięcioksiąg Mojżesza, eposy Homera), a czasami filozoficzny (dialogi Platona). Określone cechy, charakterystyczne dla poszczególnych dzieł (tajemniczy język, zagadkowa forma literacka, stosowanie języka figuratywnego), powodowały rozmaite trudności interpretacyjne. Nic więc dziwnego, że interpretatorzy tekstów sakralnych uciekali się do stosowania znanego w greckiej tradycji filozoficznej narzędzia, jakim była interpretacja alegoryczna³. Alegoreza w starożytnej tradycji filozoficznej pełniła różne funkcje: obrona przed zarzutami o baśniowość (funkcja apologetyczna), wskazywanie na rewolucyjność treści ukrytych w alegorii (funkcja kontestacyjna), a także chęć łączenia odmiennych kulturowo przekazów⁴. Istnienie interpretacji alegorycznej zasadza się na założeniu, że dany tekst przekazuje treści inne, niż wynika to z dosłownego rozumienia użytych wyrażen, a sam autor uciekł się do umieszczenia w swoim tekście wyrażen alegorycznych, figuratywnych, gdyż za ich pomocą chciał wyrazić treści, których z różnych przyczyn nie mógł wyrazić w inny sposób. Filozofowie dokonujący interpretacji alegorycznej darzyli interpretowane teksty szacunkiem, dostrzegali głęboką mądrość w odpowiednio zinterpretowanym tekście, a także starali się odeprzeć zarzuty krytyków, oskarżających dany tekst o niejasność, naiwność lub antropomorficzność. Niemniej jednak zgadzali się z krytykami co do tego, że rozmaite wyrażenia obecne w tekście mogą być na poziomie dosłownym niejasne, a nawet nieprawdziwe. Celem niniej-

2 Por. Dörrie – Baltes, *Der Platonismus*, 151: „Der mittlere Platonismus war ja wesentlich philologisch orientiert, sein Hauptbestreben war es, Platons Schriften adäquat – d.h. sprachlich und inhaltlich exakt – zu interpretieren”. Analogiczną tendencję można przypisać tym medioplatonikom, którzy interpretowali pisma Homera i Mojżesza.

3 Historycy filozofii spierają się, czy wynalezienie tej metody przypisać należy Teagenesowi z Region, czy też raczej Ferekydesowi z Syros (obaj żyli w VI wieku przed Chr.). Wyczerpujące omówienie tej kwestii wraz z dalszymi wskazówkami bibliograficznymi oferuje Domaradzki, „The Beginnings”, 299–321.

4 Por. Domaradzki, *Filozofia antyczna*, 106–108, Dawson, *Allegorical Readers*, 12–14.

szezo artykułu jest analiza strategii, za pomocą których filozofowie odczytujący dzieła Mojżesza, Homera i Platona bronili użycia języka alegorycznego w interpretowanych dziełach. Strategie te, co autor artykułu pokaże na przykładach interpretacji Pięcioksięgu, dzieł Homera i spuścizny Platona, opierają się na zauważeniu doniosłej roli języka alegorycznego jako czynnika adaptacji, szczególnie w kontekście przedstawionej przez interpretatorów oceny umysłowości ludzkiej, czy to wziętej samej w sobie (jako część natury człowieka), czy to w rozwoju historycznym, zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i społecznym. Wskazany powyżej dobór autorów pozwoli nam na prześledzenie pewnych podobieństw, odkrycie różnic, a także wykrycie możliwych zależności między poszczególnymi interpretatorami. Apologia stylu Mojżeszowego zostanie opracowana na podstawie *Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* oraz *De sacrificiis Abeli et Caini* Filona z Aleksandrii; apologia języka figuratywnego u Homera – na podstawie *Mowy IV, XVII i XXVI* Maksyma z Tyru; i wreszcie apologia dyskursu enigmatycznego u Platona – na podstawie fragmentu 23 i 24 Numeniusa z Apamei.

1. Filon

Kwestię obecności antropomorfizmów w Torze podjął Filon z Aleksandrii, odnosząc się do niej w utworach *Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* i *De sacrificiis Abeli et Caini*⁵. Analiza fragmentu Rdz 6,7, podjęta w pierwszym utworze, stanowiła dla Filona okazję do zaprezentowania czytelnikowi szerszego wywodu⁶, uzasadniającego pojawianie się w tekście biblijnym wyrażeń o charakterze alegorycznym, szczególnie antropomorfizmów i antropopatymów⁷.

Z jednej strony Filon już w pierwszych słowach komentarza⁸ do Rdz 6,7 zdecydowanie odrzuca dosłowne rozumienie użytych tam wyrażeń – Bóg nie podlega

⁵ Autor korzystał z wydania Philo Alexandrinus, *Opera*. Z tego źródła pochodzą też skróty dzieł Filona, z których autor artykułu korzysta w przypisach.

⁶ Philo, *Deus* 52–69.

⁷ Stosunek Filona z Aleksandrii do alegorezy i jego obrona wyrażeń alegorycznych zostały zbadane o wiele lepiej niż analogiczne zagadnienie w pismach Maksyma z Tyru i Numeniusa. Do najważniejszych prac omawiających Filońską wizję swoistej pedagogii, stosowanej przez Mojżesza, należą: Kamesar, „Philo, the Presence”, 34–65; Novick, „Perspective, Paideia”, 49–62; Zurawski, „Mosaic Paideia”, 480–505. Por. także prace zestawiające podejście Filona ze spojrzeniem żyjącego wcześniej Arystobula, który w zachowanym fragmencie 2 również odnosił się do problemu antropomorfizmów: Matusova, „Allegorical Interpretation”, 1–51; DiMattei, „Moses' Physiologia”, 3–32. Zob. także odnośny fragment książki Marka Sheridana, omawiającego stosunek do antropomorfizmów w szerszej perspektywie (*Language for God*, 65–77).

⁸ Philo, *Deus* 52.

namiętnościom⁹, gdyż są one nierozumne, nie posiada On też części ciała. Z drugiej jednak strony wyrażenia te nie zostały użyte na darmo ani tym bardziej w bluźnierczy sposób – pełnią one funkcję pedagogiczną wobec ludzi mniej pojętych. Tę wstępną uwagę Filon rozwija w następnych paragrafach komentarza. Aleksandryjski filozof przedstawia tam czytelnikom dwa sposoby, dwie zasady (κεφάλαια) mówienia o Bogu, które wywodzą się z dwóch, na pozór sprzecznych podejść dotyczących Boga (nazwanego tu filozoficznie „Przyczyną”): „Bóg nie jest jak człowiek”¹⁰ oraz „jest jak człowiek”¹¹. Pierwsze z tych podejść jest metafizycznie pewne i prawdziwe, drugie natomiast jest pedagogicznie efektywne dla szerokich mas.

Pierwsze z tych podejść jest podejściem filozoficznym, skierowanym do „pryjaciół duszy”. Są to ludzie, dla których jedynej dostępnej ścieżki poznania Boga nie stanowią antropomorfizujące, mityczne obrazy; mają oni zdolność poznania czysto intelektualnego, bez konieczności podpierania się danymi zmysłowymi. Skoro są oni w stanie poznać „nagą substancję Boga, pozbawioną wszelkich atrybutów”, potrafią rozumowo dojść do stwierdzenia istnienia Boga¹², nie muszą oni myśleć o Nim poprzez rozmaite analogie do świata materialnego, wyobrażając sobie, że Bóg ma ludzkie ciało czy organy zmysłowe. Jak zatem wytłumaczyć fakt, że w Pięcioksięgu Mojżesza znajdują się właśnie tego typu obrazy? Należy podkreślić, że Filon, zarówno w tym, jak i w innych fragmentach swoich pism, występuje jako nieprzejednany krytyk antropomorficznego przedstawiania bóstw¹³, a przedstawienie Boga jako istoty spożywającej i odczuwającej pragnienie nazywa „mitycznymi zmyśleniami bezbożników”¹⁴. Krytyka ta jest o tyle uzasadniona, że negatywne podejście do tego typu przedstawień można wywieźć zarówno z filozofii greckiej (krytykowała ona rozmaite przejawy mityczności w opisywaniu bóstwa, stroniła od ukazywania go jako zmiennego), jak i z wielu fragmentów Starego Testamentu, wskazujących na transcendentność Boga Izraela¹⁵. Skoro tego typu opisy same w sobie są nieprawdziwe, Filon broni wykorzystania ich w Torze poprzez nadanie im nowego znaczenia: Mojżesz nie umieścił w Torze antropomorfizmów po to, by w ten sposób napisać coś bezwzględnie prawdziwego o Bogu (nazwałbym to funkcją epistemiczno-werytatywną), lecz po to, by móc w przybliżeniu pouczyć o Bogu i jego nakazach szerokie grupy społeczne (nazwałbym to funkcją impresywno-pe-

⁹ Filońskie zarzuty przeciwko przedstawianiu Boga jako doznającego afektów zbiera i komentuje Damian Mrugalski („Bóg niezdolny do gniewu”, 284–287).

¹⁰ Cytat z Lb 23,19.

¹¹ Prawdopodobnie nawiązanie do Pwt 8,5. Por. niżej przypis 30.

¹² Zdaniem Filona jest to jedyna poznawalna cecha Boga, por. Philo, *Deus* 62.

¹³ Por. filozoficzną analizę Filońskiej krytyki antropomorfizmów w: Domaradzki, „Platońskie inspiracje”, 86–93.

¹⁴ Philo, *Deus* 59. Mrugalski proponuje („Bóg niezdolny do gniewu”, 287), by „μυθοποιία” oddać jako „zmyśloną bajkę” lub „fikcję”, ponieważ w ujęciu Filona opowieści określane tym terminem są wprost sprzeczne z prawdą.

¹⁵ Por. Iz 40,18. 44,6-8; Koh 5,1.

dagogiczną)¹⁶. Tym samym o wartości zastosowanych przez Prawodawcę antropomorfizmów nie stanowi już ontologiczna prawdziwość, lecz efektywność w nakłanianiu społeczeństwa do posłuszeństwa Prawu Bożemu. Mojżesz, jako dobry Prawodawca, nie mógł zaś troszczyć się jedynie o wąską grupę ludzi intelektualnie uzdolnionych¹⁷, którzy nie potrzebują poznawać natury Boga poprzez metafory i analogie odnoszące się do świata zmysłowego, lecz musiał zatroszczyć się także o tych, których Filon określa mianem „przyjaciół ciała”, to znaczy ludzi mniej zdolnych, którzy bez jego kierownictwa nie poznaliby prawdy o Bogu nawet w przybliżeniu. Różnica w zdolnościach intelektualnych między przyjaciółmi duszy i przyjaciółmi ciała wynika, zdaniem Filona, z natury, choć też i z wychowania¹⁸.

Filon usprawiedliwia antropomorficzną twórczość Mojżesza poprzez porównanie do profesji medyka¹⁹ – o ile ten drugi troszczy się o ciała, o tyle Prawodawca troszczył się o dusze Izraelitów. Metafora ta poprzedzona jest frapującym zdaniem: „Wszyscy tedy tacy ludzie powinni uczyć się nieprawdy, która im przyniesie pożytek, skoro prawda nie może przywieść ich do rozsądku”²⁰. Wspomniana wyżej analogia ma usprawiedliwić zastosowanie w Torze przekazu, który literalnie odczytany, nie jest prawdziwy²¹. Antycypując niejako zasadę *salus animarum suprema lex*, Mojżesz wypełnił Torę opisami Boga, który stosuje groźby, staje się gniewny, a więc zmienia wraz z czasem, co z jednej strony stoi w sprzeczności z filozoficznym obrazem bóstwa, ale z drugiej może skutecznie przekonać do wypełniania Prawa Bożego. Na tej podstawie można orzec, że w wizji Filona warunkiem usprawiedliwiający zastosowanie alegorii przez Mojżesza był fakt, że znaczna część adresatów Tory jest za mało wykształcona i rozumna, by zrozumieć komunikat sformułowany w niefiguratywny, bezpośredni sposób, tym bardziej że czysta prawda mogłaby im bardziej zaszkodzić niż pomóc. Powód ten jest wystarczający, by usprawiedliwić językową akomodację i mniejszą precyzję języka.

Drugim ważnym dla zrozumienia Filońskiej nauki o zasadności stosowania alegorii przez Mojżesza *passusem* jest fragment *De somniis*²², w którym Filon komentuje sen opowiedziany przez Jakuba w Rdz 31,11-13. Aleksandryjski filozof stwierdza tu,

¹⁶ Por. Zurawski, „Mosaic Paideia”, 494–505.

¹⁷ Na taką ocenę rozłożenia zdolności intelektualnych w społeczeństwie wskazuje Filon chociażby w: *Gig.* 1–5 czy *Abr.* 147.

¹⁸ Philo, *Deus* 55, 61, 63.

¹⁹ Philo, *Deus* 65–68.

²⁰ Philo, *Deus* 64 (Kalinkowski, 31).

²¹ Simonetti wskazuje (*Między dosłownością*, 16), że choć Filon nie spieszy się z negowaniem sensu dosłownego Pisma, to jednak czasami, w obliczu bardziej zaawansowanych aporii, zgadza się zanegować ów sens literalny i interpretować dany fragment jedynie na sposób alegoryczny. W ten sposób Filon interpretuje słowa o zstąpieniu Boga, gdy chciał On zobaczyć miasto i wieżę Babel (Philo, *Conf.* 134) – opowieść tę należy rozumieć całkowicie alegorycznie (τροπικώτερον πάντως ἀκουστέον), ponieważ rozumiana dosłownie jest bezbożna (ἀσέβεια).

²² Philo, *Som.* i. 231-237.

że jedynie niektórym osobom Bóg objawia się w czystości swojej istoty, jako *Jestem, który Jestem*. Tak dzieje się wtedy, gdy osoby są właściwie przygotowane na rozmowę z Bogiem, niczym „przyjaciele z przyjacielem” – Filon określa takich ludzi „duszami bezcielesnymi”, co wydaje się być synonimiczne do „przyjaciół duszy” z *Quod Deus immutabilis sit*²³. Niemniej jednak na świecie żyją też dusze, które są jeszcze „w ciele”²⁴ – im Bóg musi objawiać się przez pośrednictwo rzeczy choćby częściowo możliwych do uchwycenia zmysłami, np. za pośrednictwem postaci anioła.

Jak wynika z dalszego wywodu Filona, zrozumienie faktu istnienia ludzi mniej i bardziej rozumnych wpłynęło także na autorów Pisma. W związku z tym w podejściu Filona do Pisma obserwujemy pewną dwutorowość: choć stoi on mocno na stanowisku, że Tora odnosi się do Boga „w najgodniejszych i najświętszych pojęciach”, to jednocześnie zauważa też te fragmenty Pisma, które na poziomie literalnym zawierają rozmaite antropomorfizmy i antropopatyzmy, w związku z czym nie mogą być oceniane z punktu widzenia werytatywnego, lecz pedagogicznego²⁵. Decyzja o użyciu środków językowych zawierających wyrażenia mityczne, antropomorficzne nie wynikała z samowoli Mojżesza, lecz była wynikiem zrozumienia natury człowieka i natury społeczeństw ludzkich – w każdym z nich (a więc także w narodzie Izraela) żyją ludzie prości, do których trzeba w jakiś sposób dotrzeć z przekazem o Bogu i Jego prawach, a którzy nie rozumieją słusznych pouczeń inaczej, jak poprzez ukazanie Boga za pomocą plastycznych środków przekazu, ukazujących Go na podobieństwo człowieka. Zdaniem Filona ten sposób działania nie był charakterystyczny jedynie dla Mojżesza – aleksandryjski uczony przytacza starą opowieść, pochodzącą z pogańskiego imaginariów²⁶, mówiącą o bóstwie, które przybiera postać różnych ludzi i odwiedza rozmaite miasta, by szukać „niesprawiedliwości i bezprawia”. Filon nie ręczy za jej prawdziwość, choć docenia jej „pożyteczność i korzystność”. Zauważmy, że za takim podejściem kryje się wysoka ocena perswazyjnej skuteczności wyrażenń alegorycznych – w szerokich kręgach²⁷ są one bardziej zrozumiałe niż czysto filozoficzna proza²⁸. Choć Filon przyznaje, że celem zastosowania tego typu środków literackich nie jest doprowadzenie do pełnej prawdy o Bogu (co może być niewykonalne), lecz wzbudzenie strachu, to jednak działalność ta jest oceniana pozytywnie, gdyż jej skutkiem jest zbliżenie do Boga i Jego przykazań na tyle, na ile pozwala natura danej jednostki. O tym, że Filon

23 Philo, *Deus* 55. 61.

24 Dychotomia ta przypomina refleksje literackiego Sokratesa, prowadzone w *Fedonie*, por. Plato, *Phaedo* 64e-65a.

25 Philo, *Som.* i. 234-235.

26 Philo, *Som.* i. 233. Jest to odniesienie do *Odysei* (Homerus, *Odyssea* 17. 485-487); por. ciekawą uwagę (Jacobson, „A Philonic Rejection”, 488) o niezgodzie między Platonem (Plato, *Respublica* 380d-381d) a Filonem, która dotyczy oceny właśnie tego fragmentu eposu Homera.

27 Por. przypis 17.

28 Analogiczny osąd umieści w swoich mowach Maksym z Tyru, por. Maximus, *Oratio* XXVI, 2-5.

widział podobieństwo prowadzonych tu rozważań z analizami zawartymi w *Quod Deus immutabilis sit*, świadczy fakt, że rozważania na ten temat w *De somniis* kończy²⁹ odwołaniem do passusów z Tory: „Bóg nie jest jak człowiek” oraz „Wychowa cię Pan Bóg, jak człowiek wychowuje swego syna”³⁰.

Refleksję nad korzystaniem przez Mojżesza z wyrażen alegorycznych, które na poziomie dosłownym są dwuznaczne, Filon prowadził także w *De sacrificiis Abeli et Caini*³¹. Odnajdujemy tam passus, w którym Aleksandryjczyk odnosi się do Wj 13,11-13. Zainteresowanie Filona wzbudziły tu słowa o przysiędze, którą składa Bóg. Aleksandryjski egzegeta zauważył³², że słowa te, z wielu powodów, nie powinny być w dosłowny sposób odnoszone do Boga – człowiek przysięga wtedy, gdy jego słowa są niepewne i chce on, przez odniesienie się do Boga, nadać słowom większą rangę. Słowa Boga nigdy zaś nie są niepewne, a on sam nie może się powoływać na istotę większą od Siebie, gdyż taka po prostu nie istnieje. Mówienie więc o tym, że Bóg składa przysięgę jest jedynie pewną, częściową analogią z aktem składania przysięgi przez człowieka i musi być interpretowane alegorycznie. Dlaczego zatem Mojżesz zdecydował się na takie przedstawienie Boga? Filon podaje czytelnikom następującą odpowiedź: „aby wykazać słabość istoty zrodzonej, a wykazawszy to, równocześnie ją pocieszyć”³³. Argumentacja Filona zdaje się tu³⁴ przebiegać dwupłaszczyznowo. Z jednej strony przyczyną zastosowania alegorii przez Mojżesza jest analizowana już w poprzednich komentarzach specyficzna cecha natury ludzkiej (tu: „słabość”), ze względu na którą człowiek dąży do zmysłowego przedstawienia sobie Boga i nie jest w stanie stale myśleć o Bogu na sposób filozoficzny, nieantropomorficzny. O ile jednak w poprzednich komentarzach tendencja ta charakteryzowała pewną grupę ludzi, o tyle tutaj Filon zdaje się sugerować, używając pierwszej osoby liczby mnogiej i wskazując na słabości ludzkiej natury jako takiej, że wszyscy ludzie są narażeni na pokusę antropomorficznego przedstawiania sobie postaci Boga. Aleksandryjski uczony przedstawia tu opinię, która ma kapitalne znaczenie dla analizy języka teologicznego: jako ludzie nie jesteśmy w stanie „wzniesić się ponad opisywanie Boga w postaci ludzkiej”³⁵, co więcej, „mamy udział przede wszystkim w tym, co śmiertelne, nie umiemy pojąć niczego, co jest poza nami, nie możemy też wyjść poza nasze braki”³⁶. Jakikolwiek mówienie o Bogu jest więc zapośredniczone w ludzkim postrzeganiu rzeczywistości, zakorzenione w doczesnych, ludzkich doświadczeniach, przez co staje się tym elementem naszego człowieczeństwa, którego nie jesteśmy

²⁹ Philo, *Som.* i. 237.

³⁰ Cytat Pwt 8,5 dokładniejszy niż w Philo, *Deus* 53–54.

³¹ Philo, *Sac.* 88–96.

³² Philo, *Sac.* 91–93.

³³ Philo, *Sac.* 94 (tł. własne).

³⁴ Philo, *Sac.* 94–96.

³⁵ Philo, *Sac.* 94 (tł. własne).

³⁶ Philo, *Sac.* 95 (tł. własne).

w stanie przekroczyć. Mojżesz więc nie buntował się przeciw temu, co jest elementem istniejącej rzeczywistości, lecz wykorzystał wiedzę o naturze człowieka, by lepiej pouczyć go o Bogu. Z drugiej strony przyczyną używania języka figuratywnego jest niejako przypomnienie człowiekowi, że niezależnie od jego wykształcenia filozoficznego i rozumności, pozostaje on istotą słabą, narażoną na antropomorfizację Boga. Zastosowanie języka antropomorficznego wydaje się być tu narzędziem ćwiczenia duchowego, czymś w rodzaju Pawłowego ościenia, danego po to, by człowiek nie unosił się pychą.

Jeśli przyjąć stanowisko, wedle którego człowiek z natury jest w stanie poznać jedynie to, co jest w jakiś sposób związane z jego człowieczeństwem, to transcendentny Bóg, by mógł zostać poznany przez człowieka, musi dokonać swego rodzaju zstąpienia, akomodacji, przystosowania swojego obrazu do możliwości percepcyjnych człowieka. Myśl ta, wybrzmiewająca wyraźnie w analizowanych fragmentach dzieł Filona, była później twórczo rozwijana w literaturze ojców Kościoła, zarówno w tradycji aleksandryjskiej³⁷, jak i antiocheńskiej³⁸, a za pośrednictwem tradycji patrystycznej jest także obecna w dzisiejszym spojrzeniu na Biblię w Kościele³⁹.

2. Maksym z Tyru

Truizmem jest stwierdzenie, że poezja Homera ma ogromne znaczenie dla greckiej kultury i edukacji⁴⁰. Zainteresowanie Homerem w II wieku po Chrystusie było cechą charakterystyczną ruchu intelektualnego zwanego drugą sofistyką. Atmosfera intelektualna tego czasu odznaczała się zainteresowaniem grecką tradycją literacką⁴¹, w tym także poezją epicką⁴². Jednym z twórców należących do nurtu drugiej sofistyki był Maksym z Tyru, którego twórczość stanowią jego *Mowy*⁴³. Choć Maksym wysoko

³⁷ W odniesieniu do Klemensa i Orygenesusa, por. Mrugalski, „Bóg niezdolny do gniewu”, 290–308; Runia, *Philo in Early Christian*, 132–183.

³⁸ Zdaniem Pietera van der Horsta (*Philo of Alexandria*, 131) spojrzenie Filona przyczyniło się do wykształcenia w literaturze patrystycznej pojęcia *synkatabasis* (*condescensio*), w czym szeroki udział miał św. Jan Chryzostom, por. Sheridan, *Language for God*, 21, 30, 40–44.

³⁹ Por. Pius XII, *Divino afflante Spiritu* 37; konstytucja *Dei verbum* 12–13, 21.

⁴⁰ Nawet Platon, będąc krytykiem poezji homeryckiej, przyznawał, że autor *Iliady* i *Odysei* był wychowawcą Hellady, por. Plato, *Respublica* 606e. Odnośnie do roli Homera i alegorycznej interpretacji jego dzieł w greckiej edukacji, por. Marrou, *Historia wychowania*, 234–247.

⁴¹ Por. Pernot, „Druga sofistyka”, 22, Brumana, „Saggio introduttivo”, 15.

⁴² Doniosłą rolę Homera w okresie drugiej sofistyki, także w kontekście edukacji, podkreślają Graham Anderson (*The Second Sophistic*, 69–75, 172–174), Simon Goldhill („Introduction”, 22–23) i Froma I. Zeitlin („Visions and Revisions”, 195–266).

⁴³ W niniejszej pracy autor korzystał z wydania krytycznego George’a Koniarisa (Maximus Tyrius, *Philosphoumena*).

ceń Platona i jest przez badaczy zaliczany do grona medioplatoników⁴⁴, za Johnem M. Dillonem, można go jednak nazwać przedstawicielem „stoicyzującego platonizmu”⁴⁵, popularnego w II wieku po Chrystusie⁴⁶.

Maksym odnosi się bezpośrednio do Homera i alegorycznej interpretacji jego dzieł⁴⁷ przede wszystkim w *Mowie IV (Kto lepiej mówi o bogach, poeci czy filozofowie?)*, *Mowie XVII (Czy Platon słusznie oddalił poetów z państwa?)*, a także *Mowie XXVI (Czy istnieje szkoła homerycka w filozofii?)*. Starając się odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule *Mowy IV*, Maksym stwierdza, że różnica między poezją a filozofią ma bardziej charakter formalny aniżeli treściowy – co prawda poeci posługiwali się wierszem metrycznym i mitycznymi obrazami, filozofowie zaś mniej kunsztownymi, ale bardziej precyzyjnymi formami wyrazu⁴⁸, niemniej jednak obie grupy dążyły do poszukiwania i przekazywania prawdy, co zdaniem Maksyma powinno być głównym kryterium oceny ich twórczości. Skoro więc Homer był filozofem, dlaczego nie pisał prozą filozoficzną, bardziej czytelną aniżeli mitologiczne poematy?

Maksym w toku wywodu na kilka sposobów broni mitycznego, alegorycznego sposobu wyrażania się. W rozdziałach 2 i 3 Tyryjczyk, przy pomocy analogii między działalnością lekarza a działaniami poety, opisuje zasadę, którą można nazwać adaptacją historyczno-kulturową. Otóż poeta, niczym lekarz⁴⁹, musi w swej twórczości dostosować się do zmieniających się warunków. Choć pierwszym zadaniem lekarza jest poprawianie zdrowia pacjentów, to jednak procedura ta wygląda rozmaicie w różnych epokach, ponieważ zmienia się styl życia ludzi i tężyzna ich ciał⁵⁰. Podobnie, choć na poziomie duchowym, wygląda kwestia twórczości poetyckiej: Homer, będąc wytrawnym filozofem, obrał sobie za najważniejszy cel dotarcie do ówczes-

⁴⁴ Por. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, 9–10, Reale, *Historia filozofii*, 334–340.

⁴⁵ Por. Dillon, *The Middle Platonists*, 392. Niezwykle ciekawą próbę połączenia filozofii platońskiej ze stoicyzmem za pomocą praktyki interpretacji alegorycznej przedstawił Pseudo-Plutarch w swoim traktacie *De Homero*, por. Domaradzki, „Marrying Stoicism”, 224–236.

⁴⁶ Szersze omówienie poglądów filozoficznych Maksyma, por. Lauwers, *Philosophy, Rhetoric*, 201–234, a także Szarmach, *Maximos von Tyros*, 13–44. M. Szarmach określa Maksyma mianem „platonizującego eklektyka”, por. Szarmach, „Druga sofistyka”, 339.

⁴⁷ Podstawową pracą, omawiającą stosunek Maksyma do Homera i alegorezy jest wciąż Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik*, 45–71 (rozdział „Die Homerlektüre des Maximos”), 163–192 (rozdział „Das Homerbild des Maximos”). Por. także Buffière, *Les mythes*, 19–20, 41–43, 386–388, 535–528; Daouti, „Homère chez Maxime”, 59–76.

⁴⁸ Myśl tę Maksym wyraża jasno i precyzyjnie już w pierwszym akapicie mowy. Por. Maximus, *Oratio IV*, 1.

⁴⁹ Maksym, wyjaśniając stosowanie przez Homera języka mitycznego, odwołuje się do analogii z profesją lekarską, z której, jak ukazano w poprzednim podrozdziale niniejszej pracy, korzystał także Filon (*Deus*, 65–68). Choć nie jest to wystarczający dowód na rzecz tezy o inspirowaniu się Filonem przez Maksyma, to mamy tu do czynienia przynajmniej z pewną wspólnotą obrazów służących jako argumenty w apologii obecności alegorii w interpretowanych, kanonicznych pismach. Fakt ten będzie jeszcze bardziej widoczny przy kolejnym porównaniu poezji do sztuki medycznej (por. przypis 58 i analizę dalszej części *Mowy IV*).

⁵⁰ Maximus, *Oratio IV*, 3c.

snych słuchaczy z przekazem zawierającym prawdę o rzeczywistości, czyli z filozofią. Dusze ówczesnych ludzi cechowała prostota, w związku z czym poeta, niczym piastunka, uciekał się do opowiadania mitów pełnych alegorii⁵¹. Narodziny prozy filozoficznej Maksym wiąże z faktem, że umysły ludzi zaczęły cechować się dojrzałością, ale i niedowiarstwem. Tyryczyk mało pochlebnie ocenia działalność ludzi odznaczających się tymi cechami – choć dokonali oni racjonalistycznej krytyki mitu, to jednak nie stworzyli czegoś, co przewyższałoby pod względem merytorycznym mitycznie wyrażoną filozofię.

Drugim argumentem, rozwijanym przez Maksyma w rozdziałach 4 i 5, jest znaczenie faktu, że mityczny, alegoryczny sposób wyrażania nie ogranicza się jedynie do poezji epickiej, lecz jest obecny także w dziełach, które uchodzą wręcz za klasykę filozofii – wszak sam Platon w swoich dialogach często posiłkował się opisami o charakterze mitycznym. Maksym wskazuje tu na mityczne opisy występujące w *Fajdro-sie*⁵², *Uczcie*⁵³, *Fedonie*⁵⁴ oraz w *Państwie*⁵⁵. Argument ten skierowany jest przeciwko tym, którzy z jednej strony są miłośnikami filozofii, a z drugiej – nieprzejednanymi krytykami alegorycznych form wyrazu, które są obecne w poezji homeryckiej. Maksym stara się zasiać w nich wątpliwość, wskazując na głęboką niekonsekwencję takiego stanowiska: skoro Platon wypowiadał się mitycznie, uważając, że jest to środek do uchwycenia treści inaczej niewyrażalnych, to dlaczego nie mógł uczynić tego Homer?

W rozdziałach 5–6 Maksym, broniąc języka mitycznego, alegorycznego, przedstawia kolejny argument, odnoszący się do ogólnych prawideł ludzkiej umysłowości, które były aktualne za czasów Homera, ale pozostają wiążące także w czasach tyryjskiego retora. Maksym wskazuje tu na kilka tropów. Po pierwsze, prawda zawarta w poezji mitycznej nie jest podana człowiekowi bezpośrednio, wymaga wysiłku intelektualnego w postaci alegorycznego zinterpretowania tekstu Homera⁵⁶. Przynosi to podwójną korzyść, bo z jednej strony ludzka dusza niejako z natury podąża za tym, co tajemnicze, ukryte, a z drugiej – włożony w poznanie prawdy wysiłek niejako przywiązuje człowieka do odnalezionej w ten sposób prawdy. Wydaje się, że w takim ujęciu podawanie prawd filozoficznych za pomocą mitu ma te zalety, które miała metoda majeutyczna, stosowana przez Sokratesa – nie jest to wiedza podana bezpośrednio, za pomocą „filozoficznej narracji”, od której mit jest „ciemniejszy”⁵⁷, lecz

51 Maximus, *Oratio* IV, 3c-d.

52 Plato, *Phaedrus* 246e.

53 Plato, *Symposion* 203b.

54 Plato, *Phaedo* 111c-114b.

55 Plato, *Respublica* 616c-620e.

56 Maximus, *Oratio* IV, 5c-d.

57 Maximus, *Oratio* IV, 6a. Ten fragment mowy sprawia pewne trudności interpretacyjne. Z jednej strony Maksym, odnosząc się do zwolenników dyskursu filozoficznego, mówi o nich, że „zamienili ich (tzn. poprzedników, poetów) zagadki w jasne opowieści” (μετέλαβον αὐτῶν τὰ αἰνίγματα εἰς μύθους σαφεῖς) (Maximus, *Oratio* IV, 5b), czyli li pisma pisane w stylu filozoficznym, niepoetyckim. Z drugiej

pewnego rodzaju gra intelektualna, skłaniająca do nieustannego pogłębiania wiedzy o świecie. Po drugie, wiedza przekazana w formie mitycznej, alegorycznej jest niejako bardziej strawna dla ludzkiej duszy – Maksym ponownie porównuje tu funkcję zadania poety do pracy lekarza, który gorzkie lekarstwa ukrywa w przyjemnym pożywieniu. Jak widać, tym razem analogia między poetą a lekarzem ma uzasadniać nie adaptację historyczną, przedstawioną w rozdziałach 2 i 3, będącą dostosowaniem przekazu do umysłowości społeczeństwa w danym okresie, lecz konieczność dostosowania przekazu do natury ludzkiej, dla której mit jest bardziej przystępny niż sucha proza filozoficzna⁵⁸. Maksym konkluduje⁵⁹, że kryterium, na podstawie którego powinniśmy oceniać dany przekaz, jest jego prawdziwość; zastosowanie mitów i alegorii nie może być samo w sobie przyczyną negatywnej oceny dzieła.

Dla analizy zjawiska podejmowanego w niniejszym artykule ważna jest także *Mowa XXVI* Maksyma. Wychodząc z rozumienia filozofii jako „dokładnej wiedzy o sprawach boskich i ludzkich, źródle cnoty i szlachetnych myśli, harmonijnego życia oraz wyrafinowanych nawyków”⁶⁰, Maksym po raz kolejny potwierdza filozoficzność dzieł Homera. W rozdziałach 2–5 Tyryjczyk, wskazując na cechy poezji homeryckiej jako czynniki akomodacji historycznej, geograficznej i umysłowej, wprowadza argumentację na rzecz tezy, że Homer uczynił słusznie, głosząc filozoficzną mądrość w poetyckiej, mitologicznej formie. Zdaniem Maksyma filozofia, rozumiana jako prowadzenie dusz, odbywała się za pomocą rozmaitych form – nie tylko poprzez poezję, ale także poprzez rozmaite rytuały czy proroctwa. Maksym zdecydowanie nie zgadza się z twierdzeniem, że ze względu na formę, poezję należy ocenić jako niefilozoficzną i sprowadzić ją jedynie do roli mitu, niemającego żadnych walorów poznawczych. Tyryjczyk odpiera zarzuty tych, którzy z pozycji filozoficznych krytykowali mit – o ile poezja charakteryzuje się „przyjemnością” i „blaskiem kompozycji”, o tyle dyskurs filozoficzny prowadzony w formie prozatorskiej, niepoetyckiej, przyniósł jedynie czcze polemiki i rozwój sofistyki.

Zdaniem tyryjskiego retora przeprowadzenie ostrego podziału między poezją a filozofią jest o tyle bezcelowe, że filozofia czerpała i czerpie z mądrości wyrażo-

strony zaś Tyryjczyk, chwalać mit, stwierdza, że „mityczny sposób wyrażania się jest ciemniejszy od filozoficznej narracji, a jaśniejszy od zagadek, istniejąc między wiedzą a niewiedzą” (μυθους λόγου μὲν ἀφανεστέρου, αἰνίγματος δὲ σαφεστέρου, διὰ μέσου ὄντας ἐπιστήμης πρὸς ἄγνοιαν) (Maximus, *Oratio* IV, 6a). Wydaje się, że Maksym w *Mowie* IV używa słów *μῦθος* i *αἰνίγμα* w dwóch różnych znaczeniach: *μῦθος* za pierwszym razem oznacza jasną, filozoficzną narrację, za drugim zaś coś, co jest mniej jasne od filozofii, *αἰνίγμα* natomiast najpierw oznacza poetycki sposób wypowiedzania się, a później odnosi się do zagadek, tzn. tych form wyrazu, które są ciemniejsze od mitu (w ten sam dwuznaczny sposób pojęciem tym posługiwał się również Platon, por. Plato, *Epistula II*, 312d-e, Plato, *Epistula VII*, 332d (pozytywne znaczenie), Plato, *Apologia* 27a, Plato, *Theaetetus* 152a-164d, Plato, *Charmides* 161d (negatywne znaczenie), por. także Struck, *Birth of the Symbol*, 39–50, 171–179.

⁵⁸ Ta analogia jeszcze bardziej przypomina tę, którą w *Deus* umieścił Filon z Aleksandrii, por. przypis 49.

⁵⁹ Maximus, *Oratio* IV, 7c-d.

⁶⁰ Maximus, *Oratio* XXVI, 1a (tł. własne).

nej w poetyckim metrum. Maksym posługuje się w 3. rozdziale przykładem Platona: choć deklaratywnie odcinał się on od Homera, to jednak sporo z niego czerpał, nie tylko na poziomie stylistycznym czy frazeologicznym, ale także na poziomie merytorycznym⁶¹. Jest to kolejny dowód na rzecz tezy, że Homer był prawdziwym filozofem, a jego filozofii nie umniejsza to, że swoją myśl wyraził w mitologicznej, alegorycznej formie.

W 4. rozdziale *Mowy XXVI* Maksym, dowodząc słuszności decyzji Homera o posługiwaniu się formą poetycką, wskazuje na poszczególne cechy jego poezji, które zdaniem retora mają uzasadnić literackie wybory legendarnego aoidy. Jak wiemy z poprzednio analizowanych fragmentów, za użyciem poezji w przekazywaniu myśli filozoficznej przemawia między innymi to, że jest ona łatwiejsza w odbiorze, lepiej trafia w gusta szerszej publiczności. Do szerokich mas nie dotrze się za pomocą filozoficznie ujętego przekazu, ponieważ, zdaniem Maksyma, jedynie pewna mniejszość jest bardziej rozumna⁶². Pozytywnie oceniając językową i tematyczną stronę dzieł Homera, Maksym porównuje aoidę do zestawu instrumentów, które tworzą razem harmonijną całość, jak i do malarza, który tworzy swoje dzieło „zarówno za pomocą sztuki, jak i cnoty”⁶³. Przy takim rozumieniu dzieł Homera piękno estetyczne jest ważnym i wartościowym elementem poezji Homera, mającym za zadanie przyciągać uwagę słuchaczy, lecz jednocześnie jest jedynie środkiem do głównego celu, jakim jest zrozumienie przez słuchaczy prawd filozoficznych⁶⁴.

Kolejną mową, w której Maksym bronił dziedzictwa Homera, jest *Mowa XVII*. Jej głównym tematem jest usprawiedliwienie krytycznego osądu dzieł Homera, wyrażonego przez Platona w II księdze *Państwa*, a przede wszystkim postulatu wypędzenia poetów z *polis*, wyrażonego przez Platona w X księdze *Państwa*. Maksym w toku argumentacji zastosowanej w *Mowie XVII* odwołuje się do wykorzystywanej w poprzednio analizowanych mowach zasady adaptacji. Reguła ta została przez niego zobrazowana zarówno na przykładzie pojedynczych osób (słynny kucharz Mitajkos), jak i całej Hellady, opisanej jako wielobarwna mozaika rozmaitych społeczeństw, które mają odmienne prawa, obyczaje i sztuki. Względność rozmaitych czynników odnosi się tak do społeczeństw, jak i do poszczególnych jednostek – ludzie rozmaicie, czasami wręcz przeciwstawnie, reagują na te same bodźce⁶⁵.

⁶¹ W podobny sposób relację Platona do tradycji homeryckiej oceniali też inni myśliciele, por. Heraclitus Allegoretēs, *Quaestiones Homericae* 18; Longinus, *De Sublimitate* 13.3; Dio Chrysostomos, *Oratio* 36.28.

⁶² Diagnoza ta do złudzenia przypomina osąd Filona, por. Philo, *Deus* 54, Philo, *Gig.* 1–5.

⁶³ Maximus, *Oratio XXVI*, 5a (tł. własne).

⁶⁴ Maximus, *Oratio XXVI*, 5b.

⁶⁵ Maximus, *Oratio XVII*, 2i. Myśl wyrażona w tym fragmencie przypomina zasadę *homo mensura*, wprowadzoną przez sofistę Protagorasa, a także sceptyczne tropy Ajnezydema z Knossos. To dość ciekawe, że Maksym – medioplatonik bronił platońskiej krytyki Homera poprzez odwołanie się do argumentacji o sofistyczno-sceptycznej genezie.

Przeprowadziwszy ogólny namysł nad różnorodnością zjawisk w rozmaitych społecznościach i względnością odbierania wrażeń przez ludzi, Maksym przechodzi w rozdziałach 3–5 do zastosowania tej hipotezy w stosunku do poezji Homera. Według retora także dzieła legendarnego aoidy podlegają prawom adaptacji, bowiem ich wartość perswazyjna jest względna – owszem, są one pożyteczne, gdyż w wielu przypadkach przekazują filozoficzną wiedzę w atrakcyjny sposób, jednak nie będą one wysoko oceniane w każdej społeczności ludzkiej. Takim przypadkiem jest zarówno *polis*, zaprojektowana przez Platona na kartach *Państwa*, jak i niektóre społeczności rzeczywiście istniejące, wymienione w rozdziale 5. Jeśli chodzi o kwestię nieobecności poezji epickiej w platońskiej *polis*, Maksym podkreślał, że była ona eksperymentem intelektualnym, teoretycznym projektem, pewnym idealnym typem miasta, w którym edukacja i wychowywanie młodych pokoleń jest starannie zaprojektowane i nie ma potrzeby prowadzenia *paidei* za pomocą opisów mitologicznych. Maksym przyznaje tu, że utwory mitologiczne, mimo pewnej wartości pedagogicznej, mogą też psuć tę część młodzieży, która nie potrafi właściwie, tj. w tym wypadku alegorycznie, zinterpretować mitologicznej poezji⁶⁶. Skoro zaś Platon zaprojektował inny sposób przekazywania prawd filozoficznych, to nie należy krytykować go za wyrugowanie poezji z państwa: wszak, zdaniem Maksyma, poezja Homera ma wartość o tyle, o ile przekazuje prawdy o charakterze filozoficznym, jej walory literackie nie stanowią zaś wartości samej w sobie⁶⁷ – „utwory Homera są najpiękniejsze, najwspanialsze, godne śpiewania przez Muzy, to jednak nie są piękne dla wszystkich i w każdym czasie”⁶⁸. Myśl tę Maksym obrazuje, odnosząc się zarówno do idealnych⁶⁹, jak i rzeczywiście istniejących społeczeństw. Warto w tym momencie zasygnalizować, że Maksym, prowadząc refleksję nad możliwością adaptacji poezji Homera, dokonał w *Mowie XVII* zabiegu dwustronnej apologii – z jednej strony, podobnie jak w *Mowie IV* i *XXVI*, bronił wartości utworów Homera, ale z drugiej (jest to nawet główny cel jego argumentacji) – starał się obronić myśl Platona przed opiniami tych myślicieli, którzy krytykowali go za negatywną ocenę dzieł Homera⁷⁰ i za wprowadzenie postulatu wygnania poetów z *polis* (zawartego w X księdze *Państwa*).

Podsumowując, w analizowanych mowach Maksym z Tyru bronił poezji jako równoprawnego środka przekazywania prawdy, korzystając z rozmaitych argumen-

⁶⁶ Maximus, *Oratio XVII*, 4c. To spojrzenie na interpretację alegoryczną i zauważenie pewnych trudności z nią związanych nosi znamiona opinii Platona, który krytykował stosowanie alegorezy w procesie edukacji jako narzędzia słabego metodologicznie, pozbawionego stabilnych kryteriów, por. Plato, *Respublica* 378d.

⁶⁷ Maksym w ostrych słowach podkreśla ten fakt w ostatnich zdaniach, por. Maximus, *Oratio XVII*, 5e-g.

⁶⁸ Maximus, *Oratio XVII*, 5c-d (tł. własne).

⁶⁹ Maksym opisuje procedurę odesłania medyków ze społeczeństwa ludzi idealnie zdrowych (ukoronowanie welną i namaszczenie mirrą) w sposób bezpośrednio nawiązujący do słów Platona z *Państwa*, por. Plato, *Respublica*, 398b-c.

⁷⁰ Por. Heraclitus Allegoretas, *Quaestiones Homericae* 76.6–79.1.

tów, odwołujących się zarówno do natury ludzkiej jako takiej, jak i do zmienności historycznej, kulturowej i geograficznej. Warto zwrócić uwagę na fakt, że neutralizacja racjonalistycznej krytyki Homera odbywa się między innymi przez podkreślenie używania języka figuratywnego w dialogach Platona – w ten sposób Maksym dał do zrozumienia, że mitem posługuje się nie tylko dobry poeta, ale także dobry filozof.

3. Numenius z Apamei

Interpretacja dzieł Platona zajmowała ważne miejsce w twórczości filozofów medioplatonickich⁷¹. Hipotezę o ezoteryczności dzieł greckiego myśliciela podzielała większość z nich⁷², w tym Numenius z Apamei, po którym przetrwało kilkadziesiąt fragmentów i testimoniów⁷³. Na kartach swoich utworów Numenius starał się przedstawić siebie jako wiernego ucznia Platona, który w imię ortodoksyjnego odczytania pism i nauk swojego mistrza⁷⁴, walczył ze sceptycyzującymi akademikami, którzy mieli wypaczyć naukę Platona.

Jednym z dwóch fragmentów odnoszących się do tematyki poruszanej w niniejszym artykule jest fragment 23, pochodzący z dzieła *O tajemnicach u Platona*, przekazany w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei⁷⁵. Numenius przedstawia tam swoje spojrzenie na genezę dialogu *Eutyfron*. Platon, pamiętając los Sokratesa, miał obawiać się nienawiści ze strony społeczeństwa ateńskiego, która spadłaby na niego po opublikowaniu planowanego dzieła, krytykującego antropomorficzne spojrzenie na bogów (kazirodztwo, walki między bogami i wzajemne zjadanie się kolejnych generacji bóstw⁷⁶). Nie chcąc zrezygnować z uprawiania filozofii, postanowił on skorzystać z języka enigmatycznego, dzięki czemu mógł przekazać prawdę tym, którzy są w stanie zrozumieć ezoteryczny przekaz, zakamuflowany w jego dialogach, odgradzając jednocześnie, za pomocą enigmatycznej formy literackiej, nierozumny tłum od filozoficznej prawdy. Można więc dopatrywać się w interpretowanym przez Numeniusa zachowaniu Platona swego rodzaju dwustronnej obrony – celem jego pisania nie wprost staje się z jednej strony ochrona życia przed gniewnym ateńskim

71 Por. przypis 2.

72 Por. Banner, *Philosophic Silence*, 74–78. Por. też Maximus, *Oratio* IV, 4–5.

73 W niniejszej pracy autor korzysta z numeracji i tekstu greckiego des Places'a (Numénus, *Fragments*).

74 Warto tu zauważyć, że sam Platon nie krył tego, że uciekał się do używania mitów i alegorii, stwierdzając, że o pewnych sprawach jest w stanie mówić jedynie w pewnym przybliżeniu, gdyż nie są to sprawy łatwo uchwytywane umysłem, por. Plato, *Gorgias* 527a-b; Plato, *Phaedo* 114d; Plato, *Meno* 86a-b.

75 Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIII, 4.4–5.2 Fragmenty 23 i 24 są o tyle cenne, iż Euzebiusz cytuje bezpośrednio dzieła Numeniusa, a nie tylko, jak rozmaici neoplatonicy, omawia je w formie testimoniów. Robert Lamberton (*Homer the Theologian*, 54–55) określa te cytaty, nawiązując do terminologii biblistycznej, jako *ipsissima verba* Numeniusa.

76 Przykładem tego typu krytyki były już słowa Ksenofanesa z Efezu, por. Diels-Kranz 21 B 11.14–16.

tłumem, ale z drugiej, pisząc ezoterycznie, chroni on też paradoksalnie Ateńczyków przed takimi skutkami niezrozumienia jego przekazu, jak: pogarda dla filozofii, wpadnięcie w pychę⁷⁷ czy wręcz nienawiść prowadząca, jak w wypadku wrogów Sokratesa, do mordu, a popełnienie zbrodni, jak wynika jasno z treści platońskich dialogów⁷⁸, jest dla człowieka największym złem.

W ostatnich zdaniach fragmentu 23 Numenius precyzuje, na czym dokładnie miałyby polegać ezoteryczna strategia Platona: zamiast bezpośrednio krytykować poglądy teologiczne społeczeństwa ateńskiego, uczynił on przedmiotem krytyki Eutyfrona, „człowieka chełpliwego i głupka, który, jeśli istniał, uprawiał złą teologię”, będącego w istocie wyrażeniem figuratywnym, alegorią⁷⁹ na oznaczenie Aten, to znaczy próbą konceptualizacji podejścia społeczeństwa ateńskiego do spraw teologicznych za pomocą figury ośmieszonego wieszczka. O tym, że postać Eutyfrona była interpretowana przez Numeniusa na sposób figuratywny, świadczy zarówno fraza εἴ τις ἄλλος, jak i użycie rzeczownika σχήμα⁸⁰. Innym elementem kamuflażu było, zdaniem Numeniusa, wprowadzenie do dialogów postaci Sokratesa, który, choć wypowiada poglądy Platona, to jednak w sposobie bycia został przedstawiony w sposób autentyczny.

Drugim ważnym fragmentem jest fragment 24, także zachowany w *Praeparatio Evangelica*⁸¹. Fragment ten jest pierwszym z serii urywków, które Euzebiusz zacytował z zaginionego dzieła Numeniusa *O tym, jak akademicy sprzeciwili się Platonowi*, w którym medioplatonik z Apamei niesłychanie ostro, choć z dużą dawką humoru, krytykował sceptyczne podejście filozofów akademickich. W jego wizji Platon miał być pośrednikiem między Sokratesem a Pitagorasem, pierwszego z nich czyniąc mniej surowym i bardziej zrozumiałym, a drugiego – bardziej poważnym⁸². W wersach 57–66 Numenius poddaje analizie piśmiennictwo filozoficzne Platona. Sposób opisywania przez niego problemów filozoficznych Numenius ocenił jako „niezgodny ze zwyczajem” i „niejasny”. Medioplatonczyk przypisuje Platonowi świadome two-

⁷⁷ O tych dwóch możliwych skutkach wspomina Platon w słynnym *Liście VII*, por. Plato, *Epistula VII*, 341e.

⁷⁸ Por. Plato, *Gorgias* 474a-481b, 527b; Plato *Crito* 49a-c.

⁷⁹ O ile na gruncie badań językoznawczych czy retorycznych można spierać się, czy dostrzegane przez Numeniusa wyrażenie jest przez niego rozumiane jako personifikacja, metonimia czy synekdocha (*pars pro toto*), o tyle na gruncie starożytnej refleksji hermeneutyczno-filozoficznej, rozmaite sposoby używania języka figuratywnego były określane synonimicznymi wyrazami ἀλληγορία, σύμβολον, ὑπόνοια, αἰνιγμα; por. Domaradzki, *Filozofia antyczna*, 58–65, por. też Heraclitus Allegoretas, *Quaestiones Homericae* 5,2.

⁸⁰ Na fakt, że Platon rzeczywiście wymyślił postać Eutyfrona może wskazywać zarówno fakt, że jego istnienie nie jest poświadczane w innych starożytnych źródłach, jak i to, że nosi on imię mówiące, oznaczające człowieka „zdrowo myślącego” (εὐθύς + φρονέω), które w kontraście do jego nierozumnej postawy, wzbudza w czytelniku śmiech i politowanie.

⁸¹ Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV, 4.16–59.

⁸² Numenius, *Fragmenta* 24, 73–79.

rzenie treści ezoterycznych⁸³, to znaczy takie komponowanie utworów filozoficznych, by przekaz dotyczący istotnych filozoficznie zagadnień był zrozumiały jedynie dla bardziej rozumnej części czytelników, dla reszty zaś nie. Numeniusz ocenia tę postawę mistrza ambiwalentnie: z jednej strony, o czym wspominał już w poprzednio omawianym dziele, mógł dzięki temu zapewnić sobie bezpieczeństwo, skoro filozoficzni profani nie mieli dostępu do treści, które mogłyby ich rozgniewać, ale z drugiej strony taka technika pisarska, generująca ze swej natury trudności interpretacyjne, doprowadziła do powstania waśni między akademikami. Wydaje się, że Numeniusz przyczyn tych waśni upatruje właśnie w trudności zinterpretowania tak enigmatycznego przekazu, skoro nie chce rzucać oskarżeń o „zazdrość lub złą wolę”.

Wydaje się, że najciekawszym elementem interpretacji Numeniusza jest specyficzny sposób rozumienia pisarstwa (a może szerzej – życia) filozoficznego jako działalności wymagającej kamuflażu, ukrycia pewnych treści, zarówno z troski o siebie, jak i o czytelników. W starożytności podobne poglądy możemy odnaleźć u Klemensa z Aleksandrii, który przyznawał się do pomijania pewnych kwestii z uwagi na dobro czytelników⁸⁴, a w filozofii XX wieku – u Leo Straussa, amerykańskiego filozofa i historyka filozofii starożytnej⁸⁵.

Wnioski

Analiza dzieł Filona, Maksyma i Numeniusza dostarczyła dowodów na rzecz tezy, że obrona utworów, uważanych przez danego autora za kanoniczne, stanowiła istotny element strategii interpretacyjnej, podejmowanej przez owych medioplatończyków. Wszyscy trzej, będąc świadomi tego, że autorzy interpretowanych przez nich dzieł uciekali się do języka figuratywnego, alegorycznego, postanowili dokonać apologii ich dzieł, poprzez wpisanie alegorii w przemyślaną strategię komunikacyjną. W refleksji nad zastosowaniem alegorii w tekstach kanonicznych, podjętej przez Filona, Maksyma i Numeniusza, widać wiele elementów wspólnych, takich jak: przekonanie o pedagogicznej wartości wyrażania się nie wprost, przekonanie o nikłych zdolnościach intelektualnych przynajmniej sporej części społeczeństw, brak obrony języka figuratywnego jako wartości samej w sobie, przy jednoczesnym wskazywaniu jego użyteczności jako narzędzia zastosowanego do określonych celów, oraz dostrzeganie potencjalnych złych skutków zastosowania języka figuratywnego, np. możliwość wprowadzenia niewprawnego czytelnika w błąd⁸⁶. Filon, starając się

⁸³ Asumpt do ezoterycznego odczytania dzieł Platona dał prawdopodobnie on sam, por. Plato, *Epistula* VII, 341d-e.

⁸⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, 14,3.

⁸⁵ Banner, *Philosophic Silence* 75, 270–272.

⁸⁶ Por. Philo, *Deus* 56–59; Philo, *Sac.* 91–93; Maximus, *Oratio* XVII, 4c; Numenius, *Fragmenta* 24, 59–63.

wyjaśniać używanie przez Mojżesza fraz, które w dosłownym rozumieniu brzmią kontrowersyjnie, odwoływał się do natury ludzkiej, rozumianej zarówno kolektywnie, jak i indywidualnie. W narracji prowadzonej w *Quod Deus immutabilis sit* i *De somniis* argumentował, że znaczna część społeczeństw nie jest w stanie przyjąć filozoficznie wyrażonej prawdy o Bogu (sąd ten był raczej natury ahistorycznej, dotyczył w jakimś stopniu zarówno czasów Mojżesza, jak i – prawdopodobnie – czasów Filona), stąd też usprawiedliwiał on działanie Mojżesza, przedkładającego czasami aspekt pedagogiczny nad aspekt werytatywny. Natomiast w *De sacrificiis Abeli et Caini* Filon wyrażał przypuszczenie, że każdy człowiek narażony jest na popadnięcie w antropomorficzne rozumienie Boga, w związku z czym Mojżesz posługiwał się językiem alegorycznym zarówno ze względu na zrozumienie tej cechy natury ludzkiej, jak i z powodu chęci przypomnienia ludziom o tej słabości ich natury. Należy też zaznaczyć, że dla Filona interpretacja alegoryczna jest elementem hellenizacji, ponieważ służy uzgodnieniu treści Biblii z grecką filozofią. Z kolei Maksym z Tyru, broniąc w swoich mowach mitologicznego, alegorycznego sposobu wyrażania się przez Homera, odwoływał się przede wszystkim do zasady wieloaspektowej (historycznej, kulturowej, umysłowej, a nawet geograficznej) adaptacji. Jego zdaniem Homer był wielkim filozofem, ponieważ w odpowiednio (tj. alegorycznie) zinterpretowanych dziełach tego aoidy odnajdziemy prawdę o rzeczywistości. Prawda ta, dzięki temu, że została wyrażona na sposób poetycki, mitologiczny, trafiła do szerszych kręgów społecznych, niż gdyby była wyrażona filozoficznym językiem. Niemniej jednak poetyckość przekazów Homera nie jest dla Maksyma wartością samą w sobie – wartością jest prawda, która za pomocą mitu może zostać wyrażona zarówno w dziele poetyckim, jak i – co warto podkreślić – filozoficznym. Dla Numeniusza zaś język figuratywny w dialogach Platona pełnił przede wszystkim rolę swego rodzaju wielostronnej apologii – z jednej strony służył on ateńskiemu filozofowi do zabezpieczenia swojego życia i uniknięcia losu swojego mistrza Sokratesa, z drugiej strony służył do osłonięcia wiedzy filozoficznej przed oczami niewprawnych laików, natomiast z trzeciej – chronił on owych laików przed wiedzą, która mogłaby im bardziej zaszkodzić niż pomóc. Idee filozoficzne wyrażone przy okazji obrony wyrażeń figuratywnych wywołały oddźwięk w późniejszej literaturze filozoficznej i teologicznej, w szczególnym zaś stopniu przyczyniły się do rozwoju hermeneutyki biblijnej.

Bibliografia

- Anderson, G., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London – New York: Routledge 1993).
- Banner, N., *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus* (Cambridge: Cambridge University Press 2018).

- Brumana, I.S., „Saggio introduttivo”, Massimo di Tiro, *Dissertazioni* (red. I.S. Brumana) (Firenze – Milano: Bompiani 2019) 9–69.
- Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris: Les Belles Lettres 1956).
- Daouti, P., „Homère chez Maxime de Tyr”, *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère* (red. F. Fauquier – B. Pérez-Jean) (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée 2016) 59–76.
- Dawson, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – Oxford: University of California Press 1992).
- Diels, H. – Kranz, W. (red.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: De Gruyter 1966) (= Diels-Kranz).
- Dillon, J.M., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, wyd. 2 (Ithaca, NY: Cornell University Press 1996).
- DiMattei, S., „Moses' Physiologia and the Meaning and Use of Physikôs in Philo of Alexandria's Exegetical Method”, *The Studia Philonica Annual* 18 (2006) 3–32.
- Domaradzki, M., „Marrying Stoicism with Platonism? Pseudo-Plutarch's Use of the Circe Episode”, *American Journal of Philology* 141/2 (2020) 211–239.
- Domaradzki, M., „Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 61 (2007) 83–93.
- Domaradzki, M., „The Beginnings of Greek Allegoresis”, *Classical World* 110 (2017) 299–321.
- Domaradzki, M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2013).
- Dörrie, H. – Baltes, M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993).
- Goldhill, S., „Introduction”, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (red. S. Goldhill) (Cambridge: Cambridge University Press 2001) 1–25.
- Jacobson, H., „A Philonic Rejection of Plato”, *Mnemosyne* 57/4 (2004) 488.
- Kamesar, A., „Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch and the 'Principles' or *Kephalaia* of Mosaic Discourse”, *The Studia Philonica Annual* 10 (1998) 34–65.
- Kindstrand, J.F., *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides* (Uppsala: Almqvist & Wiksell 1973).
- Lamberton, R., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1986).
- Lauwers, J., *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry the High Roman Empire* (Leiden – Boston, MA: Brill 2015).
- Marrou, H.-I., *Historia wychowania w starożytności* (Warszawa: PIW 1969).
- Matusova, E., „Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscripting Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context”, *The Studia Philonica Annual* 22 (2010) 1–51.
- Maximus Tyrius, *Philosophoumena – Διαλέξεις* (red. G.L. Koniaris) (Berlin – New York: De Gruyter 1995).
- Mrugalski, D., „Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheï Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Origenes”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 279–314.

- Novick, T., „Perspective, Paideia, and Accommodation in Philo”, *The Studia Philonica Annual* 21 (2009) 49–62.
- Numénius, *Fragments* (red. E. des Places) (Paris: Les Belles Lettres 1973).
- Pawłowski, K., *Alkinous i średni platonizm* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2019).
- Pernot, L., „Druga sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy”, *Theologica Wratislaviensia* 1 (2006) 19–31.
- Philo Alexandrinus, *Opera: Philo in Ten Volumes* (red. G.P. Goold; tł. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (Loeb Classical Library 226, 227, 247, 261, 275, 289) (Cambridge – London: Harvard University Press 1929–1962) I–VI; tł. pol. S. Kalinkowski: Filon Aleksandryjski, *Pisma* (Kraków: WAM 1994) II.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999) IV.
- Runia, D.T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Assen: Van Gorcum 1993).
- Sheridan, M., *Language for God in Patristic Tradition. Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove, IL: InterVarsity 2015).
- Simonetti, M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (Kraków: WAM 2000).
- Struck, P.T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts* (Princeton: Princeton University Press 2004).
- Szarmach, M., „Druga sofistyka”, *Literatura Grecji starożytnej* (red. H. Podbielski) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005) II, 323–346.
- Szarmach, M., *Maximos von Tyros. Eine Literarische Monographie* (Toruń: Wydawnictwo UMK 1985).
- Van der Horst, P.W., „Philo of Alexandria on the Wrath of God”, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (red. P.W. van der Horst) (Tübingen: Mohr Siebeck 2006) 128–133.
- Zeitlin, F.I., „Visions and Revisions of Homer”, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (red. S. Goldhill) (Cambridge: Cambridge University Press 2001) 195–266.
- Zurawski, J., „Mosaic Paideia: The Law of Moses within Philo of Alexandria’s Model of Jewish Education”, *Journal for the Study of Judaism* 48 (2017) 480–505.



Bóg jako źródło moralności. Intuicje św. Augustyna w Wyznaniach 7.10–11 w kontekście dyskusji z tradycją starożytną¹

God as the Source of Morality. St. Augustine's Intuitions in *Confessions* 7.10–11
in the Context of a Discussion with the Ancient Tradition

MARTYNA KOSZKAŁO

Uniwersytet Gdański

martyna.koszkało@ug.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1475-4319

Streszczenie: W artykule przedstawiam relacje Boga/bogów wobec moralności zarówno w greckiej religii i filozofii, jak i w poglądach św. Augustyna na podstawie rozróżnień uczynionych przez Johna Hare'a. Twierdzę, że intuicje Augustyna istotnie dopełniają koncepcję Boga jako źródła moralności obecną zarówno w starożytnej tradycji filozoficznej, jak i religijnej. W pierwszej części artykułu ukazuję relację bogów greckiej religii ludowej do moralności i stwierdzam, że bycie gwarantem moralności nie wymagało od nich posiadania wzorcowego charakteru moralnego. Następnie pokazuję, że zmiana tego zjawiska miała miejsce w epoce sokratejskiej. Bóg/bogowie Sokratesa, Platona czy Arystotelesa nabierają cech doskonałościowych i to sankcjonuje ich moc kształtowania moralności. W ramach tych koncepcji zrodziła się idea upodobnienia się do Boga/bogów i naśladowania wzorca charakterologicznego poprzez wykonywanie działań, które wykonuje Bóg (poznawanie, doskonałość moralna). Bóg, zwłaszcza rozumiany filozoficznie, był traktowany również jako cel oraz przedmiot uszczęśliwiający. W ostatniej części artykułu analizuję koncepcję św. Augustyna. Pokazuję, że oprócz tego, że Bóg jest prawodawcą oraz uszczęśliwiającym celem ostatecznym z tego powodu, że stwarza istoty do Niego podobne, jest źródłem moralności nie tylko jako wzorzec charakterologiczny, ale przede wszystkim jako istota stwórcza. Ukazuję, że zło moralne jest odwróceniem się sprawy od Boga i załamaniem ontologicznego porządku. W artykule przedstawiam możliwe interpretacje wyrażenia *regio dissimilitudinis* oraz tekstualne źródła tego pojęcia. Ukazuję również te aspekty poglądów Augustyna, które istotnie uzupełniają i przekraczają model neoplatonicki w Wyznaniach 7.10–11.

Słowa kluczowe: Bóg, źródło moralności, Sokrates, Platon, Arystoteles, św. Augustyn, *regio dissimilitudinis*, neoplatonizm

Abstract: In this article, I present the relationship between God/gods and morality in both the Greek religion and philosophy and in the views of St Augustine based on distinctions made by John Hare. I argue that Augustine's intuitions are indeed complementary to the concept of God as the source of morality present both in the ancient philosophical and religious traditions. In the first part of the article, I show the relation of the gods of Greek popular religion to morality. I argue that being guarantors of morality did not require them to possess exemplary moral character. I then show that a change in this regard took place in the Socratic era. The God/gods of Socrates, Plato, or Aristotle acquire perfect qualities, which sanctions their power to shape morality. Within these concepts, the idea was born of becoming God/god-like and imitating a model of character by performing the actions carried out by God (cognition,

¹ Artykuł powstał w ramach Programu Wsparcia Humanistyki Gdańskiej dofinansowanego przez Uniwersytet Gdański. Dziękuję anonimowemu recenzentowi artykułu za bardzo cenne uwagi filologiczne.

moral perfection). God, especially the philosophical God, was also treated as an end and as a felicitic object. In the last part of this article, I analyze the concept of St Augustine. I show that, in addition to being the lawgiver and the ultimate felicitic end, because He creates beings like Him, God is the source of morality not only as a model of character but above all as a creative being. I show that in committing moral evil, the perpetrator turns away from God and disrupts the ontological order. I present possible interpretations of the expression *region of dissimilarity* and the textual sources of this concept. I also show those aspects of Augustine's views that significantly complement and transcend the Neoplatonic model in *Confessions* 7.10–11.

Keywords: God, the source of morality, Socrates, Plato, Aristotle, St. Augustine, region of dissimilarity, Neoplatonism

Religia i moralność są ze sobą powiązane, gdyż każda religia – oprócz określonego zbioru przekonań na temat Boga/bóstw(a) oraz natury człowieka – zazwyczaj zawiera również zestaw usankcjonowanych norm, które wyznawca powinien respektować². Współczesne debaty metaetyczne, poruszające zagadnienie związku religii i moralności, koncentrują się zazwyczaj na pytaniu, czy odwoływanie się do Boga jako źródła moralności jest najlepszym sposobem uzasadnienia obiektywności faktów moralnych. Zwolennicy tak zwanej etyki Bożych nakazów (*Divine Command Ethics*) uważają, że moralność wymaga ostatecznie podstaw teistycznych. Z drugiej strony przyjęcie perspektywy teistycznej w uzasadnieniu moralności prowadzi do pytania o to, jakie atrybuty musi posiadać Bóg, aby ową moralność ostatecznie móc sankcjonować. W taki sposób relację Boga do moralności analizuje John Hare³. Przedstawia on cztery odmienne koncepcje Boga: (1) jako tego, który jest przedmiotem pragnienia, (2) jako kogoś, kto kocha, (3) jako suwerena (legislatora) oraz (4) jako wzorca. W ramach tych dystynkcji opisuje odpowiednio stanowiska Arystotelesa, Jana Dunsza Szkota, Immanuela Kanta oraz swojego ojca Richarda M. Hare'a. Korzystając z rozróżnień J. Hare'a, w artykule odniosę się do refleksji nad relacją Boga do moralności obecnych w różnych greckich koncepcjach filozoficznych oraz w greckiej religii. Na tym tle przedstawię niektóre rozważania poświęcone tej relacji przez św. Augustyna w *Wyznaniach*. Jego intuicje istotnie dopełniają koncepcję Boga jako źródła moralności obecną w starożytnej tradycji filozoficznej i religijnej.

1. Bogowie religii greckiej a moralność

W greckich mitach obecność aspektu etycznego jest oczywista. Wiele mitycznych opowieści pełni funkcję pedagogiczną – z pochwałą cnotliwego życia związane jest jednocześnie ostrzeżenie przed nadmierną dumą. Bogowie ukazani są często jako

² Zob. socjologiczno-kulturowe określenie religii w: Herbut, „Religia”, 466.

³ Hare, *God and Morality*, 3.

ci, którzy wymierzają człowiekowi karę za pychę (ὕβρις), a dzięki mitom człowiek rozpoznaje swoje miejsce w świecie oraz swą egzystencjalną sytuację. Pragnienie nadmiaru czy chępliwa pycha rodzą w człowieku pragnienie dorównania bogom, przed czym przestrzegają historie Arachne, Niobe czy Ajaksa, ukazujące zgubne konsekwencje takich postaw.

Bogowie w greckich wyobrażeniach religijnych są zatem strażnikami pewnego kosmicznego etycznego ładu, któremu człowiek winien się podporządkować. Czy ład obowiązuje ze względu na szczególne właściwości bogów? Wydaje się, że nie muszą oni posiadać szczególnych własności moralnych, aby ów ład sankcjonować. Człowiek powinien po prostu zaakceptować swoje miejsce w hierarchii bytów, niezależnie od tego, jacy są sami bogowie. Jednak w greckiej kulturze spojrzenie na moralny charakter bogów podlegało pewnej ewolucji – szczególnie, co podkreśla Jon D. Mikalson, jeśli weźmie się pod uwagę odmiennosc trzech koncepcji bogów: bogów greckich filozofów, bogów greckich poetów oraz bogów kultu (*theologia fabularis, theologia civilis*). Takie cechy, jak mądrość czy sprawiedliwość, w ogóle nie musiały przysługiwać bogom kultu. Poeci z kolei mogli zarówno przypisywać im owe cechy, jak i je zdecydowanie odrzucać⁴. W klasycznym obrazie poetyckiej mitologii bogowie działali częstokroć w sposób moralnie wątpliwy, walcząc o dominację czy wchodząc w spory. Zwraca się jednak uwagę, że zachowują się podobnie do królów, którzy z racji przynależności do swojej klasy nie przekraczają pewnych granic moralnych. Jak pisze Mircea Eliade, „jak mykeńscy królowie, bogowie także potrafią być kapryśni i okrutni, jednakże nigdy się nie zniżają do podłości”⁵. Związek bóstwa i moralności obecny jest w dziełach Homera. Homerycki obraz Zeusa to obraz gwaranta sprawiedliwości – jest on opiekunem praw i cudzoziemców oraz obrońcą błagających. Sprawiedliwość w tym wypadku miałyby niebiańskie źródła – Zeus jest dawcą *dikē* dla sprawujących władzę, gdyż dał królom berło i obyczaję (θέμιστες)⁶. W *Iliadzie* (XVI.385) pojawia się również przekonanie, że gdy ludzie dopuszczają się niesprawiedliwości, Zeus wymierza karę, zsyłając ulewę w czasie zniw. Nie tylko zatem jest on źródłem sprawiedliwości, ale i najwyższym sędzią. Należy również zaznaczyć, że wizerunek bogów w *Odysei* zmienia się w stosunku do obrazu z *Iliady*. Jak zauważa Alfred Heubeck, bogowie *Iliady* aktywnie uczestniczą w życiu śmiertelników, czy to ich chroniąc, czy to im pomagając, a jednocześnie miotają nimi takie same gwałtowne uczucia i emocje jak ludźmi. Z kolei w *Odysei* działania bogów są podporządkowane działaniu Zeusa, który wie, jak we właściwy sposób wszystkim kierować. Zeus nie ulega już bezrozumnym impulsom i emocjom, ale kieruje się mądrością, rządząc przeznaczeniem w świecie zgodnie z zasadami moralnymi⁷.

⁴ Mikalson, *Greek Popular Religion*, 18, przyp. 60.

⁵ Eliade, *Historia wierzeń*, 315.

⁶ Lloyd-Jones, *The Justice*, 5–6.

⁷ Heubeck, „Introduction”, 22–23.

Konieczność związania natury bóstwa z atrybutem dobroci w swoich tragediach mocno podkreśla Eurypides: „To ci chcę powiedzieć: bogowie-sprawcy zła to nie bogowie”⁸, ale jest to już autor epoki sokratejskiej.

Według Mikalsona przekonanie, że jeden lub wszyscy bogowie są mądrzy i sprawiedliwi, zostało w pełni wypracowane dopiero w tradycji sokratejskiej i stało się powszechnie akceptowane w filozoficznej koncepcji bogów⁹. Odnosząc się do różnic poczynionych przez J. Hare’a, model relacji bogów do moralności w greckiej mitologii i poezji można określić mianem deontologicznego, bowiem grecki bóg może być prawodawcą, ale nie jest on ostatecznie ani przedmiotem pragnienia, ani kimś, kto kocha, ani wzorcem charakterologicznym.

2. Bóg greckiej filozofii a moralność

Popularna i raczej powierzchowna interpretacja filozofii Milezyjczyków jako czystej filozofii przyrody, w której następuje odczarowanie świata na rzecz wizji naukowej, jest nie do utrzymania. Klasycznym autorem, który interpretował filozofię presokratejską jako teologię, był Werner Jaeger. Nawet filozofię Anaksymandra opisuje on jako pierwszą filozoficzną teodyceę ze względu na boski wymiar sprawiedliwości – normy, która jest wewnętrzną zasadą całej rzeczywistości. Owa norma jest wyrażona między innymi w słynnym fragmencie przytoczonym przez Simplicjusza „[rzeczy] ponoszą bowiem nawzajem karę sprawiedliwą za niesprawiedliwość swoją w porządku czasu (διδόναί γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)”¹⁰. W powyższym fragmencie Jaeger proponuje oddać wyrażenie τάξις jako „postanowienie”, a nie „porządek” – wówczas zmiany dokonujące się w przyrodzie podlegają boskiej sprawiedliwości, która jest w jakimś sensie ustanawiana¹¹. Zastępuje on zatem wyrażenie dotyczące faktów wyrażeniem z dziedziny prawa i moralności. W swej najnowszej pracy, opracowując ten wątek myśli Anaksymandra, Ryszard Legutko używa nawet wyrażenia „swoista decyzja” w odniesieniu do kontrolującego świat działania apeironu. W swojej interpretacji odmawia apeironowi istnienia osobowego, ale zaznacza, że stosowane przez Anaksymandra pojęcie „boskości” sugeruje, że przedstawienie działania tej przasady nie jest jedynie opisem uporządkowanego i sprawiedliwego następstwa zmian w świecie przyrody, ale opisem działania w pewnym sensie moralnego sprawcy¹². Z kolei Jaeger przypisuje

⁸ Euripides, *Bellerophon* 292 (Łanowski, 657).

⁹ Mikalson, *Greek Popular Religion*, 18, przyp. 60.

¹⁰ Diels-Kranz, 12 B 1, za: Reale, *Historia*, 85. Tłumaczenie przypisane K. Leśniakowi (zob. *ibidem*, przyp. 7), zgodne z rozumieniem, które nadał mu Hermann Diels.

¹¹ Jaeger, *Teologia*, 78–79.

¹² Legutko, *Filozofia presokratyków*, 53.

również przasadzie Anaksymenesa cechy, które zazwyczaj przynależą do bytu osobowego. Kiedy Anaksymenes ożywia apeiron, utożsamiając go z powietrzem, nie ma na myśli jedynie fizjologicznej zasady życia, ale boską zasadę, czyli zasadę umysłową, która dzięki tej swojej własności może nad wszystkim panować¹³.

Jeśli zgodzimy się z powyższymi interpretacjami, zauważymy, że już wśród pierwszych filozofów przyrody zachodzi związek między tym, co boskie (przasada), a w jakiś sposób rozumianą moralnością (sprawiedliwość). Rodząca się stopniowo filozoficzna koncepcja boga coraz bardziej oddalała jego obraz od ludzkich wyobrażeń i antropomorfizacji. Według Jaegera Ksenofanes wiąże swoją nową filozoficzną koncepcję boga, który nie może posiadać żadnych ludzkich słabości i niedoskonałości, z pojęciem porządku społecznego. Można się w tym również doszukiwać idei boga jako źródła moralności. Bogowie religii greckiej byli silnie związani z życiem społecznym w *polis*, a religia stawała się polityczną teologią – i taką samą rolę Ksenofanes przypisywał bogu filozoficznemu¹⁴. W filozofii Heraklita mamy z kolei do czynienia zarówno z krytyką pewnych aspektów religii ludowej, jak i z podkreśleniem, że bóg jest doskonałością, dlatego „Jedno, jedyne mądre, chce i nie chce być nazwane imieniem Zeusa”¹⁵. Niezależnie zatem od tego, czy bóg filozofów miał cechy osobowe, czy nie, z pewnością nabierał cech doskonałościowych. Taki bóg, jeśli miał być źródłem moralności, stawał się nim, będąc wzorcem doskonałości lub przedmiotem dążenia.

Narodziny etyki w V wieku przed Chr. budzą pytania o związek boga z moralnością. Tej relacji można doszukać się nawet w filozofii sofistów, choć stanowi to przedmiot sporu. Ilustracją tego są wątki obecne w Wielkiej Mowie wygłoszonej przez Protagorasa. Według niego darami, które ludzie powszechnie otrzymali od Zeusa, były poczucie wstydu i poczucie sprawiedliwości. Oba dary stanowiły fundament organizacji życia społecznego, gwarantowały możliwość utrzymania porządku i miały charakter uniwersalny¹⁶. Jak owa relacja przedstawia się w poglądach Sokratesa? Biorąc pod uwagę świadectwo Platona, które dał w *Apologii*, Sokrates postrzegał swoje życie, zwłaszcza życie filozoficzne, jako działalność misyjną. Bóg Apollo poprzez wyrocznię w Delfach trwale wpisał się w motywację podejmowanych przez Sokratesa działań. Warto podkreślić, że relacja Sokratesa do boga (tego, co boskie) ma charakter dwojaki: z jednej strony jest to relacja zewnętrzna, wyrocznia wskazała bowiem na Sokratesa, odpowiadając na pytanie Chairefonta, a z drugiej – wewnętrzna, gdyż Sokrates doświadcza obecności daimoniona – boskiego głosu wewnętrznego. O ile działanie boga wyroczni jest pozytywne – Sokrates, chcąc rozwiązać zagadkę, wie, co

¹³ Jaeger, *Teologia*, 80.

¹⁴ Jaeger, *Teologia*, 99.

¹⁵ Jaeger, *Teologia*, 196–197.

¹⁶ Istnieje dyskusja co do tego, czy poglądy te można faktycznie przypisać Protagorasowi. Zwolenników i przeciwników sporu wymienia Ryszard Legutko (*Sokrates*, 153, przyp. 61). Wątek religijny obecny w tej mowie skłania badaczy do odrzucenia tezy, że jej autorem mógł być Protagoras.

ma czynić – o tyle działanie głosu wewnętrznego ma charakter negatywny – ostrzega on, gdy Sokrates ma popełnić nieprawość – a jego pozytywne działanie sprowadza się jedynie do aprobującego milczenia w sytuacji, gdy Sokrates postępuje właściwie.

Moralny aspekt działań Sokratesa jest oczywisty. Służba bogu objawiać się miała przede wszystkim w podejmowanym przez Sokratesa wyzwaniu wprowadzenia w Atenach ładu moralnego, związanego z nabywaniem przez obywateli właściwych postaw etycznych, gwarantowanych rozpoznaniem wartości. Bycie roztropnym okazywało się bowiem cechą rzadką i przynależną raczej tym, którzy nie mieli o sobie najlepszej opinii¹⁷. Misja musi zostać wypełniona, gdyż powinność wobec spraw boskich ma według Sokratesa charakter najwyższy¹⁸. Sokrates w dyskusji z Meletosem zbija zarzut bezbożności, używając języka religijnego i mówiąc, że troszczy się o sprawy duchowe i o sprawy boskie. Rozwiązanie zagadki, którą formułuje Pytia, mówiąc, że Sokrates jest najmądrzejszym z ludzi, odsłania nie tylko naturę człowieka, ale przede wszystkim naturę boga – naprawdę mądry jest tylko bóg. Bóg Sokratejski nie jest już niedoskonałym bogiem greckiej *theologiae fabularis*, ale posiada atrybut najwyższej mądrości. Można się zastanawiać, w jaki sposób rozumiał Sokrates ową boską mądrość. Legutko podkreśla, że zarówno wiedza boga, jak i człowieka musi być pod pewnym względem tak samo rozumiana, dlatego skoro wiedza moralna jest warunkiem koniecznym dobrego postępowania, to sprawiedliwy bóg na pewno musi ją posiadać. Oprócz wiedzy moralnej wiedza boga zawierałaby dodatkowo treści dotyczące świata (wiedza kosmologiczno-ontologiczna)¹⁹. Przy stanowisku intelektualizmu etycznego bóg musi zatem być mądry, gdyż jest sprawiedliwy.

W *Eutyfronie* Sokrates podejmuje próbę wyjaśnienia natury boskiej służby. Nie może ona polegać na pomaganiu bogom w tym, by stali się lepszymi, niż są, gdyż nie mogą się stać lepszymi²⁰. Czy potrzebne są im nasze dary? Wydaje się, że to od nich płyną dary, a bogom nic nie można dodać²¹. Sokrates prowadzi również Eutyfrona do odrzucenia tezy, że pobożność sprowadza się do rytuałów, i w efekcie podkreśla, że zbożne jest to, co bogom miłe²². Służba bogom być może sprowadza się do czynienia tego, co bogom miłe, czyli dobra i sprawiedliwości.

Przekonaniu o doskonałościowym charakterze boga Platon daje wyraz w wielu dialogach. W *Państwie* krytykuje obraz bogów obecny w *theologiae fabularis*, przestrzegając przed zgubnym wpływem historii o amoralnym zachowaniu się bogów. Sam skłania się do przekonania, że obraz obecny w historiach homeryckich może być alegoryczny, ale nie każdy potrafi to zrozumieć, dlatego takich historii nie należy

17 Plato, *Apologia Socratis* 22a (Witwicki, 253).

18 Plato, *Apologia Socratis* 21e (Witwicki, 253).

19 Zob. Legutko, *Sokrates*, 577.

20 Plato, *Euthyphron* 13c (Witwicki, 202).

21 Plato, *Euthyphron* 15a (Witwicki, 205).

22 Plato, *Euthyphron* 15b (Witwicki, 206). W dialogu nie zostaje rozstrzygnięty dylemat, czy dobre jest coś dlatego, że się bogom podoba, czy podoba się im dlatego, że jest dobre.

opowiadać w doskonałym państwie²³. Bóg staje się u Platona wzorcem charakterologicznym – nie tylko jest niezmienny, prawdziwy i nie wprowadza ludzi w błąd²⁴, ale i nie jest zły, ani nie ma w nim żadnej niesprawiedliwości²⁵. Dlatego, że jest wzorcem moralnym, może być nazwany źródłem moralności. W *Teajtecie* Platon prezentuje zasady etyki jako drogę upodobnienia się do tego wzorca. Bóg jest wzorcem sprawiedliwości, a drogą doskonałego życia jest „upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym przy zachowaniu rozsądku”²⁶ (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὁσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). Im bardziej sprawiedliwy staje się człowiek, tym bardziej staje się podobny do boga²⁷. W platońskim *Teajtecie* życie człowieka sprawiedliwego i człowieka niesprawiedliwego przedstawione jest w postaci naśladowania dwóch odmiennych wzorców (παραδείγματα): „dwa pierwowzory w łonie bytu rzeczywistego stoją: z jednej strony to, co boskie i najszczęśliwsze, a z drugiej to, co bezbożne i najnędzniejsze”. Naśladowanie boga (ὁμοίωσις θεῶ) to również, jak pisze Platon, „ucieczka” ku temu co boskie i szczęściurodne. Los tych, którzy wybierają zło, opisany jest jako ruch od wzorca doskonałości do tego, co jest pierwowzorem bezbożności, przeciwieństwem tego, co boskie (ἄθειον)²⁸. Platon nawiązuje przy tym do motywu nieuchronnej kary, która spotyka nikczemnego – nie trafi on po śmierci do świata wolnego od wszelkiego zła, ale będzie obcował „tu” ze zbrodniarzami. Przeciwwstawienie dwóch rzeczywistości nie jest podbudowane żadną doktryną metafizyczną, przypomina jedynie teorię idei i świata naśladowczego²⁹.

Podobieństwo do bogów polegałoby również na naśladowaniu ich sposobu życia. Życie bogów, przynajmniej takie, jak Platon je opisuje w *Fajdrosie*, polega na kontemplacji idei, człowiek zatem staje się podobny bogom również poprzez poznanie intelektualne³⁰.

23 Plato, *Politia* 378c–e (Witwicki, 112–113): „Jeżeli mamy jakoś ludziom wpoić to przekonanie, że między obywatelami nigdy nie ma nienawiści wzajemnej i że to jest obraza boska, to lepiej mówić to już dzieciom – niech im to mówią starcy i staruszki, a kiedy dzieci podrastają, to i poetów trzeba zmusić, żeby jakoś tak około tego swoje opowiadania układali. A jak tam syn Herę skępował i jak ojciec rzucił Hefajstosem, kiedy ten matka chciał bronić, bo ją ojciec bił, i te walki bogów, które Homer opiewał, tych nie trzeba dopuszczać do miasta – czy tam będą pomyślane jako przenośnie, czy bez przenośni. Bo młody człowiek nie potrafi ocenić, co jest przenośnią, a co nie, a co w tym wieku weźmie w siebie jako pogląd, to się lubi przyrzeciać tak, że później ani tego nie zmyjesz, ani nie przestawisz. Więc może właśnie dlatego nade wszystko o to dbać potrzeba, żeby to, co dzieciom przed wszystkim innym w uszy wpada, żeby to były mity ułożone pięknie i budująco”.

24 Plato, *Politia* 382e (Witwicki, 120).

25 Plato, *Theaetetus* 176a–b (Witwicki, 80).

26 Plato, *Theaetetus*, 176b (Witwicki, 80).

27 Plato, *Theaetetus*, 176b (Witwicki, 80).

28 Plato, *Theaetetus* 177a (Witwicki, 81–82).

29 Por. uwagi w: Kahn, *Platon*, 167–168.

30 Plato, *Phaedrus* 249c (Regner, 33): „Pamięć bowiem w miarę możliwości zatapia się zawsze w tym, w czym nawet Bóg, istota boska, się zatapia. Ale właśnie jedynie mąż, który w sposób właściwy odnawia te wspomnienia i wciąż doskonałych dostępuje wtajemniczeń, staje się naprawdę doskonałym”.

Ostatecznie w *Prawach* Platon ukazuje Boga jako miarę wszystkiego: „A zatem bóg najbardziej mógłby być dla nas miarą wszystkich rzeczy, i to o wiele bardziej niż, jak mówią, jakiś człowiek”. Jak zauważa tłumaczka fragmentu Dorota Zygmontowicz, jest to aluzja do sformułowania Protagorasa dotyczącego zasady *homo-mensura*. Człowiek nie może rościć sobie pretensji do ustanawiania zasad moralnych i bycia miarą tychże zasad³¹. Dalej Platon precyzuje zasady etyki upodobnienia do boga:

Kto więc ma się stać takiej istocie miły, i on stać się musi taki możliwie najbardziej, przeto, wedle tej zasady, ten z nas, który jest samoopanowany, miły jest bogu, bowiem podobny, a ten, który nie jest samoopanowany, niepodobny i niezgodny, jak też niesprawiedliwy, i inne rzeczy tak samo się mają wedle tej zasady. Zrozummy wreszcie, że za tym idzie taka oto zasada, że wszystkich, jak sądzę, najpiękniejsza i najprawdziwsza: że dla dobrego składanie ofiar i stałe obcowanie z bogami przez modły, dary ofiarne i wszelką służbę bogom jest najpiękniejsze, najlepsze i najbardziej pomocne do życia szczęśliwego, a nawet szczególnie odpowiednie, natomiast złemu człowiekowi dzieje się z natury przeciwnie do tego. Nieczysty jest bowiem na duszy człowiek zły, czysty zaś ten, kto złemu przeciwny³².

John Hare zwraca również uwagę, że w Platonskim *Ionie* znajdujemy obraz boga jako siły, która przyciąga³³. Platon używa następującego porównania: bóg posiada siłę przyciągania, tak jak magnes, który przenosi siłę magnetyczną przez łańcuch żelaznych pierścieni. Analogicznie dusze ludzkie przedstawione są jako połączone ze sobą poprzez zachwyty, który ostatecznie swe źródło znajduje w bogu. Analogia ta jest obecna również w koncepcji Arystotelesa, w której Pierwszy Nieruchomy Poruszyiciel jest celem, przynajmniej o tyle, o ile jako przyczyna celowa jest przyczyną ruchu. Przy tym według Arystotelesa człowiek spełnia się w aktach rozumu, poznając najwyższe dobro, znajdując sens świata w odkryciu pierwszej przyczyny. Kontemplacja boga jest kryterium pozytywnej wartości poszczególnych wyborów życiowych danego człowieka³⁴. Ponieważ Arystoteles w przeciwieństwie do Platona nie proponował żadnej szczegółowej eschatologii i ograniczył się jedynie do uznania ewentualnej nieśmiertelności (boskości) intelektu czynnego, wydaje się, że cel, którym jest kontemplacja, zamyka się w doczesnym życiu człowieka. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* mówi co prawda o tym, że „należy, ile możliwości, dbać o nieśmiertelność”, ale nie musi mieć na myśli przekonania o nieśmiertelności duszy po śmierci ciała. Sens tej wypowiedzi może mieć charakter całkowicie doczesny – należy dbać

31 Plato, *Leges* 716c (Zygmontowicz, 232, przyp. 423).

32 Plato, *Leges* 716d–e (Zygmontowicz, 232).

33 Hare, *God and Morality*, 15; Platon, *Ion* 536a (Witwicki, 17).

34 Arystoteles, *Ethica eudemia* 1249b (Wróblewski, 493): „Jakikolwiek wybór i posiadanie dóbr naturalnych [...] wywoła przede wszystkim kontemplację boga, ten wybór jest najlepszy, a kryterium najpiękniejsze”.

tu i teraz o to, co charakterystyczne dla życia boskiego, czyli o życie rozumne, a nie jedynie troszczyć się o „sprawy śmiertelników”³⁵.

W Platońskich dialogach znajdujemy zatem obraz boga, który może sankcjonować normy moralne. Jeśli czynienie dobra polega na odnajdywaniu podobieństwa do boga, w jego naśladowaniu i upodabnianiu się do niego, to bóg musi spełnić pewne warunki, aby sankcjonować moralność. Sam musi posiadać pewne atrybuty: jest dobry, sprawiedliwy, doskonały, prosty i niezmienny. Jako źródło moralności działa jako wzór. Jest jednak zależny od rzeczywistości, której nie jest twórcą (idee), nie jest również stwórcą świata materialnego. Z kolei Arystotelesowski bóg posiada również cechy doskonałościowe, jest celem, dobrem, które pociąga. Arystotelesowska Pierwsza Przyczyna jest Rozumem, posiada więc cechę bytu osobowego, ale zna jedynie siebie i żadne więzi pomiędzy nią a ludźmi nie są możliwe – bóg nie poznaje bytów zmiennych, nie jest bogiem opatrnościowym ani miłującym stwórcą, z tego też powodu dla jednostkowego człowieka może być jedynie przedmiotem kontemplacji, a nie przedmiotem aktów religijnych czy miłości. Źródłem moralności może być o tyle, o ile jest celem najlepszego działania, którym jest kontemplacja Pierwszej Przyczyny. Naśladowanie boga sprowadza się zatem ostatecznie do naśladowania jego sposobu działania, którym jest poznawanie.

3. Bóg jako źródło moralności w poglądach św. Augustyna

Zagadnienie relacji Boga do moralności w filozofii i teologii św. Augustyna jest samo w sobie bardzo obszerne, dlatego jego całościowe ujęcie przekracza ramy tego artykułu. Interesują mnie jedynie te aspekty jego filozofii, które odnoszą się do wyżej wymienionych koncepcji. Podejmując kwestię dotyczącą ostatecznych źródeł moralności w etyce Augustyna, skoncentruję się na pytaniu o odniesienie do greckich korzeni pewnych jego analiz w tym zakresie. Augustyn tworzy w perspektywie teizmu chrześcijańskiego, zatem można byłoby stosunkowo łatwo zinterpretować jego wizję Boga jako źródła moralności – po prostu jako prawodawcy, biorąc pod uwagę promulgowane przez Boga przykazania Starego i Nowego Testamentu. Z drugiej strony mamy w jego filozofii nawiązanie do greckiego eudajmonizmu, Augustyn uważa bowiem, że celem życia jest ostatecznie szczęście, które musi mieć charakter ponadnaturalny. Człowiek pragnie bowiem szczęścia wiecznego, które musi być nieutralne³⁶. To Bóg jest ostatecznym przedmiotem pragnienia człowieka i z tego punktu widzenia koncepcja św. Augustyna pasowałaby również do pierwszej wyróżnionej przez J. Hare’a teorii tłumaczącej relację Boga do moralności. Nie odrzucając obu

³⁵ Aristoteles, *Ethica nicomachea* 1177b (Gromska, 291).

³⁶ Aurelius Augustinus, *De Trinitate* XIII, VII.10–11 (Stokowska, 395–397).

tych rozwiązań, warto pokazać nieco inną perspektywę Augustyńskiej myśli, odnosząc się do (neo)platońskich elementów w jego filozofii. Jednocześnie chcę pokazać, w jaki sposób perspektywa platońska zostaje przekroczone i uzupełniona ze względu na kreacjonistyczny model relacji Bóg – świat obecny w myśli Augustyna.

Podstawą moich analiz są fragmenty 7.10–11 *Wyznań*, które zaczynają się wspomnieniem Augustyna dotyczącym lektury dzieł neoplatoników:

Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zaczęłam więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłam w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną (*lux incommutabilis*)³⁷.

Neoplatoński wątek obecny w myśli Augustyna jest w tym wypadku oczywisty. Droga do wewnątrz podmiotu, do której zachęcał Plotyn³⁸, pozwalająca odkryć Piękno samo w sobie, zostaje wykorzystana przez Augustyna do odnalezienia Boga. O ile jednak mistyka Plotyna jest w pewnym sensie naturalna, gdyż podmiot sam dokonuje drogi ku Pięknu samemu w sobie, o tyle podmiot Augustyński jest w tym doświadczeniu wspomagany przez samego Boga. Jak trafnie zauważa John Peter Kenney, dusza nie ma wrodzonej zdolności osiągnięcia światłości Boga ani naturalnych środków, by ją osiągnąć³⁹. W tym sensie myśl Augustyna nie jest tylko wiernym skopiowaniem tradycji neoplatonizmu. Ponadto Bóg, którego odkrywa podmiot, to Bóg Stwórcy, Augustyn bowiem, opisując relację Bóg – człowiek, odnosi się do pojęcia hierarchii, która przekracza hierarchię przestrzenną. Nie tak bowiem Bóg jest nad umysłem, „jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią”⁴⁰. Przykłady te ilustrują jedynie naturalny porządek rzeczy, a zachodząca między nimi relacja podporządkowania nie ma charakteru przyczynowego. W przypadku relacji Bóg – człowiek jest inaczej: Augustyn podkreśla, że Bóg jest ponad, ponieważ uczynił człowieka, a człowiek jest poniżej, ponieważ został przez Boga uczyniony⁴¹. Gradualistyczny model neoplatoński zostaje przekroczony, gdyż Bóg działa jako Stwórca

37 Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7.10 (Kubiak, 149). Por. „Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea duce te, et potui, quoniam ‘factus es adiutor meus’ intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni, nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine”. Łacińskie wydanie *Wyznań* cytuję za edycją bilingwalną, zachowując jej pisownię (Augustinus, *Bekennnisse*).

38 Plotinus, *Enneades* 1.6.8 (Krokiewicz, 113).

39 Kenney, *The Mysticism*, 56.

40 Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7.10 (Kubiak, 149). Por. „Non hoc illa erat sed aliud, aliud valde ab istis omnibus, nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram”.

41 Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7.10 (Kubiak, 149): „Sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea”.

świata, a nie jedynie jako najwyższy byt, który z konieczności dokonuje procesu emanacji. Radykalną różnicę ontyczną między stworzeniem a Bogiem Augustyn opisuje poprzez podkreślenie z jednej strony odmiennych sposobów istnienia Boga i stworzenia, a z drugiej zależności kazualnej istnienia stworzenia od Boga. Bóg istnieje w pełni (*omnino esse*) oraz jest niezmienny (*incommutabiliter manet*), stworzone rzeczy są o tyle, o ile są zależne od Boga w istnieniu (*esse quidem, quoniam abs te sunt*), w takim sensie można je nazwać nieistniejącymi, że nie istnieją tak, jak istnieje Bóg (*non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt*)⁴².

Przywołane przez Augustyna doświadczenie obecności Boga prowadzi do zaskakujących konsekwencji. Augustyn tak je opisuje:

Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą. Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przyciągnęła, żebym zobaczył, że powinienem coś ujrzeć, a także iż nie jestem jeszcze zdolny do ujrzenia tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrżałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie w krainie, gdzie wszystko jest inaczej (*regio dissimilitudinis*). I zdało mi się, że słyszę Twój głos z wyżyny: „Jam pokarm dorosłych, dorodnij, a będziesz mnie pożywał; i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz”. Zrozumiałem też, że za niegodziwość ukarałeś człowieka i sprawiłeś, że się rozprzegła, jak pajęczyna, dusza moja⁴³.

Otrzymujemy opis doświadczenia człowieka, który uświadamia sobie swój stan egzystencjalny. Jest w krainie, gdzie „wszystko jest inaczej” – *regio dissimilitudinis*, dosłownie w „krainie niepodobieństwa”. Jedna z możliwych interpretacji tego fragmentu zmierza do stwierdzenia, że podmiot doświadcza absolutnej niewspółmierności swojego stanu ontycznego w stosunku do Boga. Człowiek jako byt stworzony jest

⁴² Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7.11: „Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt. id enim vere est, quod incommutabiliter manet”.

⁴³ Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7.10 (Kubiak, 150). Por. „O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte. et cum te primum cognovi, tu adsumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: cibus sum grandium: cresce et manducabis me. nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem, et tabescere fecisti sicut araneam animam meam”. W tłumaczeniu Zygmunta Kubiaka nie znajdujemy informacji, że ostatek zdanie nawiązuje do jednego z psalmów Ps 38(39),12. Ostatnia część tekstu Augustyna jest pokrewna z wersją łacińską Psalmu 38 z Wulgaty („A fortitudine manus tuae ego defeci/ in increpationibus propter iniquitatem corripuisti hominem/ et tabescere fecisti sicut araneam animam eius”, Ps 38,12, *Biblia Sacra*, 816), choć Augustyn najprawdopodobniej korzystał z wcześniejszego tłumaczenia Pisma Świętego na łacinę, tzw. wersji *Vetus Latina*: „propter iniquitatem erudisti hominem/ et tabescere fecisti sicut aranea animam ejus” (por. *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica*, II, pars I, 80). Jak widać fragment z obecny w *Wyznaniach* nie jest dosłownym cytatem z żadnej z wersji psalmu.

radykałnie odmienny od Boga, doświadcza swojej kontyngencji i zmienności w opozycji do trwającego, niezmiennego bytu Bożego. Przytoczony wcześniej fragment 7.11 *Wyznań* potwierdzałby taką interpretację. Kraina niepodobieństwa to w tym wypadku kraina doświadczenia przez człowieka własnego statusu egzystencjalnego. Dopiero doświadczenie udzielone przez Boga, a zatem doświadczenie ponadnaturalne, daje człowiekowi możliwość faktycznego dostrzeżenia tego statusu. Dodatkowo pojawia się obietnica przemiany, którą ofiarowuje Bóg, przekraczająca naturalny bieg rzeczy. Dusza budzi się na skutek boskiej interwencji. Następuje deifikacja, która przekracza neoplatoński schemat wniknięcia duszy w samą siebie w celu odkrycia prawdy, przemiana bowiem jest ostatecznie możliwa dzięki Wcielonemu Bogu, uczestnictwu w Ciele Chrystusa. Obraz spożywania pokarmu jest jawną analogią do Eucharystii⁴⁴.

Język, którego użył Augustyn do opisanego swojego wewnętrznego doświadczenia, jest zakorzeniony w platonizmie i neoplatonizmie. Źródeł wyrażenia „regio dissimilitudinis” historycy doszukują się bowiem w Platońskim micie o dwóch cyklach świata, zawartym w dialogu *Polityk*⁴⁵. Pojawia się w nim sformułowanie „apeiron niepodobieństwa” czy „nieograniczone morze niepodobieństwa” (ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον)⁴⁶. Mīt przedstawia sytuację, gdy świat zaczyna się obracać w przeciwną stronę. Przyczyną tego jest fakt, że dwie zasady, z których bóg złożył świat – element tożsamy oraz element różny – przed utworzeniem kosmosu istniały osobno. Platon przeciwstawia bezład i boga oraz naturę cielesną i rozum, używając takich wyrażen dla bezładu, jak: „dawna dysharmonia”, „apeiron niepodobieństwa”, bycie inne niż „według tego samego i stale w ten sam sposób”. Ze względu na obecność nierozumnej zasady harmonia świata może zostać zaburzona, wszystko zostaje odwrócone i jeśli bóg nie podejmie interwencji, zwycięży bezład i żądza⁴⁷. W przekonaniu Eugène’a TeSellego Augustyn podąża w *Wyznaniach* za platońską tradycją, dostrzegając, że u korzeni wszystkich rzeczy leży przygodność i omyłność⁴⁸. Potwierdzałoby to zatem ontologiczną interpretację *regio dissimilitudinis* jako odpowiednika platońskiej krainy niepodobieństwa. Jak jednak zauważa Taylor, jest wysoce nieprawdopodobne, aby Augustyn czytał *Polityka*⁴⁹. Podobne wyrażenie pojawia się jednak w *Enneadach* Plotyna:

Powiedzieliśmy zaś, że cnota nie jest pięknem samym ani samym dobrem, ponieważ „samo-piękno” i „samo-dobro” jest przed nią i ponad nią, a ona staje się tylko w pewien spo-

44 Zob. uwagi w: McGinn, *The Presence of God*, 251.

45 Warto w tym miejscu przywołać następujące prace: Taylor, „Regio dissimilitudinis”, 305–306; Gilson, „Regio dissimilitudinis”, 108–130; Courcelle, „Tradition Neo-Platonicienne”, 5–33; TeSelle, „Regio Dissimilitudinis”, 153–179.

46 Plato, *Politicus* 273d6 (Witwicki, 26).

47 Zygmuntowicz, „O Platońskiej”, 149–151.

48 TeSelle, „Looking for Home”, 117.

49 Taylor, „Regio dissimilitudinis”, 305.

sób dobrem i pięknem przez udział. Jak więc idąc od cnoty w górę znajdzie się piękno i dobro, tak i schodząc w dół od złości znajdzie się „samo-zło”: kto zaczął od złości, ten ma, powiedzmy, „widzenie” samego zła, jeżeli tylko patrzy, a już współudział, jeżeli w nie wkracza, albowiem wkracza „miejsce nie-równości” (*γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ*) niewątpliwie i tutaj, niech się w niej jeno zanurzy, utonie w otchłani mrocznego błota (*βόρβορος*)⁵⁰.

Wyrażenie ἀνομοιότητος τόπος⁵¹ pojawia się w *Enneadach* w kontekście doświadczenia zła. Plotyn poprzez obraz wstępowania i zstępowania duszy ilustruje schemat gradualistycznej rzeczywistości: od najwyższego Dobra, poprzez dobro częściowe, którym jest cnota, aż do poznania zła i złego działania. Uczestnictwo w złu jest zobrazowane uczestnictwem w tym, co platońskim językiem Plotyn określa regionem niepodobieństwa, odmienności. Platońskim wyrażeniem jest również termin βόρβορος, nawiązujący do fragmentu z *Fedona* (69c), w którym Platon używa tego słowa do opisu nędznego życia tych, którzy nie dbali o cnoty i poznanie prawdy.

Do koncepcji krainy niepodobieństwa z *Polityka* Plotyn wprowadza element wyraźnie aksjologiczny. Ten aspekt jest szczególnie ważny dla Augustyńskiej koncepcji *regio dissimilitudinis*. Doświadczenie bycia w krainie niepodobieństwa ma zgodnie z fragmentem z *Wyznań* również charakter aksjologiczny i moralny. Niepodobieństwo wynika nie tylko ze stanu przygodności, zmienności, bycia w tym świecie materialnym, ale ze stanu grzechu. Augustyn pisze bowiem w dalszej części tekstu, że ze względu na niegodziwość (*pro iniquitate*) została „zniszczona jak pajęczyna” jego dusza. Moralne zło zatem jest powodem znalezienia się w krainie niepodobieństwa do Boga, a dusza znajduje się na granicy istnienia (prawie znika, tak jak znika pajęczyna). W takiej interpretacji znajdujemy obraz istoty ludzkiej, która czyniąc zło, oddala się coraz bardziej od obrazu – wzorca, który ma naśladować. W tekście Augustyna znajdujemy zatem bardzo podobną intuicję, jak u Platona – o Bogu jako źródle moralności, który stanowi wzorzec. Nie jest to jedynie wzorzec doskonałego charakteru. Między bogami a duszą ludzką u Platona zachodzi bowiem tylko różnica stopnia. Ilustrację tego znajdujemy choćby w *Fajdrosie* – dusza uporządkowana jest jak bóg, może naśladować jego życie, kontemplując idee. Bóg Augustyna to wzorzec będący Stwórcą, który stwarza człowieka na swoje podobieństwo. To uzupełnia, ale i przekracza intuicje platońskie, gdyż w św. Augustyna ontologii zła każdy akt zła moralnego dokonany przez człowieka jest nie tylko sprzeciwem wobec miary, ale i przeciwstawieniem się stwórczemu działaniu Boga wobec człowieka.

⁵⁰ Plotinus, *Enneades* 1.8.13 (Krokiewicz, 135–136).

⁵¹ W manuskryptach przytaczanego wcześniej fragmentu z *Polityki* Platona występuje wyraz τόπος („miejsce”), w wydaniu Oxford Classical Texts platońskich dialogów zmieniono je na słowo πόντος („morze”), postępując za interwencją Proklosa. Plotyn odczytywał to słowo jako „miejsce”, stąd tak też będzie ono funkcjonowało w *Enneadach*. Zob. Kalligas, *The Enneads*, 238.

Wszystkie aspekty koncepcji Boga jako źródła moralności według J. Hare'a – Boga jako tego, który jest przedmiotem pragnienia, Boga jako kogoś, kto kocha, Boga jako suwerena (legislatora) oraz Boga jako wzorca – można odnaleźć również w poglądach Augustyna. Przede wszystkim jednak Bóg jest źródłem moralności jako istota stwórcza, jest Bogiem, który stwarza istoty do Niego podobne. Odwrócenie się poprzez zło moralne sprawcy od Boga (Najwyższego Dobra, które jest stwórcze) jest załamaniem ontologicznego porządku. W efekcie pojawia się doświadczenie niepodobieństwa tak głębokiego, że graniczy ono z nicością. Czynienie zła jest odwracaniem się od źródła, jest unicestwianiem. Bóg jest pierwotnie źródłem moralności jako stwórczy wzorec, a wtórnie jako dawca nakazów i zakazów czy źródło szczęścia.

Wnioski

Przekonanie o istnieniu związku Boga/bogów z moralnością było obecne zarówno w greckiej religii, jak i filozofii. Bogowie greckiej religii ludowej mogli ugruntowywać moralność poprzez system kar, których powinien się spodziewać sprawca za swoje czyny. Bycie gwarantem moralności nie wymagało od nich posiadania wzorcowego charakteru moralnego. Zmiana tego zjawiska ma miejsce w epoce sokratejskiej. Bóg/bogowie Sokratesa, Platona czy Arystotelesa nabierają cech doskonałościowych i to sankcjonuje ich moc kształtowania moralności. W ramach tych koncepcji rodzi się idea upodobnienia się do Boga/bogów i naśladowania wzorca charakterologicznego poprzez wykonywanie działań, które wykonuje Bóg (poznawanie), oraz dbanie o cnotę. Bóg, zwłaszcza filozoficzny, jest traktowany również jako cel oraz przedmiot uszczęśliwiający. W koncepcji św. Augustyna Bóg jest prawodawcą oraz uszczęśliwiającym celem ostatecznym, jako najwyższe Dobro jest jednocześnie doskonały. Jednak kreacjonistyczny model relacji Bóg – świat obecny w myśli Augustyna ukazuje jego koncepcję Boga jako źródła moralności jako uzupełnienie modeli wyróżnionych przez J. Hare'a. Dlatego, że Bóg stwarza istoty do Niego podobne, jest On źródłem moralności nie tylko jako wzorec charakterologiczny, ale przede wszystkim jako istota stwórcza, stwarzająca na swój obraz. Zło moralne jest odwróceniem się sprawcy od Boga i załamaniem ontologicznego porządku. Doświadczenie owego załamania może być udziałem osób, które na skutek Bożej interwencji mogą uświadomić sobie swój egzystencjalny status istnienia w „krajnie niepodobieństwa”. Kreacjonistyczna i aktywna rola Boga w relacji do człowieka przekracza w sposób istotny model neoplatonicki, choć św. Augustyn używa języka obecnego w tym modelu.

Bibliografia

- Aristoteles, *Ethica eudemia*, tł. pol. W. Wróblewski: Arystoteles, *Etyka eudemejska* (Arystoteles Dzieła Wszystkie 5; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996).
- Aristoteles, *Ethica nicomachea*, tł. pol. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (Arystoteles Dzieła Wszystkie 5; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996).
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, tł. niem. W. Thimme: Augustinus, *Bekenntnisse* (Düsseldorf – Zürich: Artemis & Winkler 2004).
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, tł. pol. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania* (Kraków: Znak 1987).
- Aurelius Augustinus, *De trinitate*, tł. pol. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* (Kraków: Znak 1996).
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (red. R. Weber – R. Gryson) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007).
- Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica* (red. P. Sabatier) (Paris: Apud Franciscum Didot 1751) II/1.
- Courcelle, P., „Tradition Neo-Platonicienne et Traditions Chretiennes de la region de Dissemblance (Platon, Politique, 273d)”, *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age* 24 (1957) 5–33.
- Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych. I. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich* (Warszawa: Pax 1988).
- Euripides, *Bellerophon*, tł. pol. J. Łanowski: Eurypides, „Bellerofont”, *Tragedie* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980).
- Gilson, E., „Regio dissimilitudinis de Platon a saint Bernard de Clairvaux”, *Mediaeval Studies* 9/1 (1947) 108–130.
- Hare, J., *God and Morality. A Philosophical History* (Chichester: Blackwell 2007).
- Herbut, J., „Religia”, *Leksykon filozofii klasycznej* (red. J. Herbut) (Lublin: TN KUL 1997) 466.
- Heubeck A., „Introduction to Homer's *Odyssey*”, *A Commentary on Homer's Odyssey* (A. Heubeck – S. West – J.B. Hainsworth) (Oxford: Clarendon Press 1988) 22–23.
- Jaeger, W., *Teologia wczesnych filozofów greckich* (Kraków: Homini 2007).
- Kahn, C.H., *Platon i dialog postsokratyczny* (Warszawa: Teologia Polityczna 2021).
- Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus. A Commentary* (Princeton, NJ – Oxford: Princeton University Press 2014) I.
- Kenny, J.P., *The Mysticism of Saint Augustin. Re-Reading the Confessions* (New York: Routledge 2005).
- Legutko, R., *Filozofia presokratyków. Od Talesa do Demokryta* (Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2020).
- Legutko, R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego* (Poznań: Zysk i S-ka 2013).
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus* (Berkeley, CA: California University Press 1971).
- McGinn, B., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. I. The Foundations of Mysticism* (New York: Crossroad 1991).
- Mikalson, J.D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy* (Oxford: Oxford University Press 2010).
- Plato, *Apologia Socratis*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Obrona Sokratesa* (Warszawa: PWN 1982).

- Plato, *Euthyphron*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Eutyfron* (Warszawa: PWN 1982).
- Plato, *Ion*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Ion* (Kęty: Wydawnictwo Derewiecki 2021).
- Plato, *Leges*, tł. pol. D. Zygmuntowicz: Platon, *Prawa* (Kęty: Derewiecki 2017).
- Plato, *Phaedrus*, tł. pol. L. Regner: Platon, *Fajdros* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993).
- Plato, *Politia*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Państwo* (Warszawa: Wydawnictwo AKME 1991).
- Plato, *Politicus*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Polityk* (Kęty: Derewiecki 2021).
- Plato, *Theaetetus*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Teajtet* (Warszawa: PWN 1959).
- Plotinus, *Enneades*, tł. pol. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady* (Warszawa: PWN 1959) I.
- Plotinus, *Plotini Opera*. I. *Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III* (red. P. Henry – H.-R. Schwyzer) (Oxonii: Clarendon 1964).
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*. I. *Od początków do Sokratesa* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993).
- Taylor, A.E., „Regio dissimilitudinis”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 9 (1934) 305–306.
- TeSelle, E., „‘Regio Dissimilitudinis’ in the Christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy”, *Augustinian Studies* 6 (1975) 153–179.
- TeSelle, E., „Looking for Home: Travel As Metaphor in Augustine”, *Annali d’italianistica* 14 (1996) 103–120.
- Zygmuntowicz, D., „O Platońskiej i Nietzscheańskiej wiedzy tragicznej”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 14/3 (2005) 145–158.



Homerocentony jako najbardziej skrajna próba hellenizacji chrześcijaństwa

Homeroentos as the Most Extreme Attempt to Hellenize Christianity

MAREK GILSKI

Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie

marek.gilski@upjp2.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4588-2038

Streszczenie: Artykuł prezentuje i ocenia jedną z prób hellenizacji chrześcijaństwa. Chodzi o *Homerocentony*, powstające w kręgach chrześcijańskich od IV wieku utwory, przekazujące przesłanie Ewangelii niemal wyłącznie za pomocą słownictwa *Iliady* i *Odysei*. Tekst zawiera omówienie techniki tworzenia tych dzieł, ich treść, formę i teologię. Analiza *Homerocentonów* prowadzi do następujących wniosków: a) nie da się zrozumieć i właściwie zinterpretować chrześcijaństwa bez znajomości poematów homeryckich; b) Ewangelia jest tylko nową interpretacją *Iliady* i *Odysei*; c) chrześcijaństwo nie wnosi nowych treści, a jedynie porządkuje to, co dostępne w kulturze.

Słowa kluczowe: *Homerocentony*, hellenizacja, chrześcijaństwo

Abstract: This article presents and evaluates one of the attempts to Hellenize Christianity. It concerns the *Homeroentos*, works written in Christian circles from the 4th century onwards, which convey the message of the Gospel almost exclusively using the vocabulary of the *Iliad* and the *Odyssey*. The text includes a discussion of the technique of creating these works, their content, form, and theology. The analysis of *Homeroentos* leads to the following conclusions: a) it is impossible to understand and properly interpret Christianity without the knowledge of Homeric poems; b) the Gospel is only a new interpretation of the *Iliad* and the *Odyssey*; c) Christianity does not bring new content, but only organizes what is available in culture.

Keywords: *Homeroentos*, Hellenization, Christianity

Zakończenie prześladowań chrześcijaństwa przez Konstantyna Wielkiego, a zwłaszcza próba ograniczenia działalności edukacyjnej chrześcijan w czasach Juliana Apostaty, doprowadziły do pojawienia się nowej formy przekazu Ewangelii¹. Chodzi o tzw. centony, utwory będące wyrazem kompilacji innych dzieł, ale dokonanej w taki sposób, aby stworzyć nowe dzieło. Nie jest to przypadkowe połączenie fragmentów z różnych pozycji ani tym bardziej antologia na jakiś temat, lecz dzieło treściowo nowe, posiadające nowy sens, nowy przekaz, całkowicie nowe przesłanie².

¹ Green, „Proba's Cento”, 551–563; Prieto Domínguez, *De alieno nostrum*, 67.

² Gilski, *Mariologia centonów*, 11.

Sam termin „centon”, wywodzący się z języka greckiego (*kentron*), jest spolszczoną formą łacińskiego pojęcia (*cento*). Etymologicznie znaczenie terminu nawiązuje do idei zszywania, łączenia różnych elementów³.

Centony były znane na długo przed chrześcijaństwem⁴. Miały charakter zarówno religijny, jak i świecki. Techniką centonu posługiwali się w II wieku gnostycy, o czym wspomina Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses*⁵. Ojcowie Kościoła niejednokrotnie krytycznie oceniali centony (Ireneusz z Lyonu, Hieronim, Izydor z Sewilli)⁶ ze względu na metodę ich tworzenia. Były one przecież efektem wrywania zdań, sformułowań z ich właściwego kontekstu, aby je umieścić w nowym kontekście, zmieniając tym samym ich sens. Ale już u apologetów wczesnochrześcijańskich (Minucjusz Felix) można spotkać krótkie centony, co świadczy, że krytyka tej formy literackiej nie miała charakteru powszechnego⁷. We wstępie do jednej z wersji centonów pojawia się wzmianka o biskupie Patrycjuszu jako ich twórcy. Chodzi o bliżej nieznaną postać z IV wieku⁸. Także chrześcijanki (żyjąca w IV wieku Proba)⁹ próbowały na podstawie techniki centonu ukazać treści zawarte na kartach Starego i Nowego Testamentu, wykorzystując w tym celu dzieła Wergiliusza¹⁰. Autorzy centonów w większości albo w ogóle nie są znani, nawet z imienia, albo niewiele o nich wiadomo¹¹.

Tak więc można mówić o dwóch nurtach w podejściu do centonów: jedni odnosili się do nich bardzo krytycznie, podczas gdy inni nie mieli obaw przed ich komponowaniem.

Centony napisane w języku łacińskim *Dekret Gelazego* zalicza do literatury apokryficznej¹². Różnią się one jednak znacząco od apokryfów. Autorstwo żadnego ze

³ Usher, *Homeric Stitchings*, 1–2; Prieto Domínguez, *De alieno nostrum*, 19–30; Sandnes, *The Gospel According to Homer and Virgil*, 107. Zob. Prieto Domínguez, „Historia del centón griego”, 217–232.

⁴ O pierwszych centonach greckich można mówić już w kontekście komedii Arystofanesa. Zob. Prieto Domínguez, *De alieno nostrum*, 62.

⁵ Wilken, „The Homeric Cento”, 25–33.

⁶ Gilski, *Mariologia centonów*, 12–14.

⁷ Minucjusz Felix w dziele *Oktawiusz* (19, 2) skomponował krótki, bo składający się zaledwie z sześciu wersów centon z *Eneidy* i *Georgik* Wergiliusza. Sandnes, *The Gospel According to Homer and Virgil*, 125.

⁸ Cesarzowa Eudocja w połowie V wieku dokonała korekt i – jak sama zaznacza – poprawiła wersję centonów autorstwa biskupa Patrycjusza. Usher, *Homeric Stitchings*, 19.

⁹ Według tradycji miało chodzić o Faltonię Betitię Probę, babkę Proby znanej z listów św. Augustyna. Sandnes, *The Gospel According to Homer and Virgil*, 141.

¹⁰ Chodzi o składający się z 694 wersów centon z dzieł Wergiliusza. Pierwsza jego połowa opowiada o stworzeniu świata, potopie i Noem, podczas gdy druga koncentruje się na treściach nowotestamentowych. Gilski, *Mariologia centonów*, 183–184. Tłumaczenie angielskie i komentarz do centonu: Clark – Hatch, *The Golden Bough*.

¹¹ Niewiele wiadomo o takich autorach centonów jak Optimus czy Kosma Jerozolimski. Patricius – Eudocie – Optimus – Côme de Jérusalem, *Centons Homérique (Homero-centra)*. Dwunastowieczny manuskrypt centonów przywołuje postać bliżej nieznanego Simplicjusza. Holum, *Theodosian Empresses*, 220. Do naszych czasów dotrwały także centony, których autorzy nie są znani nawet z imienia. Chodzi np. o liczący 111 wersów utwór *De Verbi incarnatione*. Ziółkowski – Putnam, *The Virgilian Tradition*, 481.

¹² Pojawia się tam stwierdzenie: „Centonem de Christo virgilianis conpaginatum versibus apocryphum”. Baron – Pietras, *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, 322.

znanych centonów nie było przypisywane apostołom. Także sposób ich tworzenia był inny. Niejednokrotnie wykorzystywały one bowiem grę słów, co sprawiało, że mogły nasuwać negatywne skojarzenia. Twórcy centonów cytowali bowiem często fragmenty charakteryzujące postacie o wątpliwej moralności i manipulując kontekstem, używali ich do opisu Jezusa¹³ czy Maryi¹⁴. W centonach nie znajdziemy nagromadzenia cudownych zdarzeń. Przypominają więc one raczej parafrazę aniżeli klasyczne apokryfy.

Popularność centonów w świecie chrześcijańskim każe jednak bardziej szczegółowo przyjrzeć się zarówno ich treści, jak i roli, którą odgrywały. Próbowano tworzyć centony nie tylko z dzieł napisanych w języku greckim, ale i z utworów łacińskich. Różni autorzy starali się przekazać Ewangelię zarówno językiem Homera, Ajschylosa, Eurypidesa, Lykofrona, jak i Wergiliusza¹⁵. Jednak próby oparte na poematach Homera trzeba uznać za najbardziej udane ze względu na długość utworów i ich zakres treściowy¹⁶. Dlatego przedmiotem analiz staną się właśnie centony homeryckie, nazywane także *Homerocentonomi*. Pojawiły się one w IV i V wieku i natychmiast zyskały sporą popularność, o czym świadczą różne ich wersje i spora liczba manuskryptów. Kolejne wieki (V–XII) to czas tworzenia nowych *Homerocentonów* i modyfikowania już znanych ich wersji¹⁷.

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, w jakiej mierze *Homerocentony* są wyrazem próby hellenizacji chrześcijaństwa. Jest to, jak się wydaje, próba najbardziej skrajna w tym sensie, że postrzega chrześcijaństwo jako element kultury greckiej¹⁸.

W przypadku *Homerocentonów* należałoby prawdopodobnie zawęzić pojęcie hellenizacji do terminu „homeryzacja”. Utwory te bowiem łączą przesłanie Ewangelii nie tyle z całą kulturą helleńską, co z jej najbardziej wybitnymi i jednymi z najstarszych dzieł. Chociaż *Iliada* i *Odyseja* noszą w swojej szacie literackiej, pod postacią mitu, sporo treści o charakterze filozoficznym¹⁹, to jednak greccy filozofowie (np.

¹³ Wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa są prezentowane na podstawie cytatów z poematów Homera, które odnoszą się do mężczyzn (Odys, Hektor, Agamemnon, Telemach, Achilles, Bellerofont, Nestor) i kobiet (Penelopa, Nauzykaa), bogów (Zeus, Hefajstos, Apollon, Posejdon, Ares) i bogiń (Hera, Atena, Afrodyta, Kalipso, Kirke). Nie brak więc postaci, które negatywnie zapisały się na kartach *Iliady* czy *Odysei*. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 155–191.

¹⁴ Do charakterystyki Maryi autor centonów wykorzystuje fragmenty *Eneidy* Wergiliusza, odnoszące się do Dydony, która popełniła samobójstwo, a także teksty Eurypidesa, charakteryzujące Medeę, która zabiła swoje dzieci. Gilski, *Mariologia centonów*, 215–216.

¹⁵ Gilski, *Mariologia centonów*, 18.

¹⁶ W przypadku centonów wergiliańskich mamy do czynienia z utworami czterokrotnie krótszymi i bardzo zdawkowo oddającymi przesłanie Ewangelii. Zob. McGill, „Virgil, Christianity, and the *Cento Probae*”, 173–174.

¹⁷ Gilski, *Mariologia centonów*, 20.

¹⁸ Przykładem hellenizacji na nieco mniejszą skalę są różnego rodzaju apokryficzne akta apostołów. Zob. MacDonald, *Christianizing Homer*.

¹⁹ Gilski, *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich*, 10–11.

Platon) bardzo krytycznie odnosili się do nich²⁰. A zatem same poematy Homera nie były euforycznie przyjmowane przez wszystkich przedstawicieli świata helleńskiego.

Zainteresowanie *Homerocontonami* w ostatnim czasie wzrosło zwłaszcza za sprawą ich krytycznych wydań²¹, tłumaczeń i komentarzy²². Zarówno pozycje książkowe, jak i artykuły koncentrują się przede wszystkim na perspektywie lingwistycznej, a rzadziej na teologicznej. Na gruncie polskim badaniami nad teologią centonów zajmują się głównie Dariusz Piasecki²³ i Szymon Drzyżdżyk²⁴. Z literatury obcojęzycznej do najbardziej znaczących badaczy należą tłumacze i autorzy krytycznych wydań (André-Louis Rey, Rocco Schembra)²⁵. Trudno natomiast wskazać – czy to w literaturze polskiej, czy to światowej – pozycje o charakterze bardziej ogólnym, które traktowałyby o konsekwencjach płynących z ich tworzenia. Obecny artykuł stara się wypełnić tę lukę.

Analizy zostaną przedstawione w następującym porządku. Po ukazaniu techniki autora *Homerocontonów*, prezentującej Ewangelię jako pozostającą w ścisłym związku z poematami Homera, zostanie zaprezentowana ich treść (odcięcie od starotestamentowych korzeni), aspekt formalny (pozbawienie perspektywy historycznej i topograficznej), a na koniec ich niedomagania chrystologiczne.

1. Chrześcijaństwo jako jedna z wersji poematów Homera

Badania nad *Homerocontonami* pokazują, że poza bardzo nielicznymi wyjątkami (pojedyncze wersety) są one w całości skonstruowane z wersetów zaczerpniętych z *Iliady* i *Odysei*. Nie zawierają niemal żadnych innych dodatków²⁶. Wyjątkiem są niektóre nazwy chrześcijańskie (imiona) wprowadzone jako produkt całkowicie

²⁰ Lambertson, „Introduction”, X-XI.

²¹ Patricius – Eudocie – Optimus Côme de Jérusalem, *Centons Homérique (Homerocontona)*; Schembra, *Homerocontones*. Wydanie Schembry zawiera pięć manuskryptów uporządkowanych od najdłuższego do najkrótszego: „Conscriptio prima”, „Conscriptio secunda”, „Conscriptio alfa”, „Conscriptio beta”, „Conscriptio gamma”. Źródłowe teksty będą przytaczane za tym wydaniem, z podaniem nazwy manuskryptu i numeru wersetu.

²² Schembra, *La prima redazione*; Schembra, *La secunda redazione*.

²³ Piasecki, „Hermeneutyka Centonu Homeryckiego”; Piasecki, „Pochodzenie nazw własnych w Centonach Homeryckich”; Piasecki, *Centony Homeryckie*; Piasecki, „Centony Homeryckie”; Piasecki, „Eucharystia u Homera?”.

²⁴ Drzyżdżyk, „Demonologia Homerocontonów”; Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*; Drzyżdżyk, „Homerocontos and the Ontology of Christ”; Drzyżdżyk, „Protologia Homerocontonów”.

²⁵ Szczegółowy opis stanu badań nad centonami (nie tylko homeryckimi), zob. Patricius – Eudocie – Optimus Côme de Jérusalem, *Centons Homérique (Homerocontona)* (Narecki, 427–449).

²⁶ Gilski, *Mariologia centonów*, 123, 126.

sztuczny. Najdłuższe z tych dzieł zawierają pięćdziesiąt perykop biblijnych, niemal wyłącznie z Ewangelii²⁷.

Niezależnie od zamierzeń autorów tego typu dzieł – najprawdopodobniej chodziło o ukazanie przesłania ewangelicznego w języku i poetyce pochodzących z najbardziej cenionych w kulturze greckiej utworów – rodziły one szereg pytań oraz wątpliwości i budziły uzasadniony opór niektórych ojców Kościoła. Ich krytyczne uwagi miały jednak charakter zdawkowy i nie wydobywały wszystkich konsekwencji płynących z tego typu zabiegów literackich. W dużej mierze były podyktowane faktem, że pierwszymi twórcami chrześcijańskich *Homerocentonów* byli walentyńianie²⁸.

Ta krytyka była ostra, aczkolwiek nie pogłębiona z tej racji, że wielu ojców Kościoła widziało w poematach Homera szansę ewangelizacyjną. Chodziło zwłaszcza o perypetie Odyseusza, które stały się niemal paradygmatem dla mówienia o historii człowieka na ziemi i o jego powrocie do niebieskiej ojczyzny, do domu Ojca²⁹. Faktem jest, że tworzeniu takich utworów sprzyjały podobieństwa między Biblią a poematami Homera³⁰.

Warto jednak w tym miejscu ukazać konsekwencje płynące z tworzenia *Homerocentonów*. Skoro na podstawie *Iliady* i *Odysei* można przekazać najważniejsze przesłanie Ewangelii, to prowadzi to do bardzo istotnej konkluzji: Ewangelia jest pewną wersją poematów Homera. To, co ona przynosi, nie jest żadną nowością, lecz tylko nowym uporządkowaniem – zgodnie z techniką centonu – znanych z literatury greckiej treści. *Homerocentony* niosą zatem ze sobą przesłanie o ścisłym powiązaniu Ewangelii i kultury greckiej. Chrześcijaństwo to nowa forma kultury greckiej, wcześniej ukryta, a obecnie wydobyta.

Związana z *Homerocentonami* hellenizacja chrześcijaństwa miałyby polegać nie tyle na wprowadzaniu do Ewangelii i do teologii nowych pojęć, nowych konotacji terminów, nowych znaczeń, nowych sposobów myślenia, lecz na czymś o wiele głębszym i istotnym – na pokazaniu, że chrześcijaństwo w samych swoich źródłach i korzeniach jest greckie.

Sama technika centonu wydaje się być tworem kultury greckiej³¹. A zatem nawet narzędzie pozwalające na wydobywanie z poematów Homera ich ukrytej treści ma pochodzenie greckie. Nie można, jak się wydaje, bardziej zhellenizować chrześcijaństwa, aniżeli stwierdzić, że wszystko w nim jest od początku do końca greckie, nie tylko pod względem treści, ale i narzędzi do ich interpretacji.

27 Omówienie układu i treści jednej z wersji *Homerocentonów*, zob. Piasecki, *Centony Homeryckie*, 13–16.

28 Sandnes, *The Gospel 'According to Homer and Virgil'*, 128–139.

29 Szerokie opracowanie tego zagadnienia, zob. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*.

30 Zob. West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, 443–567; MacDonald, *The Homeric Epics*; MacDonald, *Does the New Testament Imitate Homer?*

31 Zob. Prieto Domínguez, *De alieno nostrum*, 62.

2. Odcięcie od starotestamentowych korzeni

Niektóre wersje *Homerocentonów*, jakkolwiek nieliczne, zawierają opis grzechu rajskiego³². I to jest ich jedyny związek ze Starym Testamentem. Brak jest w nich jednak jakichkolwiek nawiązań do innych wydarzeń. Nie znajdziemy w nich ani proroctw mesjańskich, ani elementów mądrościowych, ani przywołania takich postaci jak Abraham czy Dawid. Jest to fakt zdumiewający z tej racji, że przecież Septuaginta zawiera szereg fragmentów, które są dowodem na rozumienie Starego Testamentu w kluczu mądrości starożytnych Greków. Przykładem mogą być choćby wzmianki o syrenach³³. Przekład Starego Testamentu na język grecki wiązał się więc z pewnymi adaptacjami. Jednak nawet te idee nie znalazły miejsca w *Homerocentona*ch. Jest to, jak się wydaje, działanie zamierzone, które znajduje swoje dopełnienie w treści analizowanych utworów. *Homerocentony* koncentrują się na czynach Jezusa, w niewielkim jedynie stopniu przywołując Jego nauczanie. Nie prezentują przypowieści. Tym samym wpisują się w główny nurt kultury greckiej – koncentrację na wzroku³⁴. Kategoria słowa, dominująca w Starym Testamencie, niemal nie dochodzi w nich do głosu. *Homerocentony* najwięcej miejsca poświęcają cudom Jezusa³⁵.

Mamy więc do czynienia z sytuacją absolutnie wyjątkową. *Homerocentony* odcinają się od pewnych starotestamentowych nawiązań do kultury greckiej po to, aby stać się jej całkowitym wykwitem. Tezy ojców Kościoła o „teorii kradzieży” – jakoby wszystko, co dobre w kulturze greckiej, było efektem czerpania z Mojżesza – tracą tym samym sens i podstawę³⁶. To nie Objawienie przekazane w Starym Testamencie jest źródłem mądrości dla Greków, lecz odwrotnie. Mądrość starożytnych ma swoje źródło w kulturze greckiej.

Chrześcijaństwo w perspektywie *Homerocentonów* nie szuka w innych kulturach i religiach ziaren prawdy (*semīna veritatis*), lecz ono samo wydaje się zawierać jedynie pewne jej elementy.

32 Chodzi o drugą co do długości wersję *Homerocentonów*. W niej scena przedstawiająca grzech rajski pojawia się po opisie narodzenia Jezusa. „Conscriptio secunda”, 181–210. Wydaje się mieć rację Drzyżdżyk („Protologia *Homerocentonów*”, 124), gdy twierdzi: „Struktura *Homerocentonów*, w których scena zwiastowania i narodzenia Syna Bożego poprzedza opis grzechu rajskiego, jest dowodem na to, że kluczową ich ideą nie jest grzech, lecz plan zbawienia ludzkości. Akcent nie pada zatem na pierwotną winę, lecz na miłosierdzie Boga, który obdarza ludzi swoją łaską”. Omówienie tego fragmentu, zob. Sandnes, *The Gospel According to Homer and Virgil*, 189–192.

33 Sześciokrotnie w Septuagincie pojawiają się syreny jako tłumaczenie hebrajskich słów oznaczających szakala lub samicę strusia. Zob. Drzyżdżyk, „Demonologia *Homerocentonów*”, 90.

34 Zob. Gilski, *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich*.

35 Piasecki, *Centony Homeryckie*, 15; Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 233.

36 Zob. Droge, *Homer or Moses?*, 1–2.

3. Rezygnacja z kontekstu historycznego i topograficznego

Jedną z zasadniczych cech analizowanych utworów jest niewielka liczba nazw własnych³⁷, przez co ginie zarówno perspektywa topograficzna, jak i historyczna. Autorowi chodziło o ukazanie treści biblijnych na podstawie poematów Homera, dlatego też unikał posługiwania się tymi fragmentami *Iliady* i *Odysei*, które zawierały nazwy nieobecne na kartach Nowego Testamentu.

W *Homerocentonach* pojawia się sporo zaimków, co sprawia, że wiele fragmentów może być rozumianych w różnych sensach i odnoszonych do różnych postaci. Mamy więc do czynienia z jakimiś formami uogólnienia. Pewne fragmenty mogą być paradygmatyczne i odnosić się do chrześcijaństwa albo do innej religii czy kultury. W tej perspektywie przesłanie Ewangelii staje się jedną z wielu możliwości odczytania ukrytego sensu poematów Homera.

Tak rozumiana hellenizacja chrześcijaństwa sytuuje je w kręgu nurtów gnostycznych. Jego przesłanie mogą bowiem odczytać jedynie ci, którzy zostali wtajemniczeni w kulturę grecką. Dla innych jest ono niedostępne. Jest to poniekąd odwrócenie rozwiązania problemu znanego z kart Dziejów Apostolskich, dotyczącego związku chrześcijaństwa z judaizmem. *Homerocentony* dają inne rozstrzygnięcie aniżeli apostołowie zebrani na tzw. „soborze jerozolimskim” (Dz 15). Według analizowanych utworów trzeba zapoznać się z kulturą grecką, aby móc właściwie zrozumieć przesłanie Ewangelii. Chrześcijaństwo i kultura grecka pozostają ze sobą ściśle związane.

Doskonałą ilustracją tej kwestii wydaje się być przykład podany przez Ireneusza z Lyonu, który porównuje technikę tworzenia centonów do wykonywania mozaiki. Z tych samych elementów można jednak ułożyć różne kształty. Ireneusz, charakteryzując literackie zabiegi walentyńian, napisał tak:

To tak jakby miało się autentyczny obraz jakiegoś króla, przedstawiony starannie przez zdolnego artystę, (mozaikę) złożoną z drogich kamieni. I oto przychodzi ktoś i burzy zarys ludzkiej postaci, rozrzuca kamienie i inaczej je układa, i tworzy z nich postać psa albo lisa, i w dodatku jeszcze w artystycznie gorszym wydaniu, a potem mówi i wyjaśnia, że jest to właśnie wspomniany piękny obraz króla, który zestawiał zdolny artysta, co więcej, wskazuje na poszczególne kamienie, które pięknie zestawiał był pierwszy artysta dla obrazu króla, a teraz nieudanie zostały przeniesione przez drugiego twórcę do obrazu psa. Ale przez ten obraz z mozaikowych kamieni zwodzi niedoświadczonych ludzi, którzy nie mają żadnego pojęcia o postaci królewskiej, i wmawia im, że ta śmieszna postać lisa jest pięknym obrazem króla. W taki sam sposób postępują, gdy baśnie starych bab (por. 1 Tm 4,7) prze-

³⁷ W niektórych manuskryptach znajdują się nieliczne nazwy typowe dla poematów Homera: „Achajowie”, „Kronida”, „Tytani”, „Olimp”. „Conscriptio secunda”, 12–13, 38, 73, 134. Opis sceny zwiastowania nie posiada ani jednej nazwy własnej, która określałaby miejsce lub osoby. „Conscriptio prima”, 206–274.

rabiają, a następnie zestawiają je z mowami i powiedzeniami oraz przypowieściami, chcąc uzgodnić Słowa Boże ze swoimi baśniami³⁸.

Ireneusz miał na myśli krótki centon, który opisywał zstąpienie Jezusa do otchłani, odwołując się do przykładu Heraklesa udającego się do Hadesa po psa Cerbera.

Biskup Lyonu porównuje centon do mozaiki, podczas gdy Drzyżdzyk do puzzli³⁹. Zarówno jedna analogia (mozaika), jak i druga (puzzle) ukazują perspektywy, które te utwory otwierają. Chodzi o niemal nieograniczone możliwości układania nowych dzieł. Faktem jest, i to trzeba uczciwie przyznać, że *Homerocentony* prezentują przesłanie o życzliwości Boga i Jego planie zbawienia ludzi, odwołując się do tekstów nacechowanych politeizmem i niemoralnością bogów.

4. Konsekwencje w obszarze chrystologii

Poematy Homera należały do podstawowego kanonu lektur w starożytności, zarówno w świecie greckim, jak i rzymskim⁴⁰. To na *Iliadzie* i *Odysei* uczono się czytać i pisać. Z poematów Homera tworzono nawet coś w rodzaju katechizmów w postaci pytań i odpowiedzi⁴¹. Wielu starożytnych znało te teksty na pamięć. Dlatego ma rację Ronald F. Hock, gdy twierdzi, że czytanie Homera było elementem greckiej tożsamości⁴².

Na tej podstawie stało się możliwe odczytanie treści ewangelicznych w *Homerocentonach*. Znajomość poematów Homera sprawiała jednak, że sens Ewangelii był odczytywany w kontekście *Iliady* i *Odysei*. A to rzutowało na myślenie o Bogu i ludziach. O ile niektóre ich fragmenty można odczytać trynitarnie, to jednak chrystologia wyłaniająca się z kart *Homerocentonów*, jak zauważa Drzyżdzyk, jest z jednej strony antymodalistyczna, a z drugiej – apolinarystyczna⁴³. Ponieważ brak jest na kartach poematów Homera idei śmierci Boga (możliwa jest sytuacja odwrotna, to znaczy uniesmiertelnienia człowieka), to chrystologia z konieczności zbliża się bądź to do zniekształconego monofizytyzmu (herosi), bądź to do nestorianizmu. Śmierć może osiągnąć jedynie herosa lub człowieka. W przypadku *Homerocentonów*,

³⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* I, 8, 1 (Myszor, 48).

³⁹ Drzyżdzyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 231–232.

⁴⁰ Sandnes, *The Challenge of Homer*, 19.

⁴¹ Hock, „Homer in Greco-Roman Education”, 65.

⁴² Trudno przecenić wpływ Homera na ówczesną edukację, skoro nazwy własne z poematów były pierwszymi słowami, których uczyli się uczniowie, wersety z Homera były pierwszymi zdaniami, które czytali, fragmenty z *Iliady* i *Odysei* były pierwszymi tekstami, które opanowywali na pamięć i interpretowali, wydarzenia i tematy z poematów były pierwszymi, do których się odwoływali w swoich ćwiczeniach, a metafory homeryckie były przez nich często używane do ozdabiania swoich wypowiedzi i do autoprezentacji. Szerzej na ten temat, zob. Hock, „Homer in Greco-Roman Education”, 56–77.

⁴³ Drzyżdzyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 232–233.

a zatem układanki z różnych tekstów, pozostaje jeszcze możliwość połączenia dwóch różnych kontekstów – śmierci w kontekście ludzkim, a życia w kontekście boskim. Ale wtedy mamy do czynienia z dwiema różnymi osobami, co zbliża chrystologię do poglądów nestoriańskich. *Homerocentony* gubią *novum* Wcielenia i to, obok braku pneumatologii, jest – z punktu widzenia treści – ich największym mankamentem⁴⁴.

Niektóre partie *Homerocentonów* musiały budzić u ich czytelników pewien niesmak. Dotyczyło to zwłaszcza chrystologii. Przedstawienie Jezusa – który na krzyżu nie mógł poruszyć rękami ani nogami – za pomocą fragmentu *Odysei*, traktującego o cudzołożnym Aresie złapanym *in flagranti* dzięki niewidzialnej pułapce Hefajstosa⁴⁵, nasuwało negatywne skojarzenia. I Jezus, i Hefajstos nie mogli się poruszyć. Ale różne były przyczyny tego stanu rzeczy⁴⁶. Centonista wykorzystał także – do ukazania idei namaszczenia Jezusa Duchem Świętym w czasie chrztu w Jordanie – fragment *Iliady* na temat namaszczenia Hery. Bogini korzysta z różnych zabiegów kosmetycznych (w tym także namaszczeń) po to, aby oszukać i uwieść Zeusa⁴⁷. Rzyzykowne wydaje się również wykorzystanie przez autora centonów sztuki magicznej Kirke do ukazania mocy Eucharystii⁴⁸. W ten sposób kluczowe sceny z Ewangelii zostały przedstawione na podstawie fragmentów budzących śmieszność i kojarzących się z magią i zachowaniami nieetycznymi.

Podsumowanie

Analiza *Homerocentonów* prowadzi do ambiwalentnych ocen. Z jednej strony wydaje się mieć rację Drzyżdżyk, gdy twierdzi, że są one oznaką siły teologii, „która potrafi włączyć w swoją refleksję treści nie tylko nie mające nic wspólnego z Ewangelią, lecz nawet w jakiejś mierze z nią sprzeczne”⁴⁹, a z drugiej utwory te niosą ukryte przesłanie o chrześcijaństwie jako religii zawartej w sposób ukryty na kartach najważniejszych dzieł literatury greckiej. Chrześcijanie pierwszych wieków również nie byli zgodni w ocenie *Homerocentonów*. Widzieli w nich duże możliwości ewangelizowania, zwłaszcza w czasie prześladowań, w sposób ukryty, a z drugiej obawiali się pozabawiania chrześcijaństwa jego wyjątkowości i sprowadzania go jedynie do wariantu greckiej mitologii.

⁴⁴ Gilski, *Mariologia centonów*, 216.

⁴⁵ „Conscriptio prima”, 1892.

⁴⁶ Wydarzenie opisane w *Odysei* wywołało śmiech u obserwatorów. Gilski, *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich*, 170–172.

⁴⁷ „Conscriptio secunda”, 385.

⁴⁸ „Conscriptio prima”, 1465.

⁴⁹ Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, 236.

Homerocentony, chociaż posiadają pewne walory, które mogły sprzyjać dziełu ewangelizacji, to jednak z kilku względów wydają się być najbardziej skrajną formą hellenizacji chrześcijaństwa: po pierwsze, z racji ich redukcjonizmu (odcięcie od Starego Testamentu, systematyczne pomijanie nauczania Jezusa, a koncentracja na Jego czynach); po drugie, z racji braków w sferze dogmatyki (nieobecność pneumatologii, gubienie *novum* wcielenia Syna Bożego); po trzecie, z racji czerpania wzorców z zachowań nieetycznych; po czwarte, z racji metody ich tworzenia, opartej na manipulacji tekstem; po piąte, z racji wyłaniającego się po ich lekturze wrażenia, że *novum* Ewangelii ogranicza się do innego usystematyzowania idei obecnych na kartach Homera.

Konsekwencją hellenizacji chrześcijaństwa w każdej postaci, czy to *Homerocentonów*, czy też innej, jest koncentracja na wzroku. A to oznacza odcięcie od ważnego sposobu przekazu wiary, która przecież rodzi się ze słuchania (Rz 10,17).

Bibliografia

- Baron, A. – Pietras, H. (red.), *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku* (Kraków: WAM 2011).
- Clark, E.A. – Hatch, D.F., *The Golden Bough. The Oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba* (Chico, CA: Scholars Press 1981).
- Droge, A.J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Tübingen: Mohr Siebeck 1989).
- Drzyżdżyk, S., „Demonologia Homerocentonów”, *Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne* 17 (2016) 89–98.
- Drzyżdżyk, S., „Homerocentos and the Ontology of Christ”, *Analecta Cracoviensia* 50 (2018) 11–22.
- Drzyżdżyk, S., „Protologia Homerocentonów – w poszukiwaniu natury pierwotnej winy”, *Studia Gnesniensia* 33 (2019) 115–126.
- Drzyżdżyk, S., *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego* (Kraków: Scriptorum 2017).
- Gilski, M., *Koncepcja wzroku w poematach homeryckich* (Kraków: Scriptorum 2010).
- Gilski, M., *Mariologia centonów* (Kraków: Scriptorum 2015).
- Green, R.P.H., „Proba’s Cento: Its Date, Purpose, and Reception”, *Classical Quarterly* 45/2 (1995) 551–563.
- Hock, R.F., „Homer in Greco-Roman Education”, *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity* (red. D.R. MacDonald) (Harrisburg, PA: Trinity Press 2001) 56–77.
- Holum, K.G., *Theodosian Emperresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley, CA: University of California Press 1982).
- Irenaeus, *Adversus haereses*, tł. pol. W. Myszor: *Ireneusz z Lyonu i gnostycy. Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy. Tłumaczenie: Adversus haereses. Księga I i II* (Katowice: Księgarnia św. Jacka 2016).
- Lamberton, R., „Introduction”, *Homer’s Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes* (red. R. Lamberton – J.J. Keaney) (Princeton, NJ: Princeton University Press 1992) VII–XXIV.

- MacDonald, D.R., *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew* (New York – Oxford: Oxford University Press 1994).
- MacDonald, D.R., *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of Apostles* (New Haven, CT – London: Yale University Press 2003).
- MacDonald, D.R., *The Homeric Epics and the Gospel of Mark* (New Haven, CT – London: Yale University Press 2000).
- McGill, S., „Virgil, Christianity, and the *Cento Probae*”, *Texts and Culture in Late Antiquity. Inheritance, Authority, and Change* (red. J.H.D. Scourfield) (Swansea: Classical Press of Wales 2007) 173–193.
- Patricius – Eudocie – Optimus Côme de Jérusalem, *Centons Homérique (Homerocentra)* (introduction, texte critique, traduction, notes et index A.-L. Rey) (Sources chrétiennes 437, Paris: Cerf 1998), tł. pol. D. Piasecki: *Centony Homeryckie* (Kraków: Scriptum 2017).
- Piasecki, D., „Centony Homeryckie. Wczesnochrześcijańskie parafrazy literackie”, *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 12 (2015) 275–285.
- Piasecki, D., „Eucharystia u Homera?”, *Vox Patrum* 69 (2018) 561–572.
- Piasecki, D., „Hermeneutyka Centonu Homeryckiego – studium przypadku”, *Littera Antiqua* 2 (2011) 121–136.
- Piasecki, D., „Pochodzenie nazw własnych w Centonach Homeryckich”, *Littera Antiqua* 5 (2012) 101–114.
- Piasecki, D., *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską* (Kraków: Scriptum 2014).
- Prieto Domínguez, O., *De Alieno Nostrum. El Centón profano en el mundo griego* (Acta Salmanticensia. Estudios filológicos 328; Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2010).
- Prieto Domínguez, O., „Historia del centón griego”, *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 19 (2009) 217–232.
- Rahner, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Basel: Herder 1984).
- Sandnes, K.O., *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity* (London: Clark 2009).
- Sandnes, K.O., *The Gospel 'According to Homer and Virgil'. Cento and Canon* (Leiden – Boston, MA: Brill 2011).
- Schembra, R. (red.), *Homerocentones* (Turnhout: Brepols 2007).
- Schembra, R., *La prima redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento* (Alessandria: Edizioni dell'Orso 2006).
- Schembra, R., *La seconda redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento* (Alessandria: Edizioni dell'Orso 2007).
- Usher, M.D., *Homeric Stitchings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield 1998).
- West, M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie* (Kraków: Homini 2008).
- Wilken, R.L., „The Homeric Cento in Irenaeus 'Adversus haereses' I, 9, 4”, *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 25–33.
- Ziółkowski, J.M. – Putnam, M.C.J., *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years* (New Haven, CT – London: Yale University Press 2008).



Being Alive, Living a Life. The Unity of the Concept of Life in Pseudo-Dionysius the Areopagite

TOMASZ STĘPIEŃ

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

t.stepien@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-2422-1812

Abstract: The writings of *Corpus Dionysiacum* present a concept of life which is different from the one that we profess nowadays. Its view is backed up mainly by the Platonic tradition, which since the times of Plato has tended to see life as an intellectual principle. Therefore, in the Neoplatonic system we can find the conviction that life, in its fullest sense, is intellectual and at its peak is a vision of the One. In the system of Proclus, life, apart from being a principle, is also a god and the main principle of the whole world of intellectual and intellective gods. Pseudo-Dionysius in his writings exploits the concept of the unparticipable and participable principle, and since God is for him Trinity completely beyond participation and knowledge, the divine *names* play the role of participable henads. However, for Dionysius, names are neither hypostases nor living gods, which is clearly visible in case of the name of Life. All things participate in the name of life and in this name God is the only principle of life in the universe. However, life is not a property to own, but rather a constant struggle to approach the Trinity. Therefore, by committing a sin, an angel or a man loses life, which in the case of a man can be regained through sacramental activity. An analysis of the thoughts of Pseudo-Dionysius reveals a conception of life which is unified contrary to its shattered modern understanding. While biological, mental, moral lives fundamentally differ for us, for Dionysius those are merely aspects of the same thing, and therefore in his view life can be lost and regained not only in the metaphorical, but also the ontological sense.

Keywords: Pseudo-Dionysius The Areopagite, Plotinus, Life, Christian Neoplatonism, Proclus

Speaking about the Pseudo-Dionysius the Areopagite contemporary scholars often underline that as a Christian writer heavily influenced by Pagan Neoplatonism he treats many of the presented topics in a unique way. The understanding of life is certainly one of them. But what is probably even more interesting, in Pseudo-Dionysius's writings we can clearly see that the concept of life, while being typical of ancient views, is very different from our contemporary approach. The contemporary perception, influenced by the development of sciences, is often fragmented and therefore lacks a comprehensive character.

There is life in biological sense, which first comes to mind when the topic is discussed. Life means the set of physical processes that occur in our bodies, but even when we reject reductionism, which treats mental processes in a material way, we

rarely think of our intellectual cognition as the most important indication of being alive. Even if we call cognitive processes “mental life,” we often separate it from the biological one and we understand them as separate things.

A second fundamental division, which is obvious in the contemporary approach, is the fact of the difference between being animated, being alive in the biological and even mental sense, and leading a daily life. For us one can be only alive or dead, and we have only a vague understanding of having more or less life. We rather tend to add to the life the quality of being good or bad, less or more happy, but it is not like perceiving someone who has a good life as the one who has more life than the other. In other words, we rather tend to treat life in qualitative not quantitative terms. Moreover, having good life is highly dependent on the factors which are in most cases beyond our control, like physical health, fame, etc. We only metaphorically say that someone whose life is of poor quality is rather dead than alive. Leading a life is also not connected to us with losing or gaining the life, as the effect of our moral choices. It has no gradation of gaining or losing moral perfection. In this sense, daily life is somehow disconnected from biological life and moral life. So, we see the third division between daily and moral life. Although putting a stress on the division of those aspects of life could seem a bit exaggerated, I think that we cannot say that biological, mental, daily and moral life are perceived by us as one subject.

In this article I intend to show that the study of the topic in *Corpus Dionysiacum* can show that for Pseudo-Dionysius the Areopagite all those types of life understood in the biological, mental and moral sense were connected with each other and rather viewed as the aspects of one and the same thing. I will also argue that for Pseudo-Dionysius making good and bad moral choices means literally being more or less alive, because it is understood as being closer or farther to God, who is the ultimate source of life.

1. Life as a Principle in Platonic Tradition

To understand Pseudo-Dionysius's concept it is necessary to have a closer look at the roots of his doctrine. Life played an important role in the Platonic tradition and was treated as an important principle already in Plato's *Dialogues*. The most important passages can be found in *Sophist*, where during the discussion on knowledge life is seen as one of the general attributes of being.¹ The problem is that being, which is in the world of forms, must somehow participate in the intellect (νοῦς) and therefore it cannot be deprived of life (ζωή). Having life and intelligence means that it must have the capacity (δύναμις) to act and being acted upon. Those statements, however,

¹ Plato, *Sophista* 248a-259d.

mean that some change must be introduced to the world of ideas.² But change makes the knowledge of being impossible and therefore there also must be some kind of rest and self-identity, which are the necessary conditions of knowledge. Therefore, the Guest gives Theaetetus the final answer that the world of forms must be both changing and unchanging.³

Without further following Plato's reasoning, we can now see that in this fragment he did a very important move by introducing life into the world of the noetic cosmos, which cannot be deprived of it, but rather must be alive in a higher mode. In this sense, life has to be understood as vitality, the principle of being animated. We can also find other elements, which will be important for Neo-platonic followers. Life is seen in the context of some kind of capacity to act, and most of all it is preceded by being, which is connected to it by following the intellect. There is also another aspect which must be noted in confronting life with the contemporary view. Life placed in the world of forms becomes the principle of life for lower beings. Therefore, the ability to live is given as a gift or a share in the principle, which has it in full sense.

We can observe those elements developed in Plotinus's *Enneads*, but to understand his approach we must realize that in his system life is present almost at all levels of reality, but on each level in a different way. He expresses this idea by saying:

So, the term "life" (ζῆν) is spoken of in many ways, differentiated according to the primary way, the secondary way, and so on in order. The term "living" is said equivocally, that is, it is said in one way of a plant and in another of a non-rational animal, according to the clarity and dimness of the lives they have.⁴

In the second passage of the fourth treatise of First Ennead Plotinus confirms this idea with greater precision:

It has been said many times that the perfect life and the true and real life is in that intellectual nature and that the other sorts of life are imperfect and reflections of life and do not exist perfectly or purely, and are no more lives than the opposite of this. And now let it be said summarily that so long as all living beings are from one source and they do not have life in the same way that it does, it is necessary that the source is the primary life, that is, the most perfect life.⁵

Although here Plotinus seems to speak about the One, it is above any comprehension, and therefore can be called as having the most perfect life only with some

² Plato, *Sophista* 248e, 6–249b,1.

³ Plato, *Sophista* 249d, 2–4.

⁴ Plotinus, *Enneades* I, 4, 3, 19–24 (Gerson, 74).

⁵ Plotinus, *Enneades* I, 4, 3, 29–40 (Gerson, 74–75).

restrictions, in another passage he adds that it can be called life in “some sense” (ἡ οἷον ζωῆ).⁶ Going back to the passage quoted above we can see that the hypostasis which has life in the full sense is Intellect. But Plotinus not only follows Plato in such statement and in speaking on life as the middle element between being and intellection, he also makes very important additions while developing his view of the noetic cosmos. First of all, speaking about life he uses the term activity (ἐνέργεια),⁷ which was invented by Aristotle and fits perfectly to show that being alive means not only being able to perform, but actively performing some kinds of action. Such actions in the noetic world are always eternal and therefore they are understood not as something added to the hypostases but rather as being identical with them. It seems that Plotinus understood life as other supreme genera from Plato’s *Sophist*. Therefore, in this world everything is substance by definition and everything is alive by definition.⁸

The first act of life is the activity of the Good itself which causes eternal production of the whole noetic cosmos. Since, as we have seen above, the Supreme Principle is somehow alive itself, life is called “the activity of the Good, or rather the activity from the Good, an activity which is bounded.”⁹ By such activity Good/One simultaneously makes Intellect and causes its life. In this state second hypostasis is a Dyad which in its self-establishing vision of the One becomes Intellect, which is the proper principle of life, since it contains within all living things.¹⁰ Plotinus explains:

Next, there was Motion and Stability in the primary Dyad, there was Intellect and Life in it – that is, perfect Intellect and perfect Life (ζωῆ τελεία). So, it was not as one Intellect, but as all Intellect, that is Intellect containing all the individual intellects; Intellect as many as these are, and more. And it was alive not as one soul, but as all souls, containing more power to produce the individual souls. And it was a “complete Living Being” (ζῶον παντελές), containing not only the human being in itself; otherwise, human being would be only in the sensible world.¹¹

⁶ Plotinus, *Enneades* VI, 8, 7, 52, see also the comment to such way of speaking on the One in: Bussanich, “Plotinus’s,” 59.

⁷ Beere, *Doing*, 161–163. I render here ἐνέργεια as “activity.” Arguments on such translation and more information about the importance of the term for Neoplatonism and Ancient Christian tradition can be found in: Stępień – Kocharczyk-Bonińska, *Unknown*, 11–12.

⁸ Lloyd, *Anatomy*, 90–91.

⁹ Plotinus, *Enneades* VI, 7, 21, 5–6. τὴν μὲν τὰγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ τὰγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη ὀρισθεῖσαν ἐνέργειαν. (Gerson, 828). Plotinus refers here to his theory of double activity: first is the activity of the substance, and the second activity goes out of the substance. Cf. Bradshaw, *Aristotle East and West*, 73–96.

¹⁰ Plotinus, *Enneades* VI, 7, 17, 13–16.

¹¹ Plotinus, *Enneades* VI, 7, 8, 25–32. εἶτα καὶ κίνησις ἦν ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ καὶ στάσις, ἦν δὲ καὶ νοῦς, καὶ ζωὴ ἦν ἐν αὐτῇ· καὶ τέλος νοῦς καὶ ζωὴ τελεία. Ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ’ ἕκαστα νοῦς ἔχων καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες, καὶ πλείων· καὶ ἔζη οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ’ ὡς πᾶσαι, καὶ πλείων,

It is important to note that intellect could be the principle of life because it contains in itself all intellects and souls and therefore Plotinus calls it simultaneously limited (*διακεκριμένον*) and unlimited (*ἄπειρον*). It is limited because it contains the life of each separate intellect and soul, whose life is the life of a concrete living being and therefore limited, and the life of intellect is also unlimited since it is also life as such in a general meaning.

For Intellect is both one and unlimited, and “all together” – and it contains each thing distinguished and yet again not distinguished separately. For how could it be called “unlimited”, except because it possesses “all together”, that is all life, all soul, and all intellect? Each of them is not set apart by limits. That is why they are one as well. For certainly it must not have one life, but be unlimited, but also one, and one [life] in the sense not that all lives are brought together into one, but because they start from one and remain where they started. Or better, they did not start, but they are in this state always.¹²

Therefore, Intellect as a second hypostasis is simultaneously one and many, one Life and many lives of all intellects and souls. Plotinus also points out that this life is eternal, it did not start at a point in time since the One eternally produces Intellect which is alive as one and as many. It is also important to see that this activity of life is intellectual but occurs differently on subsequent levels. Perfect life of intellect is an intellection, a vision of the One, while the Soul which is submerged in multitude does not have access to pure vision and therefore its activity is rather reasoning.

Finally, we must also point at the view of the whole cosmos in which not only intellectual, but also material part is alive. Plotinus follows Plato’s conviction from *Timaeus* that the world also has a Soul and this soul moves it and makes it alive. This topic will be even more significant in Later Neo-Platonism which directly influenced Pseudo-Dionysius. They would not only claim that the material cosmos is in some sense alive thanks to the Soul, but even that inanimate objects like stones somehow are alive having sort of a soul themselves.

In our short review of the philosophical tradition backing up Pseudo-Dionysius, it is worth to mention Porphyry and especially his Christian student, Marius Victorinus, who introduced the triad of Being, Life and Intellect (*esse, vivere, intelligere*) into the Trinitarian Theology. The obvious similarity makes it easy to identify *esse* with

δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ψυχὰς ἐκάστας ἔχων, καὶ <ζῶον παντελές> ἦν, οὐκ ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ μόνον ἔχων· μόνον γὰρ ἄνθρωπος ἐνταῦθα ἦν. (Gerson, 812–813).

¹² Plotinus, *Enneades* VI, 4, 14, 3–14. Καὶ γὰρ ἓν ἐστὶ καὶ ἄπειρον αὐτὸ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐτὸ οὐ διακριθὲν χωρὶς. Πᾶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον ἢ οὕτω λέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζῶην καὶ πᾶσαν ψυχὴν καὶ νοῦν ἅπαντα; Ἐκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὐτὸ καὶ ἓν. Οὐ γὰρ δὴ μίαν ζῶην ἔδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ’ ἄπειρον, καὶ αὐτὸ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἓν, ἀλλ’ ἀφ’ ἑνὸς ἀρξαμένης καὶ μενούσας ὅθεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ’ οὕτως εἶχεν αἰεὶ (Gerson, 754).

the Father, *vivere* with the Son, and *intelligere* with the Holy Spirit. Therefore, arguing on consubstantiality of the Father and the Son, Victorinus presents life (*vita*) as a second element of the triad which is included in the first one (*esse*) and comes from it. He finds a relevant passage in the Gospel of John (5:26) “For as the Father has life in himself, even so gave he to the Son also to have life in himself.”¹³ Hence the definition of life (likewise the soul) is that it is something which moves itself out of itself (*quod a se movetur*), we can call by this name both persons of the Trinity, because life is the substance of each one.¹⁴ And from the Father whose life is preexistence (*vitalis preexistentia*), the Son is eternally born as existing life (*vita existens*), and therefore he is a principle of all living things.¹⁵

What is significant for Marius Victorinus is that it seems obvious that life should be identified with the Son, not only because it is the second element of the intelligible triad. As we have seen in the passage quoted above, Christ calls himself life many times in the Gospel of John. Victorinus refers not only to this passage (5.26) eleven times, but he also quotes nine times the verse (14.6) where Christ calls himself road, truth and life and he evokes once the line where the Son says that he is resurrection and life (11.25). Although those fragments would make identification of Christ with the principle of life evident for any Christian writer, Pseudo-Dionysius does not make any use of them. He does not refer even once to those verses in which Christ calls himself by the name of life. As we shall see life is for him the attribute or rather the name of God which should be referred to whole Thearchy, not to any one of Divine Persons.

The last author that must be presented as influential for Pseudo-Dionysius is his pagan teacher – Proclus. One of the most characteristic features of his system is the postulate of placing the henads below the One at the highest levels of reality. Since the One itself cannot be the unity of anything else (it would lose its absolute character then) henads play the role of being participable kinds of unity.¹⁶ However, those participable kinds of unity are plural only from the perspective of lower things, in themselves they are identical with the One; they make the One participable only from “external” regard, so their status depends on the aspect, in which we take them. The situation is similar from the epistemological perspective. Since henads are the One they cannot be known in themselves, but we can know them thanks to the ef-

¹³ Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I, 41, 1–10 (Sch 68, 308).

¹⁴ Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I, 42, 1–8: “Si igitur Pater ‘habet in semet ipso vitam’, vita est et substantia eius vita est. Sic et filius; dicit enim: ‘ego sum vita’; hoc igitur significat in semet ipso habere vitam: ‘ego sum vita’. Pater ergo vita est et filius vita. Omnis vita quod vita est motus est vivificans quibus posse est vivificari; et idcirco definitio animae et vita ista est: quod a se movetur; esse et ut substantia eius istud dicitur. Multo magis ergo esta in deo et λόγῳ. Quid ergo dicimus? Vita pater et substantia est, et se movens substantia, et nihil est aliud se movens motio nisi vita. Ipsa igitur et substantia et vita.” (Sch 68, 312).

¹⁵ Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I, 51, 15–17. “Vita autem filius, vita motio, a vitali preexistentia, vita existentia in constitutione et a parentia omnium totorum...” (Sch 68, 348).

¹⁶ Proclus, *Institutio theologica* 133 (Dodds, 118–119).

fects which they produce. What is important here is that we always know henads from the perspective of plurality which they unite, so we must always be aware of their individual character. They are the One, but they never lose identity as henads and, what is very important in our case, each of them is one of the highest gods.¹⁷ In the *Theology of Plato* Proclus says that “there are three total monads (μονάδες) which are entirely beyond the gods that are divided according to parts, viz. essence, life and intellect.”¹⁸ He also explains that since in this triad essence is something intelligible (νοητῶν) and intellect is intellectual (νοερῶν), life is in between and therefore linking both must be intellectual and intelligible (νοητῶν καὶ νοερῶν).¹⁹ Supra-essential gods are only the beginning and the top of the whole universe of life principles. In the noetic cosmos we can find a huge number of gods that are the subsequent elements of the noetic reality. There is no need here to go any further into complicated distinctions of Proclus’s world. For our purpose it is sufficient to say that the triad of being, life, and intellect serves as the conceptual framework of distinguishing subsequent levels of gods. Therefore, life also is among them first as unparticipated life and then as other participable variations which are the principles of life for all living beings in the universe.²⁰

It is worth to note that the Proclus’s view of life as henad differs in one point from his predecessors. As Eric R. Dodds points out he was the first who treated life not as a mere element linking being and intellect, but as distinct hypostasis and a god.²¹ Its role as the active force linking intellect with being is not limited to being δύναμις of intellect, but it becomes the living principle or rather the universe of principles of all kinds of living things. As a consequence, the universe of Proclus becomes even more alive. Although such statement could seem strange, we have already seen that the material universe was a living thing for Neoplatonists. For Proclus the material reality has a new meaning, because specific items have the role in theurgical rites, and they are manifestations and containers of the power of gods linked with them according to cosmic sympathy. Therefore, as Anthony C. Lloyd points out, even stones are “showing more life than they apparently do,” and the best example is a moonstone which, according to Proclus could respond to phases of the moon.²²

¹⁷ Discussion about the identity of henads is presented by Chlup, *Proclus*, 115–117.

¹⁸ Proclus, *Platonica theologia* IV, 1, 6,17 – 7,2 ὡς ἄρα τρεῖς εἰσιν αὐταὶ μονάδες ὀλικάι, πάντως ἐπέκεινα τῶν κατὰ μέρη διηρημένων θεῶν, οὐσία, ζωή, νοῦς (Saffrey, IV, 6,17 – 7,2; Taylor, 235).

¹⁹ Proclus, *Platonica theologia* IV, 1 (Saffrey, IV, 6, 8–12).

²⁰ For a more precise distinction cf. Chlup, *Proclus*, 122–127. On the specific character of the procession of life cf. Lloyd, *Anatomy*, 113.

²¹ Eric R. Dodds notices that hypostatization of life could be an effect of the influence of the triadic structures found in the Chaldean Oracles as well as Hermetic and Gnostic systems, cf. Dodds, *Elements*, 253.

²² Lloyd, *Anatomy*, 124; 133.

2. Life as a Divine Name

Pseudo-Dionysius follows Proclus in understanding life as a principle in which all living things participate, but he also makes very significant changes. First, a similar thing which strikes the reader of Dionysius' *Divine names* is the fact, that God who is the source of life is in himself unparticipable. The Trinity or Thearchy is the source of life above life, and since it is the principle in itself it cannot be participated like the One in the Proclus's system. Therefore, Dionysius constantly reminds us that when he speaks of life he does not describe God in himself. He states it most clearly in the fifth chapter of *Divine Names*:

I must speak now of those names which tell of the Providence of God. I do not promise to express the absolutely transcendent goodness, being, life, and wisdom of that Godhead beyond all which, as scripture tells us, has its foundation in a secret place above goodness, divinity, being, wisdom, and life.²³

Since the Trinity is in itself unparticipable, there must be a participable principle of life below, and since it is the unity of all living things, it resembles Proclus's henad. Dionysius calls this principle a name of God which is in between Thearchy and all living things. Life as well as all other such names are called "unified names" (ήνωμένα), since they apply not to the persons of the Trinity but rather to the whole godhead. However, there is one more important distinction among those "unified names":

The unified names apply to the entire Godhead, as I showed at length and by way of scriptural examples in my *Theological Representations*. Hence, titles such as the following—the transcendently good, the transcendently divine, the transcendently existing, the transcendently living, the transcendently wise. These and similar terms concern a denial in the sense of superabundance. Likewise the names which have a causal sense, names like good, beautiful, existent, life-giving, wise, and so forth, are ascribed to the Cause of all good things because of all the good gifts it has dispensed.²⁴

²³ Pseudo-Dionysius Areopagita, *DN V*, 2, 816C, 1–12, Ταύτας οὖν ὁ λόγος ὑμνησαι ποθεῖ τὰς τῆς προνοίας ἐκφαντορικὰς θεωνυμίας. Οὐ γὰρ ἐκφράσαι τὴν αὐτοὑπερούσιον ἀγαθότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν τῆς αὐτοὑπερουσίου θεότητος ἐπαγγέλλεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν ἀγαθότητα καὶ θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ σοφίαν ἐν ἀποκρύφοις, ὡς τὰ λόγια φησιν, ὑπεριδρυμένην (PTS 33, 181; CWS, 97); cf. *ibidem* I, 5, 593C, 5 – D, 6 (PTS 33, 117).

²⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita, *DN II*, 3; 640B, 3 – C,1. Τὰ μὲν οὖν ἠνωμένα τῆς ὅλης θεότητός ἐστιν, ὡς ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσσει διὰ πλείονων ἐκ τῶν λογίων ἀπεδείξαμεν, τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζωον, τὸ ὑπέρσοφον καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαιρέσεως, μεθ' ὧν καὶ τὰ αἰτιολογικὰ πάντα, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, τὸ ὄν, τὸ ζωογόνον, τὸ σοφόν καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἢ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται. (PTS 33, 125; CWS, 60).

There are two types of unified names: the first one applies to the unparticipable Thearchy and here God is called “transcendental living” (τὸ ὑπέρζων), and there is a lower participable version of it, which does not point at the source, but rather at the causation process and here God is called “life giving” (τὸ ζωογόνον). Since God, in the first sense, is absolutely unknowable, we can know him only thanks to how all things come from him, and only the second kind of the unified name can be described and understood in a limited sense. As Dionysius puts it, we “know only those things in which we participate.”²⁵ Therefore, as we can see, the name of Life in this sense plays the same role as henad of Proclus. However there are important differences.

In all Pagan Neoplatonic systems there was a growing tendency to hypostasize subsequent elements, and life is the best example here. As we remember, according to E.R. Dodds it was Proclus who for the first time understood life not as a force or potency linking intellect with being, but also as a hypostasis. In case of life it makes perfect sense since in this regard life becomes itself a living principle and is also a god, possessing life acquired from the One. For Pseudo-Dionysius life, as well as any other principle is merely an expression of the power of Triune God, and therefore it is not alive in itself and is not a god. Dionysius seems to address this issue in a passage where, as he says, he answers the question of Timothy, who asks how to understand the difference between calling God “life itself” (αὐτοζωήν) and “hypostasis of life itself” (τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην). Dionysius explains:

To repeat something frequently asserted already, to call God “life itself” and “power itself” and then “subsistence of life itself,” “subsistence of peace itself,” “subsistence of power itself,” involves no contradiction. The former names are derived from beings, especially the primary beings, and they are given to God because he is the cause of all beings.²⁶

In my opinion, Dionysius in this fragment refers to two modes of unifying names which we have mentioned above. Only God can be called hypostasis in the sense that he is the ultimate principle having life in itself – τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην – and this is what earlier was called unified names in a transcendental and unknowable sense.²⁷

²⁵ Pseudo-Dionysius Areopagita, *DN II*, 7, 645A, 5–6. ταῖς μετοχαῖς μόναις γινώσκεται (PTS 33, 131).

²⁶ Pseudo-Dionysius, *DN XI*, 6, 953C, 2–7. Καὶ πρῶτον μὲν, ἵνα τὰ μυριόλεκτα καὶ νῦν ἀναλάβωμεν, οὐκ ἔστι ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρῶτως ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρῶτως ὄντα ὑπερῶν ὑπερουσίως. (PTS 33, 221, CWS, 124). Colm Luibheid renders τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην as “subsistence of life itself,” but this translation loses the personal aspect of Dionysius expression, therefore I prefer “hypostasis of life itself.”

²⁷ Among the scholars there is a long going discussion on whether Pseudo-Dionysius allows the lower levels of beings to be creative principles. Andre von Ivanka, Rene Roque and Eugenio Corsini argue that Dionysius rejects the Neoplatonic notion of lower principles as being creative and causality is reserved only to the Trinity. Ronald F. Hathaway (cf. *Hierarchy*, XV–XVII) argues that Pseudo-Dionysius fully accepted Proclus’s view of lower principles. It is not a proper place to go into the detailed argument, but it must be

But when unifying name of life is described in causal sense, the Trinity is called life in itself (αὐτοζωήν), because this is a description of the same life in the participable aspect. Pseudo-Dionysius underlines that in this second aspect Life cannot be called god or hypostasis:

The absolute being underlying individual manifestations of being as their cause is not a divine or an angelic being, for only transcendent being itself can be the source the being, and the cause of the being of beings. Nor have we to do with some other life-producing divinity distinct from that supra-divine life which is the originating Cause of all Living beings and of life itself. Nor, in summary, is God to be thought of as identical with those originating and creative beings and substances which men stupidly describe as certain gods or creators of the world. Such men, and their fathers before them, had no genuine or proper knowledge of beings of this kind. Indeed there are no such beings.²⁸

It is very significant that explaining the status of the divine names and that they are not gods in the Pagan sense, Dionysius speaks mainly about life. If life in its full sense is intellectual, names are only manifestations of the one God not having life in this full intellectual sense, in this regard they are lifeless principles. As a consequence, intellectual life is no longer transferred by lower living beings in the sense present in Proclus. The name of Life is not alive and causing life it cannot give something it itself owns. Therefore, it is rather a channel connecting all things with the source and allowing for participation of the life of the Trinity which is in itself unparticipable. Life is then divine but it is not a divinity. As we remember for Proclus even stones were in some sense alive, because they were infused with divine power of a complementary deity. Therefore, life was something which they had as being divine. Now there is only one God who possesses life and all other beings can participate in him. We see, than, that the mode of participation has fundamentally changed. Lower beings do not “partake” of the higher divine life to have it as their own, but rather they constantly draw it from their source. Because of that, life becomes even

noted that I disagree with the arguments of R.F. Hathaway. Although he certainly found inconsistency in the arguments of Corsini, in my opinion he failed to demonstrate his view. The matter seems to be more complicated, and as I will argue below, the answer may lie in distinguishing different types of causation (like in case of angels who cause understanding not being of lower ranks). I think that it is safe to understand this key passage from *Divine Names* XI, 6 as a critique of the Neoplatonic view of causality of lower beings, since it is seen this way by other scholars. Cf. Ysabel de Andia (*Henosis*, 97), who also sees in this passage the critique of the mediative role of gods divided according to the triad: being, life, intellect.

²⁸ Pseudo-Dionysius, *DN* XI, 6, 953B, 11 – D, 6. Οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναι φαμεν τὸ αὐτοεἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθρον πάντων, ὅσα ζῆ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζῶν οὔτε, συνελόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἅς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὐς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ »ἤδειςαν», ἅτε διὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ πατέρες αὐτῶν». (PTS 33, 221–222; CWS, 124).

more dynamic and cannot be seen as a static property. Every living being is constantly connected with the name of life. Finally, Dionysius makes another very significant change. In the catalogue of names there is no longer a place for the Neoplatonic triad in its original shape as being, life and intellect. Since intellect cannot be perceived as not performing the act of intellection and thus not being alive, Dionysius replaces it with wisdom.²⁹

3. Participation of All Things in the Name of Life

One of the consequences of the change in the mode of participation which Dionysius made is the unification of his world. Now the only principle is Triune God and no other being is the life-giver in the sense that it shares its own life. There is only one creator of life. We can observe it in the sixth chapter of *Divine Names* where Pseudo-Dionysius describes how life is granted to all living things. Life is given to all beings that can participate in it, but this mode of participation depends on the grade of perfection of a given entity and therefore the grade of life. The first and the most perfect creatures which have their fullest share in the gift of life are angels, who “have a life of total intelligence” (νοερὰν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωὴν).³⁰ Although the first and the most perfect beings which participate in life are angels, Dionysius once again underlines that even though their life is perfect and immortal it belongs to them only in a certain measure:

That is why they are described as ever-living and immortal. Though, again, they are not immortal, since they do not have immortality and eternal life by themselves. This is something they have from the creative Cause which produces and preserves all life.³¹

²⁹ I deliberately omit here the longer discussion on the triad of being, life and intellect and the way it changed in the Neoplatonic tradition in relation to Dionysian corpus since in my opinion the issue is less important for understanding the concept of life (for more on the topic cf. Dillon – Klitenic Wear, *Dionysius*, 24–27; Schäfer, *Philosophy*, 84–88). But I think that replacing Intellect with Wisdom can be seen as something more than putting a biblical equivalent in the place of the Neoplatonic principle, as John Dillon and Sarah Klitenic Wear suggested (*Dionysius*, 47), but also as a changing the hypostatic principle to an ahypostatic one.

³⁰ Pseudo-Dionysius, *DNIV*, 2, 180A, 9. (PTS 36, 21). Ysabel de Andia (*Henosis*, 172; 234–235) speaks about two models of imitation of intellectual life: first is the imitation of the unity of the Persons of Trinity, second is imitation of the angelic life.

³¹ Pseudo-Dionysius, *DN VI*, 1, 856B, 2–6. δι’ ἦν καὶ ζῶντες αἰεὶ καὶ ἀθάνατοι λέγονται καὶ οὐκ ἀθάνατοι πάλιν, ὅτι μὴ παρ’ ἑαυτῶν ἔχουσι τὸ ἀθανάτως εἶναι καὶ αἰωνίως ζῆν, ἀλλ’ ἐκ τῆς ζωοποιοῦ καὶ πάσης ζωῆς ποιητικῆς καὶ συνοχικῆς αἰτίας. (PTS 33, 190–191; CWS, 103).

Despite of their perfection, angels have life only thanks to the one principle of life which is the divine name.³² It grants life to all angels, even those who are evil and therefore even demons can have intellectual life thanks to it.³³ But we also can find in Pseudo-Dionysius the ideas similar to his Neoplatonic predecessors. Angels are also creatures who can pass life to lower beings:

Directly and without arrogance they [angels] have been first to receive this light, and as intermediaries, they have generously passed it on so far as possible to those next to them. They have a generative power, a life-giving power, a power to give increase and completion, for they rain understanding down and they summon the breast which receives them to give birth to a living tide.³⁴

Angels also seem to have the powers of generation, life giving, growth and perfection (τὸ γόνιμον αὐτοῖς καὶ ζωοποιὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ τελειωτικὸν), but it is unlikely that Dionysius speaks here about giving life as such. He rather describes angels as the authors of intellectual understanding. In this passage he explains the proper meaning of angels symbolized by clouds. And therefore he speaks that as clouds they “rain understanding” (τὴν νοητὴν ὀμβροτοκίαν). But if we remember that life is primarily intellectual, providing the ability to understand or make somebody understand is in perfect accord with giving life understood as intellectual activity. Such interpretation seems plausible because when Pseudo-Dionysius speaks about giving life to human souls he does not say that it is done through the mediation of angels.³⁵ Nevertheless, even in case of giving the lower intelligences understanding, angels do not produce this intellectual vision, but rather transfer it, as clouds transfer water.

Going back to the sixth chapter of *Divine Names* we can once again see that human souls receive life and can participate in God thanks to the name of Life, and this life is of intellectual nature. Although humans are mortal, and they have life similar to intellectual angelic life, they will be able to have full share in it in the afterlife.³⁶

³² Pseudo-Dionysius, *CH IV*, 1, 177C, 9 – D, 5 (PTS 36, 20); Pseudo-Dionysius, *DN I*, 3, 589B, 2 – C, 3 (PTS 33, 111–112).

³³ Pseudo-Dionysius, *DN VI*, 2, 856C, 5–7 (PTS 33, 191).

³⁴ Pseudo-Dionysius, *CH XV*, 6, 336A, 9 – B, 3. Ἀλλὰ καὶ νεφέλης αὐτοῖς ἰδέαν ἢ θεολογία περιπλάττει σημαίνουσα διὰ τούτου τοὺς ἱεροὺς νόας τοῦ μὲν κρυφίου φωτὸς ὑπερκοσμίως ἀποπληρουμένους, τὴν πρωτοφανῆ δὲ φωτοφάνειαν ἀνεκπομπεύτως εἰσδεχομένους καὶ ταύτην ἀφθόνως εἰς τὰ δευτέρα δευτεροφανῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθημένους καὶ μὴν ὅτι τὸ γόνιμον αὐτοῖς καὶ ζωοποιὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ τελειωτικὸν ἐνυπάρχει κατὰ τὴν νοητὴν ὀμβροτοκίαν τὴν τὸν ἐκδόχιον κόλπον πιαλέοις ὑετοῖς ἐπὶ ζωτικὰς ὠδίνας ἐκκαλουμένην. (PTS 36, 56; CWS, 188).

³⁵ Probably the most appealing passage is to be found in: Pseudo-Dionysius, *DN IV*, 2, 696C, 2–5 (PTS 33, 145).

³⁶ Pseudo-Dionysius, *DN VI*, 2, 856C, 8 – 857A, 9 (PTS 33, 191–192). After the passage on resurrection Dionysius adds that those things could seem to be “against nature” (παρὰ φύσιν) according to ancients, but for Christians they are rather (ὑπὲρ φύσιν). He also mentions the false convictions of “mad Simon,” probably referring to the Acts 8:8–24, who was trying to buy the power of giving Holy Spirit from the Apostles. But

Finally Pseudo-Dionysius speaks of the life of plants and animals and in this passage he once again presents a hierarchy of life from the most to the least perfect:

And whether you talk of the life of intelligence, of reason, of perception, of nourishment, of growth or whatever, if you talk of life, or the source of life or the essence of life, it lives and grants life out of that Life surpassing all life, and it preexists in it as the single Cause of life.³⁷

Even in the case of the most perfect life there is a distinction in speaking about life of intellect (*νοερὰν ζωὴν*), and life of reason (*λογικὴν ζωὴν*), which is similar to the earlier Neoplatonic approach of treating intellectual vision as a higher activity than reasoning. If then life is an activity, it is primarily an intellectual one, and bodily movement, growth and nutrition are only imperfect echoes of its higher kind.

4. Losing and Gaining the Life

In the world of living beings, life in a certain aspect is not received once and for all. Dionysius speaks many times of moving up and down. The share in the name of life is not only given to creatures, but also can somehow be lost and regained. And even if life is not weakened in any way, every being is naturally called to uplift itself to fuller participation in life, which really is the participation in the aspect of the power of God. However, each intellectual creature, even angels can lose the gift of life in a certain aspect. The most obvious example are the demons who turned away from God, that is from the only source of life. They are not evil by nature, but rather they turned evil, and therefore they can also have a share in the intellectual life; “they certainly exist and live and exercise their intelligence (*καὶ ζῶσι καὶ νοοῦσι*) and have within them some stirrings of desire.” But this natural activity of intellect is weakened, therefore they somehow have fallen apart from their intellectual character being directed by “unreasoning anger” (*θυμὸς ἄλογος*) and “mindless desire” (*ἄνοος ἐπιθυμία*).³⁸ The desire of evil is the abandonment of existence, life and intellection since evil is non-being (*μὴ ὄντος*).³⁹ In another fragment of the fourth chapter of *Divine Names* Dionysius says directly that evil is not only the lack of being

here it is not clear why Pseudo-Dionysius refers to him since he only criticizes his usage of arguments based on visible things.

³⁷ Pseudo-Dionysius, *DN VI*, 3, 857B, 2–5. *Καὶ εἴτε νοερὰν εἴποις εἴτε λογικὴν εἴτε αἰσθητικὴν εἴτε θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν εἴτε ὅποιαν ποτὲ ζωὴν ἢ ζωῆς ἀρχὴν ἢ ζωῆς οὐσίαν, ἐξ αὐτῆς καὶ ζῆ καὶ ζωοὶ τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ ἐν αὐτῇ κατ’ αἰτίαν ἐνοσιδῶς προϋφέστηκεν.* (PTS 33, 192; CWS, 104).

³⁸ Pseudo-Dionysius, *DN IV*, 23, 725B, 1–10 (PTS 33, 171).

³⁹ Pseudo-Dionysius, *DN IV*, 23, 725C, 11–12 (PTS 33, 172).

(non-existence), but also lack of life (ἄζωον),⁴⁰ so choosing evil means both intellectual impediment and loss of life.

It is worth mentioning that good angels in the hierarchy can also improve their intellectual vision since the lowest choirs of every triad are the rank of purification, and in case of angels purification means getting rid of ignorance. However, explaining this Dionysius does not mention life as intellectual activity.⁴¹ But if we turn to the relation between angels and human souls we return to the concept of intellectual life. Since, as we have seen, angels can grant intellectual vision, this means that they can make human soul “more alive” giving it a more perfect version of its proper activity. An angelic kind of life is the perfect model and the goal which is possible to achieve by human soul. God by the mediation of his names (in this case especially the name of Good) gives the soul intelligence (νοεράς), real life (τὴν οὐσιώδη ζωὴν) and existence (τὸ εἶναι) and thanks to it: “they can strive towards angelic life.”⁴² This uplifting to the state of angelic life means for the soul the higher share in intellectual illumination and higher knowledge, which is granted by God in his names. I think that in those fragments we can observe Dionysian conviction that when human intellect is illuminated by angels it performs better its most perfect activity, and the soul’s life is also uplifted to a higher level.

In the world of Dionysius not only angels, but also the whole angelic hierarchy is the model of the ecclesiastical hierarchy of how to get closer to the Trinity.⁴³ Especially in case of human beings it is clearly visible that life can be partially lost when one commits a sin.⁴⁴ All of sacramental activity is aimed at gaining an intellectual vision which can be veiled and shadowed by bodily desires. Probably the most striking example of understanding life this way can be found in the passages where the sacrament of baptism is explained (or meditated) in a manner which seems rather philosophical than theological. It seems that for Pseudo-Dionysius the best way to show the meaning of baptism is with the categories of unity and plurality. In baptism the catechumen gains new life which is pointed towards the One:

⁴⁰ Pseudo-Dionysius, *DN IV*, 32, 732C, 8 – D, 8. (PTS 33, 177).

⁴¹ Pseudo-Dionysius, *EH VI*, 3, 6, 537A, 3 – C, 8 (PTS 36, 119–120).

⁴² Pseudo-Dionysius, *DN IV*, 2, 696C, 2–10 (PTS 33, 145).

⁴³ It is worth to mention that this goal of the Ecclesiastical Hierarchy will be realized in afterlife where the human hierarchy will be incorporated into the angelic one, cf. Louth, “The Reception,” 136.

⁴⁴ Hathaway (*Hierarchy*, XXIV) notices that characteristic way in which Pseudo-Dionysius refers to the Holy Scripture allows him to avoid the problem of sin, which is seen only in the Platonic fashion. Although I disagree that Dionysius avoids the idea of sin, it seems to be true that in the understanding of it he seems to be a straight follower of the interpretations of the Phaedrus myth. It is true especially in seeing the primal effect of sacramental activity as regaining the unity with or focusing life on the One.

One cannot participate in contradictory realities at one and the same time, and whoever enters into communion with the One cannot proceed to live a divided life, especially if he hopes for a real participation in the One.⁴⁵

The state of having a higher life, which is a gift of God, is not only described as a path towards unity, but is also the life of true and more perfect intellectual knowledge. The light which is so often evoked here is not sensual, but intellectual. Thanks to baptism, the catechumen avoids the darkness of ignorance,⁴⁶ and thanks to the sacrament “the light shines through all his life.”⁴⁷ In this place, it is worth noticing that for Pseudo-Dionysius even the spoken words play a role similar to the sacrament. They have the power to nourish the soul and give life to it, and this role is best seen in the case of the words of God in the Holy Scripture, which are symbolically depicted as water for they are life-giving (*ζωοποιός*).⁴⁸ So even hearing and accepting the word into the intellect gives soul nutrition and sustains its life.

Such a mode of expressing the meaning of baptism, as gaining more unity and life, continues in the case of other sacraments, especially the Eucharist, which is called communion and gathering (*κοινωνία και σύναξις*). Especially the latter name expresses in full the sense of what is the meaning of all sacramental activity focused in the Eucharist:

For a start, let us reverently behold what is above all characteristic of this, though also of the other hierarchic sacraments, namely, that which is especially referred to as “Communion” and “Gathering”. Every sacredly initiating operation draws our fragmented lives together into a one-like divinization. It forges a divine unity out of the divisions within us. It grants us communion and union with the One.⁴⁹

Sacramental rites, then, make one from what is fragmented and divided, because the goal is unification with the One. Since fragmentation is characteristic for the material reality, sacraments play the role of lifting the soul from the divided state of the matter and sensual perception to the perfect and unified sphere of intellect. When we consider the Eucharist, it is worth mentioning that the very concept of the

⁴⁵ Pseudo-Dionysius, *EH* II, 3, 5, 401A, 4–7. Ἄλλ’ οὐκ ἔνεστι τῶν ἄκρωσ ἐναντίων ἅμα μετέχειν οὐδὲ τὸν κοινωνίαν τινὰ πρὸς τὸ ἐν ἐσχηκότα μεριστὰς ἔχειν ζωᾶς, εἰ τῆς τοῦ ἐνὸς ἀντέχεται βεβαίως μεθέξεως, ἀλλ’ ἄσχετον εἶναι καὶ ἀκατάτακτον ἐν πάσαις ταῖς τοῦ ἐνοειδοῦς διαιρέσεσιν. (PTS 36, 76; CWS 206).

⁴⁶ Pseudo-Dionysius, *EH* II, 3, 4, 400B, 8 – C, 8 (PTS 36, 75).

⁴⁷ Pseudo-Dionysius, *EH* II, 3, 7, 404C, 3–4. τῆ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῆ λαμπρυνόμενον (PTS 36, 78; CWS 208).

⁴⁸ Pseudo-Dionysius, *Ep.* IX, 4, 1109C, 10 (PTS 36, 202).

⁴⁹ Pseudo-Dionysius, *EH* III, 1, 1, 424C, 7–13. Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ἱερώς ἐποπτεύσωμεν, ὅτου δὴ ἔνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς τελεταῖς ἐκκρίτως αὐτῆ παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνατίθεται καὶ ἐνιαίως ἀνηγόρευται κοινωνία τε καὶ σύναξις ἐκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωᾶς εἰς ἐνοειδῆ θέωσιν συναγωγῆς καὶ τῆ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἐν κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν θωρουμένης (PTS 36, 79; CWS 209).

sacrament shifts the topic of striving towards understanding and unity to the level of daily life. The life-giving gathering into One does not occur as a single event, but it is daily practice. Members of Ecclesiastical Hierarchy live the sacramental life in which they obtain intellectual and moral perception. Then moral and sacramental life is only an aspect of participation in the same life which is the Divine Name. The path to unification leads from sensual to intellectual and even beyond intellectual because the utmost unification is above intellect. Therefore, the goal of every human being is simultaneously to have full participation in the divine names (including the name “Life”), and to be unified with the Trinity which is the source of everything. Such program of perfecting life and being uplifted to unification can be observed in the case of monks, who are called the name:

[...] because of the purity of their duty and service to God and because their lives, far from being scattered, are monopolized by their unifying and sacred recollection which excludes all distraction and enables them to achieve a singular mode of life conforming to God and open to the perfection of God’s love.⁵⁰

The goal of perfect life is, then, to practice unification of every aspect of life to obtain a single intellectual vision, indispensable to gain the knowledge beyond knowledge in “henosis” with the One. The perfection of life described as unification allows to observe that for Pseudo-Dionysius there is only one life, and the perfection of unified life practiced by the monks is only an aspect of participation in the Divine Name of Life, the same name which offers a natural ability of having intellectual, sensual or vegetative life.

Finally, we must notice the last characteristic feature of this universe. Not only humans and angels are involved in the movement down and up. Every being responds to the call to return to its source and each does it and desires it according to its own ability.

All things are returned to it as their own goal. All things desire it: Everything with mind and reason seeks to know it, everything sentient yearns to perceive it, everything lacking perception has a living and instinctive longing for it, and everything lifeless and merely existent turns, in its own fashion, for a share of it.⁵¹

⁵⁰ Pseudo-Dionysius, *EH VI*, 1, 3, 533A, 1–4. μοναχούς ὀνομάσαντες ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καὶ θεραπείας καὶ τῆς ἀμερίστου καὶ ἐνιαίας ζωῆς ὡς ἐνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν. (PTS 36, 116; CWS, 245).

⁵¹ Pseudo-Dionysius, *DN IV*, 4, 700B, 1–8. καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἕκαστα πέρας καὶ οὐ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερά καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς, τὰ δὲ αἰσθήσεως ἄμοιρα τῇ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως, τὰ δὲ ἄζωα καὶ μόνον ὄντα τῇ πρὸς μόνην τὴν οὐσιώδη μέθεξιν ἐπιτηδειότητι. (PTS 33, 148; CWS, 75).

So, even inanimate beings have desire to go up to their source, and Dionysius understands his universe in a similar way as his Pagan teachers, i.e. every being could be called alive in some aspect. The cosmos moves, and this movement is a kind of life which is desired by each existing thing. Discussing the divine name of Peace Pseudo-Dionysius describes the perfect order of the Universe which is what the name means. In this order the movement appropriate to each element is the life which is protected and saved from destruction thanks to the Divine Name of Good.⁵²

Conclusion

To conclude, we must make a general remark. What we have said above has shown that being alive is not only a kind of property which is possessed by a being. Life is not a static but rather a dynamic characteristic of it, and therefore, as Hathaway notices: “*Life* is not only a property of living things, but that which they strive actively to have. Their *being alive* is that movement.”⁵³ Our modern concept of life as a property makes us unable to conceive Dionysian understanding of it. In my view we tend to see life as something that the body does or does not have. Being alive, then, is completely different from leading a daily life. But when being alive means constant struggle and strive towards a greater or even the ultimate principle, the difference between being alive and leading a life seems to fade. And this struggle for a human being means a constant effort to get out of the sensual world which is shattered into various perceptions of the unity of intellectual vision. Remembering that the true and highest form of life is the intellectual one we tend to see that those acts which lift the soul up towards the intellectual somehow make it more alive. This is not being more alive in the metaphorical sense, but in the ontological one, since it gives the soul shape and form which is in accord to its proper perfection.

In my opinion, in the case of Pseudo-Dionysius the unity of the concept of life is visible even more clearly than in the systems of his Neoplatonic predecessors. If we agree that there is only one principle of life and lower beings can grant life only in some sense (e.g. like granting understanding), in this world we cannot find any other life-giving principle. So Pseudo-Dionysius critique of the Proclian concept of secondary principles of life, which are Pagan gods, unifies the very notion of life even more. Although the Dionysian universe seems to some extent to be less alive it points more clearly at one life-making principle. Having in mind the Greek philosophical mentality, which in most cases wants to explain the universe referring to a single principle, we find Pseudo-Dionysius’s concept of life as the perfect example of the Greek view of the Universe.

⁵² Cf. Pseudo-Dionysius, *DN XI*, 5, 952D, 3 – 953A, 8 (PTS 33, 220–221).

⁵³ Hathaway, *Hierarchy*, 52.

Bibliography

Sources:

- Marius Victorinus, *Adversus Arium* [= *Adv. Ar.*]: Marius Victorinus, *Traité théologique sur la Trinité* (ed. P. Hadot) (SCh 68; Paris: Cerf 1960) I.
- Plato, *Sophista: Platonis opera* (ed. J. Burnet) (Oxford: Clarendon 1900, reprint 1967) I, 216–268.
- Plotinus, *Enneades: Plotini opera* (eds. P. Henry – H.-R. Schwyzer) (Leiden: Brill 1964–1983) I–III, English trans. G. Boy-Stonses *et al.*: Plotinus, *The Enneads* (ed. L.P. Gerson) (Cambridge: Cambridge University Press 2018).
- Proclus, *Institutio theologica*: Proclus, *Elements of Theology* (ed. E.R. Dodds) (Oxford: Clarendon 1963).
- Proclus, *Platonica theologia* [= *Plat. Theol.*], Proclus, *Théologie platonicienne* (eds. H.D. Saffrey – L.G. Westerink) (Paris: Les Belles Lettres 1987) IV, English trans. T. Taylor: *The Theology of Plato* (Somerset: Prometheus Trust 1995).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus* [= *DN*]; *De Coelesti Hierarchia* [= *CH*]; *De Ecclesiastica Hierarchia* [= *EH*]; *Epistulae* [= *Ep.*]: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*. I. *De divinis nominibus* (ed. B.R. Suchla). II. *De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* (eds. G. Heil – A.M. Ritter) (Patristische Texte und Studien 33, 36; Berlin: De Gruyter 1990–1991), English trans. C. Luibheid: Pseudo-Dionysius, *The Complete Works* (The Classics of Western Spirituality; New York: Paulist Press 1987).

Secondary literature:

- de Andia, Y., *Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite* (Leiden – New York – Köln: Brill 1996).
- Beere, J., *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta* (Oxford: Oxford University Press 2009).
- Bradshaw, D., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press 2004).
- Bussanich, J., "Plotinus's Metaphysics of the One," *Cambridge Companion to Plotinus* (ed. L. Gerson) (Cambridge: Cambridge University Press 1996) 38–65.
- Chlup, R., *Proclus. An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press 2012).
- Dillon, J. – Klitenic Wear, S., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes* (Aldershot: Ashgate 2007).
- Hathaway, R.F., *Hierarchy and Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings* (Hague: Nijhoff 1969).
- Lloyd, A.C., *Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Oxford University Press 1990).
- Louth, A., "The Reception of Dionysius in Byzantine World: Maximus to Palamas," *Re-thinking Dionysius Areopagite* (eds. S. Coakley – Ch. Stang) (Chichester: Wiley-Blackwell 2009) 55–70.
- Schäfer, C., *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise "On the Divine Names"* (Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Stępień, T. – Kochańczyk-Bonińska, K., *Unknown God, Known in His Activities. Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century* (Berlin: Lang 2018).



Literatura mądrościowa a Boecjuszowe *O pocieszeniu jakie daje filozofia*

Wisdom Literature and Boethius's *Consolation of Philosophy*

AGNIESZKA KIJEWSKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

e-mail: agnieszka.kijewska@kul.pl, ORCID: 0000-0003-1843-538X

Streszczenie: W tym artykule starałam się zarysować liczne analogie pomiędzy myślą Boecjusza a tym, co zawiera Księga Mądrości. Punktem wyjścia tych rozważań jest fakt, że w Boecjuszowym *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* znajduje się bezpośredni cytat z Księgi Mądrości (8,1). Wydobywane w toku analiz podobieństwa i analogie dotyczą przede wszystkim kwestii etycznych: problemu relacji człowieka do Boga, ludzkiego cierpienia oraz kwestii zła. W kontekście najbardziej palących zagadnień, jakie jawią się w studiach nad myślą Boecjusza, jak kwestia jego chrystianizmu czy miejsca jego edukacji, być może, na bazie tych analogii, będzie można przybliżyć się nieco do rozwiązania tych problemów.

Słowa kluczowe: Chrystianizm Boecjusza, platonizm Boecjański, Księga Mądrości, problem zła

Abstract: In this article, I have sought to draw numerous parallels between Boethius's thoughts and the content of the Book of Wisdom. The starting point of these considerations is that in Boethius' *On the consolation of philosophy* there is a direct quote from the Book of Wisdom (8:1). The similarities and analogies mined in the course of the analysis concern primarily ethical issues: the question of man's relationship to God, human suffering, and the question of evil. In the context of the most pressing issues that appear in the study of Boethius's thinking, such as the question of his Christianity or sources of Neoplatonic influences, perhaps, based on these analogies, it will be possible to move a little closer toward solving these problems.

Keywords: Boethius' Christianity, Boethian Platonism, The Book of Wisdom, the problem of evil

Życie i dzieło Anicjusza Manliusza Seweryna Boecjusza (480–524/525), myśliciela stojącego u kresu epoki starożytnej i na progu średniowiecza, przyciągało z różną intensywnością uwagę późniejszych myślicieli. Niekiedy jego wpływ był do tego stopnia znaczący, że np. wiek XII, z racji rozległej recepcji jego twórczości nazwano *aetas boethiana*¹, a innym razem mogłoby się wydawać, że popadał on w całkowite zapomnienie. W najbardziej popularnym polskim podręczniku historii filozofii Władysław Tatarkiewicz poświęca mu zaledwie jeden akapit². Dopiero w ostatnich latach

¹ Por. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, 142–158. Por. Kurdziałek, „Odbiór Boecjuszowej *Zachęty* w XII wieku”, 97.

² Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, I, 205.

twórczość Boecjusza stała się przedmiotem intensywnych wieloaspektowych studiów, w wyniku których można było określić właściwe jej miejsce w dziejach myśli³.

Wielorakie oddziaływanie twórczości Boecjusza miało swoje źródło w bogactwie i różnorodności jego spuścizny, która obejmuje zarówno teksty ściśle filozoficzne, jak i te należące do teologii, historii matematyki czy muzyki, a szczególną pozycję w jego dorobku zajmuje niewątpliwie *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, arcydzieło zrealizowane w pięknej i wyszukanej literacko formie. Efektem tego bogactwa jego twórczości są różne drogi jej recepcji. Boecjusz to przede wszystkim nauczyciel wieków średnich, który dostarczył średniowiecznej Europie zestawu fundamentalnych podręczników do nauczania *trivium* i *quadrivium*. Nauczanie dialektyki opierało się na jego przekładach i komentarzach do logiki Arystotelesa, natomiast arytmetyka, jedna z podstawowych sztuk *quadrivium*, była wykładana na podstawie Boecjuszowego *Wprowadzenia do arytmetyki*. Źródłem teorii muzycznych (i kosmologicznych) było jego *Wprowadzenie do muzyki*, długo też przypisywano mu tłumaczenie fragmentów *Elementów geometrii* Euklidesa⁴.

W wiekach średnich wszelka wiedza powinna być wprzęgnięta ostatecznie w służbę *sacra pagina* i dlatego różnorodne nauki o świecie, w tym matematyka, miały być wstępem do teologii. Tutaj znaczenie Boecjusza okazało się niepoślednie, przede wszystkim za sprawą jego traktatów teologicznych (*opuscula sacra*). Dziełka te, w których została nakreślona hierarchia nauk oraz zostały podjęte istotne problemy teologiczne – jak kwestia orzekania o Bogu, relacji natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie – stały się dla myślicieli średniowiecza modelem podejścia do problematyki teologicznej. Ich oddziaływanie polegało nie tyle na prezentowaniu określonych rozwiązań, co na wdrożeniu metody: sprowadzenie kwestii do najprostszych, pierwszych uniwersalnych pojęć (*conceptiones communes*) i ustalenie znaczenia podstawowych terminów, poszukiwanie prawdy, która zawsze jest środkiem między skrajnymi, nieortodoksywnymi stanowiskami⁵.

W tym artykule zamierzam zbadać problem możliwego wpływu Biblii, w szczególności Księgi Mądrości, na treść i konstrukcję Boecjusza *O pocieszeniu*, a punktem wyjścia tych analiz jest fakt, że Boecjusz w tym dziele odwołuje się do fragmentu tej księgi. Problem ewentualnego wpływu Biblii albo jego braku w dziele Boecjusza oraz poszukiwanie źródeł jego myśli w (neo)platonizmie ma długą historię, sięgającą średniowiecza, i także współcześnie jest przedmiotem żywych polemik. Artykuł ten jest zatem próbą włączenia się w tę dyskusję i odpowiedzi na pytanie, czy w ogóle treść

³ Swoistym znakiem ożywienia studiów nad danym myślicielem mogą być poświęcone mu *Companiony*. Por. Marenbon, *The Cambridge Companion to Boethius*; Kaylor – Phillips, *A Companion to Boethius in the Middle Ages*. Także studia nad Boecjuszem w Polsce przeżywają okres intensywnego rozwoju; por. prace Dominika Burakowskiego, Agnieszki Kijewskiej, Anny Kucz czy Tomasza Tiuryna, autora pierwszego przekładu na język nowożytny Boecjuszowego *Komentarza do Hermenautyki Arystotelesa* (2010).

⁴ Por. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 35–38, 288–308.

⁵ Por. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 43–46, 202–228. Por. Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*, 22.

O pocieszeniu jest inspirowana biblijną literaturą mądrościową, a zwłaszcza Księgą Mądrości, czy też jedynie znajdujemy tu echa platonizmu. Kolejnym problemem, ściśle powiązany z poprzednim, jest kwestia określenia stopnia tych wpływów. Postawione więc zadanie wymaga (1) przedstawienia stanu badań nad twórczością Boecjusza, a zwłaszcza nad kwestią źródeł jego myśli, (2) bliższego (do)określenia tzw. tradycji mądrościowej, (3) przedstawienia pewnych możliwych inspiracji Boecjusza (neo) platonizmem w kontekście ewentualnego wpływu Księgi Mądrości, oraz (4) przedstawienia i wy tłumaczenia kwestii zła, które jest w jakiś sposób tematem dzieła Boecjusza. Zarysowana w ten sposób *dispositio* być może pozwoli w konkluzjach udzielić odpowiedzi na postawiony problem ewentualnego wpływu biblijnej literatury mądrościowej na Boecjuszowe *O pocieszeniu*.

1. Współczesne studia nad myślą Boecjusza

Recepcja opuskułów, razem z ostatnim dziełem Boecjusza, jakim jest *O pocieszeniu*, stała się jednym z filarów chartryjskiej mądrości w wieku XII⁶. Niemniej ta recepcja nie dokonywała się całkiem bezproblemowo: już w X w. Bowo z Corvey w swoim komentarzu do pieśni 9 z księgi III *O pocieszeniu* zapytywał, jak to możliwe, że Boecjusz, autor traktatów teologicznych skierowanych przeciwko herezjom jego czasu, w dramatycznym momencie u kresu swojego życia szuka pocieszenia jedynie w pogąńskiej filozofii i wydaje się głosić tezy przeciwstawne wierze⁷.

O pocieszeniu, jakie daje filozofia, ostatnie z Boecjuszowych dzieł, które powstało najprawdopodobniej w więzieniu, gdy autor, oskarżony o zdradę stanu, oczekiwał na śmierć, jest dialogiem Boecjusza-więźnia z Panią Filozofią, która w sposób cudowny pojawia się w jego celi, aby przynieść skazańcowi pocieszenie i przywrócić równowagę ducha⁸. Przeganiając z więziennej celi Muzy poezji lirycznej („Zostawcie go mnie i moim Muzom, my się nim zajmiemy, wyleczymy go”⁹), Filozofia tym

⁶ Por. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 329 i n.; Jeaneau, „Macrobe, source du platonisme chartrain”, 283.

⁷ Por. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 50–51; Huygens, „Mittelalterliche Kommentare”, 384: „Quisquis illorum Boetii versum intelligentiam indagare cupit [...], in primis admonendus est non solum in his versibus, sed et in multis locis eiusdem operis, quod «Consolatio Philosophiae» titulo praenotatur, quaedam catholicae fidei contraria repperiri; quod ideo mirum est, quia libellum quandam eiusdem auctoris de sancta trinitate valde praeclarum legi, et alium contra Euticen et Nestorium haereticos, quos ab eodem esse conscriptos quisquis aliis eius libris legendis operam iupendit, ut ego ab adolescentia feci, ex ipso elegantis stili quodam proprio nitore indubitanter agnoscit. Quod tamen utcumque se habeat certum est eum in his libris nihil de doctrina ecclesiastica disputasse, sed tantum philosophorum et maxime platoniorum dogmata legentibus aperire voluisse. Unde se ubique interrogantem, ipsam vero philosophiam respondetem docentemque introducit”.

⁸ Por. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 47–50; Kijewska, „Filozofia Boecjusza”, 45–59.

⁹ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* I, 1, 28.

platońskim gestem zaznacza, że sama podejmie proces leczenia nieszczęsnego więźnia, a ów terapeutyczny dialog pomiędzy Filozofią-lekarką a jej pacjentem, przetykany fragmentami poetyckimi, wypełnił pięć ksiąg tego niezwykłego dzieła. *O pocieszeniu* jest bowiem dziełem prozometrycznym, w którym fragmenty wierszowane stanowią istotny element prowadzonych rozważań. Jednakże określenie właściwego gatunku literackiego tego dzieła, właśnie z racji jego bogactwa, nie jest sprawą prostą i jednoznaczną, a stanowiska uczonych różnią się znacząco w tej kwestii. Niektórzy badacze dopatrują się w nim filozoficznej autobiografii z elementami *confessio*, inni podkreślają znaczenie elementów wizjonerskich i apokaliptycznych, a jeszcze inni traktują *O pocieszeniu* jako protreptyczny dialog filozoficzny, który sytuowałby się na linii dialogów platońskich i stoicko-cynickiej diatryby¹⁰. Tacy uczeni, jak John Marenbon, Peter Dronke, Joel Relihan czy Danuta Shanzer zaliczają to dzieło do gatunku satyry menippejskiej, która jest w istocie opowieścią „nie z tego świata” na temat podróży podjętej w poszukiwaniu prawdy czy innych fundamentalnych wartości, podróży, w której elementy komizmu czy autoironii przeplatają się z wątkami filozoficznymi, mitologicznymi, wprowadzanymi często za pomocą różnych personifikacji¹¹. Przywołuję tę dyskusję, aby pokazać bogactwo Boecjuszowego dzieła, które przekracza wszelkie klasyfikacyjne ramy. Niezwykłe walory literackie tego utworu, liczne nawiązania do tradycji literatury klasycznej, swobodne korzystanie z różnych literackich i filozoficznych toposów spowodowały, że *O pocieszeniu* stało się rodzajem pomostu pomiędzy myślą antyku a średniowieczem, przekazując myślącielom późniejszym, między innymi, najważniejsze zdobycze platonizmu. Jednakże nad recepcją tego dzieła unosiły się wciąż pytania w stylu tych, które postawił Bowo: dlaczego taki wybitny myśliciel – filozof i teolog – jakim był Boecjusz, w granicznej sytuacji swego życia, w obliczu śmierci, szuka pocieszenia w filozofii, a nie w chrześcijaństwie?

Te pytania stały się inspiracją do podjęcia kwestii chrystianizmu Boecjusza, a w tej materii stanowiska współczesnych uczonych także różnią się diametralnie. Jedną z najbardziej skrajnych postaw prezentował Arnaldo Momigliano, który sugerował, że Boecjusz pod koniec swego życia porzucił chrześcijaństwo, zwracając się ku filozoficznej drodze zbawienia¹². Zasadniczo uczeni prezentują jednak mniej skrajne stanowiska, które John Marenbon ujął w trzy grupy reprezentujące (1) tych, którzy chrystianizują Boecjusza, (2) „augustynistów” oraz (3) „hellenistów”¹³.

Według Marenbona typowym reprezentantem pierwszej grupy jest Friedrich Klingner, który interpretuje Boecjuszowe *O pocieszeniu* jako święty dialog, w którym

¹⁰ Por. Olson, *The Journey to Wisdom*, XIV–XV; Reiss, *Boethius*, 139–140; Kucz, *Dyskurs z Filozofią*, 48.

¹¹ Por. Marenbon, *Boethius*, 97–98; Dronke, *Verse with Prose*, 1–3; Relihan, *The Prisoner's Philosophy*, 1–5; Shanzer, „Interpreting the *Consolation*”, 233–235; Piętka, „Satyra menippejska”, 267–268.

¹² Por. Liebeschütz, „Western Christian Thought”, 551.

¹³ Por. Marenbon, *Boethius*, 156 i n.

Filozofia jako anioł Boży wspiera autora na drodze ku Bogu¹⁴. Do tej grupy byłaby skłonna zaliczyć stanowisko Romanusa Cessario, prezentującego Boecjusza jako myśliciela, który miał decydujący wpływ na rozwój chrystianizmu, kształtującego europejską wspólnotę. Boecjusz, oczekując w więzieniu na wyrok śmierci, świadomie ograniczył swój dyskurs do kategorii filozoficznych, gdyż wcześniej w swojej twórczości wyraźnie rozpoznał znaczenie elementu teologicznego, a teraz – na wzór osoby Chrystusa jednoczącego w sobie to, co boskie i to, co ludzkie – dąży do zjednoczenia obu tych kategorii¹⁵. W tym nurcie umieściłabym także prace autorów – jak John Magee – którzy podejmują próbę doszukiwania się biblijnych aluzji w tekście *O pocieszeniu*¹⁶.

Do grupy „augustynistów” można zaliczyć tych autorów, którzy przywołują postać św. Augustyna jako model dla podejścia Boecjusza¹⁷. Tak jak Augustyn doszedł do chrześcijaństwa poprzez lekturę „ksiąg platoników” (*libri platoniorum*), tak i Boecjusz łączy w swoim podejściu stanowisko platoników z doktryną chrześcijańską. Takie stanowisko głosili Edmund Silk¹⁸ oraz Henry Chadwick, który stwierdził, że choć *O pocieszeniu* jest dziełem platonika, to nie ma tam niczego, co nie mogłoby być zaakceptowane przez św. Augustyna¹⁹.

Czołowym reprezentantem „hellenistów” był Pierre Courcelle. Nie negując chrystianizmu Boecjusza Courcelle akcentował także fakt, że był on neoplatonikiem, który chciał przenieść na grunt kultury łacińskiej filozoficzne idee Ammونيusza i Proklosa. Rozdzielając sferę rozumu i wiary, Boecjusz w wykładzie nauki chrześcijańskiej stosował metodę racjonalną, wziętą z komentarzy do Arystotelesa, a w *O pocieszeniu* podjął się, wzorem swoich neoplatoników poprzedników, budowy czysto racjonalnej teologii²⁰. To stanowisko zdaje się dzielić Alain Galonnier, który uważa, że można zastosować do Boecjusza stwierdzenie, które niegdyś Prosper Alfaric odniósł do Augustyna, a mianowicie, że nawrócił się on raczej na neoplatonizm niż na chrześcijaństwo²¹. W podobnym duchu, jak sądzę, wypowiada się Danuta Shanzer, która – nie poddając wciąż w wątpliwość chrystianizmu Boecjusza – uważa, że w *O pocieszeniu* Boecjusz „neutralizuje” język wyraźnie chrześcijański i używa wyrażen o „podwójnej transparencji”: innej dla chrześcijan, innej dla niechrześcijan²². Shanzer przyznaje, że w tekście *O pocieszeniu* można odczytać wyraźne nawiązanie do Księgi Mądrości (8,1), ale nie ma już tak wyraźnych odniesień

¹⁴ Por. Marenbon, *Boethius*, 156.

¹⁵ Por. Cessario, „Boethius, Christ and the New Order”, 158–162.

¹⁶ Por. Magee, „Note on Boethius’ *Consolatio*”, 79–81.

¹⁷ Por. Boethius, *De Trinitate*, praef., 4: „Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus extulerint”.

¹⁸ Silk, „Boethius’s *Consolatio Philosophiae*”, 22–23.

¹⁹ Por. Chadwick, *Boethius*, 249.

²⁰ Por. Courcelle, *La «Consolation de la Philosophie»*, 339–342.

²¹ Galonnier, *Boèce*, 145–147.

²² Por. Shanzer, „Interpreting the *Consolation*”, 240–241; Shanzer, „Haec quibus uteris verba”, 64–66.

do Nowego Testamentu, i chociaż można odczytać w postaci Pani Filozofii upersonifikowaną Mądrość, to nie ma tam Jezusa Chrystusa. Jej zdaniem Boecjusz skłania się ku pewnemu filozoficzno-religijnemu synkretyzmowi, przyjmując jedynie pewne doktrynalne minimum²³.

Kwestia chrystianizmu autora *O pocieszeniu* łączy się z jeszcze jednym, istotnym, choć wciąż nierozstrzygniętym ostatecznie problemem, a mianowicie z pytaniem o miejsce edukacji Boecjusza. W tym pytaniu nie chodzi wyłącznie o ustalenie jakiegoś szczegółu Boecjuszowej biografii, ale jest to przede wszystkim pytanie o to, jaki typ neoplatonizmu Boecjusz zaadaptował w swoim dziele²⁴. Początkowo panowało przekonanie, że Boecjusz studiował w Atenach, ale od czasów prac Pierre'a Courcella w badaniach obecna jest także teza, że miejscem jego studiów była Aleksandria²⁵. Inni badacze, jak Cornelia de Vogel, sugerują, że Boecjusz otarł się o oba te ośrodki, przyswajając sobie w ten sposób nauczanie różnych szkół neoplatońskich²⁶.

Mam nadzieję, że podjęcie problemu ewentualnego wpływu ksiąg mądrościowych, a zwłaszcza Księgi Mądrości Salomona, na dzieło Boecjusza pomoże w poszukiwaniu możliwych rozwiązań obu tych kwestii: a mianowicie, Boecjuszowego chrystianizmu i typu neoplatonizmu, który przejął.

2. Tradycja mądrościowa

O wpływie Księgi Hioba na Boecjuszowe *O pocieszeniu* pisała Ann Astell w swojej znakomitej pracy: *Job, Boethius and Epic Truth* z 1994 roku. Pokazała tam ona, iż właśnie ów fakt nieobecności w dziele Boecjusza wyraźnych odwołań do chrześcijaństwa stał się inspiracją do podjęcia lektury tego dzieła w perspektywie Księgi Hioba. Boecjusz, podobnie jak Hiob, w sposób głęboko osobisty konfrontuje się z problemem zła i w rozmowie z Panią Filozofią podejmuje duchową podróż od dóbr fałszywych i pozornych do ujęcia Bożej epifanii²⁷.

W tym tekście chciałabym wyakcentować niektóre analogie pomiędzy dziełem Boecjusza a Księgą Mądrości Salomona. Punktem wyjścia tych rozważań jest swoisty cytat z Księgi Mądrości znajdujący się w *O pocieszeniu*:

²³ Por. Shanzer, „Interpreting the *Consolation*”, 242–245; Shanzer, „Haec quibus uteris verba”, 69–73; Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 53–56.

²⁴ Por. Kijewska, „Platonizm średniowieczny”, 355–378.

²⁵ Por. Courcelle, „Boece et l'école de Alexandrie”, 185–223; por. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 17–221.

²⁶ Por. Vogel, „Boethiana I”, 52–54, 61, 65.

²⁷ Astell, *Job, Boethius and Epic Truth*, 12.

Zatem to jest – powiedziała – dobro najwyższe, które wszystkiemu króluje i wszystkim łagodnie rozporządza²⁸.

„Est igitur summum,” inquit, „bonum quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit”²⁹.

Danuta Shanzer, jak już była o tym mowa, zwróciła uwagę na zbieżność tego fragmentu z tekstem Księgi Mądrości:

Adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter [„Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią”]³⁰.

Słowa te, włożone w usta Pani Filozofii, znajdują się w 12 prozie III księgi *O pocieszeniu*, po tym fragmencie, który uczeni uznają za punkt zwrotny dialogu Pani Filozofii z Boecjuszem-więźniem, a mianowicie po pieśni 9 z księgi III, zwanej „streszczeniem Platońskiego *Timajosa*”. Pani Filozofia, która po początkowej diagnozie podejmuje stosowną terapię Boecjusza-więźnia, od tej chwili zaczyna go prowadzić w nieco inną stronę: odwraca jego uwagę od jego własnych nieszczęść i skierowuje na drogę poszukiwania Najwyższego Dobra. Aby jednak można było podjąć i zrealizować tę podróż, należało zmierzyć się z pytaniami, które także są fundamentalne dla Księgi Mądrości, a mianowicie z pytaniem o zło w świecie, a w kontekście tego problemu z pytaniem, czy to Bóg sprawuje rządy nad światem, czy jego Opatrzność obejmuje wszystkie, także ludzkie sprawy, i jaki charakter mają te Boże rządy, czy są rządami ojca, czy tyrana³¹.

Przytoczony cytat z Księgi Mądrości wezmę zatem za punkt wyjścia analiz porównawczych. Niemniej należy pamiętać, że Boecjusz dość swobodnie odnosił się do swoich źródeł. Był on bowiem myślicielem, który przyswoiwszy sobie ogromny obszar duchowej i intelektualnej kultury starożytności, chciał stworzyć syntezę, w której poglądy Platona współgrałyby z naukami Arystotelesa, a wszystko to w typowo Augustyńskim szacunku dla ksiąg platoników, których przesłanie w najistotniejszych rysach zgadzało się podobno z prologiem Ewangelii św. Jana³². Środowisko zhellenizowanej Aleksandrii mogło być zatem tym intelektualnym *milieu*, które wydało zarówno autora Księgi Mądrości Salomona, jak i Eudorosa, Filona, Ammoniusza, a także mogło zainspirować Boecjusza do stworzenia wspaniałej syntezy platonizmu

²⁸ Boecjusz, *O pocieszeniu* III, 12, 85. W tym tekście korzystam z tłumaczenia Gabrieli Kurylewicz i Mikołaja Antczaka, gdyż tłumacze w sposób niezwykle staranny starali się oddać w języku polskim nawet metra Boecjuszowej poezji.

²⁹ Boethii *Consolatio philosophiae* III, 12, 290.

³⁰ Sap 8,1; Mdr 8,1.

³¹ Kijewska, „Skandal zła”, 29 i n.; Kolarcik, „Sapiential Values”, 31.

³² Por. Kijewska, *Święty Augustyn*, 74–79.

i chrześcijaństwa, co znalazło wyraz w całej jego twórczości, a w sposób szczególny w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*³³.

Dzisiaj uczeni są raczej zgodni co do tego, że ta najmłodsza z ksiąg Starego Testamentu powstała w środowisku zhellenizowanych Żydów aleksandryjskich, których językiem była greka, a Biblią – Septuaginta. Jeśli Aleksandria była także miejscem studiów młodego Boecjusza, to niewątpliwie tym, co podzielał on z autorem Księgi Mądrości było zamiłowanie do platonizmu³⁴. Bardziej kontrowersyjne są próby określenia czasu powstania księgi, przy czym *terminus a quo* jest czas powstania Septuaginty, a *terminus ad quem* – życie i działalność Filona z Aleksandrii³⁵. Bogdan Poniży w swoim komentarzu do Księgi Mądrości wymienia siedem zasadniczych stanowisk uczonych dotyczących czasu powstania tej księgi. Sam wydaje się skłaniać ku hipotezie Samuela Cheona z 1997 r., który twierdził, że „według wszelkiego prawdopodobieństwa Księga Mądrości powstała bezpośrednio po zamieszkach przeciw Żydom w Aleksandrii w 38 r., jako odpowiedź na cierpienia tamtejszej wspólnoty religijnej. Byłaby zatem współczesna początkom Kościoła”³⁶.

Autorzy tekstu poświęconego Księdze Mądrości w *The Oxford Handbook of Wisdom* (2021) proponują datowanie tej księgi na podstawie informacji o charakterze filozoficznym: autor Księgi Mądrości Salomona uczynił bowiem wyraźny zwrot w kierunku platonizmu, który rozkwitł w Aleksandrii za sprawą szkoły Eudorosa (*fl.* 50–25 przed Chr.). Niemniej w Księdze Mądrości nie ma, ich zdaniem, śladów znajomości Filonowej adaptacji platonizmu, podczas gdy Filon wyraźnie odwoływał się do Księgi Mądrości, stąd możliwe jest sytuowanie powstania tego dzieła po latach 27–24 przed Chr.³⁷

Boecjusz, który doskonale znał grekę i stawiał przed sobą zadanie przyswojenia świata łacińskiemu najważniejszych zdobyczy greckiej starożytności, w swoim *O pocieszeniu* zdaje się posługiwać tekstem łacińskim Księgi Mądrości. Zdaniem Paricka Skehana łaciński przekład był już obecny w Kościele przed czasami św. Cypriana z Kartaginy (zm. 251) i używany m.in. w liturgii ku czci męczenników, a zatem czasowo był dość bliski greckiemu oryginałowi³⁸. Autor łacińskiego tłumaczenia starał się oddać wierszowaną formę tej księgi, która przecież była napisana do recytacji³⁹. Jeśli chodzi natomiast o gatunek literatury biblijnej, do którego można by zaliczyć Księgę Mądrości, to Shannon Burkes powtarza częste wśród biblistów przekonanie, że nie ma takiego gatunku, w ramach którego dokładnie mieściłoby się to dzieło.

33 Nie przesądzam tu kwestii ewentualnego wpływu na dzieło Boecjusza innych autorów, takich jak Proklos, którego wpływ w wielu miejscach wydaje się znaczący. Por. Kijewska, „Mathematics as a Preparation for Theology”, 633 i n.

34 Por. Aitken – Matusova, „The Wisdom of Solomon”, 602–603, 608.

35 Por. Poniży, *Księga Mądrości*, 31.

36 Poniży, *Księga Mądrości*, 40.

37 Por. Aitken – Matusova, „The Wisdom of Solomon”, 613.

38 Por. Skehan, „Notes on the Latin Text”, 230.

39 Por. Skehan, „Notes on the Latin Text”, 234.

Zawiera bowiem ono np. elementy literatury apokaliptycznej, których podstawą jest forma należąca do literatury sapiencjalnej⁴⁰. Najważniejsze elementy apokaliptycznego światopoglądu, które Księga Mądrości współdzieli z żydowskimi apokryfami to: 1) doniosłość świata nadnaturalnego i tych, którzy w nim działają⁴¹; 2) oczekiwanie eschatologicznego sądu i pośmiertnej nagrody i kary; 3) przewijająca się myśl o fundamentalnym skażeniu tego świata. Drugi i trzeci punkt nakierowują myśl na kwestię nieuchronnej śmierci⁴².

Jeśli w tym kontekście zwrócimy się ku Boecjuszowemu *O pocieszeniu*, w którym bohater jest więźniem oczekującym wyroku śmierci z powodu niesprawiedliwego oskarżenia, a w jego więziennej celi pojawia się Pani Filozofia – postać z tego i nie z tego świata, która prowadzi go ku Najwyższemu Dobru⁴³, to wydaje się oczywiste, że Księga Mądrości jakby narzucała się Boecjuszowi jako doskonałe źródło do wykorzystania.

Innym ważnym i ciekawym elementem przy określaniu znaczenia i oddziaływania Księgi Mądrości w środowisku Aleksandrii jest pytanie o to, kto był jej adresatem. Głównymi adresatami byli Izraelici, których można ująć w trzy grupy: 1) tych, którzy byli atakowani i wyśmiewani z racji swej wiary; 2) ci, którzy odrzucili swoją wiarę, integrując się całkowicie z pogańskim środowiskiem; oraz 3) młodzi ludzie o dążnościach misjonarskich, których należało wyposażać w odpowiednie narzędzia do obrony wiary⁴⁴. Potencjalnym odbiorcą tego dzieła mieli być także poganie, dlatego ks. Poniży zauważa:

Artyzm retoryczny był środkiem na tyle sposobnym, iż pozwalał instruować zarówno Żydów, jak i innych czytelników lub słuchaczy. Hagiograf nie chciał zatem powstrzymać się od głoszenia słowa, mając nadzieję, że ono gdzieś tam zakiełkuje. Mógł przewidywać, że zwłaszcza ci „bojący się Boga” przyjmą je ze zrozumieniem, skoro wiara, której pragną, do której zmierzają [...] jest teraz dla nich sformułowana w bliskich im konwencjach wypowiedzi⁴⁵.

Na tym tle ciekawie rysuje się kwestia incipitu Księgi, która zwraca się do „sędziów ziemskich” z zachętą do umiłowania sprawiedliwości i poszukiwania Boga. Ten sam apel pojawia się na początku rozdziału 6 zwracając się tym razem do królów:

1,1: Diligite iustitiam qui iudicatis terram
sentite de Domino in bonitate

⁴⁰ Por. Burkes, „Wisdom and Apocalypticism”, 21–22.

⁴¹ Por. Prokopowicz, „Księga Henocha hebrajska” 1, 217: „Gdy wstąpiłem na wysokości, aby kontemplować moim widzeniem w rydwanie, wszedłem do sześciu pałaców, jeden wewnątrz drugiego. I gdy osobiście dotknąłem bramy wejściowej siódmego pałacu, zatrzymałem się w modlitwie przed Świętym”.

⁴² Por. Burkes, „Wisdom and Apocalypticism”, 23; Kolarcik, „Sapiential Values”, 23–24.

⁴³ Por. Kijewska, „Divine Logos”, 44 i n.

⁴⁴ Por. Poniży, *Księga Mądrości*, 42 i n.

⁴⁵ Poniży, *Księga Mądrości*, 43.

et in simplicitate cordis quaerite illum⁴⁶.

6,2: Audite ergo reges et intellegite

Discite iudices finium terrae⁴⁷.

Te zwroty służą niewątpliwie wprowadzeniu postaci Salomona, który jest uosobieniem, symbolem mądrości. Aktualizacja tego symbolu doprowadza do kulminacji rozważania prezentujące postać tego, który jest sprawiedliwy (*iustus*, *δικαιος*), uciskanego przez niesprawiedliwych i bezbożnych. W ten sposób dokonuje się przejście do reinterpretacji wydarzeń z dziejów Izraela tak, by na nowo ugruntować wartości wspólnoty żydowskiej, która – choć uciskana – miała kulturowe i religijne aspiracje. Odwołując się do języka i kultury hellenistycznej, autor chce ożywić i dowartościować tradycję żydowską, broniąc jej przed atakami pogan, zwłaszcza tych wykształconych⁴⁸.

W czasach Boecjusza w dość podobnej sytuacji dziejowej znaleźli się Rzymianie podczas najazdów gockich na Europę. Mimo tego że okres panowania w Italii Teodoryka Wielkiego z rodu Amalów był czasem względnego spokoju (*pax gothica*) i mimo tego, że arystokracja rzymska zachowała niektóre ze swoich praw, władza wykonawcza leżała całkowicie w rękach Gotów. Boecjusz, który na dworze Teodoryka awansował aż do stanowiska *magister officiorum*, wciąż budził niechęć i zawiść, toteż bardzo drobny pretekst wystarczył, aby oskarżyć go o zdradę stanu i skazać na śmierć⁴⁹. Na te konflikty etniczne nakładały się również spory religijne. Rzymianie już przynajmniej pokolenie wcześniej przyjęli chrześcijaństwo, a Goci byli arianami. Boecjusz, kierując się w swojej służbie państwu ideałami platońskimi⁵⁰, jest głęboko rozczarowany otaczającą go rzeczywistością, a zwłaszcza tymi, którzy sprawują władzę:

Quid tantum miseri saevos tyrannos

Mirantur sine viribus furentes?⁵¹

Oraz:

Quos vides sedere celsos solii culmine reges

Purpura claros nitente saeptos tristibus armis

46 Sap 1,1; Mdr 1,1: „Umiłujcie sprawiedliwość, sędziowie ziemscy!/ Myślcie o Panu właściwie/ i szukajcie Go w prostocie serca”.

47 Sap 6,2; Mdr 6,1: „Słuchajcie więc, królowie i zrozumcie,/ nauczcie się, sędziowie ziemskich rubieży!”.

48 Por. Kloppenborg, „Isis and Sophia”, 80–84; Poniży, *Księga Mądrości*, 44–46.

49 Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 24–33.

50 Por. Boecjusz, *O pocieszeniu* I, 4, 33: „Ty ustanowiłaś słowami Platona zasadę: że sprawy państwa będą się szczęśliwie układać, gdy królować nad nim będą filozofowie albo gdy się zdarzy, że królujący będą się zajmować filozofią. Ty poprzez tego samego Platona napominałaś, że filozofowie powinni zajmować się sprawami państwa, inaczej rządy zostawione ludziom podłym i nieuczciwym ściagną na ludzi dobrych chorobę i zniszczenie”.

51 Boecjusz, *Consolatio Philosophiae* I, 4, 142; Boecjusz, *O pocieszeniu* I, iv, 32: „Więc czemu, biedni, szanujecie tyranów,/Którzy rządzą, niszczą, a wcale nie są mocni?”.

Ore toruo comminantes rabie cordis anhelos,
 Detrahat si quis superbis vani tegmina cultus,
 Iam videbit intus artas dominos ferre catenas⁵².

Sytuacja Boecjusza w obliczu nieszczęść, które go spotkały, była porównywalna z sytuacją Hioba oraz z położeniem sprawiedliwego z Księgi Mądrości, którego przesładowali niesprawiedliwi bezbożnicy. W pieśni otwierającej *O pocieszeniu* Boecjusz się skarży:

Venit enim properata malis inopina senectus
 Et dolor aetatem iussit inesse suam.
 Intempestivi funduntur vertice cani
 Et tremat effeto copore laxa cutis⁵³.

Tymi słowami Boecjusz-więzień przypisuje nadejście wczesnej starości – ma przecież mniej niż 45 lat – nieszczęściom, które go spotkały. W toku dialogu z Panią Filozofią powinna się zmienić „miara” jego sędziwego wieku: „sędziwością u ludzi jest mądrość,/ a miarą starości – życie nieskalane”⁵⁴.

3. Postać Pani Filozofii i inne personifikacje

O funkcjach, jakie pełni postać Pani Filozofii w dziele Boecjusza pisałam już w wielu innych miejscach⁵⁵. Tutaj przedstawię te rozważania tylko skrótowo, aby mogły stanowić pomost do personifikacji obecnych w biblijnej literaturze mądrościowej.

Naczelnym zadaniem personifikacji (*prosopopeia*) jest prezentacja jakiejś abstrakcyjnej idei w formie konkretnej, pod postacią człowieka, gdyż takie właśnie przedstawienie jest doskonałym narzędziem dydaktycznym i perswazyjnym, umożliwiającym pedagogiczny dialog⁵⁶. Pani Filozofia, która pojawia się nagle w celi Boecjusza-więźnia, samym swoim wyglądem i zachowaniem ujawnia swoje mądrości-

⁵² Boecjusz, *Consolatio Philosophiae* IV, 2, 314; Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, ii, 93: „Zobacz, królowie siedzą wysoko na tronach,/ pod szczelną strażą, odziani w purpurę, błyszczą,/ patrzą groźnie, preraźliwie, zieją wściekłą złością./ Ale gdyby im zdjąć ich ubrania, ozdoby,/ to wydałoby się, że pod spodem są skuci łańcuchami”.

⁵³ Boecjusz, *Consolatio Philosophiae* I, 1, 128; Boecjusz, *O pocieszeniu* I, i, 27: „Starość przyszła nagle, przyspieszona klęskami,/ ból nakazał wiekowi późnemu dłużej trwać./ Moja głowa przed czasem wybuchła siwizną,/ obwisła skóra na ciele znużonym drży”.

⁵⁴ Mdr 4,9. Wulgata pomija pierwszą część tego cytatu. Por. Σοφία Σαλωμων 4, 9: Πολιά δε ἐστὶ φρόνησις ἀνθρώποις, καὶ ἡλικία γήρως βίος ἀκηλίδωτος. Por. Van Leeuwen, „Theology: Creation, Wisdom, Covenant”, 70.

⁵⁵ Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 309–316.

⁵⁶ Por. Helleman, *The Feminine Personifications*, 18–20.

we, bosko-ludzkie pochodzenie: jej wzrost jest „raz zwykły, ludzki, a raz zdawało się, że czubkiem głowy uderza w niebo, gdy zaś podniosła głowę jeszcze wyżej, przenikała samo niebo i traciło się ją z oczu”⁵⁷. Jej platońską poprzedniczką jest niewątpliwie Diotyma z Mantinei, która wprowadza Sokratesa w misteria Erosa. Edward Zwolski tak charakteryzował Diotymę Mantinejską:

„Mantinejska” odnosi się do arkadyjskiej polis, Mantinei, „Diotima” jest po prostu imieniem; lecz po grecku *mantinike* zawiera dwa wyrazy: *manti* – „wieszczba” i *nike*, „zwyctwo”, razem „zwyctwa przez wieszczbę”; dwa wyrazy zawiera też imię Diotime, *dio* – od „boga”, *time*, „część”, razem „Bogoczesna”. Jest Diotima mądra, *sophe*, nawet najmądrzejsza, *sophotate*; „mądra”, jak Melanippa Euripidesa [...]. W każdym razie jest Diotima apolińską niewiastą: jak Apollon, ma władzę nad zarazą; i jak Apollon odsunął upadek bogoczesnego i bogolubnego króla Lidii, Kroisosa, o lat trzy (Herodotos I 91), tak Diotima odsuwa trzyletnie pogrążenie pięknych i mądrych Aten w odczłowieczającej chorobie o lat dziesięć⁵⁸.

Wygląd Boecjuszowej Pani Filozofii – mistrzyni cnót i lekarki – także wskazuje wyraźnie, że łączy ona sferę ziemską i niebieską, jej zachowanie jest władcze i nie znające sprzeciwu, a szczególną uwagę przykuwają jej szaty:

Harum in extrema margine Π Graecum, in supremo vero Θ, legebatur intextum. Atque inter utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. Eandem tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et particulas quas quisque potuit abstulerant. Et dextera quidem eius libellos, sceptrum vero sinistra gestabat⁵⁹.

Litery wyraźnie wskazują drogę od filozofii praktycznej ku filozofii teoretycznej, spekulatywnej, której ukoronowaniem jest – według Boecjusza – teologia. Litera Θ rozpoczyna także greckie słowo *θεωρία*, ale i *θεός* albo *θάνατος*. Droga, którą wskazuje Pani Filozofia jest zatem itinerarium prowadzącym ku teologicznej kontemplacji, drogą, która prowadzi przez śmierć, gdyż tego wymaga prawdziwe nawrócenie. Można to odczytywać jako zachętę do wejścia na ścieżkę platońskiej transcendencji, jako „łabędzi śpiew” tęsknoty za kontemplacją tego, co istnieje naprawdę, o którym mówił Sokrates w *Fedonie*⁶⁰. Ci, którzy poszarpali suknię Filozofii to głównie stoicy

57 Boecjusz, *O pocieszeniu* I, 1, 27–28.

58 Plato, *Symposium* (Zwolski, 138–139).

59 Boethius, *Consolatio philosophiae* I, 1, 130–132; Boecjusz, *O pocieszeniu* I, 1, 28: „Na dole sukni była wyszyta grecka litera Π, na górze Θ, a między nimi były zaznaczone stopnie drabiny i po nich można było się poruszać od dolnej litery do górnej. Jednak ręce gwałtownych ludzi poszarpały jej suknię, odrywając co się dało. Trzymała książki w prawej ręce, a w lewej berło”.

60 Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 314 i n.

i epikurejczycy, negujący istnienie rzeczywistości nadzmysłowej, którzy uważając się za filozofów, posiadali jedynie strzępy mądrości⁶¹.

Personifikacje mądrości pod postacią kobiety są częste w literaturze mądrościowej. Jej boskie pochodzenie znajduje piękny wyraz w dramatycznym pytaniu Księgi Hioba:

Sapientia vero ubi invenitur et quis est locus intellegentiae/ nescit homo pretium eius nec invenitur in terra suaviter viventium⁶².

Ten sceptycyzm co do możliwości odnalezienia Mądrości inspiruje do poszukiwania jej, do odkrycia jej i rozpoznania tuż obok, nawet w więziennej celi:

Sapientia foris praedicat in plateis dat vocem suam/ in capite turbarum clamat in foribus portarum urbis profert verba sua dicens⁶³.

Szczególne miejsce przypada jej w Księdze Mądrości, w której Mądrość wyraźnie utożsamia się z Duchem Bożym, który jest wychowawcą uczącym właściwego postępowania (*παιδεία*), przenikającym serce (*καρδία*) człowieka i kształtującym go tak, jak przenika i kształtuje wszechświat. Motywem tego działania jest miłość i życzliwość, jaką Bóg otacza człowieka (*benignitas, φιλανθρωπία*), którego chce uleczyć i doprowadzić swoją obecnością do doskonałości. Dlatego Bóg, który działa za pośrednictwem Mądrości, określony jest jako Ten, kto jest „prawdziwym stróżem serca” (*scrutator cordis, καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθής*), przy czym serce jest tu rozumiane w sensie biblijnym, jako centrum osobowości człowieka, ośrodek jego myśli i decyzji, a nie wyłącznie siedlisko uczuć⁶⁴.

Quoniam in malivolam animam non intrabit sapientia/ nec habitabit in corpore subdito peccatis./ Sanctus enim spiritus disciplinae effugiet fictum/ et auferet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu/ et corripietur superveniente iniquitate./ Benignus est enim spiritus sapientiae/ et non liberabit maledictum a labiis suis/ quoniam renum illius testis est Deus/ et cordis eius scrutator est verus et linquae illius auditor/ quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum/ et hoc quod continet omnia scentiam habet vocis⁶⁵.

⁶¹ Boecjusz, *O pocieszeniu* I, 3, 31.

⁶² Job 28,12-13; Hi 28,12-13: „A gdzie znaleźć mądrość (*σοφία*)! I gdzie jest siedziba wiedzy (*τόπος τῆς ἐπιστήμης*)?/ Człowiek nie zna tam drogi, nie ma jej na ziemi żyjących”. Por. Crawford, „Lady Wisdom and Dame Folly”, 355n.

⁶³ Prv 1,20-21; Prz 1,20-21: „Mądrość (*σοφία*) woła na ulicach,/ na placach głos swój podnosi; nawołuje na drogach zgiefkliwych, w bramach miejskich przemawia”.

⁶⁴ Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, 871 i n.

⁶⁵ Sap 1,4-7; Mdr 1,4-7: „Mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną,/ nie zamieszka w ciele uwikłanym w grzech./ Święty Duch [uczący] karności (*πνεῦμα παιδείας*) ucieknie przed obłudą,/ odsunie się od niemądrych myśli, /wypłoszy Go nadejście nieprawości./ Mądrość bowiem jest duchem miłującym ludzi

Ci, którzy nie posłuchali głosu Mądrości, nie poszli za nią, bo „nie pojęli tajemnic Bożych”⁶⁶, to są ludzie bezbożni (*impii*), niesprawiedliwi, którzy wyznają hedonizm bliski epikurejczykom z ich materialistyczną wizją świata. Widać to szczególnie wyraźnie w tych fragmentach, które inspirowane są epikurejsko-stoicką antropologią, podkreślającą zniszczalność bytu ludzkiego, pozbawionego wszelkiego wymiaru transcendencji:

Quia ex nihilo nati sumus/ et post hoc erimus tamquam non fuerimus,/ quoniam fumus afflatus est in naribus nostris/ et sermo scintillae ad commovendum cor nostrum,/ quia wxtincta cinis erit corpus/ et spiritus diffundetur tamquam mollis aer/ et transiet vita nostra tamquam vestigium nubis/ et sicut nebula dissolvetur/ quae fugata est a radiis solis/ et a calore illius adgravata⁶⁷.

Przemijalność i kruchość ludzkiego życia staje się motywem wezwania do maksymalnego wykorzystania chwili obecnej (*carpe diem!*), do używania świata, upajania się winem i wonnościami, przyozdabiania wieńcami, uczestnictwa we wszelkich uciechach⁶⁸. Taka postawa rodzi nieunikniony konflikt z tym, kto jest sprawiedliwy, którego sama obecność staje się dla nich wyrzutem sumienia, gdyż „contrarius est operibus nostris et inproperat nobis peccata legis et diffamat in nos peccata disciplinae nostrae”⁶⁹. Dlatego niesprawiedliwi i bezbożni prześladowują sprawiedliwego, wydadają go na mękę i śmierć, wypróbując Bożą cierpliwość:

Si enim est verus filius Dei suscipiet illum et liberavit eum de manu contrariorum./ Contumelia et tormento interrogemus eum/ ut sciamus reverentiam illius/ et probemus patientiam ipisus./ Morte turpissima condemnemus illum/erit enim ei respectus ex sermonibus illus⁷⁰.

(φιλόθρωνον πνεῦμα σοφία),/ ale bluźniercy z powodu jego warg nie zostawi bez kary,/ ponieważ Bóg świadkiem jego nerek,/ prawdziwym stróżem jego serca./ Tym, który słyszy [mowę jego] języka./ Albowiem Duch Pański (πνεῦμα Κυρίου) wypełnił zamieszkaną ziemię,/ Ten, który ogarnia wszystko ma znajomość mowy”.

⁶⁶ Sap 2,22: „Et nescierunt sacramenta (μυστερια) Dei”; Por. Kolarcik, „Sapiential Values”, 31 i n.

⁶⁷ Sap 2,2-3; Mdr 2,2-4: „Urodziliśmy się niespodzianie/ i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było./ Dech w nozdrzach naszych jak dym,/ myśl – jak iskierka z uderzeń serca naszego:/ gdy ona zaśnie, ciało obróci się w popiół,/ a duch się rozplynie jak niestałe powietrze./ Imię nasze z czasem pójdzie w niepamięć/ i nikt nie wspomni naszych poczynań./ Przemienie życie nasze jak ślady po obłoku/ i rozwieje się jak mgła,/ ścigana promieniami słońca/ i żarem jego przybita”.

⁶⁸ Mdr 2,6-9: „Dalej więc! Korzystajmy z tego, co dobre,/ używajmy świata skwapliwie jak w młodości!/ Upajajmy się winem wyborzym i wonnościami/ i niech nam nie umkną wiosenne kwiaty, / uwijmy sobie wieniec z róż, zanim zwiędną./ Nikogo z nas braknąć nie może w swawoli./ Wszędzie zostawmy ślady uciechy,/ bo to nasz dziań, nasze dziedzictwo”.

⁶⁹ Sap 1,12; Mdr 1,12: „sprzeciwia się naszemu działaniu,/ zarzuca nam przekraczanie Prawa,/ wypomina nam przekraczanie naszych zasad karności”.

⁷⁰ Sap 2,18-20; Mdr 2,18-20: „Bo jeśli sprawiedliwy jest synem Bożym,/ Bóg ujmie się za nim/ i wyrwie go z rąk przeciwników./ Dotknijmy go obelgą i katuszą,/by poznać jego łagodność/ i doświadczyć jego cier-

W zupełnie podobnej sytuacji znalazł się Boecjusz, z tym, że opis swoich działań i działań swoich prześladowców prezentuje w kontekście ideałów Platońskich, które mu przyświecały. Jego sprzeciw wobec niesprawiedliwości ostatecznie doprowadził go do więziennej celi, w której oczekiwał na śmierć, a gdzie wkrótce dołączył do niego jego teść Symmach⁷¹. Prokopiusz z Cezarei wskazując na powody ich uwięzienia podaje, że stało się tak dlatego, iż „praktykowali filozofię” (φιλοσοφία δε ἀσκήσαντες), troszczyli się o zaprowadzenie sprawiedliwości i świadczyli dobro innym⁷². W jednym z dokumentów czytamy, że obaj więźniowie byli przed śmiercią torturowani: zaciskano im na głowie sznur, uszkadzając wzrok⁷³. Król Teodoryk starał się trzymać fakt ich uwięzienia i późniejszej egzekucji w tajemnicy, słusznie obawiając się, że po śmierci mogą być czczeni jako męczennicy. Słowa Księgi Mądrości używane w liturgii ku czci męczenników, doskonale zatem stosują się do ich przypadku.

Pani Filozofia, która pociesza nieszczęsnego Boecjusza-więźnia, okazuje się także figurą śmierci. Uważam jednak, że w Boecjuszowym *O pocieszeniu* zwycięża ostatecznie raczej światopogląd zawarty w Księdze Mądrości niż ten, który prezentował Sokrates w Platońskim *Fedonie* w metaforze „łabędziego śpiewu”. Platon ustami Sokratesa wypowiedział przekonanie, że aby w sposób doskonały zajmować się filozofią należy wyzwolić się z ciała, a sam proces filozofowania jest uczeniem się umiærania, medytacją nad śmiercią⁷⁴. Sokrates dokonuje tu reinterpretacji tradycyjnych greckich wyobrażeń, twierdząc, że śmierć nie jest niczym złym, lecz co więcej, jest spełnieniem dążeń filozofa:

Widać uważacie, że wieszczego daru nie mam nawet tyle, co łabędzie. One, kiedy widzą, że im umierać trzeba, śpiewają; z radości, że mają odejść do boga, któremu przecież służą. A ludzie, ponieważ sami śmierci się boją, roznoszą fałszywe wieści i o łabędiach. I mówią, że one płaczą, że one z bólu śpiewają przed śmiercią [...]. Tylko myślę, że to przecież ptaki Apollona, więc mają wieszczego dar i z góry wiedzą, jak tam dobrze w Hadesie [...]. Tak samo jak łabędzie służę temu samemu bogu i nie gorszy od nich dar wieszczego od swojego pana dostałem; więc i z nie mniejszą otuchą niż one z życia odchodzę⁷⁵.

pliwości./ Zasadźmy go na śmierć haniebną,/ bo – jak mówił – będzie ocalony”.

71 Kwintus Aureliusz Memmius Symmachus należał do rzymskich arystokratów, którzy łączyli wysoką kulturę zakorzenioną w tradycji antycznej, z zaangażowaniem w sprawy Kościoła. A przecież jeszcze jego dziadek, prefekt Rzymu i kapłan starożytnych kultów, starał się o powrót do dawnych tradycji religijnych i miał nadzieję, że znajdzie sprzymierzeńca w osobie manichejczyka, Augustyna (Por. Augustinus, *Confessiones* V, 13).

72 Procopius, *Bellum Gothicum* I, 1, (LCL 107, 12–13). Kijewska, *Filozof i jego muzy*, 31.

73 Por. Moreau – Velkov, *Excerpta Valesiana* XIV, 87, 25: „Quem mox in agro Calventiano, ubi in custodia habebatur, misere fecit occidit. Qui accepta chorda in fronte diutissime tortus, ita ut oculi eius creparent, sic sub tormenta ad ultimum cum fuste occiditur”.

74 Por. Plato, *Phaedo* 80e (Witwicki, 416).

75 Plato, *Phaedo* 84e-85b (Witwicki, 423–424).

Pani Filozofia, odwracając uwagę więźnia od jego własnych nieszczęść, pokazując mu zmienne oblicze Fortuny, od której przypadków powinien się uniezależnić, prowadzi go stopniowo do kontemplacji całości dzieła stworzenia, którego wartość i źródło powinien sam odkryć⁷⁶. Boecjusz jako chrześcijanin nie może zanegować wartości i piękna rzeczywistości stworzonej i to przekonanie w niezwykle sposób współgra ze słowami Księgi Mądrości:

Quoniam Deus mortem non fecit/ nec laetatur in perditione vivorum./ Creavit enim ut essent omnia/ et sanabiles nationes orbis terrarum/ et non est in illis medicamentum exterminii/ nec ineriorum regnum in terra/ iustitia enim immortalis est⁷⁷.

Afirmacja fundamentalnego dobra dzieła stworzenia wiąże się z przekonaniem, że sprawiedliwość panująca w świecie i sprawach ludzkich jest źródłem nieśmiertelności. Tutaj autor Księgi Mądrości po raz pierwszy w tradycji biblijnej wprowadza pojęcie nieśmiertelności, niezniszczalności, zapożyczone z platonizmu⁷⁸. Człowiek jest uczestnikiem tej nieśmiertelności, która jest „obrazem” Bożej wieczności⁷⁹:

Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem/ et ad imaginem suae similitudinis fecit illum/ invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum/ imitantur autem illum qui sunt ex parte illius⁸⁰.

Zachodzi tu także odwrócenie zwykłych wyobrażeń i wskazanie na błąd poznawczy nieprawych. To, co oni uważają za śmierć – wiedzie naprawdę do życia i nieśmiertelności, a „korzystanie z życia” przez bezbożnych jest źródłem śmierci:

Iustorum autem animae in manu Dei sunt/ et non tanget illos tormentum mortis/ visi sunt in oculis isnipientium mori/ et aestimata est adflictio exitus illorum/ et quod a nobis est

⁷⁶ Element kontemplacji piękna i harmonii całego dzieła stworzenia odgrywa ogromną rolę w księgach mądrościowych. Zwłaszcza fragment Mdr 11,17-20 wykazuje wiele analogii, łącznie z ideą stworzenia świata z bezkształtnej materii, z pieśnią ix z III księgi *O pocieszeniu*, ale to temat na osobny artykuł. Por. Winston, „The Book of Wisdom’s Theory of Cosmogony”, 185 i n.

⁷⁷ Sap 1,13-14; Mdr 1,13-14: „Bo śmierci Bóg nie uczynił/ i nie cieszy się z zagłady żyjących./ Stworzył bowiem wszystko po to, aby było,/ i byty tego świata niosą zdrowie;/ nie ma w nich śmiertelności jadu/ ani władania Otchłani na tej ziemi./ Bo sprawiedliwość jest nieśmiertelna”.

⁷⁸ Nobile, „The Hereafter”, 256 i n.; Poniży, *Księga Mądrości*, 131–234.

⁷⁹ To właśnie Boecjusz w *O pocieszeniu*, jakie daje filozofia wprowadził definicję wieczności: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio” (Boethius, *Consolatio philosophiae* V, 6, 400).

⁸⁰ Sap 2,23-25; Mdr 2,23-24: „Bo do nieśmiertelności (αφθαρσια) Bóg stworzył człowieka –/ uczynił go obrazem swej własnej wieczności./ A śmierć weszła w świat przez zawiść diabła/ i doświadczają jej ci, którzy do niego należą”.

iter exterminii/ illi autem sunt in pace/ et si coram hominibus tormenta passi sunt/ spe illorum immortalitate plena est⁸¹.

Ten fragment wprowadza niezwykle istotne pytania, dotyczące życia i śmierci, odwracając tradycyjne pojęcia na ten temat. To sprawiedliwość jest źródłem nieśmiertelności, a ci, którzy tego nie widzą, ulegają poznawczym złudzeniom, „myślą po ludzku”, zdaje im się tylko. Podobny tok rozumowania roztoczy przed Boecjuszem-więźniem Pani Filozofia, przekonując go, że choć znajduje się w więziennej celi, oczekując na śmierć, pozbawiony jest majątku i czci, to jednak wciąż posiada to, co najcenniejsze:

Igitur si quod in omni fortunae tuae censu pretiosissimum possidebas, id tibi diuinitus inlaesum adhuc inuiolatumque seruatur, poterisne meliora quaeque retinens de infortunio iure causari? Atqui uiget incolumis illud pretiosissimum generis humani decus Symmachus socer [...]. Vivit uxor ingenio moedsta, pudicitia pudore praecellens [...] Quare sicca iam lacrimas. Nondum est ad unum omnes exosa fortuna nec tibi nimium ualida tempestas incubuit, quando tenaces haerent anchorae quae nec praesentis solamen nec futuri spem temporis abesse patiantur⁸².

4. Istnienie zła jako iluzja

Tym, co Boecjusza dręczyło, był triumf w świecie zła i niesprawiedliwości, czego doświadczył tak boleśnie w swoim własnym życiu. Pani Filozofia w misternym teodycealnym wywodzie wykazuje, że „dobrym zawsze towarzyszy moc, a zli są bezsilni”⁸³. Wywód Pani Filozofii niewątpliwie czerpał z argumentacji z Platońskiego *Gorgiasza* (466 b n.), niemniej zawiera on także wiele elementów wspólnych ze światopoglądem

⁸¹ Sap 3,1-4; Mdr 3,1-4: „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga/ i nie osiągnie ich męka./ Zdało się oczom głupich, że pomarli,/ zgon ich poczytano za nieszczęście/ i odejście ich od nas za unicestwienie, /a oni trwają w pokoju./ Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,/ nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności”.

⁸² Boethius, *Consolatio philosophiae* II, 4, 188–190; Boecjusz, *O pocieszeniu* II, 4, 47–48: „Więc jeśli z woli Boga ta z twoich własności, która z całego szczęścia, jakie ci przypadło, była najcenniejsza, jest ciągle twoja, nienaruszona, to, czy możesz, mając wszystko, co najlepsze, słusznie mówić o swoim nieszczęściu? Po pierwsze, twój teść, Symmachus, ów skarb ludzkości, żyje bezpiecznie [...]. Żyje twoja żona, o sercu szlachetnym i skromnym [...]. Więc osusz łzy. Fortuna jeszcze nie znenawidził wszystkich w twojej rodzinie, ani też zbyt gwałtowna burza nie dotknęła ciebie, skoro kotwice wciąż trzymają mocno i dają pewność, że ani pocieszenie teraz, ani przyszła nadzieja nie zginą”.

⁸³ Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, 2, 90. Por. Kijewska, „Skandal zła”, 44–52.

Księgi Mądrości. Za Johnem Marenbonem spróbuję przedstawić tę argumentację w sposób syntetyczny⁸⁴:

- [1] Ludzkie działania dochodzą do skutku za sprawą dwóch czynników: woli (*voluntas*) i mocy (*potestas*). Wola inicjuje dane działanie, moc doprowadza je do skutku⁸⁵.
- [2] Człowiek jest silny/mocny (*validus*) w tym, co leży w jego mocy, a jest słaby (*imbecillus*) w tym, co przekracza jego możliwości⁸⁶.
- [3] Naturalnym celem wszystkich ludzi, dobrych i złych, jest szczęście, czyli osiągnięcie Najwyższego Dobra.
- [4] Ludzie dobrzy „naturalnym działaniem cnót” zbliżają się do tego celu, natomiast źli „próbują je zdobyć wysiłkiem zmiennych pożądań, a nie zaś naturalną władzą osiągnięcia dobra”⁸⁷.
- [5] Ludzie źli nie są w stanie osiągnąć dobra i szczęścia, dlatego są pozbawieni mocy, a nawet są pozbawieni istnienia. Boecjusz wyraża to w mocnych, ale jednoznacznych słowach:

Nam qui communem omnium quae sunt finem relinquunt, pariter quoque esse desistunt. Quod quidem cupiam mirum forte videatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus; sed ita sese res habet. Nam qui mali sunt eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri⁸⁸.

Podobne przekonanie na temat tego, że źli są w istocie niemocni i słabi i nie są w stanie osiągnąć tego, czego pragną, oraz że ich istnienie jest w istocie nicością, wyraża autor Księgi Mądrości. Oni doświadczają kruchości swojego istnienia i choć gotują zasadzkę sprawiedliwemu, to oni ściągają na siebie śmierć, która jest ich nieodłączną towarzyszką:

⁸⁴ Por. Marenbon, *Boethius*, 115 i n.

⁸⁵ Por. Boethius, *Consolatio philosophiae* IV, 2, 304.

⁸⁶ Boethius, *Consolatio philosophiae* IV, 2, 304.

⁸⁷ Boethius, *Consolatio philosophiae* IV, 2, 305; Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, 2, 91.

⁸⁸ Boethius, *Consolatio philosophiae* IV, 2, 310; Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, 2, 92: „Gdyż ci, którzy porzucają powszechny cel wszystkiego, tym samym przestają istnieć. Nasz pogląd może się wydawać dziwny, że mianowicie ludzie źli, a więc większość ludzi, nie istnieją, ale tak jest. Ludzie źli, nie zaprzeczam, że są źli, ale zaprzeczam, że istnieją w sposób czysty i prosty. Bo chociaż powiesz, że trup to zmarły człowiek, jednak nie powiesz, że to człowiek w sensie absolutnym. Podobnie zgodzę się, że ludzie przeniknięci złem są źli, ale nie uznaję, że istnieją w sensie absolutnym.”

Impii autem manibus et verbis arcessierunt illam/ et aestimantes illam amicam defluerunt/ et sponsonem posuerunt ad illam quoniam digni sunt qui sunt ex parte illius⁸⁹.

Dlatego Salomon, jeden z bohaterów Księgi Mądrości, prosi Boga o mądrość, za której sprawą będzie mógł sprawować sprawiedliwe sądy i będzie należał do grona dzieci Bożych. Ta prośba naznaczona jest wyraźną świadomością własnej niemocy i kruchości, której zaradzić może jedynie Boża łaska. Salomon w pokorze wyznaje:

Quoniam ego servus tuus et filius ancillae tuae sum/ homo infirmus et exitemporis/ et minor ad intellectum iudicii et legum/ et si quis erit consummatus inter filios hominum/ si afuerit ab illo sapientia tua in nihilum computabitur [...] et tecum sapientia quae novit opera tua [...] mitte illam de sanctis caelis tuis/ et mitte illam a sede magnitudinis tuae/ ut mecum sit et mecum laboret/ et sciam quid acceptum sit aput te/ scit enim illa omnia et intellegit/ et deducet me in operibus meis sobrie/ et custodiet me in sua potentia/ erunt accepta opera mea/ et disponam populum tuum iuste/ et ero dignus sedium patris mei⁹⁰.

Podobna prośba wyrażona jest w pieśni IX księgi III *O pocieszeniu*. Ta księga stanowi punkt zwrotny w dramatyczny dialogu Boecjusza z Panią Filozofią, gdyż od tej chwili Boecjusz-więzień zwróci się ku poszukiwaniu Najwyższego Dobra. Zacytowany wyżej fragment Księgi Mądrości nadaje tym Boecjuszowym prośbom szczególne, religijne wymiaru:

Da pater augustam menti conscendere sedem,/ Da fontem lustrare boni, da luce reperta/ In te conspicuos animi defigere visus./ Dissice terrenae nebulas et pondera molis/ Atque tuo splendore mica! Tu namque serenum,/ Tu requies tranquilla piis, te cernere finis,/ Principium, vector, dux, semita, terminus idem⁹¹.

⁸⁹ Sap 1,16; Mdr 1,16 „Występni zaś ściągają śmierć na siebie czynem i słowem,/ marnieją, uważając ją za przyjaciółkę,/ i zawierają z nią przymierze,/ zasługują bowiem na to, aby do niej należeć”. Por. Burkes, „Wisdom and Apocalypticism”, 30–32.

⁹⁰ Sap 9,5-12; Mdr 9,5-12: „Bo jestem sługą Twoim, synem Twojej służebnicy,/ człowiekiem niemocnym i krótkowiecznym,/ zbyt słabym, by znać się na sądzie i prawach./ Choćby zresztą był ktoś doskonały między ludźmi,/ jeśli mu braknie Mądrości od Ciebie – a nic będzie poczytany. [...] Z Tobą jest Mądrość, która zna Twe dzieła [...]. Wyślij ją z niebios świętych,/ ześlij od tronu swej chwały, /by przy mnie będąc, trudziła się ze mną,/ i żebym poznał, co jest Tobie miłe./ Ona bowiem wie i rozumie wszystko,/ będzie mi mądrze przewodzić w mych czynach/ i ustrzeże mnie dzięki swej chwale./ I do przyjęcia będą moje czyny;/ będę rozsądzał lud Twój sprawiedliwie/ i stanę się godny tronu mego ojca”.

⁹¹ Boethii, *Consolatio philosophiae* III, 9, 264–266. Boecjusz, *O pocieszeniu* III, ix, 75: „Daj Ojcze, by mój umysł wstąpił do świętego miejsca,/ daj oglądać źródło dobra, daj bym światło znalazł/ i zobaczył w myśli wzrokiem czystym samego Ciebie./ Rozprosz chmury masywnej ziemi i swoim blaskiem/ rozjaśnij! Tyś jest niebem przejrzystym, świętych/ odpoczywaniem spokojnym, by mogli w Tobie poznać/ cel, początek, wóznice, wodza, drogę, kres”.

Pani Filozofia podjęła się zadania wprowadzenia Boecjusza-więźnia na tę właśnie drogę. Pokazuje mu, że tylko ludzie dobrzy są prawdziwie mocni i realizują to, czego pragną, gdyż są w stanie osiągnąć Dobro Najwyższe, które jest pełnią mocy. Ten zwrot ku Bogu z prośbą o wsparcie, analogiczny do tego uczynionego przez Salomona, jest prośbą o partycypację w tej Bożej mocy, która jako jedyna jest w stanie wesprzeć wysiłki człowieka. Ludzie, którzy osiągają szczęśliwość, stają się bogami, o czym przekonuje Pani Filozofia:

Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes eo ipso quod boni sint fieri beatos liquet. Sed qui beati sint deos esse convenit⁹².

Niezwykłe jest to przeznaczenie człowieka, a jego podstawą jest dynamiczna ludzka natura, którą człowiek określa sam przez swoje czyny. W pięknym metrum III z księgi IV, nawiązującym do metamorfozy towarzyszy Odyseusza dokonanej przez czarownicę Kirke, Boecjusz kreśli coś, co nazywam „moralną reinkarnacją”, która zmienia świadomość człowieka i prowadzi do duchowej śmierci:

Haec venena potentius/ Detrahunt hominem sibi/ Dira quae penitus meant/ Nec nocentia corpori/ Mentis vulnere saeviunt⁹³.

Konsekwencją tego zatrucia umysłu jest to, że ludzie źli są bezsilni, zdegradowani do poziomu zwierząt, co samo w sobie stanowi dla nich karę. Pozornie posiadają tylko ludzką naturę, gdyż w istocie ją tracą, gdy tylko zwrócą się ku złu:

Quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam. Et cum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est ut quos ab humana condicione deiecit, infra hominis meritum detrudat improbitas. Evenit igitur, ut quem transformatum vitiis videas hominem aestimare non possis. Avaritia fervet alienarum opum violentus ereptor? Lupi similem dixeris. Ferox atque inquires linguam litigijs exercet? Cani comparabilis. [...] Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, eum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in belvam⁹⁴.

⁹² Boethii, *Consolatio philosophiae* IV, 3, 316; Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, 3, 94: „[...] ponieważ dobro samo jest szczęśliwością, to jasne, że wszyscy ludzie dobrzy stają się szczęśliwi przez samo to, że są dobrzy. A przyjęliśmy, że szczęśliwi są bogami”.

⁹³ Boethii, *Consolatio philosophiae* IV, 3, 322. Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, iii, 96: „Najgorsza trucizna to/ taka, co niszczy tożsamość./ Wdziera się w sam środek/ kanałem, ciału nie szkodzi./ umysł rani skrycie”.

⁹⁴ Boethius, *Consolatio philosophiae* IV, 3, 318–320; Boecjusz, *O pocieszeniu* IV, 3, 95: „...ale zwracając się ku złu, tym samym stracili ludzką naturę. A jeśli dobroć może człowieka wznieść ponad jego gatunek, to konieczne, że niegodziwość pozbawia ludzi człowieczeństwa i ściąga ich na poziom niższy niż ludzki. Z tego więc wynika, że nie można uważać za człowieka kogoś, kogo ewidentnie zniekształciły grzechy. Jeśli komuś nienasycona chciwość każe rabować własności innych – powiesz, że podobny jest do wilka.

Podobna myśl pojawia się u autora Księgi Mądrości w tej partii, która jest swoistą reinterpretacją historii wyjścia z Egiptu⁹⁵. Pojawiające się w pierwszej części księgi dwa typy ludzi – bezbożni i niesprawiedliwi, którzy uciskają sprawiedliwego – zostają przeniesione w dzieje narodu wybranego. Izraelici są zaprezentowani jako ci sprawiedliwi, a Egipcjanie jako niesprawiedliwi i bezbożni. Cierpienia narodu wybranego są elementem Bożego wychowawczego zamysłu i mają służyć udoskonaleniu członków społeczności izraelskiej. Egipcjanie-bezbożnicy, sami wymierzają sobie karę przez swój upór, a to, co dla Izraela jest narzędziem ocalenia, dla Egipcjan jest środkiem wymierzenia kary. W taki sposób autor przedstawia plagi dotykające Egipt:

Propter hoc per his similia passi sunt digne tormenta/ et per multitudinem bestiarum exterminati sunt/ pro quibus tormentis bene disposuisti populum tuum/ quibus dedisti concupiscentiam delectamenti sui novum saporem/ escam parans eis ortygommetram/ ut illi quidem concupiscentes escam/ propter ea quae illis ostensa et missa sunt/ etiam a necessaria concupiscentia averentur/ hi utem in brevi inopes facti novam gustaverunt escam/ oportebat enim illis quidem sine excusatione supervenire interitum exercentibus tyrannidem/ his autem tantum ostendere quemadmodum inimici illorum exterminabantur⁹⁶.

Fascynujące w Księdze Mądrości jest przedstawienie natury, która jest powolna Bożym rozkazom i służy temu, aby ocalić wybranych, a ukarać bezbożnych. W ten sposób absolutnie wszystko jest poddane działaniu Bożej Opatrzności, a narzędziem jej działania jest Słowo:

Creatura enim tibi factori deserviens/ excandescit in tormentum adversus iniustos/ et lenior fit ad benefaciendum pro his qui in te confidunt/ propter hoc et tunc in omnia transfigurata omnium nutrici gratiae tuae deserviebant/ ad voluntatem horum qui a te desiderati sunt/ ut scirent filli tui quos dilexisti Domine/ quoniam non nativitatis fructus pascunt homines/ sed sermo tuus hos qui in te crediderint conservat⁹⁷.

Jeśli w mowie jest cięty i zaciekły – porównasz go z psem. [...] Tak oto ten, kto porzuca uczciwość i przestaje być człowiekiem, ponieważ nie może dotrzeć do poziomu Boga, zmienia się w dziką bestię”.

⁹⁵ Por. Poniżej, *Księga Mądrości*, 298 i n., 466 i n.

⁹⁶ Sap 16,1-4; Mdr 16,1-4: „Dlatego słusznie ukarani zostali podobnymi [stworzeniami] i mnóstwem zwierząt udrczeni./ W miejsce tej kary ludowi swemu dobro wyświadczyłeś./ niezwykłą potrawę dla pożądanego smaku przygotowałeś im na pokarm – przepiórki./ Tak, by tamci, chociaż łaknęli pokarmu,/ z powodu obrzydliwości nasłanych [stworzeń]/ poniechali nawet koniecznej chęci jedzenia,/ a ci, przelotnie brakiem dotknięci,/ by mieli potrawę niezwykłą./ Trzeba bowiem było, by na owych ciemiężców przyszła bieda nieuchronna,/ a tym, by tylko zostało ukazana, jakie katusze cierpieli ich wrogowie”.

⁹⁷ Sap 16,24-26; Mdr 16,24-26: „Stworzenie bowiem Tobie, jako Stwórcy posłuszne/ wysiła się, by karać niegodziwych,/ a łagodnieje, by czynić dobrze tym, co Tobie zaufali./ Dlatego i wtedy, wielkim podlegając zmianom,/ służyła darowi Twemu żyjącemu wszystkich,/ zgodnie z chęcią tych, co byli w potrzebie,/ by

To Słowo, które jest innym obliczem Bożej Mądrości, prowadzi i wspiera wybranych, co więcej, walczy w ich obronie, czyli egzekwuje wyroki Bożej Opatrzności:

Omnipotens sermo tuus de caelo a regalibus sedibus/ durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit⁹⁸.

W *O pocieszeniu*, jakie daje filozofia podobną funkcję spełnia Pani Filozofia, która najpierw jako Lekarka wyprowadza Boecjusza ze stanu duchowej zapaści, a potem kreśli przed nim wizję harmonii wszechświata, której istotnym elementem jest człowiek. Bóg za pośrednictwem swojej Mądrości „wszystkiemu króluje i wszystkim łagodnie rozporządza”⁹⁹. Dlatego też, wbrew temu, co mogłoby się wydawać, droga wskazana przez Panią Filozofię prowadzi ku Najwyższemu Dobru, które stanowi spełnienie wszystkich dążeń ludzkich. *O pocieszeniu* kończy się zachętą, która wyraźnie wskazuje, że Boża Opatrzność jest nieomylna, a Boże obietnice – niezachwiane:

Manet etiam spectator desuper cunctorum praescius deus visionisque eius praesens semper aeternitas cum nostrorum actuum futura qualitate concurrat bonis praemia malis supplicia dispensans. Nec frustra sunt in deo positae spes precesque; quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt. Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta prohibitatis, cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis¹⁰⁰.

Fundamentem tej modlitwy jest przekonanie, że Bóg wchodzi w relację z człowiekiem, wysłuchuje jego próśb i nagradza jego dobre postępowanie. Pod okiem Opatrzności żadne z dobrych dzieł nie zostanie zmarnowane. To wyraźne wskazanie na fakt, że Bóg – Najwyższe Dobro, Twórca świata – wchodzi w osobistą relację z człowiekiem, jest wyraźnym chrześcijańskim rysem w *O pocieszeniu*. Język, jakim Boecjusz opisuje tę relację jest platoński, ale sędzę, że jest to platonizm „przefiltrowany” przez światopogląd biblijny, a zwłaszcza Księgi Mądrości:

pojeli Tvoi, Panie, umiłowani synowie,/ że nie urodzaj plonów żywi człowieka,/ lecz Słowo Twoje utrzymuje przy życiu ufających Tobie”.

⁹⁸ Sap 18,15; Mdr 18,15: „Wszzechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, / jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi,/ jako miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz”.

⁹⁹ Boecjusz, *O pocieszeniu* III, 12, 85.

¹⁰⁰ Boethius, *Consolatio philosophiae* V, 6, 410; Boecjusz, *O pocieszeniu* V, 6, 128: „Pozostaje także Bóg, który patrzy z wysoka i uprzednio wie wszystko, a zawsze obecna wieczność Jego spojżenia współtowarzyszy przyszłej naturze naszych działań, przyznaje nagrody dobrym i kary złym. Nie są daremne nasze nadzieje złożone w Bogu, ani nasze modlitwy, które jeśli są słuszne, muszą być skuteczne. Więc porzuć wady, uprawiaj cnoty, podnieś umysł do słusznych nadziei, do nieba zanoś pokorne modlitwy. Została ludziom wyznaczona, jeśli przestaną oszukiwać siebie, wielka konieczność prawego życia, bo wszystko, co czynią, czynią na oczach Sędziego, który to widzi”.

Tu autem Deus noster suavis et verus es/ patiens et misericorida disponens omnia/ etenim si peccaverimus tui sumus/ scientes magnitudinem tuam/ et si non peccaverimus scimus quoniam apud te sumus computati/ nosse enim te consummata iustitia est/ et scire iustitiam et virtutem tuam radix est immortalitatis¹⁰¹.

Wnioski

Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że platonizm aleksandryjski, a w zasadzie medioplatonizm, który ukształtował autora Księgi Mądrości, mógł stać się także jednym ze źródeł inspiracji dla Boecjusza. Giovanni Reale stwierdza:

[...] medioplatonizm musiał się zrodzić nie w Atenach, lecz w Aleksandrii, ze względu na to, że to w tym mieście, wcześniej niż gdziekolwiek indziej, głęboka wrażliwość religijna i wymogi mistyczne, powstałe pod wpływem Wschodu, doprowadziły do odzyskania zagubionych przez wielkie filozofie hellenistyczne wymiarów tego co niecielesne i transcendencji¹⁰².

Właśnie te tendencje religijno-mistyczne oraz fundamentalne nakierowanie na transcendencję były tym, co tak wyraźnie wybrzmiało w syntezie neoplatońskiej zrealizowanej przez Boecjusza, zwłaszcza w jego *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Księga Mądrości, najmłodsza i najbardziej zhellenizowana księga Starego Testamentu, mogła stać się tu dla Boecjusza ogromnym wsparciem. Poruszyłam w tym artykule kwestię analogii w podejściu Boecjusza i Księgi Mądrości do ludzkiego życia, kwestii zła i ludzkiej odpowiedzialności za swoje czyny. W obu tych przypadkach kontekstem tego typu rozważań jest analiza struktury rzeczywistości, realizująca podstawowe postulaty Platońskie, co być może stanie się tematem kolejnych rozważań.

Czy te analogie świadczą o chrystianizmie Boecjusza, czy tylko o tym, że był on autorem swoistej syntezy religijno-filozoficznej? Myślę, że te wielorakie i wieloaspektowe podobieństwa są wyraźnym wyznaniem wiary Boecjusza, gdyż Pani Filozofia to Boża Mądrość, która była narzędziem w stwarzaniu świata, a zarazem jest Boskim Logosem – Słowem. Nawiązujący do Boecjusza autorzy wczesnego średniowiecza nie mieli wątpliwości co do takiego właśnie odczytania postaci Pani Filozofii. Doskonale wyraziła to Hanna Malewska, która w swojej książce *Przemija postać świata* w sposób niezwykle przenikliwy, a zarazem piękny opisuje ostatnie chwile życia Boecjusza:

¹⁰¹ Sap 15,1-3; Mdr 15,1-3: „Ty zaś, Boże nasz, jesteś dobry i wierny,/ cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkim./ Nawet gdy zgrzeszymy, Twoimi jesteśmy, świadomi Twojej mocy;/ ale nie będziemy grzeszyć, świadomi tego, żeśmy za Twoich poczytani./ Ciebie znać – to sprawiedliwość doskonała;/ pojąć Twą moc – to korzeń nieśmiertelności”.

¹⁰² Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 334.

Boecjusz ukląkł na grochowinach pryczy. Pierwszy raz od dni dzieciństwa łyż weszły mu pod powiekami. Jakże niegodny okazał się w próbie mądrości, jak mało wolny i silny. Ale Pan sam przemówił. *Tu scis sessionem meam et resurrectionem meam*. Tej nocy nie spał znowu, ale nie myślał już o żadnej ze swych własnych spraw. Nie bronił już żadnej racji, nie lękał się żadnej hańby czy błędu. O b e c n o ś ć wypełniała loch, twierdząc i świat. Piękna jak Muza, jak platońska Idea – w tym kształcie, który od lat umiłował, lecz żywa wreszcie, bardziej rzeczywista niż mrok, niż mur pod łokciem, niż zbity i twarda pościel – odwieczna, miłosierna Mądrość. Jej tchnienie czuł na piekących od łez powiekach. Poczyszycielka żywota¹⁰³.

Bibliografia

Źródła

- Biblia Jerozolimska* (Poznań: Pallottinum 2006).
- Biblia sacra Vulgata* (red. R. Weber – R. Gryson) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007).
- Boethius, *Consolatio philosophiae*: Boethius, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy* (wyd. H.F. Stewart – E.K. Rand) (Loeb Classical Library 74; London – Cambridge, MA: Harvard University Press 1968), tł. pol. M. Antczak – G. Kurylewicz: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* (Kęty: Derewiecki 2005).
- Boethius, *De Trinitate*: Boethius, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy* (wyd. H. F. Stewart-E. K. Rand) (Loeb Classical Library 74; London-Cambridge, MA: Harvard University Press 1968), tł. pol. A. Kijewska-R. Bielak: Boecjusz, *Traktaty teologiczne* (Kęty: Derewiecki 2007).
- Excerpta Valesiana. Pars posterior – Theodericiana* (red. J. Moreau – V. Velkov) (Leipzig: Teubner 1968).
- Huygens, R.B.C. (red), „Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua*”, *Sacris Erudiri* 6 (1954), 373–427.
- Plato, *Phaedo*, tł. pol. W. Witwicki: Platon, *Fedon* (Warszawa: PWN 1982).
- Plato, *Symposium*, tł. pol. E. Zwolski: Platon, *Biesiada* (Kraków: Principia 1993).
- Procopius, *Bellum Gothicum*, tł. ang. H.B. Dewing: Procopius, *History of the Wars. III. Books 5–6.15* (Loeb Classical Library 107; London – Cambridge MA: Harvard University Press 1953) III.
- Prokopowicz, M. (tł.) „Księga Henocha hebrajska”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 1999) 215–258.
- The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (Peabody, MA: Hendrickson 1986).

Opracowania

- Aitken, J.K. – Matusova, E., „The Wisdom of Solomon”, *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible* (red. W. Kynes) (Oxford: Oxford University Press 2021) 599–616.
- Astell, A., *Job, Boethius, and Epic Truth* (Ithaca, NY – London: Cornell University Press 1994).

¹⁰³ Malewska, *Przemija postać świata*, 303. Dziękuję koleżdze z Katedry, prof. Andrzejowi Stefańczykowi za niezwykle cenne uwagi i korektę.

- Burkes, S., „Wisdom and Apocalypticism in the Wisdom of Solomon”, *The Harvard Theological Review* 95/1 (2002) 21–44.
- Cessario, R., „Boethius, Christ and the New Order”, *New Directions in Boethian Studies* (red. N.H. Kaylor – P.E. Philips) (Kalamazoo, MI: Western Michigan University Press 2007) 157–168.
- Chadwick, H., *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford: Clarendon 1981).
- Chenu, M.-D., *La théologie au douzième siècle* (Paris: Vrin 1966).
- Courcelle, P., „Boèce et l'école de Alexandrie”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 52 (1935) 185–223.
- Courcelle, P., *La «Consolation de Philosophie» dans la tradition littéraire* (Paris: Études augustiniennes 1967).
- Crawford, S.W., „Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran”, *Dead Sea Discoveries* 5/3 (1998) 355–366.
- Dronke, P., *Verse with Prose from Petronius to Dante. The Art and Scope of the Mixed Form* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1994).
- Galonnier, A., *Boèce. Opuscula sacra. I. Capita dogmatica (Traité II, III, IV)* (Louvain-la-Neuve – Paris: Peeters 2007).
- Helleman, W.E., *The Feminine Personifications of Wisdom. A Study of Homer's Penelope, Cappadocian Macrina, Boethius' Philosophia, and Dante's Beatrice* (Lewiston, NY – Queenston – Lampeter: Mellen 2009).
- Jeuneau, É., „Macrobie, source du palatonisme chartrain”, *«Lectio philosophorum». Recherches sur l'école de Chartres* (Amsterdam: Hakkert 1973) 279–300.
- Kaylor, N.H. – Phillips, Ph.E. (red.), *A Companion to Boethius in the Middle Ages* (Leiden – Boston, MA: Brill 2012).
- Kijewska, A., „Divine Logos in the Heart of Boethius's Path toward Summum Bonum”, *Revista española de Filosofía Medieval* 21 (2014) 39–52.
- Kijewska, A., „Filozofia Boecjusza – pomiędzy terapią a ćwiczeniem duchowym”, *Acta Mediaevalia* 15 (2002) 45–59.
- Kijewska, A., „Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres”, *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac* (red. A. Galonnier) (Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain – Paris: Peeters 2003) 625–647.
- Kijewska, A., „Platonizm średniowieczny”, *Dydaktyka filozofii. X. Historia filozofii* (red. S. Janeček – A. Starościc) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2020) 355–378.
- Kijewska, A., „Skandal zła: «Jeśli Bóg jest, to skąd zło? I dobro skąd, jeśli Boga nie ma?»», *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna. Studia i eseje* (red. A.P. Stefańczyk) (Lublin: TN KUL 2018) 29–54.
- Kijewska, A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja* (Kęty: Derewiecki 2011).
- Kijewska, A., *Święty Augustyn* (Warszawa: Wiedza Powszechna 2007).
- Kloppenborg, J.S., „Isis and Sophia in the Book of Wisdom”, *The Harvard Theological Review* 75/1 (1982) 57–84.

- Kolarcik, M., „Sapiential Values and Apocalyptic Imagery in the Wisdom of Salomon”, *Studies in the Book of Wisdom* (red. G.G. Xeravits – J. Zsengellér) (Leiden – Boston, MA: Brill 2010) 23–36.
- Kucz, A., *Dyskurs z Filozofią w „Consolatio philosophiae” Boecjusza* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005).
- Kurdziałek, M., „Odbiór Boecjuszowej *Zachęty* w XII wieku”, M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem* (Lublin: TN KUL 1996) 75–98.
- Léon-Dufour, X. (red.), *Słownik teologii biblijnej* (tł. K. Romaniuk) (Poznań – Warszawa: Pallottinum 1982).
- Liebeschütz, H., „Western Christian Thought from Boethius to Anselm”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (red. A.H. Armstrong) (Cambridge: Cambridge University Press 1967) 535–639.
- Magee, J., „Note on Boethius’ *Consolatio* I. 1, 5; 3. 7. A new biblical paralel”, *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 79–82.
- Malewska, H., *Przemija postać świata*. I. Pokój (Warszawa: Pax 1954).
- Marenbon, J. (red.), *The Cambridge Companion to Boethius* (Cambridge: Cambridge University Press 2009).
- Marenbon, J., *Boethius* (Oxford: Oxford University Press 2003).
- Nobile, M., „The Hereafter in the Book of Wisdom (Wisdom 1–3)”, *Wisdom for Life* (red. N. Calduch-Benages) (Berlin: De Gruyter 2014) 250–259.
- Olson, P.A., *The Journey to Wisdom. Self-Education in Patristic and Medieval Literature* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press 1995);
- Piętka, R., „Satyra menippejska i późnoantyczne *prosimetrum* łacińskie”, *Meander* 56/3–4 (2001) 267–276.
- Ponizy, B., *Księga Mądrości* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej* (tł. E. Zieliński) (Lublin: RW KUL 1999) IV.
- Reiss, E., *Boethius* (Boston, MA: Twayne 1982).
- Relihan, J.C., *The Prisoner’s Philosophy. Life and Death in Boethius’s „Consolation”* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press 2007).
- Shanzer, D., „Haec quibus uteris verba: The Bible and Boethius’ Christianity”, *The Power of Religion in Late Antiquity* (red. N. E. Lensky – A. Cain) (Farnham: Ashgate 2009).
- Shanzer, D., „Interpreting the *Consolation*”, *The Cambridge Companion to Boethius* (red J. Marenbon) (Cambridge: Cambridge University Press 2009) 228–254.
- Silk, E.T., „Boethius’s *Consolatio Philosophiae* as a Sequel to Augustine’s *Dialogues and Soliloquia*”, *Harvard Theological Review* 32/1 (1939) 19–39.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, wyd. 10 (Warszawa: PWN 1983) I–III.
- Tiuryn, T., *Boecjusz i problem uniwersaliów* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009).
- Van Leeuwen, R., „Theology: Creation, Wisdom, Covenant”, *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible* (red. W. Kynes) (Oxford: Oxford University Press 2021) 65–80.
- de Vogel, C., „Boethiana I”, *Vivarium* 9 (1971) 49–66.
- Winston, D., „The Book of Wisdom’s Theory of Cosmogony”, *History of Religions* 11/2 (1971) 185–202.



Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety

Mary as the Graeco-Roman Ideal of a Woman

ROBERT K. ZAWADZKI

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie
r.zawadzki@ujd.edu.pl, ORCID: 0000-0001-6964-1736

Streszczenie: Artykuł stanowi omówienie moralnego, religijnego i literackiego podłoża kultury grecko-rzymskiej, na którym przejawiał się i rozwijał kult Maryi. Tekst zawiera przegląd tytułów Maryi, takich jak: Matka Boża, Dziewica, Wspomożycielka, Matka Bolesna, Madonna z Dzieciątkiem, rozpatruje związek tych nazw z pewnymi aspektami grecko-rzymskiej kultury, analizuje reakcję pogan na ujawnienie się licznych godności Maryi, wskazuje, że miały one precedensy w kulturze Greków i Rzymian, którzy cechowali się swoistym przygotowaniem na przyjęcie kultu Maryi. Artykuł przedstawia najwcześniejszy etap rozwoju kultu maryjnego, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu kultury grecko-rzymskiej.

Słowa kluczowe: kult maryjny, tytuły Maryi, kultura grecko-rzymska, mariologia, chrześcijaństwo

Abstract: The article discusses the Graeco-Roman moral, religious, and literary context within which Mary's cult was expressed and developed. It offers an analysis of Mary's titles used together with her name, focusing on their relationship to the same aspects of the Graeco-Roman culture, and how the Mother of God as the Virgin, Lady of Consolation, Lady of Sorrows, and Madonna was perceived by the pagans. It demonstrates that this extolling of Mary's virtues, however unlikely when applied to her, did have some precedents in the culture of Greeks and Romans who were prepared to accept Mary's cult. The article sheds light on the early development of Mary's cult to seek to relate doctrine or dogma about Mary to the Graeco-Roman surroundings.

Keywords: cult of Mary, titles of Mary, Graeco-Roman culture, Mariology, Christianity

Błędem byłoby oczywiście widzieć w Maryi boginię czy jakąś antyczną bohaterkę i heroinę. „Maryja jako grecko-rzymski ideał kobiety” – to określenie kumulujące syntetycznie szereg cech charakterologicznych i sugestii, że była to osoba wyjątkowa, łącząca w sobie ideały nowej, Chrystusowej wiary ze wzorcami postępowania obowiązującymi w grecko-rzymskim antyku¹ Niewiasta, choć wywodząca się z kręgu kultury Izraela, to jednak świetnie pasująca do wyobrażeń mieszkańców Imperium Romanum o kobiecej doskonałości jako Matka zarazem Boga i ludzi, opiekująca się

¹ Podstawowym opracowaniem dotyczącym relacji między chrześcijaństwem w jego aspekcie mariologicznym a pogańskim światem jest dzieło Stephana Benko *The Virgin Goddess*, zawierająca obfity materiał faktograficzny. Autor przyznaje Maryi szczególną rangę (chyba jednak zbyt wysoką, bo w istocie boską), określając ją mianem „the feminine face of God”, mariologia to dla niego „a progression toward a clearer and better understanding of the feminine aspect of the divine and the role of the female in the history of salvation” (*ibidem*, 7–8).

każdym człowiekiem, przedstawiająca mu perspektywy wspaniałego życia i zbawienia, a jednocześnie zawsze Dziewica posiadająca Dziecko, poczęte bez udziału mężczyzny, co – jak się przekonamy – wcale nie było takie trudne do przyjęcia dla wszystkich tych, którzy wychowali się na opowieściach mitologii greckiej. Nie mamy tu zamiaru szukać w kulturze grecko-rzymskiej² źródeł czy korzeni kultu maryjnego³, chcemy tylko zwrócić uwagę na fakt, że w tej cywilizacji, na której obszarze zaczęło rozwijać się chrześcijaństwo, tkwiły pewne pierwiastki ułatwiające rozprzestrzenianie się owej czci, jaką wobec Bogarodzicy żywili zarówno prości ludzie, jak i znani pisarze starochrześcijańscy.

Bo nie ulega wątpliwości, że już u zarania chrześcijaństwa Maryja, podobnie jak jej Syn – Jezus, miała rzesze czcicieli rekrutujących się przeciw z pogan – przedstawicieli helleńskiego i rzymskiego kręgu cywilizacyjnego⁴. Świadczą o tym wypowiedzi najstarszych ojców Kościoła⁵, takich jak Ignacy Antiocheński, Justyn, Ireneusz⁶, Hipolit⁷, Atanazy, Ambroży. Łączy ich wspólne przekonanie o Bożym macierzyństwie Maryi, przeświadczenie o jej dziewictwie, świadomość powszechności jej kultu. Powszechności, to znaczy pewnej popularności tej osoby wśród ludu, którego żarliwa wiara zaczęła przebijać do dzieł wielkich teologów⁸. Kontestatorzy starochrześcijańskiej pobożności maryjnej kwestionują⁹ jednak masowość tego zjawiska, wskazując na brak zainteresowania osobą Matki Chrystusa u ojców Kościoła. Wielu badaczy nie podziela tego radykalnego poglądu, jest to bowiem rzecz dziś w nauce w zasadzie bezsporna¹⁰. W pismach wymienionych wyżej autorów, jak również w wypowiedziach Grzegorza Teologa, Jana Złotoustego, Bazylego Wielkiego, Efrema Syryjczyka pojawia się sekwencja związanych ze sobą ścisłe, a w końcu usankcjonowanych postanowieniami Soboru Efeskiego z 431 roku oraz Soboru Konstantynopolitańskiego II z 553 roku tytułów Maryi, jak *Theotokos*

² Dla potrzeb niniejszych wywodów dokonujemy pewnego uproszczenia: będziemy się posługiwali ogólnym terminem „grecko-rzymski”, choć należy pamiętać, że cywilizacja grecka i rzymska to dwie oddzielne dziedziny, traktowane jednak często jako swoista całość. Tak właśnie razem omawia je np.: Kumaniecki, *Historia*.

³ Inaczej te relacje widzi Benko (*The Virgin Goddess*, 9), dla którego w kulcie Maryi „there is a direct line, unbroken and clearly discernible, from the goddess-cults of the ancients to the reverence paid and eventually the cult accorded to the Virgin Mary”. Pogląd, moim zdaniem, zbyt radykalny. Chrześcijaństwo, owszem, czerpało z dziedzictwa antycznego, nie był to jednak jedyny i wyłączny kierunek oddziaływań. Ogólnie o kulcie Maryi zob.: Beinert – Petri, *Handbuch der Marienkunde*; Maciołka, „Imię Maryja. II. W liturgii”, 67; Kuźmak, „Imię Maryja. III. Bractwa”, 67–68; Rubin, *Mother of God*. O kulcie Maryi w Polsce: Bracha, „Zarys historii mariologii polskiej”, 459–469; Mazurkiewicz, *Z dawnej literatury maryjnej*.

⁴ Zob. Starowieyski, „Maryja w pierwszych wiekach”, 3–13; Gambero, *Mary and the Fathers*.

⁵ Fernández, „Aktualność i wartości mariologii”, 73–91.

⁶ Starowieyski, „Tytuł Theotokos”, 412–449.

⁷ Rahner, „Die Marienkunde”, 137–182.

⁸ Zob. Starowieyski, „Tytuł Theotokos”, 412; Starowieyski, „Najstarszy opis mariofanii”, 735–744.

⁹ Fernández, „Aktualność i wartości mariologii”, 74.

¹⁰ Zob. Santorski, „Maryja w nauce Ojców Kościoła”, 927–937.

i *Aeiparthenos*¹¹. Przyjmuje się, że te nazwy, uzasadnione zresztą przekazem Ewangelii, funkcjonowały najpierw w środowisku pierwszych chrześcijan – ludzi częstokroć o wrażliwości hellenńskiej czy rzymskiej, podatnych na przyjęcie nowej wiary, której zasady wcale nie były odległe od tego, co głosili antyczni myśliciele i filozofowie.

Tezę o swoistym przygotowaniu chrześcijaństwa przez religię hellenizmu, czyli o wyjątkowości greckiego doświadczenia religijnego, jego metafizycznej głębi i wrażliwości na prawdę, dobro i piękno, próbował już prawie sto lat temu głosić Tadeusz Zieliński – jeden z najwybitniejszych znawców antyku. Twierdził on, że kultura hellenńska przygotowała ludzkość do przyjęcia chrześcijaństwa, że religia grecka stanowi prawdziwy Stary Testament nowego wyznania, bo obudziła w ludziach potrzeby, które mogły z czasem znaleźć swe wypełnienie w chrześcijaństwie¹². Choć niektórzy dzisiejsi uczeni krytykują ustalenia Zielińskiego¹³, skłonny byłbym jednak stanąć po stronie tych, którzy zgadzają się z tym badaczem, że w pewnym zakresie hellenizm stanowi rzeczywiście przygotowanie ludzkości do przyjęcia chrześcijaństwa¹⁴. Chodzi tu zwłaszcza o filozofię¹⁵, pojętą jako etykę i metafizykę, uprawianą od czasów Sokratesa, Platona, Arystotelesa aż po stoików. Religia grecka z kolei była wprawdzie politeistyczna i lansowała niekiedy niemoralne – z punktu widzenia chrześcijaństwa – zachowania, jednocześnie rejestrowała jednak zarówno pewien transcendentny wymiar miłości, jak i niosła elementy uniwersalistycznego myślenia. Te okoliczności ułatwiły przyjęcie chrześcijaństwa z całym jego przesłaniem, także szacunkiem należnym Maryi jako Matce Chrystusa¹⁶.

Wracając do zasadniczej tezy tego artykułu, przez nawiązanie do pewnych zjawisk tkwiących w starożytnej kulturze będąc usiłował wykazać, że hellenizm, czy szerzej – dziedzictwo grecko-rzymskie, przyzwyczało ludzkość do pewnego kobiecego statusu i ideału, ułatwiając jej przez to zaakceptowanie kultu maryjnego.

11 Gwoli ścisłości. Zasada wiary dotycząca tytułu *Theotokos* (Boże Macierzyństwo Maryi) została ogłoszona jako dogmat w kontekście sporów chrystologicznych podczas Soboru Efeckiego, termin *Aeiparthenos* pada zaś po raz pierwszy podczas obrad Soboru Konstantynopolańskiego II. Dziewictwo Maryi (*Semper Virgo*) zostało ogłoszone oficjalnie jako dogmat dopiero przez papieża Marcina I na Synodzie Laterańskim w Rzymie w 649 roku. Ogólnie o soborach zob. Ćwik, „Kształtowanie się dogmatów” 31–47. Zob. też: Santorski, „Maryja w nauce Ojców Kościoła”, 927–937; O’Carroll, *Theotokos*, 24–31; Zawadzki, „Kim jest oblubieniec”, 367–371.

12 Zob. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, 267.

13 Opinie krytyczne relacjonuje Maria Dzielska („Kierunki badań nad historią religii”, 277–291).

14 Zob. na ten temat: Esler, „The Mediterranean Context”, 5–25. Zob. też: Peters, *The Harvest of Hellenism*; Jeffers, *The Greco-Roman World*; Musiał, *Antyczne korzenie*; Johnson, *Among the Gentiles*.

15 Zob. Martin, „Graeco-Roman Philosophy”, 53–79.

16 Świat pogański nie zawsze odnosił się entuzjastycznie do chrześcijaństwa. Prześladowania są tego dowodem. O różnych aspektach tej niechęci zob. Kręcińo, „Świat pogański”, 282–291.

1. Antyk i kobiety

Antyk nie był tylko manifestacją geniuszu mężczyzn, ale dostarczył także wiele przykładów talentów płci pięknej. Kobiety starożytności to przecież poetki z Safoną¹⁷ na czele, niekwestionowane mistrzynie wiersza, wynalazczynie nowych miar metrycznych, imitatorki śpiewu ptaków i innych dźwięków przyrody. Wobec tego bogactwa nikt nie pozostaje obojętny: mistrzostwo formy, znakomitość obrazowania, bezbłędnosc metaforyki, krótko mówiąc – doskonałość. Nic dziwnego, że ta kategoria w kulturze greckiej i rzymskiej nie była zarezerwowana tylko dla mężczyzn, lecz stała się także udziałem kobiet.

Ich świat zorganizowany był przez szereg zasad moralnych regulujących życie, postępowanie, relacje z innymi ludźmi¹⁸. Czuwała nad tym wszystkim bogini Hera, surowa opiekunka czystości ślubów, chroniąca „klucze małżeństwa”¹⁹, dbająca o prawa mężatek²⁰, sprzeciwiająca się postawom amoralnym męża czy żony²¹. Normy, jakie reprezentowała, służyły pozycji kobiety, nie były wyprane z wszelkich etycznych wartości²². Były wśród nich: wierność i uczciwość, czystość małżeńska, dezaprobata wobec rozwodów. Przyzwolenie na rozstanie małżonków (wszakże pod pewnymi warunkami²³), nie odtwarzało może bardzo wysokich standardów moralnych, obowiązujących w chrześcijaństwie, ale ich pewne znamiona pozwalają się w tej cywilizacji wysledzić, one dziś dają się słyszeć, czuje się je. Wrażliwość etyczna człowieka wychowanego w kulturze grecko-rzymskiej została więc zorganizowana i skierowana w określonym kierunku, tyle że nie mógł go prowadzić ku religii mojżeszowej. Ta – preferująca mężczyzn, których przedstawicielom Jahwe przekazywał swą naukę – nie przyznawała kobietom wysokiej pozycji²⁴. Te zresztą, których postaci znane są z Biblii, nie zasługiwałyby na szacunek Rzymian i Greków z wielu względów. Przyjrzymy

¹⁷ Zob. Winniczuk, *Twórczość poetek greckich*.

¹⁸ O obyczajowości Greków i Rzymian zob. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje*; zob. też: Biezuńska-Małowist, *Kobiety antyku*.

¹⁹ Wartość miłości małżeńskiej podkreślał już Homer, który takie słowa wkłada do ust Odyseusza przemawiającego do Nauzykai (Homerus, *Odyssea* 6, 181–186 [Siemieński, 78]): „Skarb to najcenniejszy w świecie, gdy małżonka z małżonką zgodna miłość splecie, duch jeden włada domem; wróg na to się krzywi, cieszą drухy! A oni nad wszystkich szczęśliwi!”

²⁰ Nawet „mizoginista” Hezjod stwierdza, że warto mieć żonę (Hesiod, *Theogonia* 603–611 [Hezjod, *Narodziny Bogów*, 83]): „Kto ucieka od małżeństwa i przywar kobiecych i nie chce się żenić, ten doczeka żalostnego wieku, pozbawiony na starość opieki”.

²¹ Arystofanes, *Thesmoforie* 976n (Arystofanes, *Komedie*, II, 56). Na ten temat zob. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, 149.

²² W małżeństwie tą wartością była miłość. Już Homer podkreśla ten aspekt. U niego mówi Achilles (Homer, *Iliados* 9, 341–342 [Dmochowski, 117]): „Przecież, każdy, kto prawym jest mężem i duch w nim stateczny, żonę swą kocha i darzy ją czułą opieką”.

²³ O rozwodach zob. Jurewicz – Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie*, 25–27.

²⁴ Przykładem owego lekceważenia kobiet jest modlitwa rabina Meira (II w. po Chr.): „Bądź pochwalony, wiekiusty Boże, Władco świata, żeś mnie nie stworzył kobietą”. Inaczej traktują kobiety ewangelisci, którzy zauważają niewiasty i podkreślają, że Maryja była obecna pod krzyżem i w Wieczerniku.

się im w dalszej części artykułu, tu tylko skonstatujmy, że spośród kobiet, których postaci przewijają się przez historię zbawienia i na kartach Biblii, właściwie tylko Maryja mogła zdobyć poważanie u Greków i Rzymian, właśnie ze względu na swoją etyczną doskonałość.

Niewiasty Starego Testamentu – czy nawet te, w jakimś sensie wyróżnione i nobilitowane²⁵ – w oczach Greków i Rzymian to osoby, z których każda dopuściła się jakiegoś czynu niegodziwego; te wymienione w genealogii samego Chrystusa (Mt 1,1-6) to w gruncie rzeczy kobiety nie do końca moralne²⁶. Tymczasem antyk grecko-rzymski, choć znał negatywne wizerunki kobiet w osobach Medei, Klitajmestry, Fedry, czy też wyśmiewał się z niewieściego rodu w wierszykach Archilocha i Hipponaksa, to jednak pozostawił świetlane obrazy Hekabe, Andromachy, Penelopy, Arete, Nauzykai, Alkestis, Ifigenii, Lawinii i tylu innych, bo cenił – jak już mówiliśmy – takie wartości, jak: miłość, wierność, poświęcenie i czystość. Opowieści o kobiecych zbrodniach nie były tutaj aprobatą dla takich postępów, lecz przestrogą, potępieniem.

Nie należy jednak sądzić, że jedynie literatura piękna i mitologia lansowały kobiece ideały. Są i inne świadectwa, o charakterze bardziej społecznym, socjologicznym i politycznym, dowodzące, że kobiety w kulturze grecko-rzymskiej miały swoją pozycję i rangę. Mogły być kapłankami, obywatelkami, przedsiębiorczyniami, miały swoje święta państwowe, niedostępne dla mężczyzn, w wielu dziedzinach cieszyły się równouprawnieniem. Ogromną rolę odegrała tu również religia, wiara w to, że pewnymi dziedzinami życia, a nawet całymi organizmami państwowymi opiekują się poszczególne boginie. Działanie tego zjawiska było jednokierunkowe, popularyzując daną boginię, jednocześnie stawiało ją za wzór. Na przykład łatwo było zobaczyć ideał w Atenie, nieodrodnej córce Dzeusa, działała bowiem ona zawsze mądrze, z natury swojej była dziewicą, a zarazem opiekunką i strażniczką, czyli właśnie ucieleśniała doskonałość.

²⁵ Dla Greków i Rzymian więzi rodzinne między ludźmi stanowiły bardzo często podstawę ich chwały i sławy. W przypadku rodowodu Chrystusa sprawa jest bardziej złożona. Według dzisiejszych badaczy umieszczenie w rodowodzie Chrystusa imienia danej osoby nie świadczyło o jej nobilitacji. W genealogii Jezusa znalazły się bowiem postaci (mężczyźni i kobiety), które nie powinny się tam pojawić ze względów moralnych i z racji pochodzenia (sposa Izraela). Historia rodu Jezusa ujawnia uniwersalność tej genealogii, wszechstronność i powszechność następstw pokoleń i związków pokrewieństwa, nie dowodzi natomiast szlachetności poszczególnych członków tego rodu i nie stawia ich jako wzoru do naśladowania. Zob. Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 109–111; Ordon, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 247–249.

²⁶ Tak właśnie kobiety wymienione w genealogii Jezusa oceniali również pisarze starochrześcijańscy, np. św. Hieronim i św. Jan Chryzostom. Dzisiaj odchodzi się od takich jednoznacznych interpretacji. Współcześni badacze wskazują na ówczesne realia, wyjątkowość położenia, niezwykłe okoliczności, w jakich znalazły się owe kobiety. Zdaniem uczonych nie bez znaczenia dla właściwego zrozumienia ewangelicznego tekstu pozostaje także fakt interwencji Boga w życie tych niewiast. O wieloaspektowej problematyce obecności kobiet w genealogii Jezusa, wymiarze moralnym ich postępowania, znaczeniu w tradycji Izraela zob.: Malina, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 109–129; Ordon, „Kobiety w genealogii Jezusa”, 247–256.

Ta stosunkowo wysoka pozycja kobiet i bogiń, które w świecie grecko-rzymskim były szanowane i czczone, ułatwiła niewątpliwie zaakceptowanie przez tych ludzi osoby Maryi.

2. Maryja i kobiety Starego Testamentu

Inaczej ta sprawa przedstawiała się w tradycji żydowskiej, poważającej kobiety, które – jak już sugerowaliśmy – nigdy nie zasługiwałyby na szacunek w oczach Greka i Rzymianina²⁷, gdyż często wspólnym mianownikiem postępowania tych niewiast był swoisty relatywizm, sprowadzający się do przekonania, że zły czyn traci swą niegodziwość, jeśli dokonywany jest dla korzyści domu Izraela. Można tu przywołać przykład Rachab – wymienionej w rodowodzie Jezusa nierządnicy. Była to najszkodliwsza postać z punktu widzenia mieszkańców Jerycha, bo to ona ułatwiła Izraelitom zdobycie miasta (Joz 2,1-14) i w rezultacie przyczyniła się do wymordowania swych ziomków. Może więc dla Żydów grała pozytywną rolę, ale dla Greków i Rzymian – jak najgorszą. Jawiła się im jako zdrajczyni²⁸. Dla nich zresztą kobieta prostytuująca się nie zasługiwała na szacunek nawet wtedy, gdy stosując wyuzdany podstęp, starała się zdobyć względy mężczyzny, by zostać jego żoną.

Jako inny przykład można podać Moabitkę Rut (Rt 3,1-18), prababkę Dawida, wymienioną również w genealogii Jezusa, wobec której Grek czy Rzymianin także wytoczyć by mógł (choćby ze względów estetycznych) nieco oskarżeń. Kobieta umyta i namaszczonej olejem, odziana tylko w płaszcz (biblijny autor nie mówi, że miała na sobie coś jeszcze), idąca do starożytnego, śpiącego, najedzonego i pijanego Booza, odkrywająca miejsce przy jego nogach²⁹, kładąca się..., mogła w tych okolicznościach wydawać się równie sprośna jak *meretrix*³⁰. W dodatku jej teściowa – Noemi, namawiająca swą synową do tego postępcu, zyskuje cechy stręczycielki, bez względu na to, jaki cel chciała osiągnąć.

²⁷ Jeszcze raz pragnę zaznaczyć, że nie jest moim zamiarem omawianie starotestamentowych kobiet z punktu widzenia dzisiejszej egzegezy biblijnej i tradycji Izraela. Na te postaci chciałbym spojrzeć oczami Greka lub Rzymianina, który przyjmując wiarę chrześcijańską, fascynował się osobą Maryi, a teksty biblijne czytał przez pryzmat swojej kultury.

²⁸ Zdrada już u Homera piętnowana jest jako występki. Zob. opis zdradzieckiego strzału Pandara w czwartej księdze *Iliady*. Odrażającym przykładem zdrajcy był również Efiltes, który w czasie bitwy pod Termopilami w 480 r. przed Chr. przeprowadził wojsko perskie ścieżką górską na tyły Greków i w ten sposób przyczynił się do ich klęski. Około 10 lat potem został zamordowany; jego mordercę Spartanie czcili jako bohatera.

²⁹ Niektórzy badacze uważają, że termin „nogi” jest prowokacyjny, stanowi w istocie eufemistyczne określenie męskiego członka. Zob. Brown – Fitzmyer – Murphy, *Katolicki komentarz biblijny*, 240.

³⁰ Dziś nie ocenia się tak radykalnie Moabitki Rut. Jej postępowanie w kontekście obecnych czasów omawia interesująco Grzegorz Ryś (*Rut Moabitka krewna Boga*).

Grecy i Rzymianie prawdopodobnie mieliby więc do owych niewiast stosunek negatywny, może szyderczy, może potępiający. Irytowałoby się zapewne również postaciami dwóch pozostałych kobiet wymienionych w rodowodzie Chrystusa. Tamar Kananejka (Rdz 38,1-6), najpierw żona Era i Onana, później występująca w przebraniu nierządnic, wykazała, że kobiecy wdzięk może uwieść wdowca, a nawet teścia. Skoro osiągnęła to przez oszustwo i prowokację, to już dowiodła – w świetle greckiej *arete* czy rzymskiej *virtus* – że była osobą niegodziwą.

Ostatnia umieszczona w genealogii Jezusa kobieta – matka Salomona – to w istocie wiarołomna żona, przyczyniająca się pośrednio do śmierci swego prawowitego męża. Wobec tej niewiasty nasunęłaby się Grekowi i Rzymianinowi wątpliwość, czy aby na pewno musiała ulec Dawidowi (2 Sm 11,2-5), gdyż był potężnym królem. A może jednak ona powinna się przeciwstawić? Ci, którzy mieli w pamięci przykład Penelopy, opierającej się bezczelnym zalotnikom przez 20 lat, nie znaleźliby prawdopodobnie usprawiedliwienia dla Batszeby, bo tu właśnie chodziło o wierność małżeńską, streszczającą się w ślubnych słowach wypowiedzianych przez Rzymianki: *Ubi tu Caius, ibi ego Caia*.

Rzecz ciekawa, wszystkie cztery kobiety wymienione w rodowodzie Jezusa w jednym są do siebie podobne – wszystkie dopuściły się jakichś ekscesów erotycznych, wszystkie w jakimś zakresie są *meretrices*³¹. Oczywiście ich uroda, wygląd zewnętrzny mogły podobać się Grekom i Rzymianom, biografie tych niewiast mogły zaciekawiać mieszkańca Imperium Romanum, ale gdy przeczytali opis ich czynów, wyszczególnienie czynów, które popełniły, do czego doprowadziły, na czym polegało ich postępowanie, zasadzające się na swoistym dążeniu do celu bez względu na rodzaj zastosowanych metod, mogli zwątpić o reputacji biblijnych bohaterek, bo przecież we własnej kulturze znajdowali szlachetne przykłady kobiecej czystości, wierności i ofiarności.

Być może, że stosunek Greków i Rzymian do wizerunków Rachab, Rut, Tamar i Batszeby był – podobnie jak stosunek do tragicznych protagonistek dramatów Eurypidesa czy Seneki – naznaczony przekonaniem, że charakter zwichnięty, „z robakiem w duszy”³², ogarnięty fatalną namiętnością, sprowadzał zawsze destrukcję i zagładę. Powodowani tym przekonaniem, oddając się pasjonującej lekturze Biblii, woleli śledzić szokujące losy starotestamentowych niewiast, niż starać się zrozumieć izraelską mentalność, przyzwalającą na naganne – z ich punktu widzenia – zachowania.

Charakterystycznym przykładem może być tu kolejna para sławnych, biblijnych bohaterek – Judyty i Estera. Są to tzw. typy Maryi, prefiguracje, postaci alegoryczne, które przyczyniły się do zwycięstwa nad złem, uratowały lud Boży od zagłady,

³¹ Według nauki Kościoła powierzenie wielkich zadań człowiekowi przez Boga, świadczy o Jego wspaniałości. Stwórca wbrew ludzkim oczekiwaniom wybiera to, co było uważane za grzeszne, niemocne i słabe (por. 1 Kor 1,27). Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 121.

³² Określenie Zielińskiego (*Literatura starożytna Grecji*, 122).

a wszystko to dokonało się dzięki modlitwie, niezłomnej postawie i wierze tych kobiet w pomoc Boga. Dla Greka i Rzymianina byłyby one może szlachetne, gdyby nie dopuściły się czegoś odrażającego – tu popełniły po prostu *nefas*. W przypadku Judyty był to popis mistrzostwa³³: bezwstydnie schlebiała (Jdt 11,7-8), bezczelnie kłamała (Jdt 11,12-14.18-19), bezlitośnie zabijała (Jdt 13,7-8), hołdując zasadzie, że „w miłości i na wojnie wszystko wolno” i że „cel uświęca środki”³⁴. W kulturze greckiej ideałem zdaje się być coś innego, podobnie jak u Pindara, modlącego się, by jego słowo „nigdy nie potknęło się o szorstkie kłamstwo”³⁵, czy u Platona, propagującego ideę dobra, które oświeca i ożywia świat³⁶. Ale w przypadku Judyty oszustwo i morderstwo dokonane z zimną krwią na bezbronnym wrogu, jako środki prowadzące do upragnionego celu, nie były dla Izraelitów wcale negatywne, przeciwnie – były uzasadnione, co więcej, bohaterka przez swój czyn zyskała w Izraelu cześć i szacunek.

Tym samym zresztą mogła się cieszyć Estera. Wygrała ona swoisty konkurs piękności (Est 2,8-9) i zajęła miejsce oddalonej żony władcy Persów, stając się królową światowego imperium (Est 2,17) – wielka kariera od sieroty do monarchini. Jednak biblijny autor ani żaden z bohaterów jego opowieści nie zwrócił uwagi na fakt, że związek Estery z poganinem Kserksesem był w istocie cudzołóstwem. Tak przynajmniej twierdziliby Grecy i Rzymianie³⁷, powiedzieliby oni, że ów mariaż stanowił konkubinaty czy też formę jawnej bigamii³⁸ i że taki sposób życia z kobietą jest niegodziwy³⁹.

Nie mamy tu zamiaru charakteryzować wszystkich starotestamentowych niewiast w kontekście grecko-rzymskiej obyczajowości⁴⁰, chciałbym tylko zwrócić uwagę na różnicę, jaką dostrzegliby zapewne od razu Grecy i Rzymianie, porównując kobiety Starego Testamentu z Maryją. Poznając osobowość i biografię tak wspaniałej osoby, nie zachwyciliby się zapewne tamtymi żydowskimi bohaterkami. Obstawaliby oni przy twierdzeniu, że nie żyły one moralnie. Wspólną ich cechą negatywną i zarazem

³³ Charakterystykę Judyty zob. w: Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, 912–915.

³⁴ Dziś postępowanie Judyty bywa inaczej interpretowane. O tej postaci w kontekście dzisiejszych czasów zob. Ryś, *Błogosławiona między niewiastami*.

³⁵ Pindarus, Fr. 205 (*Pindari carmina*, 203). Zob. Komornicka, *Studia nad Pindarem*.

³⁶ Zob. Podbielski, „Platon”, 597–611.

³⁷ Już u Homera cudzołóstwo ma wymiar czynu etycznie nagannego. Kobieta zdradą hańbi swego małżonka (*Odyseja* 8, 285–286 [Siemieński, 104]), mąż niewiernością hańbi swą żonę (*Iliados* 9, 450–454 [Dmochowski, 118]). Związek boga wojny Aresa z Afrodytą, poślubioną Hefajstosowi, określony został mianem „cudzołóstwa” (*Odyseja* 8, 309 [Siemieński, 105]).

³⁸ O problematyce małżeństwa i cudzołóstwa u Greków i Rzymian zob.: Reinsberg, *Obyczaje seksualne*, 22–25; Grimal, *Miłość w Rzymie*, 56–73.

³⁹ O wysokiej wartości czystości małżeńskiej u Greków świadczą już poematy Homera. Np. ojciec Odyseusza, Laertes, rezygnuje z miłości do kupionej przezeń młodej i pięknej służącej Euryklei, by nie urazić uczuć swej małżonki (*Odyseja* 1, 450–457 [Siemieński, 23]).

⁴⁰ Warto odnotować pozytywne przykłady kobiet izraelskich – typów Maryi – takich jak opisana w Księdze Sędziów Debora, prorokini i kobieta, sędzia, odgrywająca ważną rolę w społeczeństwie. Na dodatnią ocenę, zdaniem Greków i Rzymian, zasługiwałaby zapewne także matka synów machabejskich z niemal stoickim podejściem do cierpienia swego i swych dzieci.

prowadzącą do innych nikczemności, był wybujały erotyzm. Na scenie owej zmysłowości uwidaczniała się – na zasadzie kontrastu – doskonałość Maryi – idealnej Żony i Matki – Jej dobroć, czystość, wierność, całkowity brak jakichkolwiek gorszących ekscesów. Doskonałość tę, najogólniej rzecz biorąc, można by określić słowami Jana Pawła II mianem geniuszu kobiecego. Publiczność antyczna знаła ten geniusz wcale nie najgorzej, bowiem w teatrach i w literaturze śledziła jego przejawy w postaciach szlachetnych bogiń, heroin i niewiast. Zaakceptowanie Maryi, przyjęcie jej wraz z całą jej nieskazitelnością nie stanowiło dla tych ludzi problemu, gdyż Matka Chrystusa wyrażała wszystkie obserwowane u nich i uznawane kobiece ideały.

3. Maryja – Matka Boga

Nie należy jednak sądzić, że jedynie etyczna doskonałość Maryi i znikomość innych kobiecych wzorców w kulturze Izraela ułatwiały rozpowszechnianie się kultu Przenajświętszej Dziewicy wśród pierwszych chrześcijan rekrutujących się z Greków i Rzymian. Były i inne powody, bardziej religijne, sakralnie i psychologicznie bardziej złożone. Z drugiej strony były też zdarzenia wręcz mitologiczne, które stanowiąc pewne niesamowite historie i legendy, paradoksalnie ułatwiały wyjaśnienie prawd wiary i dogmatów, choćby takich jak cud Wcielenia. Ogromną rolę odegrała tu również *Ekloga IV* Wergiliusza, utwór pod wieloma względami enigmatyczny⁴¹, niosący przesłanie streszczające się w słowach: *Iam redit et Virgo*, sugerujący, że zbawienie ludzkości zależy od Matki Zbawiciela, która jest Dziewicą. Działanie tych zjawisk było dwójakiego rodzaju: propagując niepokalaną Niewiastę, jednocześnie wyjaśniały jej macierzyństwo, czyniąc z niego fakt mający swe precedensy. Te dwa pojęcia – dziewictwo i macierzyństwo – w kulturze grecko-rzymskiej nie wykluczały się bowiem nawzajem, miały swe egzemplifikacje, czyli właśnie zdarzały się, niekoniernie tylko w świecie mitów.

Temat ten rozwinie w dalszej części artykułu, na razie jednak przypomnijmy jedną z najważniejszych prawd wiary, określoną w *Credo* nicejsko-konstantynopolińskim. Jest to wyznanie dotyczące Chrystusa, który „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba. I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy”. Słowa te, jak wiadomo, są niepojęte z tego powodu, iż zawierają stwierdzenie o poczęciu Dziecka z Ducha Świętego, a więc bez udziału mężczyzny; są niepojęte również dlatego, że mówią o narodzeniu poczętego Niemowlęcia z Dziewicy. Wydawałoby się, że trzeźwo myślący Grecy i Rzymianie mieliby trudności z przyjęciem tych prawd. W istocie jednak sprawa mogła przedstawiać się zupełnie inaczej.

⁴¹ Zob. Cytowska – Szelest, *Literatura rzymska*, 74–79.

Propozycje mitologiczne, tak jak ajtiologicznie przedstawiały się one starożytnym, szły bardzo daleko. Począć nowe życie w sposób nietradycyjny, począć bez aktu płciowego, począć dziecko bez udziału mężczyzny, począć je, urodzić i zachować dziewictwo – to przecież znaczyło po prostu począć w sposób cudowny. W dodatku starożytni mieli rewelacyjne przesłanie wyjątkowości: nowe życie, jakie w ten sposób zaistniało, cechowało się zawsze niezwykłością, wyrastało ponad przeciętność, posiadało nadzwyczajne właściwości. Relacje o tych zjawiskach, wykraczających poza naturę, przybierały formy literackie, opracowywane z upodobaniem przez poetów i prozaików. Oto klacze, które stały się brzemiennie, bo zadziałał na nie podmuch wiatru⁴². Oto bogini Junona, którą zapłodniło dotknięcie kwiatu⁴³. Oto Danae, która zaszła w ciążę w ten sposób, że zstąpił na nią Dzeus pod postacią złotego deszczu⁴⁴. W przyrodzie, a więc w świecie realnym, cudowne poczęcie reprezentowała nieznająca męża Demeter, rodząca każdego roku trawy oraz zioła i zachowująca dziewictwo.

Nie należy oczywiście utożsamiać tych historii z chrześcijańską prawdą o Wcieleniu Bożego Syna, ale lekceważyć ich też całkiem nie można. Popularność takich opowieści o cudownych poczęciach daje jednak podstawę dla przypuszczenia, że mogły one stanowić analogię ułatwiającą rozumienie niesamowitych faktów dokonujących się podczas zwiastowania Maryi – coś, co działo się w świecie mitów i w przyrodzie, pomogło przybliżyć wyjaśnienie tajemnicy Wcielenia, a w efekcie – przyjęcie jej.

To są oczywiście propozycje mitologii nie o znaczeniu teologicznym, lecz raczej psychologicznym i kulturowym. Konkretne jednak jej sugestie i opowieści mogły rzeczywiście, poprzez różnego rodzaju analogie i paralele, torować drogę do uznania i przyjęcia prawdy o historii zbawienia. Dotyczyły nie tylko kwestii przyjęcia ludzkiego ciała i ludzkiej natury przez Drugą Osobę Trójcy Świętej, lecz właśnie okoliczności Zwiastowania, tła tego zdarzenia i jego bezpośredniego inicjatora, wykonawcy Bożych poleceń, istoty wręcz transcendentnej, zastępującej samego Jahwe, choć posiadającej cechy antropomorficzne. Publiczność antyczna miała zapewne do owego anioła Gabriela stosunek całkowicie aprobatywny, mógł się on jej kojarzyć z Herme-sem, który to starożytny bóg pełnił – jak wiadomo – rolę posłańca⁴⁵. Już u Homera zaświadcza o tym Odyseusz, gdy mówi: „Nagle mi drogę zachodzi Hermes z berłem

⁴² Homerus, *Iliados* 16, 148–150; 20, 221–222 (Dmochowski, 206, 260); Hesiod, *Theogonia* 378, 869 (Łanowski, 34, 76); Herodot 7, 189 (*Herodotus*, II, 54); Ovidius, *Metamorphoses* 6, 685–690 (BSGRT, 124); Ovidius, *Tristia* 3, 10, 45 (BSGRT, 72); Vergilius, *Aeneis* 3, 241 (Janell, 39).

⁴³ Ovidius, *Fasti* 5, 20–25 (LCL 253, 265); Varro, *De lingua Latina* 5, 74; 7, 45 (M. Terentius Varro, *De lingua Latina* X, 85); Varro, *De re rustica* 1, 1, 6 (LCL 283, 38); Plinius, *Historia naturalis* 18, 29, 284 (Mayhoff, III, 131).

⁴⁴ Hyginus, *Fabulae* 63 (*Hygini fabulae*, 152); Apollodoros 2, 4, 1 (Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych*, 143); Horace, *Ode* 3, 16, 1 (Horacy, *Dziela*, I, 185).

⁴⁵ W sztuce starochrześcijańskiej posąg Hermesa niosącego cielca stał się wzorem wyobrażeń Chrystusa – Dobrego (młodego i pięknego) Pasterza, niosącego na swych barkach owcę. Zob. też rysunek na okładce *Katechizmu Kościoła katolickiego*, stanowiący fragment chrześcijańskiej płyty nagrobnej z końca III w., przedstawiający Chrystusa Dobrego Pasterza.

złocistym... ten mi podaje prawicę i takim słowem przemawia..." (Od. 10, 274). Ale u Platona, w dialogu *Uczta*, gdzie pojawia się kapłanka Diotima z Mantynei, ucząca Sokratesa metafizycznych poglądów na miłość, mowa jest o istocie określanej mianem „demona” (*daimon*), przypominającej również aniołów Bożych, o których mówi Biblia. U greckiego filozofa na pytanie, czym jest ów demon, pada taka sławna odpowiedź: „On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi, on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski...”⁴⁶. Postać anioła Gabriela, zjawiającego się przed Maryją i oznajmującego jej Boże plany, nie różniła się zatem zasadniczo od helleńskich wyobrażeń o boskich posłańcach i pośrednikach.

Analogii tych nie sposób lekceważyć, toteż zapewne dostrzegliby je ci Grecy i Rzymianie, którzy uważali, że zwykła śmiertelna kobieta może zostać matką bóstwa i zyskać w przyszłości cześć i chwałę. Jako przykład można podać Alkmenę, Semele i Europę, rodzicielki istot boskich, to znaczy poczętych z inspiracji największego z bogów. Historie te były ogólnie znane, zresztą opisywane przez wielu autorów.

Odnaleźć można w tych opowieściach dużo paralel nie tylko do Maryi, ale także do samego Chrystusa. Heros (np. Herakles, Dionizos), który przychodził na świat ze związku boga z kobietą, był synem bożym (*cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*), stawał się zbawicielem ludzkości. Czyny takiego bohatera, który potrafił pomagać najzwyczajszemu, „szaremu” człowiekowi, posiadały charakter uniwersalistyczny. Chodziło o to, że działał on nie tylko na obszarze swojej ojczyzny, ale przekraczał granice, niósł swoje orędzie i wsparcie przedstawicielom innych narodów oraz całemu światu. Właśnie takiego bohatera i odnowiciela zapowiadał także wspomniany już Wergiliusz w *Eklodzie* IV. Helleński i rzymski zbawiciel ludzkości posiadał zatem wiele cech Chrystusa, matka owego zbawiciela przypominała zaś Maryję.

4. Maryja – Dziewica

Niezależnie od gloryfikacji macierzyństwa dokonywanej w mitologii i poezji, antyk grecko-rzymski doceniał także wartość dziewictwa⁴⁷, przypominającą znaczenie, jakie chrześcijaństwo nadawało temu fizjologicznemu stanowi kobiety. To prawda, starożytność uprawiała również rozpustę i praktyki homoseksualne, wobec czego niektórzy autorzy, a nawet politycy odczuwali potrzebę piętnowania i nakłaniania ludzi do powrotu na drogę moralności⁴⁸. Dziewictwo jednak było rzeczą upragnio-

⁴⁶ Plato, *Symposium* 202e (Platon, *Dialogi*, 89).

⁴⁷ Inaczej niż w tradycji Starego Testamentu, który nie przypisywał dziewictwu wartości, gdyż bezpotomna śmierć była hańbą dla Żydówek (Sdz 11,37). Zob. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, 452.

⁴⁸ Por. wypowiedź Platona: „Ale żeby mężczyzna z mężczyzną, albo kobieta z kobietą? To jest przeciwko naturze” (*Leges* 636b [Platon, *Państwo, Prawa*, 245]). Cesarz Oktawian w swoim programie przeciwstawiał

ną przez każdego, „zwykłego” mężczyznę, który szukał dobrej żony, spełniającej nie tylko cele prokreacji, lecz także będącej po prostu pomocniczką w życiowych sprawach⁴⁹. Starożytni cenili dziewictwo, nauczyli się tego od bogiń: Atena i Hestia to właśnie dziewice, które rządziły ważnymi dziedzinami społeczeństwa i państwa. Artemida to również dziewica, która identyfikowała się z przyrodą i cechowała niezwykłą urodą.

Połączyć dziewictwo z młodością, to znaczyło powiązać piękno z wielką miłością. Dlatego właśnie publiczność antyczna uwielbiała powieści, zwane też dzisiaj romansami⁵⁰. Wymagała tylko od ich autorów, by ukazując dzieje wielkiego uczucia, uczynili swe bohaterki nie tylko pięknymi i młodymi dziewczętami, ale także dziewicami. Na przykład Achilles Tatios⁵¹ (II w. po Chr.) posłużył się tematem burzliwej miłości między chłopakiem a dziewczyną, bynajmniej nie tworząc opowieści pornograficznej. Wręcz przeciwnie, dziewictwo zachowane aż do zawarcia związku małżeńskiego i wierność narzeczeńska tytułowej Leukippe, były bardziej wymowne niż hieratyczne postawy dziewiczych bogiń, stając się jednocześnie ideałem i wzorem do naśladowania.

Wolno chyba zatem stwierdzić, że – być może – aprobatywny stosunek starożytnych do dziewictwa, ujawniający się w literaturze, religii, a nawet instytucjach państwa⁵², zdecydował o zaakceptowaniu dziewictwa Maryi, czy może raczej nie blokował przyjęcia tej prawdy. Zauważyć jednak trzeba, iż w takim razie ów panieński stan Matki Chrystusa przekraczał wszelkie wyobrażenia starożytnych, którzy nie potrafili pojąć⁵³, że pomimo zrodzenia Syna Bożego, okazał się czymś trwałym. Niezwykła to zaiste okoliczność dla nich, że Maryja była „ZAWSZE Dziewicą”⁵⁴. A przecież przechodzący na chrześcijaństwo Grecy i Rzymianie zaakceptowali i tę prawdę, przyjmowali dziewiczą Matkę Chrystusa jako swoją Matkę.

się rozwodom i proponował wartości rodzinne. Stoik rzymski Gajusz Musonius Rufus uważał stosunki homoseksualne za haniebne (Fr. 12 [C. *Musonii Rufi reliquiae*, 19]). Marek Aureliusz z kolei stwierdza, że cesarz Hadrian przyczynił się do ograniczenia pedofilii i występnej miłości (Marcus Aurelius, *Meditationes* 1, 16 [Pawlak – Reiter, 47]).

49 Już Hezjod radził poślubienie dziewicy, którą można „nauczyć dobrych zasad” (*Opera et dies* 695–705 [Hezjod, *Narodziny Bogów*, 98]). U Ksenofonta Isomachos cieszy się zaś, że bierze za żonę dziewicę, która „umie tkąć, prząść wełnę i wyznaczać robotę służebnym” (Xenophon, *Oeconomicus* 7 [Tymura, 58]).

50 Zob. Dworacki, „Romans grecki”, 296–322; Rohde, *Der griechische Roman*; Helm, *Der antike Roman*; Hägg, *The Novel in Antiquity*; Polaszek, *Antyczny romans grecki*; Fusillo, *Naissance du Roman*.

51 Zob. Achilles Tatios, *Opowieść o Leukippe i Klejtofoncie*.

52 W Rzymie istniała instytucja Westalek (*Virgines Vestales*) w liczbie sześciu. Utrzymywały one dniem i nocą w świątyni Westy wieczny ogień, który symbolizował trwanie państwa rzymskiego.

53 Na temat tych kontrowersji zob. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 99, 7 (*Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, 189); Orygenes, *Contra Celsum* 1, 32, 69 (Chadwick, 26).

54 Por. Sobór Konstantynopoliński II: DS 427.

5. Maryja – Orędowniczka

W dziejach kultu maryjnego uderza stosunkowo wczesne, bo datowane na koniec III lub początek IV w., powstanie modlitwy *Pod Twoją obronę* i innych strzelistych aktów wyrażających wiarę w pomoc Maryi⁵⁵. O ile jest to ważne z punktu widzenia mariologii, bo cześć dla Matki Chrystusa w pełni rozwinęła się już w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa, o tyle wydaje się świadczyć o pewnym przygotowaniu mentalnym i literackim ówczesnych wiernych, jeśli chodzi o wizerunek Przenajświętszej Dziewicy jako Wspomożycielki i Orędowniczki. Grecko-rzymski antyk operował bowiem wizją bóstw i istot nieziemskich pomagających człowiekowi w różnych dziedzinach życia. Pomijając takich bohaterów, jak Herakles czy Tezeusz, którzy wybrali trudną i niebezpieczną drogę świadczenia dobrodziejstw różnym ludziom, trzeba sobie uświadomić, że cały szereg greckich miast-państw przyjmował poszczególnych bogów za swoich opiekunów⁵⁶. Na przykład Ateny obrały na swoją protektorkę boginię Atenę, wielbiły ją tradycyjnym świętem Panatenaje⁵⁷, a poezja poświęcona patronce stolicy Attyki posiada cechy swego rodzaju nabożeństwa i przypomina szacunek, jakim chrześcijanie będą darzyli Matkę Chrystusa. Podobne zatem zjawisko adoracji bogini Ateny⁵⁸, traktowanej tam jako opiekunka miasta, obserwować można u Solona, Herodota i Eurypidesa. Charakterystyczny motyw obrony przed złem, owo przekonanie o posiadaniu potężnej rzeczniczki wobec bogów, wizja jej wzniesionych i otwartych ponad miastem dłoni, modlitwa ufności ujęta w formułę poetycką, słowem wszystko to, co kilka wieków później będzie w antyfonach adresowanych do Matki Bożej tak żywe, że już powszechne, pojawia się u Solona w jego sławnej elegii o praworzędności (Fr. 4, E):

Miasto nasze nigdy z woli Dzeusa nie zginie,
ani z losu bogów szczęśliwych i nieśmiertelnych,
albowiem Pallas Atena, wielkoduszna strażniczka,
córa potężnego ojca wznosi nad nami swe dłonie⁵⁹.

⁵⁵ Na temat datacji tych modlitw zob. Starowieyski, „Tytuł Theotokos”, 421–423.

⁵⁶ W centrum miasta-państwa, w budynku zwanym prytaneum, znajdowało się ognisko, poświęcone Hestii – opiekunce, płonął tu niegasnący ogień, symbolizujący świętość tego miejsca. Oprócz Hestii miasto-państwo czciło swego Dzeusa Miejskiego (*Dzeus Polieus*), któremu poświęcone było święto Dipolia i obrzęd bufonii.

⁵⁷ Zob. Winniczuk, *Twórczość poetek greckich*, 547–549.

⁵⁸ Atenę czczono nie tylko jako opiekunkę miasta. Palladzie poświęcona była również praca rzemieślnicza, sztuka tkacka oraz garncarstwo. Zachowały się do naszych czasów modlitwy Ateńczyków kierowane do bogini, świadczące, że te rzemiosła były jej domeną. Zob. Zieleński, *Religia starożytnej Grecji*, 57–58.

⁵⁹ Zob. Komornicka, *Poezja starożytnej Grecji*, 78. Zob. też o Pytii: Herodot 7, 141 (*Herodotus*, II, 231). Zob. też Eurypides, *Ion* 1616 (Łanowski, 191), u którego Atena zstępując z Olimpu, towarzyszy królowej Kreuzie w drodze do Aten i pociesza ją słowami: „Kr. Idźmy już do domu, synu! – At.: Idźcie; z wami pójdę ja. Kr.: Zaczna towarzyszeko nasza! – At.: Tak, i miłująca gród”.

Nie tylko zatem chrześcijanie mieli potężną Orędowniczkę, ale już wcześniej starożytni Ateńczycy⁶⁰ byli przekonani, że taką posiadają. Prezentowane wyżej wersy to ciekawe połączenie wątków nadprzyrodzonych i religijnych. Można chyba założyć, że starochrześcijańskie modlitwy wyrażające wiarę w pomoc Maryi właśnie z tej strony otrzymały sukurs i zastrzyk motywów, w dalszym ciągu aspirując do miana utworów oryginalnych. Bo przecież dla człowieka ochrzczonego w wierze Chrystusa możliwość powrotu do pogańskich formuł absolutnie już nie wchodziła w grę: takie wiersze nie nadawały się do liturgii. Co wcale nie wyklucza, że chrześcijanie, jeśli potraktowali bałwochwalcze teksty nie tylko pogardliwie, lecz również aktywnie i twórczo, mogli adoptować i chrystianizować poszczególne motywy związane ze światem greckich i rzymskich bogów. Nieadekwatność kultu dwóch religii nie przerwała swoistej więzi między nimi, o której mogą świadczyć również modlitwy wyrażające wiarę w pomoc Maryi, nasycone – w pewnym stopniu – reminiscencjami i *similiami* przedchrześcijańskiej kultury i literatury antycznej.

6. Maryja – Madonna z Dzieciątkiem. Ujęcia plastyczne

Inna rzecz, że ze strony tej grecko-rzymskiej kultury, propagującej kobiece ideały, które w pełni zrealizowały się w osobie Maryi, także sztuka chrześcijańska ukazująca wizerunki Przenajświętszej Dziewicy z Dzieciątkiem⁶¹ otrzymała specyficzne wsparcie. Można bowiem traktować popularne także i dziś ikonograficzne wyobrażenia Matki Bożej przytulającej małego Jezusa jako chrześcijańską reakcję na stare, funkcjonujące w rzeźbie antycznej portrety bogini – matki z boskim dzieckiem. Tadeusz Zieliński ubolewał⁶², że Grecy i Rzymacy artyści rzadko posługiwali się tym wdzięcznym motywem, choć obecny był on w religii antycznej. Demeter z Iakchosem, Rea z Dzeusam, Afrodyta z Erosem – to były gotowe projekty ujęć plastycznych. Rzeźba antyczna (celowo pomijamy tu malarstwo ze względu na nietrwałość tej dziedziny sztuki i – w związku z tym – niewielką liczbą zachowanych do naszych czasów artefaktów, wśród których brak jest wizerunków ukazujących matkę z niemowlęciem na ręku) nie wyciągnęła jednak jakichś dalej idących wniosków z tych propozycji. Zachowane do naszych czasów wyobrażenia są nieliczne, niemniej posiadają te najistotniejsze cechy, które później urzeczywistnią się w owej intymnej idei religijnej – motywu Madonny z Dzieciątkiem. Wyrażały one bowiem koncepcję macierzyństwa,

⁶⁰ Nie tylko Atena pełniła taką rolę. Lud ateński zanosił modły także do Afrodyty, zwłaszcza w sprawach sercowych. Por. sławna modlitwa Safony: „Przybądź tutaj, jak nieraz bywało na głos prośby mojej z dala nadchodzącej i wysłuchaj – ojca pałac opuściwszy w złotym rydwanie” (Komornicka, *Poezja starożytnej Grecji*, 67). Zapewne i taką modlitwę Matka Boża by dziś przyjęła.

⁶¹ Ogólnie o wyobrażeniach Maryi w kulturze europejskiej zob.: Pelikan, *Mary Through the Centuries*.

⁶² Zieliński, *Religia hellenizmu*, 240.

przedstawiały młodą mamę, przedstawiały niemowlę na jej ręku, tworząc swego rodzaju konwencję, i podkreślały szczególną więź łączącą dziecko z jego rodzicielką.

Jedno z najstarszych tego typu wyobrażeń należy do sztuki egipskiej. Jest to brązowa figurka Izydy z Horusem, pochodząca z czasów XVIII dynastii (ok. 1360 r. przed Chr.), znajdująca się obecnie w Muzeum Narodowym w Warszawie. Plastyczne ujęcie, które sprawia wrażenie pewnej sztuczności, afiszuje się dostojnością bijącym z postawy bogini siedzącej sztywno i dość obojętnie, karmiącej beznamiętnie lewą piersią Horusa, zyskuje jednak przez to szczególną sytuację, wyjątkowy walor łączności matki i syna. Zdaniem niektórych uczonych⁶³ z posążku tego wywodzą się późniejsze, chrześcijańskie wyobrażenia Madonny z Dzieciątkiem. Wizerunek Izydy z Horusem, przypominający z grubsza rzeczywiście portrety Maryi i Jezusa, może jednak zniechęcić, brak jest bowiem jakichkolwiek dowodów na poparcie tezy, o takim twórczym impulsie. Zastosowany motyw bogini z boskim synem⁶⁴ daje się w istocie porównać z konterfektami Madonny z Dzieciątkiem, wygląda ciekawie, choć oschle, jednak mogło to być tylko przypadkowe podobieństwo, nie zaś jakaś bezpośrednia inspiracja, choć i tej nie należy wykluczać.

Sztuka chrześcijańska mogła więc pozyskiwać impulsy twórcze z tradycji egipskich, lecz przede wszystkim czerpała je z własnych idei, z własnej wiary oraz z Biblii. Zastając antyczne artefakty jako gotowe tematy, jako coś artystycznie dopracowanego, jako mitologię niewymagającą traktowania zbyt serio, ocaliła te dzieła, dostosowała je do własnych potrzeb i dała im nowe życie. W ten sposób zapewne potraktowano owo wyobrażenie Izydy z Horusem, przekształcono je świadomie w kierunku teologicznej umowności i oto wizerunek, przestając naśladować scenę mitologiczną, zyskał zupełnie nową wymowę, stał się chrześcijański, stał się tożsamy z przekazem Ewangelii, w której pojawia się motyw „Dziecięcia z Matką Jego, Maryją” (por. Mt 2,11).

Sztuka chrześcijańska, wykorzystując fakt, że dziedzictwo grecko-rzymskie odnosiło się do szeregu problemów ogólnoludzkich i ogólnokulturowych, wprzęgåło je do swego rydwanu teologii i idei poprzez używanie jego środków artystycznych oraz przez wykorzystywanie jego motywów w niezliczonych transkrypcjach i przeróbkach. Nie kopiowano bezkrytycznie, nie sięgano do sztuki pogańskiej wprost, bez przetworzeń i obsłonek. Artyści chrześcijańscy robili z tematów i technik antycznych własne oryginalne arcydzieła, a gorliwość wiernych postawiła w świetle świec i pochodni wizerunki Madonny z Dzieciątkiem. Wyobrażenia te zyskały rzeszę czcicieli i olbrzymią popularność, lecz jednocześnie świadczyły o zjawisku, o którym tu ciągle napomykamy: pojawiły się, bo takie były potrzeby i oczekiwania nawróconych, ujawniło się przygotowanie tych ludzi – uprzednio pogan – do odbioru tematu boskie-

⁶³ Carrol, *The Cult of the Virgin Mary*, 111; Vassilaki, *Images of the Mother of God*, 4.

⁶⁴ Podobny motyw pojawia się w rzeźbie Egrene z małym Plutosem dłuta Kefisodota (IV w. przed Chr.). Stojąca bogini wpatruje się w siedzącego na jej lewej ręce chłopca, dzierżącego róg obfitości.

go macierzyństwa i dziecięstwa. Tradycja istniejąca w ekstrakcie mitologicznym nie przestała się liczyć, ona zorganizowała grunt, przyszykowała bazę dla chrześcijańskich artefaktów. Masowe uznanie portretów Maryi z Jezusem było pokwitowaniem ważności tego pogańskiego dziedzictwa.

7. Maryja – Matka Bolesna

Nasuują się jednak pytania: Czy antyk grecko-rzymski znał tylko obrazy szczęśliwego macierzyństwa? Czy był przygotowany na przyjęcie prawdy o cierpieniu Matki Bożej, tracącej swe jedyne Dziecko, której duszę miecz przeniknął, „aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,35)? Paganie przyjmujący chrześcijaństwo mogli do sprawy udręki matki odnosić się ze zrozumieniem, powołując się na przykład bogini Demeter i jej córki Persefony.

Mogli więc wskazywać, że niebianka straciła swą jedynaczkę, którą porwał Hades w czeluści Tartaru, i że z tego powodu doświadczyła wielkich męczarni. Cała ta historia, także legenda o Niobe, zapewne miały znaczenie dla adeptów nowej wiary: mitologia, a z nią literatura i sztuka, dostarczały ilustracji matczynego bólu, zaznajamiały z tematem, który stanie się ważną częścią pasji Chrystusa. I tu równocześnie rysowała się istotna różnica między cierpiącą Maryją a Demeter czy Niobe, o władniętymi przez skrajną rozpacz. Matka Chrystusa cechowała się niezwykłym opanowaniem, wynikającym z bezgranicznego zaufania Bogu. Według ewangelisty ani nie płakała, ani nie słała się⁶⁵, ona po prostu stała pod krzyżem (por. J 19,25)⁶⁶. Dostrzegli to zapewne Grecy i Rzymianie, zafascynowani taką postawą. Nie mamy oczywiście jakichś bezpośrednich dowodów na poparcie tej tezy. Możemy jednak domniemywać, że w istocie tak było, że Maryja poprzez swoje cierpienie i zawierzenie stała się szczególnie bliska dla tych ludzi.

8. Wywyższenie Maryi

Starochrześcijańska cześć dla Matki Chrystusa jest jednak faktem, lecz masowość tego zjawiska nie likwidowała skomplikowania pewnych problemów teologicznych. Sytuacja Przenajświętszej Dziewicy, jej wywyższenia, określonego miejsca w planie

⁶⁵ Inaczej tę sytuację widzieli późniejsi artyści, którzy tworzyli dzieła z gatunku „planctus”, ukazujące lamenującą Maryję. Przykładem takiego utworu w literaturze polskiej jest *Lament świętokrzyski* (zwany też jako *Żale Matki Boskiej pod krzyżem*).

⁶⁶ „Stanie” Maryi pod krzyżem, nieokazywanie przez Nią negatywnych uczuć, miało wiele wspólnego z postawą stoicką, choć oczywiście motywacja takiego zachowania była zupełnie inna.

zbawienia, szczególnej pozycji wobec Boga i w dziejach ludzkości⁶⁷ była (i jest) trudna do pojęcia. Wprawdzie wiadomo, że Maryja dostąpiła wyjątkowego uprzywilejowania i pełni łaski, ale tajemnic tych nikt jeszcze do końca nie wyjaśnił. Również poganie przechodzący na chrześcijaństwo stawiali sobie zapewne zapytania w wielu kwestiach mariologicznych. Szukając na nie odpowiedzi, odwoływali się do własnych doświadczeń, klimatu kulturowego, motywów religijnych i literackich i znajdowali tu pewną pomoc w przybliżaniu się do rozumienia prawd nowej wiary.

Mogli odnieść się do postaci Ateny, jak już mówiliśmy, opiekunki miasta, lecz w przypadku tej figury zdumiewało także jej pochodzenie, urodzenie się z głowy Dzeusa, świadczące o wyjątkowości bogini stanowiącej myśl, rozum, mądrość, tj. *logos* najwyższego z bogów. Cała ta propozycja była w jakiś sposób współrzędna i użyteczna w tworzeniu analogii, bo pogańska niebianka i Maryja posiadały wspólną cechę, obie łączyła z Najwyższą Istotą jakaś szczególna więź. Potwierdzenie tej okoliczności pierwsi chrześcijanie mogli znajdować również u poetów, którzy Palladę określali mianem *πάρεδρος* Dzeusa, tzn. posiadającą tron tuż obok tronu ojca bogów⁶⁸. Paralela między Maryją wziętą do Nieba⁶⁹ a Ateną znowu stawała się tu bardzo wyraźna, zwłaszcza że grecka bogini zstępowała z niebios, by wspierać zawsze bohaterów pełniących wolę Dzeusa, takich jak np. Perseusz, Jazon, Herakles czy Odyszeusz⁷⁰. Podobnie zresztą czyni i Maryja wobec wszystkich ludzi, którzy oddają się pod jej opiekę.

Zatem przyjmujący chrześcijaństwo Grecy i Rzymianie, porównując obie niewiasty, zauważali zapewne te zgodności, to zresztą był ich atut, że w swojej kulturze posiadali odpowiednik Maryi. Mieli więc z jednej strony mityczną boginię, która imponowała mądrością i męstwem, z drugiej zaś strony osobę jeszcze doskonalszą, lecz całkiem realną, zupełnie zwyczajną, choć równocześnie ponad wszystko przez Boga wywyższoną. Historia pokazała, że ci, którzy przyjmowali chrześcijaństwo, nie byli rozdarci ani niezdecydowani, woleli Maryję. Była to postawa mająca urok wiary i pod pewnym względem twórcza, bo przeniknięta fermentem hellenistycznej cywilizacji.

Wydaje się jednak, że ze wszystkich religii obowiązujących w państwie rzymskim, największą rolę w przygotowaniu ludzi na przyjęcie Maryi jako istoty wywyższonej przez Boga, odegrały religie wschodnie. Wynikało to z faktu, że takie wierzenia, jak wierzenia związane z Wielką Macierzą Bogów – Kybele czy Izydą, cieszyły się niezmierną popularnością, stając się oficjalnymi religiami w państwach hellenistycznych, by następnie przenieść się do Grecji i Rzymu. Kybele i Izysda były

⁶⁷ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*. O wyjątkowości powołania i przeznaczenia Maryi zob. też: Życiński, *Matka, która pozostała dziewicą*.

⁶⁸ Horacy, *Ode* 1, 12, 17 (Horacy, *Dzieła*, I, 57). Motyw „paredros” pojawia się także w Biblii i odnosi się do Mądrości, która dzieli tron z Bogiem. Zob. Mdr 9,4.

⁶⁹ Dogmat ten ogłoszono dopiero w 1950 r., niemniej wiara w wniebowzięcie Maryi była obecna w Kościele od pierwszych wieków chrześcijaństwa.

⁷⁰ Zob. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, 68–69.

boginiami o charakterze przede wszystkim mistycznym i ekstazyjnym, obiecywały swoim wyznawcom nieśmiertelność i życie pozagrobowe w wiecznej szczęśliwości. Oczywiście nie miały nic wspólnego ani z Chrystusem, ani z Maryją, ale pretendenci do wiary chrześcijańskiej mogły kojarzyć się z Matką Bożą, zwłaszcza że boską mocą przywróciły do życia swych ulubieńców – Attisa i Ozyrysa. Tak właśnie ową asocjację między pogańskimi boginiami a Maryją widział zapewne św. Grzegorz Cudotwórca (ok. 213–273) z Kapadocji, który prawdopodobnie zdając sobie sprawę z potęgi dawnych kultów, zezwolił swym wiernym na oddawanie czci Matce Bożej, choć niektórzy chrześcijanie – ci bardziej fanatyczni, widzieli w tym przejaw bałwochwalstwa⁷¹.

W istocie zwycięstwo kultu maryjnego stało się ekwiwalentem wierzeń w pogańskie bóstwa żeńskie. Łączyło się to prawdopodobnie również z faktem, że o ile Kybele i Izyda były boginiami orgiastycznymi, czczonymi w misteriach tylko przez wtajemniczonych istotami niejednoznacznymi, bo identyfikowanymi z innymi bóstwami, zwierzętami, a nawet pojęciami (Demeter, Rea, Afrodyta, magia, metamorfoza, wąż, lew, itd.), o tyle Maryja posiadała ściśle określoną osobowość, jawiła się jako konkretna Kobieta z krwi i z ciała, odgrywająca przy tym wyrazistą rolę w dziele zbawienia zaplanowanym przez Boga, stającą się Matką Kościoła i każdego człowieka, a zatem osobą dostępną dla wszystkich ludzi – bez wyjątku; w dodatku istotą potężną, pokonującą wszelkie zło.

Wszystkie te okoliczności miały zapewne duże znaczenie dla adepta nowej wiary, dlatego że zarówno proponowały atrakcyjną pod każdym względem niewiastę czy indywidualność doskonałą, choć wrażliwą na potrzeby maluczkich, jak i odwoływały się w jakimś stopniu do tradycji dawnych pogańskich wierzeń. Równocześnie zaczęły dokonywać się – za sprawą Maryi – cuda. Świadcami maryjnej epifanii, poza wymienionym powyżej św. Grzegorzem Cudotwórcą, były np.: św. Tekla, dziewica Justyna i jacyś grzesznicy, których Maryja wzywała do nawrócenia⁷². Z tymi zdarzeniami liczył się każdy, kto chciał przyjąć wiarę w Chrystusa⁷³. Jeśli pominiemy cudowne zjawiska, to trzeba jednak nadal wskazywać na fakt, że Maryja dla tych ludzi pozostawała osobą fascynującą. Tu właśnie rysowała się ważna rola dawnych pogańskich kultów. Religie te miały niezwykle istotną rolę w rozbudzeniu eschatologicznych potrzeb ówczesnego człowieka, które w pełni mogły zostać zaspokojone tylko w Chrystusie i Jego Matce wywyższonej przez Boga.

⁷¹ Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, 89.

⁷² Starowieyski, „Najstarszy opis mariofanii”, 735–744.

⁷³ Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, 300–317.

Wnioski

Postać Maryi i przesłanie wiary chrześcijańskiej w ogóle znalazły się w świecie antycznym w sytuacji pod pewnym względem uprzywilejowanej, stosunkowo szybko zostały zaakceptowane przez rzesze nowych wyznawców, rozprzestrzeniając się prędko po obszarach Imperium Romanum. Z jednej strony ciążyły na rozwoju chrześcijaństwa krwawe prześladowania oraz różnego rodzaju represje, z drugiej strony pogańska kultura, choćby religia, filozofia czy literatura, wcale nie pozostawały bez znaczenia dla ekspansji nowej wiary, jako że nawróceni Grecy i Rzymianie mogli znaleźć w nauce tworzącego się Kościoła pewne nieobce im ideały, a takie zasady moralne, jak np. umiłowanie prawdy, lojalność, poszanowanie dziewictwa, miłość i czystość małżeńska, były w cywilizacji grecko-rzymskiej powszechnie znane i uznawane. W tej sytuacji, wraz z czcią oddawaną Chrystusowi, na odpowiednio przygotowanej bazie antycznych religii i wzorców cnót kobiecych, krzewił się kult Maryi z jej szczególnymi atrybutami. Takim atrybutem było jej Boże macierzyństwo, znajdujące paralele w starożytnej mitologii. Podobnie i dziewictwo Maryi nie stało w sprzeczności z tradycjami tamtejszej cywilizacji.

Stwierdzając swoiste przygotowanie świata antycznego na przyjęcie orędzia Maryi, warto się jednak zastanowić, czy nie brak w postawie samej Przenajświętszej Dziewicy jakiegoś doświadczenia helleńskiej kultury, a nawet znajomości jej najistotniejszych aspektów. Jeśli cywilizacja antyczna zaakceptowała Maryję, o czym świadczą cześć oddawana jej osobie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, to może należałoby rozważyć, czy ona sama mogła ów pogański świat w jakiś sposób rozumieć. Rozumienie wszakże prowadzi często do aprobaty, do uznania pewnych pozytywnych wartości, które bez wątpienia tkwiły w grecko-rzymskiej kulturze. Oczywiście jakiegokolwiek stwierdzenia w tym zakresie muszą być w większości przypadków, siłą rzeczy, hipotetyczne, gdyż bezpośrednie świadectwa historyczne dotyczące biografii Maryi są niezwykle skąpe, niemniej wielka jest tu rola ewangelistów prezentujących pewne istotne momenty jej życia, czyli właśnie dane dotyczące m.in. kwestii geograficznych i treści nielicznych wypowiedzi Matki Chrystusa.

Ojczyzna Maryi, gdzie spędziła większą część swego życia – Galilea, czyli „dzielnicę pogan” (*galil hag – gojim*), otoczona była z trzech (a w zasadzie ze wszystkich – czterech) stron przez świat helleński. Na północy znajdowała się Celesyria (gr. *Koile Syria*, łac. *Coelesyria*) z nadjordańskim miastem Paneadą, nawiązującym już samą swą nazwą do pogańskiego boga pasterzy. Na zachodzie rozciągała się kraina z portem Ptolemaidą (nazwanym tak w 261 r. przed Chr. na cześć Ptolemeusza II Filadelfosa) oraz Tyrem i Sydonem – metropoliami sławnymi ze szkół retorycznych. Na zachodzie leżała Dekapolis – konfederacja dziesięciu miast zamieszkałych głównie przez ludność grecką. Na południu z kolei Galilea sąsiadowała z „heretycką” Samarią, zawierającą w sobie helleński gród o tej samej nazwie. W samej zaś Galilei wznosiła się tajemnicza Scythopolis – helleńska metropolia. Z dużą dozą prawdopodobień-

stwa możemy zatem domniemywać, że ojczyzna Maryi – w jej epoce – znajdowała się w kręgu przemożnego promieniowania kultury greckiej. Nie wiemy, na ile przekształcało ono życie mieszkańców tej krainy, niemniej faktem jest, że Galilejczycy nadawali swym dzieciom imiona greckie, jak Andrzej czy Filip (por. imiona apostołów), posiadali swoją własną, „kresową” odmianę języka (por. Mt 26,73), swój własny patriotyzm i styl bycia, bardzo nieraz różny od tradycyjnych wzorców judaizmu⁷⁴. Według Talmudu więcej dbali o sławę niż o zysk⁷⁵, w czym przypominali Greków, których Horacy określił mianem: *praeter laudem nullius avari* (*Ars poetica* 323)⁷⁶. Nie sposób tu oczywiście formułować jakiegoś dalej idące wnioski, w każdym razie wydaje się raczej pewne, że Maryja, mieszkająca w Galilei przez kilka dekad, musiała spotykać się z przejawami kultury greckiej, wchodzić z nią w bezpośredni kontakt. Nie od rzeczy też będzie przypomnieć o jej pobycie w hellenistycznym Egipcie (Mt 2,13-19), gdzie mieszkała wraz ze swoją rodziną aż przez 3 lata po ucieczce z Ziemi Świętej przed okrutnym Herodem. Tu również niemal na każdym kroku stykała się z grecką cywilizacją i rzymską administracją⁷⁷. Czy znała grekę, która w tej części świata była językiem powszechnie obowiązującym? Zapewne tak. Jako osoba na pewno bardzo inteligentna, wrażliwa, niezwykle spostrzegawcza (por. J 2,3), rozważająca sprawy w swoim sercu (por. Łk 2,19), musiała interesować się otaczającym ją światem, poznawać go, komunikować się z nim (choćby robiąc sprawunki, jak każda mama), wchodzić w relacje.

Trudno natomiast stwierdzić, czy miała doświadczenie greckiej literatury. Mamy bowiem jej jedną tylko dłuższą wypowiedź – w wersji Łukasza (Greka), sławny *Magnificat* (Łk 1,46-55), wysnuty, jak chcą bibliści, z ducha Psalmów, zainspirowany kantykiem Anny (1 Sm 2,1-10)⁷⁸. Niemniej w tym tekście uderza czytelnika archaicznej poezji greckiej zwłaszcza sformułowanie mówiące o potędze Boga: „On przejawia moc ramienia swego, rozprasza [ludzi] pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia” (Łk 1,51-53).

W słowach tych wyśledzić się daje podobieństwo⁷⁹ do ustępu z hymnu ku czci Dzeusa – utworu napisanego przez żyjącego w VII w. przed Chr. Hezjoda (*Prace i dni* 3–8):

On sprawia, że ludzie śmiertelni są zapomniani lub głośni,
na ustach wszystkich lub nikomu nieznanym.

⁷⁴ Koła żydowskie z południa pogardliwie patrzyły na Galilejczyków (por. J 7,41-42,52), którzy nie przestrzegali skrupulatnie Tory (J 7,41-42,54). Nie do pomyślenia było też, aby stąd mógł się wywodzić jakiś prorok (Łk 4,21-24; J 7,52).

⁷⁵ Zob. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, 18.

⁷⁶ Warto zwrócić uwagę na fakt, że nie był Galilejczykiem ten, który dla pieniędzy zdradził Chrystusa.

⁷⁷ Egipt znalazł się pod rzymskim panowaniem w 31 r. przed Chr.

⁷⁸ Na temat *Magnificat* zob.: Haręzga, „*Magnificat*”, 490–493.

⁷⁹ Zauważyła je Anna Komornicka (*Poezja starożytnej Grecji*, 40–41).

Bo tak się władcy Dzeusowi podoba.
 Łatwo jednemu da siłę, łatwo obali mocnego,
 łatwo dumnego ukorzy, a nieznacznego wywyższy,
 łatwo naprostuje skrzywione, a pyszałka wyniszczy.
 Dzeus gromowładny, który zasiada w podobłocznym pałacu⁸⁰.

Oba teksty realizują podobny motyw, jakim jest Boża sprawiedliwość wynosząca maluczkich, a poniżająca pysznych. Oczywiście paralela między utworami może być zupełnie przypadkowa, wynikała np. z ogólnoludzkich, archetypicznych wyobrażeń Greków o istocie boskości⁸¹. Lecz jeśli nawet nie ma tutaj jakichś bezpośrednich oddziaływań i inspiracji, to istnieje jednak między tymi dziełami owa niewątpliwa analogia. Jest to właśnie analogia Bożego miłosierdzia i swoistej dwubiegunowości „uniżenia – wywyższenia”.

Były więc w postawie Maryi i jej słowach obecne elementy, które z pewnością intrygowały Greków i Rzymian, przyjmujących nową wiarę. Postać Matki Chrystusa określić by można jako ideał, ujmujący najbardziej wzniosłe i całkiem zwyczajne, antyczne, humanistyczne (i literackie) wzorce zachowań.

Bibliografia

- Achilleus Tatios, *Opowieść o Leukipie i Klejtofoncie* (opr. R.K. Zawadzki) (Częstochowa: Wydawnictwo WSP 2002).
- Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych* (tł. T. Mojsik) (Biblioteka Antyczna 60; Wrocław: ISKŚiO UWr 2018).
- Arystofanes, *Komedie* (tł. K. Ławińska-Tyszkowska) (Biblioteka Antyczna; Warszawa: Prószyński i S-ka 2001–2003) I–II.
- Beinert, W. – Petri, H. (red.), *Handbuch der Marienkunde* (Regensburg: Pustet 1984).
- Benko, S., *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden – Boston, MA: Brill 2004).
- Biezuńska-Małowist, I., *Kobiety antyku, talenty, ambicje, namiętności* (Warszawa: PWN 1993).
- Bosak, P.C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych* (Kraków: Petrus 2015).
- Bracha, F., „Zarys historii mariologii polskiej”, *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy* (red. B. Przybylski) (Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów 1965) 457–486.
- Brown, R.E. – Fitzmyer, J.A. – Murphy, R.E. (red.), *Katolicki komentarz biblijny* (Warszawa: Vocatio 2013).
- Caius Musonius Rufus, *C. Musonii Rufi reliquiae* (red. O. Hense) (Whitefish, MT: Kessinger 2010).
- Carroll, M.P., *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1986).

⁸⁰ Zob. Komornicka, *Poezja starożytnej Grecji*, 40.

⁸¹ O ludzkiej, „naturalnej” tęsknocie za Bogiem zob.: Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, 33–34.

- Cytowska, M. – Szelest, H., *Literatura rzymska. Okres augustowski* (Warszawa: PWN 1990).
- Ćwik, K., „Kształtowanie się dogmatów chrystologicznych na soborach pierwszych wieków”, *Collectanea Theologica* 84/3 (2014) 31–47.
- Denzinger, H. – Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 36 (Freiburg im Br.: Herder 1976) (= DS).
- Dupuis, J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* (Kraków: WAM 2003).
- Dworacki, S., „Romans grecki”, *Literatura Grecji starożytnej. II. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska* (red. H. Podbielski) (Lublin: TN KUL 2005) 295–322.
- Dzielska, M., „Kierunki badań nad historią religii greckiej i hellenizmu oraz nowsza literatura przedmiotu”, T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji* (Wrocław: Ossolineum 1991) 277–296.
- Esler, Ph.F., „The Mediterranean Context of Early Christianity”, *The Early Christian World* (red. Ph.F. Esler) (London: Routledge 2002) 3–26.
- Euripides, *Ion*, tł. J. Łanowski: Eurypides, „Ijon”, *Eurypides, Tragedie* (Warszawa: Prószyński i S-ka 2007) II.
- Fernández, D., „Aktualność i wartości mariologii Ojców Kościoła”, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 11 (1983) 73–91.
- Fusillo, M., *Naissance du Roman* (Paris: Éditions du Seuil 1991).
- Gambero, L., *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought* (San Francisco, CA: Ignatius Press 1999).
- Grimal, P., *Miłość w Rzymie* (tł. J.R. Kaczyński) (Warszawa: PIW 1990).
- Hägg, T., *The Novel in Antiquity* (Oxford: Blackwell 1983).
- Haręzga, S., „Magnificat”, *Nowy słownik teologii biblijnej* (red. H. Witczyk) (Lublin: TN KUL – Kielce: Jedność 2017) 490–493.
- Helm, R., *Der antike Roman* (Berlin: Wissenschaftliche Editions-gesellschaft 1948).
- Hezjod, *Narodziny Bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza* (tł. J. Łanowski) (Biblioteka Antyczna; Warszawa: Prószyński i S-ka 1999).
- Homerus, *Iliados*, tł. F.K. Dmochowski: Homer, *Iliada* (Biblioteka Klasyki polskiej i Obcej; Kraków: Wydawnictwo Literackie 1974).
- Homerus, *Odyseja*, tł. L. Siemieński: Homer, *Odyseja* (Warszawa: Paprocki i S-ka 1895).
- Horacy, *Dzieła* (tł. S. Gołębiowski) (Biblioteka Klasyki Polskiej i Obcej; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1980) I–II.
- Hyginus, *Hygini fabulae* (red. P.K. Marshall) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Berlin: De Gruyter 2002).
- Iustinus, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (red. M. Marcovich) (Berlin: De Gruyter 1997).
- Jan Paweł II, „Encyklika Redemptoris Mater”, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (Kraków: Wydawnictwo M 1996) I, 259–317.
- Jeffers, J.S., *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity* (Downers Grove, IL: IVP Academic 1999).
- Johnson, L.T., *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity* (New Haven, CT: Yale University Press 2009).
- Jurewicz, O. – Winniczuk, L., *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym* (Warszawa: PWN 1973).
- Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum 1994).

- Komornicka, A.M., *Poezja starożytnej Grecji. Wybrane gatunki literackie* (Łódź: Wydawnictwo UŁ 1987).
- Komornicka, A.M., *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką. W kręgu pojęć prawdy i fałszu* (Łódź: Wydawnictwo UŁ 1979).
- Kręcidło, J., „Świat pogański wobec rodzącego się chrześcijaństwa. Dlaczego chrześcijanie nie byli lubiani w starożytnym świecie?”, *Ex oriente Lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Verbinum 2010) 82–291.
- Kumanecki, K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu* (Warszawa: PWN 1988).
- Kuźmak, K., „Imię Maryja. III. Bractwa”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus et al.) (Lublin: TN KUL 1997) VII, 67–68.
- Leon-Dufour, X. (red.), *Słownik teologii biblijnej* (tł. i opr. K. Romaniuk) (Poznań: Pallottinum 1994).
- Maciółka, M., „Imię Maryja. II. W liturgii”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus et al.) (Lublin: TN KUL 1997) VII, 67.
- Malina, A., „Kobiety w genealogii Jezusa (Mt 1,1-17)”, *Verbum Vitae* 19 (2011) 109–129.
- Marcus Aurelius, *Meditationes*, tł. B. Pawlak – M. Reiter: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* (Gliwice: Helion 2016).
- Martin, L.H., „Graeco-Roman Philosophy and Religion”, *The Early Christian World* (red. Ph.F. Esler) (London: Routledge 2002) 53–79.
- Mazurkiewicz, R., *Z dawnej literatury maryjnej. Zarysy i zbliżenia* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego 2011).
- Musiał, D., *Antyczne korzenie chrześcijaństwa* (Warszawa: Trio 2001).
- O’Carroll, M., *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* (Eugene, OR: Wipf & Stock 1982).
- Ordon, H., „Kobiety w genealogii Jezusa (Mt 1,1-17) a sytuacja Kościoła Mateuszowego”, *Niewiastę dzielną kto znajdzie?* (Prz 31, 10). *Rola kobiet w historii zbawienia* (red. A. Kubiś – K. Napora) (Analecta Biblica Lublinensia 14; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 247–256.
- Origenes, *Contra Celsum*, tł. H. Chadwick: Origen, *Contra Celsum* (Cambridge: Cambridge University Press 1980).
- Ovidius, *Fasti* (ed. J.G. Frazer) (Loeb Classical Library 253; Cambridge, MA: Harvard University Press 1931).
- Ovidius, *Metamorphoses* (red. R. Ehwald) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1915).
- Ovidius, *Tristia* (red. R. Merkel) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1911).
- Pelikan, J., *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture* (New Haven, CT: Yale University Press 1998).
- Peters, F.E., *The Harvest of Hellenism. A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (London: Allen & Unwin 1972).
- Pindar, *Pindari carmina cum fragmentis* (red. B. Snell – H. Maehler) (Leipzig: Teubner 1989).
- Plato, *Symposium. Greek Text with Commentary by Kenneth J. Dover* (Cambridge Greek and Latin Classics; Cambridge: Cambridge University Press 1980).
- Platon, *Dialogi* (tł. W. Witwicki) (Libri Mundi; Warszawa: Verum 1993).

- Platon, *Państwo, Prawa* (tł. W. Witwicki) (Komorów: Antyk 2001).
- Plinius, *Historia naturalis* (red. C. Mayhoff) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1892–1909) I–VI.
- Podbielski, M., „Platon”, *Literatura Grecji starożytnej. Prace historyczne, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska* (red. H. Podbielski) (Lublin: TN KUL 2005) 597–611.
- Polaszek, E., *Antyczny romans grecki* (Wrocław: Ossolineum 1986).
- Rahner, H., „Die Marienkunde in der lateinischen Patristik”, *Katholische Marienkunde* (red. P. Sträter) (Paderborn: Schöningh 1947) 137–182.
- Reinsberg, C., *Obyczaje seksualne starożytnych Greków* (tł. B. Wierzbicka) (Gdynia: Uraeus 1998).
- Rohde, E., *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (Leipzig: Breitkopf & Härtel 1914).
- Rosen, H.B. (red.), *Herodotus* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1987–1997) I–II.
- Rubin, M., *Mother of God. A History of the Virgin Mary* (New Haven, CT: Yale University Press 2010).
- Ryś, G., *Błogosławiona między niewiastami. Księga Judyty* (Kraków: Salwator 2015).
- Ryś, G., *Rut Moabitka krewna Boga* (Kraków: eSPe 2013).
- Santorski, A., „Maryja w nauce Ojców Kościoła. (Główne ukierunkowania)”, *Vox Patrum* 15 (1988) 927–937.
- Starowieyski, M., „Maryja w pierwszych wiekach Kościoła”, *W Drodze* 179 (1988) 3–13.
- Starowieyski, M., „Najstarszy opis mariofanii”, *Vox Patrum* 15 (1988) 735–744.
- Starowieyski, M., „Tytuł Theotokos w świadectwach przedefeskich”, *Analecta Cracoviensia* 16 (1984) 409–449.
- Varro Terentius M., *De lingua Latina X* (red. D.J. Taylor) (Appleton, WI: Benjamins 1996).
- Varro Terentius M., *De re rustica*, tł. W.D. Hooper – H.B. Ash: Cato, Varro, *On Agriculture* (Loeb Classical Library 283; Cambridge, MA: Harvard University Press 1934).
- Vassilaki, M., *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (Aldershot: Cambridge University Press 2005).
- Vergilius, *Aeneis* (red. W. Janell) (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1936).
- Winniczuk, L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu* (Warszawa: PWN 1983).
- Winniczuk, L., *Twórczość poetek greckich* (Warszawa: PWN 1956).
- Wipszycka, E., *Kościół w świecie późnego antyku* (Warszawa: PIW 1994).
- Xenophon, *Oeconomicus*, tł. D. Tymura: Ksenofont, *Ekonomik* (Warszawa: PIW 2020).
- Zawadzki, A., „Kim jest oblubieniec w przypowieści o dziesięciu pannach (Mt 25,1-13)? Między tradycyjnymi a współczesnymi próbami zrozumienia”, *The Biblical Annals* 9/2 (2019) 355–396.
- Zieliński, T., *Hellenizm a judaizm* (Warszawa: Mortkowicz 1927) I–II.
- Zieliński, T., *Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości* (Warszawa: Mortkowicz 1923).
- Zieliński, T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu* (Wrocław: Ossolineum 1991).
- Życiński, W., *Matka, która pozostała dziewicą* (Kraków: Scriptum 2017).



Wyobraźnia eschatologiczna. Dialog z antyczną tradycją w I księdze poematu *Crisias* Hilariona z Werony

Eschatological Imagination: Dialogue with the Ancient Tradition
in Book One of the Poem *Crisias* by Hilarion of Verona

KATARZYNA JANUS

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie
katarzynajanusx@wp.pl, ORCID: 0000-0003-4897-3621

Streszczenie: W artykule podjęto próbę filologicznej analizy i interpretacji I księgi eposu *Crisias* Hilariona z Werony. Wskazano liczne antyczne źródła zarówno z mitologii, jak i historii, które zostały wykorzystane przez pisarza w tworzeniu eschatologicznego imaginarium. Postawiono tezę o zamierzonym przez Hilariona z Werony intertekstualnym charakterze eposu jako swojego rodzaju wyzwaniu dla odbiorcy – kardynała Bessariona. Hilarion z Werony jest mało znanym pisarzem włoskiego quattrocenta, dlatego też w artykule przybliżono środowisko intelektualne, w którym tworzył autor *Krysiady*. Epos jest zupełnie nieznanymi w Polsce, prezentowany artykuł może stanowić prolegomena do jego lektury.

Słowa kluczowe: eschatologia, *Crisias*, Hilarion z Verony, mitologia, tradycja antyczna

Abstract: In this article an attempt is made to analyze and interpret the first book of the epos *Crisias*, by Hilarion of Verona. The purpose of the article is to identify and illuminate the ancient literary, historical and mythological sources used by that author to fashion an eschatological imagination. According to the thesis presented in this article, contextual references in *Crisias* constituted a path of communication between the writer, Hilarion of Verona, and the reader, Bessarion. Hilarion of Verona is an otherwise unknown writer of the Italian quattrocento, therefore a presentation of the intellectual environment within which that author operated is a necessary part of our analysis. The reflection offered in this paper can be treated as a prolegomena to further research, since the epos *Crisias* has never before been the focus of research within Polish scholarship.

Keywords: Eschatology, *Crisias*, Hilarion of Verona, mythology, ancient tradition

Celem artykułu jest prezentacja I księgi poematu *Crisias* Hilariona z Verony. Ten nieznanymi utwór zapomnianego autora włoskiego quattrocenta, z uwagi na liczne intertekstualne odniesienia w warstwie inwencji, jak również metryczne uporządkowanie i nasycenie środkami obrazowania poetyckiego, stanowi interesujący przedmiot badań. Przeprowadzone w niniejszym studium analizy mogą stanowić *prolegomena* do lektury kolejnych ksiąg eposu, którego kulturowe i teologiczne konteksty wymagają eksplikacji.

1. Autorstwo poematu i źródła legendy o znakach poprzedzających koniec świata

W pierwszym wydaniu eposu pojawia się nota o problemach ze wskazaniem autora i czasu napisania poematu: „quos Verecundi esse Arevalus conjiciebat, alii vero fortasse vix saeculi XV esse concedent, alii longe vetustiores”¹. Domniemane autorstwo Werekunda z Junki zostało zakwestionowane już kilka lat po publikacji poematu. W 1894 roku niemiecki patrolog Otto Bertram Bardenhewer², prezentując twórczość Werekunda, wzmiankuje o błędnej atrybucji sugerowanej przez wydawcę *Krysiady*, twierdząc, że jest to utwór o wiele późniejszy. Autorstwo ustalił Giovanni Pesenti w opublikowanym na łamach czasopisma *Athenaeum* artykule „L'autore e la data del poema Crisias”³. Lektura manuskryptu kodeksu watykańskiego⁴, gdzie oprócz samego tekstu poematu znajduje się napisane greką, złożony z 95 heksametrów *enkomion* kardynała Bessariona, pozwoliła także na ustalenie *terminus ante quem*, wyznaczonego datą śmierci adresata – 18 listopada 1472 roku. Ów dedykacyjny poemat zawiera obok tytułu także nazwisko autora: „Ὁ τίτλος βίβλου Ἰλαριώνος μοναχοῦ Βηρωναίου Κρισιάς πρὸς ἀξιώτατον καὶ εὐλαβέστατον πατέρα ἐπίσκοπον Τουσκουλάνον”. W opinii Giovanniego Pesentiego już same źródła inwencyjne, którymi w mniejszym zakresie są księgi sybillińskie, a w znacznym pogańskie wyobrażenia mitologiczne, są wystarczające, by nie wskazywać jako twórcy dzieła autora starożytnego. Zważywszy żywą obecność w literaturze średniowiecza legendy o piętnastu znakach mających poprzedzić Sąd Ostateczny, można było, jak twierdzi w dalszej części wywodu autor, śmiało postawić hipotezę o średniowiecznej proveniencji tekstu. Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że ta legenda ma swoje źródła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Najwcześniejszy zapis znaków znajdujemy w apokryficznej *Czwartej Księdze Ezdrasza*, która powstała za panowania cesarza Domicjana. W piątym i szóstym rozdziale księgi odnajdujemy, choć w innej kolejności, te znaki, które później są wymieniane przez pisarzy średniowiecza w anonimowych hymnach. Bez trudu można znaleźć inwencyjne źródła biblijne, dzięki którym tekst *Czwartej Księgi Ezdrasza* zasługuje na miano apokryfu⁵. Znajdziemy tu liczne refleksy ksiąg prorockich Starego Testamentu: Izajasza (54,4), Ezechiela (32,7; 38,20), Daniela (12,2-3), a także z ewangelii (Mt 24; Mk 13), listów (2 P 3–12; 1 Kor 15,52; Tes 4,16) i Apokalipsy św. Jana (6,15-16; 20,12-13). Wśród autorskich tekstów dawnych, w których legenda o piętnastu znakach ma swoje miejsce, należy wymienić XXVI rozdział VII księgi dzieła *Divinae institutiones* Laktancjusza, *De civitate Dei*

1 Korzystałam z edycji *Crisias* w Pitra, *Spicilegium solesmense* I, 144–150. W tekście podaję lokalizację cytatów w nawiasach okrągłych. Fragmenty po polsku we własnym tłumaczeniu.

2 Bardenhewer, *Patrologie*, 596.

3 Pesenti, „L'autore e la data del poema «Crisias»”, 123.

4 Codex Vaticanus Urbinas Latinus 737.

5 Starowiejski, *Barwny świat apokryfów*, 8.

św. Augustyna⁶. Są też inne, takie jak tzw. *Ewangelia Hebrajczyków*, której przekładu na łacinę miał dokonać św. Hieronim. O obecności prorocstwa w tym zaginionym apokryfie informuje anonimowy twórca jednego z hymnów⁷, przywołując postać autora Wulgaty jako tego, który miał dowiedzieć się o znakach ze wspomnianej Ewangelii⁸. Piętnaście znaków poprzedzających Sąd Ostateczny znajdujemy również w pierwszej opowieści *Złotej legendy* Jakuba de Voragine – *De adventu*⁹. Popularność motywu znajduje też odzwierciedlenie w literaturze polskiej. Prorocstwo znajdujemy na kartach wydanego w 1522 roku polskiego apokryfu¹⁰ Baltazara Opeca *Żywoć Pana Jezusa Chrystusa [...]*, a półtora wieku później w astronomicznym prognostyku Stanisława Słowakowica¹¹. Wagę owych katastroficznych prognoz w średniowieczu potwierdzają też plastyczne wizualizacje. Opisanie w literaturze znaki poprzedzające Sąd Ostateczny są tematem ilustracji w rękopiśmiennym utworze powstałym około połowy XV wieku *Livre de la Vigne nostre Seigneur*. Drzeworyty, wykonane przez cenionego paryskiego miniaturzystę, kaligrafa i ilustratora Antoine'a Vérarda, prezentujące te same wydarzenia, zdobią inkunabuł wydany 12 lutego 1453 roku w Paryżu, w oficynie André Bocarda – ars moriendi – *L'art de bien vivre et de bien mourir*. Te same motywy miały znaleźć się na wykonanym z początkiem XV wieku kilimie, należącym do książąt Burgundii. Informuje o tym Emile Mâle w studium poświęconym francuskiej religijnej sztuce późnego średniowiecza¹².

Te wszystkie przykłady dowodzą popularności i znaczenia wizji, które pojawiły się jako literackie obrazy w apokryfach powstałych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i przez kolejne epoki działały na wyobraźnię artystów. Autor *Krysiady* – Hilarion z Werony (1440 – po 1485) opisał 15 znaków w trzeciej księdze. Informuje on, że zna prorocstwa z lektury tekstów źródłowych: Pisze: „At sunt, qui referant ter quinque horrenda praere/ Signa haec iudicium, totum memorata per orbem” (III, 75) W opisie Hilariona ważną funkcję pełnią wprowadzone imiona postaci mitologicznych, np. Neptun – w poemacie metonimia morza – podniesie się według przepowiedni na 40 łokci powyżej masywu Acroceraunii. Inny reprezentatywny przykład zawiera werset określający położenie ludzi w czasie kłęski głodu: lud pozbawiony jedzenia i picia charakteryzują słowa „non gustans munera Cereris et Bacchi” (II, 101). Mitologiczne

6 W XVIII księdze znajdujemy fragmenty wyroczni Sybilli ze słynnymi wersami stanowiącymi akrostych, układający się w napis Jezus Chrystus Boga Syn Zbawca. Ich treścią są znaki poprzedzające przyjście Chrystusa. Augustinus, *De civitate Dei* XVIII, 23, 255 sq.

7 Mowa o wydanym w 1505 roku w oficynie Martina von Werdena w Kolonii hymnie *Signa quindecim horribilia de fine mundi et extremo iudicio*.

8 Na temat apokryficznej *Ewangelii Hebrajczyków* zob: Starowiejski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, 99–110: Romaniuk, „Apokryfy”, 762.

9 W edycjach z 1488 roku (oficyjna Doneta Locatello) i 1493 roku (Manfreda Bonello) to św. Augustyn został wskazany jako autor owych 15 znaków, które miał odnaleźć w *Ewangelii Hebrajczyków*.

10 Zob. Opec, *Żywoć Pana Jezusa*, 456–457.

11 Słowakowic, *Postliminium cometarum*, nlb. Prorocstwa są przypomniane w II części rozprawy.

12 Mâle, *L'art religieux*, 480.

wtręty stanowią twórczy wkład w legendę, podobnie jak umieszczone w tekście nazwy własne funkcjonujące w astrologii i w geografii. Te ostatnie są zarówno wyrazem erudycji autora, jak i próbą unaocznienia i uprawdopodobnienia katastrof. Wydaje się natomiast, że wprowadzenie elementów mitologicznych ma jeszcze inne znaczenie: intertekstualny system aluzji, cytacji, nawiązań zapewnia komunikację pomiędzy autorem i adresatem tekstu.

O autorze wiadomo niewiele. Milczą o nim kompendia biobibliograficzne. Dziś, jeśli postać pisarza i jego dzieło stają się przedmiotem zainteresowań badaczy, to Hilarion jest definiowany jako „minor” włoskiego quattrocenta¹³. Wiadomości o autorze istnieją dzięki hierarchom, którym, jak w przypadku *Krysiady*, dedykował swoje utwory, albo na których zamówienie pracował. Drugą obok kardynała Bessariona ważną osobą w kontekście dokonań literackich Hilariona z Werony był Francesco Todeschini Piccolomini, późniejszy papież Pius III, który z uwagi na swoje historyczne zainteresowania, zlecił mnichowi rewizję rzeczową i stylistyczną korektę biografii Einharda *Vita Caroli Magni*. Podstawowym źródłem była dla Hilariona *Vita* z IX wieku, ale wykorzystał też współczesną mu wersję biografii, spisaną przez florenckiego humanistę Donato Acciaiuoli. Powstało dzieło nowe, głównie poprzez nadanie mu przez autora antycznego kolorytu, czego dowodziło wprowadzenie licznych cytacji dzieł starożytnych twórców¹⁴. *Krysiada* jest najpewniej wcześniejszym dziełem niż biografia Karola Wielkiego¹⁵. Łączy te dwa dzieła wykorzystanie antycznych źródeł, co jest dowodem intelektualnej formacji i erudycji zarówno autora, jak i protektorów. Zarówno bowiem Todeschini Piccolomini, jak i Bessarion byli ludźmi wykształconymi w zakresie języków i kultury klasycznej. Edukacją pierwszego z nich kierował wuj Eneas Silvio Piccolomini, poprzednik na Stolicy Piotrowej – mówca i pisarz znany z antycznych fascynacji. Postać, z uwagi na „warmiński” epizod – nominację wbrew woli króla polskiego na biskupa warmińskiego, jest przywoływana w historii Polski. Szukając rodzimych wątków odnośnie do Bessariona, odnotowujemy wydanie dwukrotne, w 1602 i 1605 roku, w krakowskiej drukarni Łazarzowej dzieła kardynała *Opusculum de processione Spiritus Sancti [...]*. Druga edycja *Opusculi* stanowi przekład na język polski¹⁶. Bessarion jest także bohaterem powieści historycznej Andrzeja Pawłowskiego *Anielski Bessarion*. Dzięki przybliżeniu postaci i środowiska osób znanych, mających wpływ na formację autora *Crisias*, możemy w sytuacji braku wiadomości o nim samym, umiejscowić go w określonym nurcie intelektualnym. Wiedza o istnieniu nielicznych odniesień do naszej kultury pozwala na postawienie hipotezy o tym, że utwory *scriptoris minoris* włoskiego quattrocenta – Hilariona z Werony – mogły być przedmiotem zainteresowania w dawnej Polsce.

13 Schmidt, „Die Crisias Des Hilarion von Verona”, 54.

14 Zob. Strobl, *Karl der Grosse*, 86.

15 Pozostałe utwory Hilariona zob. <http://www.mirabileweb.it/risultati.aspx?csel=6&psel=2> [dostęp: 11.06.2021]; <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp02221649> [dostęp: 11.06.2021].

16 Estreicher, *Bibliografia polska*, 519.

Mówiąc o intelektualnej kondycji Hilariona, mamy na myśli jego miejsce wśród chrześcijańskich myślicieli, teologów, jak również twórców literatury pięknej, teoretyków poezji, którzy od pierwszych wieków po narodzeniu Chrystusa akcentowali intertekstualność i prowadzili dialog z antyczną tradycją głównie dla wyartykułowania jej funkcji paideutycznej (*ad docendum*). Przedstawiciele „chrześcijańskiej *paidei*”, która stała się spadkobierczynią starożytnej, korzystali z tego wypracowanego systemu wychowania do kultury, tyle że w centrum tej kultury stawiali Chrystusa. Dość wspomnieć Klemensa Aleksandryjskiego, który wskazał antyczną proveniencję fragmentów Dziejów Apostolskich, Listu do Tytusa, Pierwszego Listu do Koryntian¹⁷. Podstawę greckiej *paidei* stanowiła poezja, a głównymi elementami tworzącymi poetycką fikcję były greckie mity. Wątpliwości co do wartości poezji przedstawiającej bogów nieróżniących się w swych słabościach od ludzi, najpełniej wybrzmiały w *Państwie* Platona. Jednak znaleziono sposób obrony mitologii. Zastosowanie w interpretacji mitów metody alegorycznej pozwoliło wskazać walory wychowawcze utworów Homera i Hezjoda. *Quaestiones Homericae* Heraklita Alegorety wskazują tę hermeneutyczną ścieżkę¹⁸, którą idą Filon, Orygenes, Kapadocjanie na Wschodzie i św. Augustyn – na Zachodzie. Wszyscy oni wskazywali na wartość dziedzictwa kulturowego Grecji dla chrześcijaństwa. Od średniowiecza niemniej popularny niż Homer i Hezjod był Wergiliusz, głównie jego *Eneida*. Ważnym ośrodkiem myśli, zajmującym się pogodzeniem antycznego dziedzictwa i prawd chrześcijańskiej religii, była Akademia Florencka, w której strukturach działał kardynał Bessarion – największy orędownik zespolenia antycznej kultury z chrześcijaństwem i adresat *Krysiady*. O Bessarionie czytamy, że „pod jego wpływem utrwaliło się przekonanie, że jedyną właściwą apologią chrześcijaństwa jest taka obrona, która by się opierała na uzgodnieniu Platona z Arystotelesem w duchu Plotyna”¹⁹. Wart zauważenia jest fakt, że w kolejnym stuleciu to Polak – Maciej Kazimierz Sarbiewski – dokładnie odpowiedział na ten postulat w teoretycznoliterackim traktacie *De perfecta poesi* i encyklopedycznym dziele – bajecznej teologii *Dii gentium*²⁰.

Powyższe informacje wydały się niezbędne do zarysowania historycznego i kulturowego kontekstu, w jakim sytuuje się poemat *Crisias*. Tytuł powstał na wzór *Iliady*, *Odysei* czy *Eneidy*. Należy zwrócić w tym miejscu uwagę, że nazwę „krystiada” nosił gatunek chrześcijańskiego eposu stawiającego w centrum wydarzeń życie i mękę Chrystusa. Stał się popularny w XVI wieku, po publikacji *Christiados libri sex* Vidy w 1535 roku²¹. Znacznie jednak wcześniejszymi eposami podejmującymi tematykę zbawczą są *Evangeliorum libri IV* Juwenkusa (III/IV w.) i *Carmen paschale* Seduliusza (poł. V w.). Z pewnością można by wskazać *loci communes* wczesnochrześcijańskich

17 Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, 32.

18 Domaradzki, „Heraklit Alegoreta”, 463–483.

19 Włodek, *Bessarion*, 329.

20 Sarbiewski, *Dii gentium*; Sarbiewski, *O poezji doskonałej, passim*.

21 Bartoszewski, „Epos”, 1059.

eposów i *Krysiady* Hilariona z Werony. Poza metrum jest to naśladownictwo stylu Owidiusza, Wergiliusza i Lukana. Tym, co zdecydowanie różni naszego autora od pisarzy wczesnochrześcijańskich, jest większa swoboda w zakresie wykorzystania źródeł inwencji, nasycenie tekstu elementami mitologicznymi i tematyka eschatologiczna.

2. Relacje intertekstualne w I księdze poematu *Crisias*

W dalszej części studium uwaga będzie skoncentrowana na I księdze, bardziej od dwóch pozostałych nasyconej obrazami, aluzjami i cytacjami z literatury antycznej. Utwór rozpoczyna się inwokacją do Muz, co oczywiście stanowi element przyjętej konwencji i jest zapowiedzią dialogu z antyczną tradycją. Dominantą stylistyczną w inwokacji jest patos. Słowa zapowiadają wydarzenia ważne, tajemnicze i złowrogie: „W tamto miejsce prowadź, Calliope, otoczona kręgiem siostrzanym./ W tamto miejsce śpiesz i uderzaj w dźwięczne struny kithary./ Teraz trzeba, by dzieło, co z natchnienia i z sił najprzedniejszych,/ w głębokości się wdarło i zabrzmiało dźwiękiem surowym./ Nie wdzięczne poematy, nie słodkie elegie wyśpiewaj./ Wielkie dzieło zaczynam uniesieniem boskim wiedziony,/ co wieszczów myśli prowadzi i sprawia, że głosy żarliwe/ wydają. Głębokości milczenia takie natchnienie rozrywa” (w. 1–5). Seduliusz w swoim *Carmen paschale* prosi Boga, nie Muzy, o przewodnictwo i pomoc w akcie twórczym. Jest to zrozumiałe wobec podjętej przez autora tematyki. Zestawienie z inwokacją *Krysiady* pozwala wysnuć wniosek, że autorzy reprezentowali *decorum* swojego czasu. Badacz poezji wczesnochrześcijańskiej twierdzi, że „przeciwstawienie sobie poezji pogańskiej i chrześcijańskiej jest pierwszym załącznikiem toposu, który odąd już często będzie spotykany w literaturze”²². W prezentowanym utworze nie ma tego przeciwstawienia. Jest koegzystencja i o niej także możemy powiedzieć, że stanowi topos obecny w literaturze. Powiązanie elementów chrześcijańskich i pogańskich nie nosi znamion nieprawomyślności. Cytacje, reminiscencje antyczne stanowią narzędzie, które służy do przedstawienia chrześcijańskich treści. Uroczysty zwrot do Muz odsyła czytelnika do antycznej teorii poezji i boskiej powoływania tej ostatniej²³. W warstwie leksykalnej odnajdujemy w samej inwokacji liczne aluzje do *Eneidy* Wergiliusza – zwrot do Calliope (9, 525), przekonanie o misji twórczej (8, 441), wyrażenie *silentia alta* i w jego sąsiedztwie użyte formy *cogit* i *rumpit* (9, 63–4). Przedstawienie wydarzeń mających poprzedzić Sąd Ostateczny wymaga właściwej formy, odpowiednio dobranych słów. Będzie to pieśń prawdziwa o znakach zesłanych przez Wszechmocnego. Znaki będą przerażające, dzieło nie może być zatem „słodkim poematem” (*dulces elegi, grata poemata*). Pierwszym znakiem będą

²² Wójtowicz, wstęp do *Carmen Paschale* Seduliusza, 14.

²³ Por. Platon, *Jon* 534 c; M.T. Cicero, *Tusculane disputationes* I, 26, 64.

wojny, niemające niczego wspólnego z walką o sprawiedliwość, których przyczyn i skutków nie da się wskazać. Anomalią w przyrodzie będą występujące z brzegów rzeki bryzgające krwią. Jest tu aluzja do mitycznego Flegetonu – płonącej rzeki krwi, o której wspomina Homer w *Odysei* (10, 513), Wergiliusz w *Eneidzie* (6, 265). Zważywszy fakt, że autor uczynił sprawczynią tych klęsk Alekto, także kolejne prezentowane obrazy należy powiązać z mitologią. Alekto jest jedną z powstałych z Gai użyżnionej krwią Uranosa Eryń o węzowych włosach. Wiemy o nich z *Teogonii* Hezjoda (w. 185). Imię bogini ma znaczenie „nieprześlądana”. W naszym poemacie wychodzi ona z czeluści piekielnych, idzie przez miasta i sączy zielony żmijowy jad w gnuśne umysły mężów, rozpalając gniew i nienawiść. Ów żmijowy jad stanowi metaforę podżegania. Obraz został przeniesiony z VII księgi *Eneidy*, kiedy to Alekto ciska w pierś Amaty – żony Latynusa żmijowy włos, by ta niepoohamowana w gniewie przeszkodziła oddaniu Lawinii za żonę Eneaszowi. Alekto pojawia się w *Metamorfozach* Owidiusza. Te motywy wykorzystał też Dante, opisując VI i VII krąg swojego piekła. Alekto wraz z siostrami Megerą i Tyzyfoną zajmują najgłębsze czeluście piekielne. Do płynącej w VII kręgu rzeki krwi wrzucony jest „kto przez gwałt drugim przyczyną był szkody” (w. 1555). Podobieństwo w sposobie adaptacji antycznych elementów przez naszego autora i Dantego może wynikać z czytelniczej formacji Hilariona, który najpewniej znał *Boską komedię*. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w czasie, w którym powstała *Crisias* bardzo ważne miejsce w dyskursie teoretycznoliterackim, zajmującym członków Akademii Florenckiej, a wśród nich adresata naszego eposu – Bessariona, zajmowały zagadnienia intertekstualności. Imitacja antycznych wzorów, alegacje, aluzje, cytowania – były to środki wykorzystywania wspólnego dobra w celu wykazania się erudycją autorów, którzy dzięki twórczemu przetworzeniu nadawali rzeczom znanym indywidualne cechy. Nasz autor z każdą kolejną rewokacją utworów starożytnych w swoim eposie wpisuje się zatem w renesansową teorię emulacji.

Kolejna mitologiczna postać Lyssa pojawia się w *Krysiadzie* jako Furor – odpowiednik w mitologii Rzymian. Jest w naszym poemacie uosobieniem gniewu - prowodyrem bratobójczych walk poprzedzających Sąd Ostateczny. Obraz postaci z zakrwawionym obliczem przeniesiony został z *Tebaidy* Stacjusza (*Furor vultu cruento* 7, 52). W *Crisias* o Furorze czytamy, że będzie dobijał się do domów, pożerał swoje ofiary, aż do krwawych wymiotów. Tę okrutną wizję poprzedza skarga: „O, jak bardzo nieszczęsny, nazbyt godny pożalowania to czas” (w. 23). Słowa *lacrimabile tempus* najpewniej stanowią aluzję do *Tristia* Owidiusza (V, 12, 1).

Autor konsekwentnie, poprzez zastosowanie czasu przyszłego, utrzymuje konwencję wizji, z naturalistycznymi szczegółami kreśli czekającą ludzi przyszłość: porzucone na gościńcach, rozszarpywane przez drapieżne ptaki ludzkie zwłoki, których bliscy nie będą mogli pochować. Inne ciała będą unoszone w nurtach rzek i staną się pokarmem dla ryb o przepastnych gardzielach. Ten *sui generis* akwaticzny motyw stworzył okazję do przywołania Skylli. Nawet morski potwór opisany w *Odysei* nie był świadkiem i sprawcą tyłu krwawych zbrodni – twierdzi autor – ile będzie miało

miejsce podczas wieszonych bitew przez Sądem Ostatecznym. Okrutne prorocze wizje porównywane są do obrazów, które utrwalił Plutarch w *Żywotach sławnych mężów*²⁴. Autor *Krysiady* wymienia Gajusza Mariusza i wykorzystuje w opisie przewidywanych krwawych starć fragmenty krajobrazu po bitwie z Cymbami pod Vercellae. Nie można też wykluczyć, że współczesnym źródłem inwencyjnym były dla Hilariona wiersze Piusa II. Piccolomini w bardzo podobny sposób prowadzi dialog z tradycją antyczną w napisanym heksametrem utworze skierowanym przeciwko Turkom *Pro ingenii exercitatione*²⁵.

Hilarion opisuje pełne okrucieństwa wojenne sceny z udziałem kobiet ciężarnych, z których łon wrywane są dzieci, matek oplakujących potomstwo, młodych panien, które krótko przed planowanym zamążpójściem, są gwałcone i zniewalane. Podobne opisy znajdujemy w heksametrach Eneasza Sylwiusza Piccolominiego. Zbieżność, jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie wspomniane już w niniejszym szkicu informacje o środowisku kulturalnym włoskiego quattrocenta, wydaje się nieprzypadkowa. W szczególnie przejmujące obrazy obfituje część I księgi *Crisias* (w. 42–56) z opisem cierpienia matek oplakujących martwe dzieci przytulane do łona. Bezradność i ból każą z jękiem skierowanym ku gwiazdom wzywać okrutnych bogów. „Clamorem super astra ferent, divosque vocabunt/ Crudeles, totumque implebunt aethera planc-tu” (w. 50–51). Wyeksponowany topos matczynej miłości i utraty dziecka, przywołujący na myśl Matkę Bolesciwą, stwarza sposobność do przywołania kolejnej mitologicznej postaci – Cerery. Matki będą – tak jak Cerera – poszukiwały zaginionych córek. Wołania pozostaną jednak bez odpowiedzi. Imaginarium bratobójczych walk powstaje w tekście *Krysiady* dzięki przypomnieniu mitu tebańskiego. Ten ostatni, znany głównie z tragedii Sofoklesa *Antygona*, w którym walczą przeciw sobie bracia Polinejkes i Eteokles, kończy się śmiercią siostry, która wbrew prawu grzebie zwłoki zmarłego Polinejkesa. Refleks tego mitologicznego wydarzenia także znajdujemy w *Crisias*. Niemożność urządzenia pogrzebu zmarłym towarzyszyć ma wojennym rzeziom. „Non aderit, caeso moestas qui reddat amico/ Exequias et lecta manu tegat ossa sepulchro” (w. 35). Ze względu na wagę pochówku w chrześcijaństwie i znaczenie grobu człowieka, który stanowi jego *domus aeterna*²⁶, obraz wydaje się znaczący.

Zaburzone relacje rodzinne, polegające na zrywaniu więzi, zaniku troski o najbliższych krewnych, łamaniu małżeńskich zobowiązań, lekceważeniu kwestii moralnych, zostają w *Krysiadzie* zobrazowane także poprzez antyczne rewokacje i aluzje. Oczywiście jest nawiązanie do czwartego wieku ludzkości z *Metamorfoz*²⁷. Przypomi-

²⁴ Plutarch, *De viris illustribus* (Brożek, 616).

²⁵ „Rapiuntur ab ubere matrum/ infantes, amplexa virum matrona gementem/ eripitur ferro, sancti ceduntur ad aras/ presbyteri, nocuit claro de sanguine nasci,/ nobilitas mactata foro, cervice revulsa/ ora cadunt multoque iacent immerse” (Piccolomini, *Carmina varia*, 1, 2, v. 104–109.)

²⁶ Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, 368.

²⁷ Np. werset o chęci skrócenia życia ojca (I, 148–149): „Filius ante diem patrios inquirat in annos: victa iacet pietas,/ Filius, impatiens tam longam ferre senectam,/ Patris in exitium veniet crudelis” (73–74).

na Hilarion mit o klątwie Pelopidów, w którym po licznych epizodach związanych z walką o władzę synów Pelotreusa i Tiestesa, ten drugi zostaje poczęstowany przez brata posiłkiem sporządzonym z ciał swoich synów. Z imienia przywołana jest także Medea – najbardziej znana dzieciobójczyni starożytności. W prezentowanym eposie porównane są do niej matki, które zsyłają do tartaru dzieci ssące ich piersi. Skoro tym miejscem pobytu po śmierci ma być tartar, możemy domniemywać, że chodzi w tekście eposu o dzieci jeszcze nieochrzczone, czyli takie, których dusze, według toczących się w średniowieczu dyskusji, będą pozbawione obecności Stwórcy²⁸. Szaleństwo, cudzołóstwo, niszczenie małżeńskich więzów – to występkę przeciwko moralności nieobce także postaciom mitologicznym. Najpewniej pojawiające się w tekście aluzje odsyłają do historii dwóch siostr – Klitajmestry i Heleny. Do pierwszej odnoszą się słowa: „Saeva ob adulterium coniunx de morte mariti/ Consultans, sancti violabit foedera nexus” (w. 77–78), do drugiej: „Hinc fugiens primoque relicto coniuge, laeta/ Externum inveniet ducetque scelesti secundum” (w. 81–82).

Nad przebiegiem opisanych klęsk, które słońce oświetli ponurym światłem (*torvo lumine* v. 75), czuć będzie Alekto.

3. Klęska głodu

Kolejny „akt” należeć ma do Fames. W opisie klęski głodu źródłem inwencji dla naszego autora są *Metamorfozy* Owidiusza. Wergiliusz także wymienia Głód (Fames) wśród postaci stojących w przedsiönku królestwa podziemia (VI, 276). W *Przemianach* passus o tej mniej znanej córce Nocy pojawia się w kontekście kary, jaką ponieść ma Eryzychton za wycięcie świętych dębów z gaju Cerery (VIII, 770). Ta wysła jedną z nimf, by z mroźnej ziemi Scytów przywiodła do grzesznika Głód, żeby spowodował u Eryzychtona niezaspokojone pragnienie jedzenia. Hilarion z Werony adaptuje Owidiuszowe motywy. Rozkazy Fames wydaje w *Krysiadzie* jej „tartaryjska siostra” Alecto, która wesoła (*laeta*) przybywa do domu siostry. Zaproszenie do działania wyrażone zostaje słowami „Salve, cara soror, menti gratissima nostrae,/ Pone animos moestos et mecum gaudia sume” (w. 92–93). Autor, parafrazując tekst Owidiusza, poświęca kilka wersów opisaniu ojczyzny ponurej bogini. To kamienista scytyjska dolina ograniczona zmarzniętymi brzegami (w. 85–87). Miejsce jest nieurodzajne, bez darów Cerery i Bakchusa – imiona bogów stanowią metonimie plonów. Tak jak w opisie Owidiusza Głód (Fames) występuje w towarzystwie Bładości (Pallor) i pasie się mizernymi, ledwie widocznymi ziołami. Także parafrazując fragment *Przemian* (VIII, 799–808) daje poeta charakterystykę ohydnej postaci (w. 87–95). Głód ma zamiast brzucha zięjące pustką miejsce, przez które można dostrzec wnętrzości,

²⁸ Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, 197.

próchnicę w gardzieli, najeżoną szczecinę, a jego kości zdają się wydłużone z powodu nadmiernej chudości. Bardzo plastyczny opis zdaje się pełnić funkcję *imaginis agentis* w myśl następujących słów traktatu *Rhetorica ad Herennium*:

Imagines igitur nos in eo genere constituere oportebit, quod genus in memoria diutissime potest haerere. Id accidet, si quam maxime notatas similitudines constituemus; si non multas nec vagas, sed aliquid agentes imagines ponemus; si egregiam pulchritudinem aut unicam turpitudinem eis adtribuemus²⁹.

Uosobiona Fames na rozkaz Alekto ogołoci pola, zniszczy zasiewy, zmusi ludzi do jedzenia ukrytych w ziemi korzeni i żołądzi. Szczególnie dramatycznie opisana została spowodowana głodem konieczność pozbywania się zwierząt, które jako *fratres minores*, dotychczas pomagały ludziom wedle potrzeb właścicieli: zginie koń, który z panem uczestniczył w wyprawie wojennej; zginie bydło pracujące na roli, straci życie osioł ciągnący wóz z towarami handlarza. W końcu, skoro nie będzie już żadnych możliwości pozyskania pożywienia, „wszyscy wyzioną duszę nie odniósłszy rany” (*animam sine vulnere fundent*): ojcowie zobaczą śmierć dzieci; niemowlęta, tuląc się do bezmlecznych piersi, odejdą wraz z matkami (w. 115–134). *Proh dolor!* – wykrzyknie wszechwiedzący narrator – prorok czasów końca. By opowieść uwiarygodnić i jednocześnie uzyskać efekt hiperboli, porównuje ów czas głodu do historycznych wydarzeń, z przestrożą, że tamte klęski głodu i towarzyszące im wydarzenia wobec tych mających nadejść przed Sądem, były o wiele mniej dotkliwe. Autor buduje wypowiedź z dbałością o retoryczne uporządkowanie wyводу. W wylczeniu kolejnych wydarzeń stopniuje napięcie dzięki zastosowaniu klimaksu. Wymienia najpierw głód, który miał według sennej wizji faraona nawiedzić Egipt, ale dzięki dokonanej przez Józefa interpretacji snu, udało się uniknąć skutków klęski. To oczywista aluzja do Księgi Rodzaju (41,25-36). Siedem chudych i brzydkich krów ze snu władcy i siedem pustych kłosów zapowiadało siedem lat głodu. Kolejne wspomniane wydarzenie wiąże się z postacią króla Aramu Ben – Hadada. Tu także przedstawione egzemplum odsyła do Biblii. W opisanym w Drugiej Księdze Królewskiej głodzie w oblężonej Samarii (2 Krl 6–24) – wzrost cen za głowę osła i nawóz gołębia wyobrazić ma rozmiar klęski. Autor najpewniej korzystał z Wulgaty, bo posługuje się imieniem Benadab i pisze o gołębim nawozie. Słowa przetłumaczone przez św. Hieronima jako gołębi nawóz oznaczają w tekście hebrajskim ćwiartkę kaba dzięki cebuli. W dalszej części Drugiej Księgi Królewskiej jest mowa o spożyciu ciała młodzieńca. Nasz autor najwyraźniej rozmyślnie nie pisze o tym biblijnym wydarzeniu, bo stopniując napięcie, kwestię kanibalizmu poruszy później. Przywołuje i komentuje jako mniejszy od mającego nadejść, opisany w Pierwszej Księdze Królewskiej (17,1-2) głód, spowodowany dwuletnią suszą – wynik nałożenia klątwy przez Eliasza na króla Achaba.

²⁹ Marx, *Rhetorica ad Herennium*, III, XXII, 37.

Źródłem następnego *exemplum* okazuje się *De bello Iudaico libri septem* Józefa Flawiusza. Przekonując, że głód, który dotknął mieszkańców Jerozolimy, był mniejszy niż ten wieszczony w *Crisias*, Hilarion przywołuje przejmujący przykład: „Illa etiam inferior, Solymos quae afflixit et urbem/ Erui, infelix quo tempore mater ad acta/ Visceribus propriis immergere viscera nati” (w. 144–146). Czytając te wersety, zauważamy zabiegi instrumentacyjne, jak również udaną w naszej opinii peryfrazę – środki obrazowania wzmagające ekspresję. W filologicznym przekładzie fragment brzmi: „Ten [głód] mniej był dotkliwy, który pograżył i zburzył Jerozolimę, kiedy to matka nieszczęsna została zmuszona, by swoje wnętrze napęlić wnętrznościami synka”. Wydarzenie zostało opisane przez Józefa Flawiusza. Dotyczy zdobycia Jerozolimy w 70 roku. Kontekst tej makabrycznej zbrodni zawiera pewne usprawiedliwienie działania matki, która „rebus adversis contra naturam excitatur”. Kobieta zjada niemowlę, chcąc zapobiec jego życiu w niewoli Rzymian³⁰. Ten przykład szokuje czytelnika i zostaje w pamięci. Jest to pierwsze egzemplum historyczne – spoza Biblii i spoza mitologii; następne także dotyczą podbojów Rzymian. Mamy najpewniej podaną za Plutarchem informację o Marku Furiuszu Kamillusie i klęsce głodu, która zdziętkowała Rzymian podczas wojny z Galami w 387 roku przed Chrystusem. Źródłem kilku bardzo drastycznych opisów jest *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* Waleriusza Maksymusa. Przedstawione w *Krysiadzie* epizody związane z głodem (w. 153–170), miały miejsce, według przekazu historyka, podczas oblężenia Kapui w przebiegu II wojny punickiej. To wówczas jeden z mieszkańców Kapui miał zjeść śmierdzące myszy i rozmoczone w wodzie skóry zdjęte z tarcz; mieszkańcy Preneste, by zaspokoić głód, płacili niemałe sumy za myszy; Kreteńczycy oblężeni przez Metellusa w 69 roku mieli, powodowani pragnieniem, pić mocz swój i swojego bydła. Oblegani przez Scypiona Afrykańskiego II Numantynowie zostali zmuszeni przez najeżdżące do zjadania zakrwawionych fragmentów ciał poległych. I w końcu pojawia się aluzja do wojny sertoriańskiej i oblężenia Calagurris przez Pompejusza i Metellusa w 76 roku przed Chrystusem. Obrońcy twierdzy zjadali dzieci powodowani głodem, ale wcześniej wykorzystywali żony i dzieci jako żywe tarcze. Szczególnie makabrycznym szczegółem jest to, że solili ludzkie mięso³¹. Wrażenie potęguje Hilarion poprzez użycie retorycznych pytań:

Quid Praenestinos referam, quos barbarus ille
Hannibal oppressit tantum, tantumque refregit,
Ut nummis videas murem venire trecentis?
Quid Cretas, longa qui ex obsidione Metelli
Urinam propriam miseri pecudumque bibere?

³⁰ Flavius, *De bello Iudaico* (lib. VI, cap. III, 4), 336.

³¹ Przykłady, o których mowa, mają następujące lokalizacje: Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* VII 6, 1 – VII 6, 3.

Quidque Numantinos, quos mandere dentibus atris
 Humanas carnes artusque vorare cruentos
 Scipio crudelis consumptis omnibus egit?
 Quid tandem memorem crudos scaevosque parentes
 Callaguritanios, quos dum convincere Magnus
 Obsidione parat, duros belloque feroces
 Omnibus absumptis ad dulcia pignora versos
 Uxoresque ferunt, quo se quoque longius ipsos
 Servarent, carnes sale conspersisse prophanos? (w. 157–170).

Ostatnie z egzemplów jest najbardziej drastyczne. Dotyczy nie tylko kwestii głodu i kanibalizmu jako ekstremalnego zachowania w wyniku braku żywności, ale też szczególnie haniebnej profanacji zwłok. Cały fragment I księgi *Krysiady*, w którym przywołuje autor obrazy głodu – czy to te utrwalone w mitologii, czy w źródłach historycznych – pełni kilka funkcji. *Imagines agentes* mają pozostać w pamięci. Ten środek retoryczny stosowany jest w ten sam sposób, w jaki wykorzystywali go średniowieczni kaznodzieje. Konstruując wywód wyraźnie, podobnie zresztą jak w całym poemacie, czerpie Hilarion z wiedzy w zakresie *ars praedicandi* w funkcji *ad docendum*³². Inne narzędzia stosowane według reguł retoryki i poetyki – wśród nich personifikacja, klimaks, pytania retoryczne, hiperbole, aluzje, parafrazy – pełnią funkcję perswazyjną, ale też charakteryzują relację nadawczo-odbiorczą: by właściwie odczytać tekst, trzeba „odszyfrować” przestrzeń intertekstualną, w jakiej autor się porusza. Tym kodem jest antyk: mitologia, poezja, historia. Oczywiście konkluzja tego fragmentu tekstu, refleksja o mającym przyjść głodzie, pojawiająca się na koniec historycznych egzemplów – „ludzie podczas doświadczenia klęski głodu doznają i ujrzą rzeczy bardziej od tych okrutnych” (w. 171–172), jest retorycznym dodatkiem, bo wydaje się, że autor dotarł w tekście do horyzontu wyobraźni odnośnie do skutków powodowanych brakiem pożywienia.

W kolejnym akcie zniszczenia rolę odegra największa z Furii – Tisiphone. Cały fragment poświęcony działaniu Furii inspirowany jest najpewniej *Przemianami* Owidiusza. W czwartej księdze Tisiphone zjawia się na wezwanie Junony, by wraz z siostrami zadbała o obalenie rodu Kadmosa. Według Owidiuszowego przekazu (IV, 510–520) Furia dysponuje jadem powstałym ze śliny Cerbera i trucizny, którą dysponowała jego matka Echidna. Te substancje pomieszała Furia z krwią i cykutą. Powstała mikstura unicestwiała to, co materialne i wzniecała wszelkie ohydne instynkty i zachowania, niszczące relacje w ożywionym świecie. Tisiphone działała poprzez żywioły: ogień, wodę i powietrze. Te wątki zapożyczył Hilarion. Morowe powietrze powodowało zagładę na ziemi, potop – na morzu, ogień towarzyszyć miał katastrofom kosmicznym. Trucizna, którą Furia pokropi (*sperget*) ziemię, zanim sprowadzi

32 Por. Witkowska, „Miracula średniowieczne”, 186.

na ludzi śmierć, zburzy porządek w naturze. Wywód prezentujący poszczególne etapy unicestwienia jest jakby odwróconym obrazem stworzenia świata. Zagłada uniemożliwi człowiekowi podejmowanie zadania „czynienia sobie ziemi poddanej”, spowoduje niemożność podjęcia działań, mających u podstaw koegzystencję ludzi ze światem przyrody. „Leniwa śmierć” (*iners letum*) osiągnie przy żłobie konia uczestniczącego wcześniej w wojennych tryumfach; wół padnie przy pracy. A pomiędzy ludźmi paradoksalnie im więcej miłości, solidarności, bliskości, tym większe żniwo śmierci powodowanej wzajemnym zarażaniem się morowym powietrzem. Trupy będą leżeć jak owoce pod drzewem albo strząśnięte żołądziej z dębu (w. 204–205).

4. Kosmiczne wizje

Katastrofy prezentowane w dalszej części *Krysiady* (w. 207–300), w których opisie autor wydaje się najwięcej czerpać z apokryfów apokaliptycznych (*scilicet* wyroczenie Sybilli, *Czwarta Księga Ezdrasza*) i Janowego Objawienia, stanowią fascynujące imaginarium. Wplecenie bajecznych mitologicznych postaci działających na rozkaz Furii podtrzymuje przyjętą konwencję. Estetyka tekstu w warstwie elokucji: leksyka wyrażająca ruch, światło, kolor, figury słów i myśli, wspomaga wyobraźnię. Hilarion wprowadza dość tajemniczą postać Phoibe, która w tekście jest przedstawiona jako *contraria nitido fratri* (w. 209). Być może to Apollon – Phoibos kryje się pod tą peryfrazą, choć nie potwierdzają tego pokrewieństwa źródła, wedle których Febe jest babką Feba. Jednak zbieżność foniczna imion i konotacje obojga bóstw z wyrocznią pytyjską pozwalają na tę hipotezę³³. Wśród wymienionych w eposie postaci mitologicznych rządzących prawami natury są Sol i Luna. Jest też Eol, który uwalnia wszystkie wiatry. Przesuwające się po niebie komety, księżyc pokryty krwawymi plamami, stłumione światło słońca, ciemny blask gwiazd, nieustanne deszcze – to typowe obrazy, które według dawnych przepowiedni zwiastowały jakąś zmianę. Wymienia je także Hilarion, dzieląc się z czytelnikiem co kilka wersów retorycznym refrenem: „Jakiż strach ogarnie śmiertelnych!” (w. 218). W opisie zadbał autor o audiosferę. Dźwięk wydobywający się z huczącego nieba porównuje do wojennego szcęką broni. Upersonifikowana ziemia, która dotąd nie знаła przejawów takiego niszczycielskiego szału, wyda przerażające ryki: „Et tellus, tanti non in scia vasta furoris, / Mugitus dabit horrendos motusque frequentes” (w. 223–234). Erupcja Etny zniszczy świątynie bogów, a góry zrodzą przedziwne monstra. Ich opis przywodzi na myśl średniowieczne miniatury zdobiące *Specula humanae salvationis*. Postaci

³³ Febe, jako córka matki Ziemi, miała być głosem z samego wnętrza Gai. Mężem Febe był Polos – oś nieba, ich córką była Leto, Apollo zaś synem Leto, którego greckie imię Phoibos znaczy – „jaśniejący” (Aeschylus, *Eumenides* 111 [Srebrny, 323]).

skrzydlatych, pełzających, hybrydycznych tworów o niszczycielskich zapędach, mają cechy mitologicznych monstrów. Powiązanie z erupcją Etny może wskazywać na postać Tyfona i „zwierzyniec” opisany przez Owidiusza w *Przemianach* (V, 320–336; 349–364) w związku z batalią odbytą przez smoka z bogami. W opisie Nazona przyniesione Etną monstrum, chcąc się uwolnić, wywoływało trzęsienie ziemi. Fraza „parturient montes” została przejęta z *Ars poetica* Horacego³⁴. Obrazy pojawiające się w tekście *Krysiady* zmieniają się dynamicznie, czemu sprzyja ukształtowanie metryczne wiersza z przewagą stóp daktylicznych w wersach. Walki upersonifikowanych wiatrów (Eurus, Notus, Africus) mają na celu doprowadzenie do morskiej katastrofy, skutkującej otwarciem się piekła, którego metonimią jest w tekście Dis. „Inde mari incumbent, vastosque a sedibus imis/Attollent fluctus, caelum terramque revolvent Ad Ditem” (w. 241–243). Żeglujący po morzach nie będą w stanie rozeznaczyć położenia, „wielka burza nie pozwoli usłyszeć głosu morza” (w. 251). Tu oczywistym źródłem inwencyjnym jest I księga *Eneidy*. Eol na prośbę nienawidzącej Eneasza Junony wywołuje morską katastrofę (I, 50–125). *Similia* znajdujemy zarówno w środkach obrazowania, jak i w leksyce. Jednak powiązanie w tekście katastrofy morskiej z katastrofą na lądzie, peryfrastyczny opis tsunami – „rimis maris unda meavit” (w. 279) – pozwala na postawienie hipotezy o aluzji do trzęsienia ziemi w Antiochii w 115 roku, opisanego przez Kasjusza Diona w *Historii rzymskiej* (LXVIII, 24–26). Ostatnim obrazem w I księdze *Krysiady* jest miotany burzą żaglowiec. Ścierające się wiatry wyniosą go do samego nieba, skąd ze względu na rozpadliny ujrzy Acheront – rzekę smutku w Hadesie, po czym zostanie wtłoczony w ogromną otchłań. Wichry rozerwą żagle, rozszczelnią kadłuby. Zmaganiom towarzyszyć będzie kompletna ciemność, przerywana jedynie rozbłyskiem piorunów. Najpewniej ten rozbudowany obraz miotanego przeciwnymi wiatrami okrętu, którego załoga raz widzi piekło, raz niebo i błądzi w zupełnej ciemności, ma znaczenie symboliczne. Topos żeglugi jako alegorii ludzkiego życia był obecny tak w kulturze starożytnej, jak i chrześcijańskiej³⁵. Przewoźnik w Hadesie – Charon, zmierzający ku swojemu przeznaczeniu Odyseusz i Eneas, to oczywiste pojawiające się konotacje. Liczne, poddające się alegorycznej egzegezie opisy żeglugi odnajdujemy w Biblii. Do najbardziej wymownych należą intertekstualne rozdziały 27 i 28 Księgi Ezechiela o upadku Tyru. Komentarze Ojców Kościoła podkreślają eschatologiczny wymiar tekstu³⁶. Patrząc na ten końcowy fragment I księgi *Krysiady* z perspektywy filologa, można uznać tekst za interesujący z uwagi na komentarz wszystko wiedzącego narratora. Komentarz dotyczy sfery ludzkich odczuć: najtrudniej będzie ludziom stawić czoła strachowi: „mortis erit prior ipse metus, maior quoque morte” (w. 182). Homeryckie porównanie ma pomóc wyobraźni: „Jak obywatele zwykle drżą, kiedy wrogowie podkopują

³⁴ Horatius, *Ars poetica* (Jurewicz, 139): „Parturient montes, nascetur ridiculus mus”.

³⁵ Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, 425–426.

³⁶ Zob. Hieronimus, *In Ezechielem*, 115–140.

się pod obwarowania, a te się chwieją i każdy spodziewa się tortur i śmierci z rąk wroga, i ten właśnie strach jest większy od samej śmierci, tak nieszczęśni żeglarze, świadomi swego losu, będą drzeć i wołać bogów” (w. 283–289). Bogowie pogan jako adresaci modlitw, nie chrześcijański Bóg, pojawiają się raz jeszcze: „Żałosny tłum zaniesie lament do gwiazd i będzie wołał bogów” (w. 297). Kolejny wers oznajmia kres: Wszechmocny Ojciec rozżalony roztrzaska okręt i pogrąży wszystko w głębinach – „quos Pater Omnipotens tandem miseratus ab alto/ fracta puppe omni demergit in aequora cunctos” (w. 298–299). Gramatycznie zaimek *quos* odnosi się w tekście do *deos*, choć prawdopodobnie został użyty jako *constructio ad sensum* i wskazuje na grupę żeglujących nieszczęśników (*caterva*). Nie można jednak wykluczyć, że jest to celowa dwuznaczność: prawdziwy Bóg zatapia bogów pogan wraz z wznoszącymi do tych bogów modły.

Zakończenie

W niniejszym studium podjęto próbę wskazania relacji intertekstualnych w *Krysiadzie*, źródeł inwencyjnych poematu, *similiów*, środków obrazowania literackiego, funkcji przekazu. Analiza tekstu pozwala na stwierdzenie, że cały utwór Hilariona z Werony, nie tylko zaprezentowana I księga *Crisias*, nosi znamiona gry pomiędzy nadawcą i adresatem – Bessarionem. Tę intuicję potwierdza wspomniane już *enkommion* skierowane do kardynała, w którym akcentuje się erudycję hierarchy w zakresie wiedzy o kulturze grecko-rzymskiego antyku. Rozpoznanie aluzji mitologicznych, faktów historycznych, cytacji, parafraz, leksyki pochodzącej z antycznych utworów, stanowiło wyzwanie dla czytelnika, ale taka kompozycja utworu nobilitowała także autora. Intelktualna formacja obydwu sprzyjała porozumieniu. Współczesny badacz uważa, że kategoria lektury jest

[...] podstawową kategorią operacyjną w klasycznym dyskursie retorycznym. Będąc fundamentem *inventio* należy do porządku „pretekstowego”, poprzedza mowę retoryczną, dostarczając jej materiału perswazyjnego, który następnie poddawany jest inwencyjnym wyborom i selekcjom. Bez lektury pytanie retora lub poety musiałyby pozostać bez satysfakcjonującej ich odpowiedzi³⁷.

Stosowane przez Hilariona środki retoryczne, takie jak eksklamacje, hiperbole, porównania z wykorzystaniem egzemplów, sprzyjają patosowi wypowiedzi, jej dramatyczności. Imaginarium eschatologiczne, którego źródłem są znane utwory antyczne, głównie epepeje Homera i Wergiliusza, *Metamorfozy* Owidiusza, ale też

³⁷ Rysiewicz, *Zagadnienia retoryki*, 39.

dzieła starożytnych historyków, najpewniej wywoływały u adresata – erudyty z Akademii Palatońskiej – *déjà lu*. Nie można jednak lekceważyć paideutycznego celu, któremu *de facto* podporządkowane są erudycyjne wywody. Swoim eposem wpisuje się Hilarion w dość popularny w Europie XV wieku nurt poezji eschatologicznej aktualizowanej głównie w formie hymnów³⁸. I księga poematu *Crysius*, inkrustowana antycznymi elementami, mogłaby być potwierdzeniem tezy wygłoszonej półtora wieku później przez Gallucjusza.

Mowa zaś chrześcijanina nie powinna być podobna do mowy Muz, które trzymają kitharę i flet, ale Pallady, która uzbrojona jest w żelazo i pociski, to znaczy taka, która ujarzmia umysły słuchaczy surowością, a nie schlebia i roztkliwia przyjemnością³⁹.

Bibliografia

- Aeschylus, *Eumenides*, tł. pol. S. Srebrny: Ajschylos, „Eumenidy”, *Antologia tragedii greckiej* (opr. S. Stabryła) (Kraków: Wydawnictwo Literackie 1989).
- Augustinus, *De civitate Dei. Libri XI-XXII* (red. B. Dombart – A. Kalb) (Corpus Christianorum Series Latina 48; Turnhout: Brepols 1955).
- von Bardenheuer, O., *Patrologie* (Freiburg im Breisgau: Herder 1894).
- Bartoszewski, K., „Epos”, *Encyklopedia katolicka* (Lublin: TN KUL 1985) IV, 1059.
- Blume, C. (red.), *Pia dictamina* (Analecta Hymnica Medii Aevi 33; Leipzig: Reisland 1899).
- Cassius Dio, *Historia Romana*, tł. ang. E. Cary: *Dio's Roman History* (Loeb Classical Library 32, 37, 53, 66, 82–83, 175–177; Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1954–1960) I–IX.
- Codex Vaticanus Urbinas Latinus 737, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.737 [dostęp: 11.06.2021].
- Dante Alighieri, *Boska komedia* (tł. J. Korsak) (Warszawa: Olgebrand 1860).
- Domaradzki, M., „Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera”, *Ruch Filozoficzny* 68/3 (2011) 463–483.
- Enee Silvii Piccolominei postea PII PP. II Carmina* (red. A. van Heck) (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1994).
- Estreicher, K., *Bibliografia polska* (Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego 1891) XII.
- Forstner, D., *Świat symboliki chrześcijańskiej* (Warszawa: Instytut Wydawn Pax 1990).
- Gallucius Sabinus, T., *Orationum volumina duo* (Coloniae: apud Ioannem Crithium sub signo Galli 1618).
- Granat, W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej* (Lublin: TN KUL 1974) II.

³⁸ *De Extremo Iudicio*, Analecta Hymnica Medii Aevi, 294–296; zob. też przypis 8 niniejszego studium.

³⁹ Gallucius Sabinus, *Orationum volumina duo*, 133: „Christiani autem hominis orationem non debere similem esse Musis, quae citharam ac tibias tenent, sed Palladi, quae ferro ac telis armatur, hoc est eam, quae severitate audientium animos premat, non delinat ac molliat voluptate”. Przekład własny.

- Hieronymus, *In Ezechielem Pars 2*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420_Hieronimus_In_Ezechielem_Pars_2_LT.pdf.html [dostęp: 11.06.2021].
- Horatius Flaccus Quintus, *Epistulae. Ars poetica*, tł. pol. O. Jurewicz: Kwintus Horacjusz Flakus, *Gawędy. Listy. Sztuka poetycka* (opr. O. Jurewicz) (Warszawa: PWN 2000).
- Jaeger, W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia* (opr., tł. K. Bielawski) (Bydgoszcz: Homini 1997).
- Josephus Flavius, *De bello Judaico libri septem* (interpret. R. Aquileiensis) (Oxonii: Typographus academicus 1837).
- L'art de bien vivre et de bien mourir* (Paryż: Bocard 1453).
- Livre de la Vigne nostre Seigneur* (Bodleian Library MS. Douce 134) (facsimile), https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_451 [dostęp: 11.06.2021].
- Mâle, É., *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration* (Paris: Colin 1908).
- Opec, B., *Żywot Pana Jezusa Chrystusa Stworzyciela i Zbawiciela [...] Wedle edycji Jana Hallera z roku 1522 wydany przez Ks. Kan. Polkowskiego z Krakowa* (Gniezno: Lange 1844).
- Ovidius Naso, P., *Metamorphoses* (red. W.S. Anderson) (Lipsk: Teubner 1985).
- Ovidius Naso, P., *Tristia* (red. J.B. Hall) (Lipsk: Teubner 1995).
- Pesenti, G., „L'autore e la data del poema «Crisias»”, *Atheneum. Studii Periodici di Letteratura e Storia* (Pavia: Officina d'Arti Grafiche di Boriotti e Zolla 1922) X/1, 123–125.
- Piccolomini, Aeneas Silvius, *Carmina varia*, <http://mlat.uzh.ch/?c=15&w=PicEne.Cava> [dostęp: 11.06.2021].
- Pitra, J.B. (red.), *Spicilegium solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera* (Parisiis: Didot 1858).
- Plutarch, *De viris illustribus*, tł. M. Brożek: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów* (opr. T. Sinko) (Wrocław: Osolineum 1955).
- Rhetorica ad Herennium. De ratione dicendi ad C. Herennium libri IV* (red. F. Marx) (Lipsk: Teubner 1923).
- Romaniuk, K., „Apokryfy. II. Nowy Testament”, *Encyklopedia katolicka* (Lublin: TN KUL 1985) I, 762.
- Rysiewicz, A., *Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku* (Wrocław: Ossolineum 1990).
- Sarbiewski, M.K., *Dii gentium. Bogowie pogan* (opr., tł. K. Stawecka) (Wrocław: Ossolineum 1972).
- Sarbiewski, M.K., *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer [De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus]* (tł. M. Plezia; opr. S. Skimina) (Wrocław: Ossolineum 1954).
- Schmidt, P.G., „Die Crisias des Hilarion von Verona”, *Ut Granum Sinapis. A Garland of Neo-Latin Studies in Honour of Jozef Ijsewijn* (D. Sacré – G. Tournoy) (Supplementa Humanistica Lovaniensia 12) (Leuven: University Press 1997) 53–57.
- Sedulius Caelius, *Carmen Paschale*, tł. pol. H. Wójtowicz: Sedulius Caelius, *Opera omnia – Dzieła wszystkie. Tekst łacińsko-polski* (opr. H. Wójtowicz) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1999) 86–221.
- Signa quindecim horribilia de fine mundi et extremo iudicio* (Köln: Martin von Werden 1505).

- Słowakowic, S., *Postliminium cometarum abo raczej niebo z dawna a niesłusznie kometom przez filozofów odebrane, a teraz znowu [...] przywrócone* (Kraków: Drukarnia Akademicka 1681).
- Starowieyski, M. (red), *Apokryfy Nowego Testamentu. I. Ewangelie apokryficzne. Opowiadania o Jezusie, Maryi, Józefie i Janie Chrzcicielu* (Kraków: WAM 2003).
- Starowieyski, M., *Barwny świat apokryfów* (Poznań: Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha 2015).
- Stadius Papinius, P., *Thebais* (Leipzig: Teubner 1908).
- Strobl, W., *Karl der Grosse im italienischen Renaissance-Humanismus. Die Vita Caroli Magni des Hilarion aus Verona für Francesco Tedeschini-Piccolomini* (Wiener Studien – Beihefte 34; Wien: Vöaw 2012).
- Valerius Maximus, *Factorvm et dictorum memorabilium libri novem cum incerto fragmento de praenominibus* (red. C. Kempfius) (Berolini: Reimerus 1854).
- Vergilius Maro, P., *Aeneis / Eneis* (red. O. Ribbeck) (Lipsiae: Teubner 1904).
- Witkowska, A., „Miracula średniowieczne – funkcje przekazu ustnego i zapisu literackiego”, *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza* (red. B. Geremek) (Wrocław et al.: Ossolineum 1978).
- Włodek, Z., „Bessarion”, *Encyklopedia katolicka* (Lublin: TN KUL 1976) II, 329.

Źródła internetowe

- <http://www.mirabileweb.it/risultati.aspx?csel=6&pssel=2> <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp02221649>
- <http://www.bibliotecaitaliana.it/>



Enneady Plotyna inspiracją dla św. Jana od Krzyża w nauce o drodze do kontemplacji?

Were Plotinus' *Enneads* the Inspiration for St. John of the Cross's Doctrine about the Path to Contemplation?

STANISŁAW T. ZARZYCKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
zastan@wp.pl, ORCID: 0000-0002-1566-6695

Streszczenie: Uwzględniając wpływ neoplatonizmu na chrześcijaństwo w starożytności i w średnio-wieczu, autor pyta o możliwość wpływu *Ennead* Plotyna na naukę o drodze do kontemplacji św. Jana od Krzyża. Przybliży najpierw plotyńską wizję rzeczywistości, według której z jednej zasady, z Jednego, w procesie emanacji, wyłoniły się byty: umysł, dusza jednostkowa i dusza świata. Następnie ukazuje człowieka i jego powrót do Absolutu poprzez ascezę, kontemplację i ekstazę plotyńską. Analizując *Enneady* Plotyna i ich interpretację w zakresie doktryny duchowej u znanych komentatorów (A. Bord, J. Baruzi, M. de la Corte, B. Salmona, L. Bouyer), dokonuje porównania opisów wybranych momentów drogi duchowej do kontemplacji i ekstazy u dwóch mistrzów duchowych i interpretuje je z uwzględnieniem różnic doktrynalnych i duchowych pomiędzy neoplatonizmem i chrześcijaństwem. Identyfikując w opisach nieliczne podobieństwa dotyczące zwłaszcza drogi oczyszczenia i uwzględniając zasadnicze i bardziej szczegółowe różnice, przychyliła się za Bordem do przyjęcia możliwej inspiracji *Ennead* Plotyna jedynie w pewnych aspektach opisu doświadczenia duchowego mistyka Karmelu.

Słowa kluczowe: Jedno, wszechświat, człowiek, powrót do Absolutu, oczyszczenie, kontemplacja, ekstaza

Abstract: Taking into account the influence of Neoplatonism on Christianity in antiquity and in the Middle Ages, the author asks about the possible influence of Plotinus' *Enneads* on the doctrine about the path to contemplation of St. John of the Cross. He first introduces the Plotinian vision of reality, according to which, from one principle, from the One in the process of emanation, beings emerged: mind; the individual soul and the soul of the world. Then it shows man and his return to the Absolute through asceticism, contemplation and Plotinian ecstasy. Analyzing the *Enneads* of Plotinus and their interpretation in the field of spiritual doctrine in famous commentators (A. Bord, J. Baruzi, M. de la Corte, B. Salmona, L. Bouyer), he compares the descriptions of selected moments of the spiritual path to contemplation and ecstasy in two spiritual masters and interprets them taking into account the doctrinal and spiritual differences between Neoplatonism and Christianity. By identifying the few similarities in the descriptions, especially concerning the way of purification, and taking into account the fundamental and more detailed differences, one inclines with Bord to accept the possible inspiration of *Ennead* Plotinus only in certain aspects of the description of the spiritual experience of the Carmelite mystic.

Keywords: One, universe, man, return to the Absolute, purification, contemplation, ecstasy

Plotyn († 270 r. po Chr.), czołowy przedstawiciel neoplatonizmu, nie tylko dokonał filozoficznej syntezy całej swojej epoki i stworzył oddzielny system, ale także nauczał filozofii w sposób praktyczny i był uważany przez swych uczniów nie tylko za fi-

lozofa, ale za myśliciela-wizjonera, mistyka i przewodnika duchowego¹. Natomiast o nauce duchowej św. Jana od Krzyża († 1591) mówi się, że jest szczytem mistyki chrześcijańskiej oraz mistyki powszechnej i że mieści w sobie cenne elementy mistyki wcześniejszej, zwłaszcza patrystycznej i nadreńskiej². Jan od Krzyża jest świętym i dla wielu pozostaje wielkim mistrzem duchowym, którego naukę stale zgłębiają i przeżywają.

Badając wpływy platońskie i neoplatońskie w chrześcijańskiej duchowości, stawiane jest pytanie o kontakt Jana od Krzyża z pismami Plotyna i jego ewentualny wpływ na naukę hiszpańskiego mistyka³. W niniejszym artykule staramy się zatem udzielić odpowiedzi na następujące pytania: Czy taki wpływ miał rzeczywiście miejsce? A jeśli tak, to jak się zaznaczył w jego nauce o drodze do kontemplacji?

1. Neoplatonizm Plotyna – rys filozoficzno-religijny

Momentem centralnym *Ennead* Plotyna⁴ jest kontemplacja, a wiele tekstów metafizycznych jego pism ukazuje drogę do niej. Droga ta wiedzie człowieka zanurzonego w świecie do Absolutu, począwszy od jego bycia i szukania Boga w świecie.

1.1. Plotyńska wizja wszechświata

Plotyńska wizja świata jest „spirytualistycznym gradualizmem”, gdyż można w nim wymienić kilka poziomów istnienia bytów połączonych wzajemnie ze sobą tak, że byt niższy implikuje wyższy, a byt wyższy jest obecny w niższym⁵. Najwyższym i najdoskonalszym bytem, który transcenduje każdy inny byt, jest Jedno (τὸ ἓν) wykluczające wszelką wielość⁶. Filozof twierdzi, że Jedno nie jest przypadkiem i że cechuje się wolnością⁷. W zależności od kontekstu ową zasadę nazywa „umysłem” (οἶον νοῦς), „bytem” (οἶον οὐσία), „aktem i hipostazą” (οἶον ἐνέργεια, οἶον ὑπόστασις)⁸, nigdzie jednak nie jest ono ukazane jako byt osobowy. Jedno, jako pierwsza zasada, trwa w sobie w stanie kontemplacji i zarazem wychodzi z siebie (ἔκστασις), i rodzi kolejne byty, nie tracąc własnej wewnętrznej siły. Owa kontemplacja, a ściślej mówiąc me-

1 Porfirio, *Enneades praemissio Porphyrii de vita Plotini* 9 (Krokiewicz, 71); Legowicz, *Historia filozofii*, 512–515.

2 Ruiz-Salvador, „Giovanni della Croce”, 547.

3 Corte, „L'expérience mystique”, 164–215; Salmona, „Identità metafisica”, 79–125.

4 Wydanie krytyczne greckiego tekstu *Ennead: Plotini Opera*.

5 Cilento, „La mistica ellenica”, 270.

6 *Plotini Opera* V, 3, 16.

7 *Plotini Opera* VI, 8, 7.

8 *Plotini Opera* VI, 8, 7 i 16.

takontemplacja – gdyż jest ona wyższa od kontemplacji bytów od Niego pochodzących – jest u podstaw genezy innej hipostazy⁹. Z Niego, podobnie jak z przepelniającego się źródła wody, wywodzą się inne, mniej doskonałe postaci bytu, cechujące się coraz mniejszą jednością hipostazy: duch (νοῦς) i dusza (ψυχή)¹⁰. W filozofii Plotyna termin hipostaza jest stosowany na oznaczenie „samobytującej (stanowiącej zarazem duchową zasadę) boskiej substancji (tzw. pierwsza hipostaza, czyli samobyt) oraz na określenie wyłonionych z niej kolejnych postaci bytów duchowych (samobytów), w taki sposób, iż każdy poprzedni staje się podstawą następnego”¹¹. Władysław Tatarkiewicz uznaje także materię (ὑλη) za hipostazę i „kres procesu emanacyjnego”, bo uważa, że Plotyn, jako wyraziciel monizmu, „włącza ją do jednego z duchem procesu”¹². Podobnie pisze Émile Bréhier, wyróżniając trzy boskie hipostazy i dodatkową hipostazę, materię¹³.

„Umysł-duch” jest drugą hipostazą i pierwszą wielością. Powstaje on wówczas, gdy wyłoni się z nadmiaru Jednego i gdy zwróci się ku swemu Źródłu, by je kontemplować¹⁴. Ten akt czyni go bytem i poznaniem, przy czym to, co jest poznawane, nie jest na zewnątrz umysłu. Oglądając Jedno, umysł poznaje siebie samego i świat inteligibilny. Wyrazem Jednego jest świat, którego początkiem jest rozumność, „swoiście pojęty ‘logos’, model wszechrzeczy”¹⁵. O ile pierwsza hipostaza była czymś powyżej bytu, o tyle druga jest bytem.

Z umysłu działającego w sobie i poza sobą wyłania się trzecia hipostaza – dusza. Składa się ona z części wyższej i niższej; wyższa tworzy duszę świata (*psyche*), a niższa naturę (*physis*), duszę złączoną z ciałem¹⁶. „Wszechdusza”, „dusza świata” niebieskiego, obejmuje wszystkie dusze jednostkowe i jest zwrócona ku poziomowi „rozumności”, a poprzez niego ku Jednemu; gdy zwraca się w inną stronę, wyłania z siebie świat zmysłowy i w nim się przejawia¹⁷. Dzięki temu podwójnemu odniesieniu pośredniczy pomiędzy światem inteligibilnym i zmysłowym. Dusza jest uzewnętrznieniem ducha oraz jego siły działania i przez niego się urzeczywistnia, tak jak umysł-duch jest wyrazem i siłą działania Jednego¹⁸. Jak dusze jednostkowe mają kierować rzeczami, tak dusza świata ma za zadanie realizować plan opatrności (προνοια) w „teatrze” świata, w którym każdej duszy przypada do odegrania odmienna rola¹⁹.

⁹ Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 47–48.

¹⁰ *Plotini Opera* VI, 8, 9; VI, 7, 32.

¹¹ Zmorzanka, „Hipostaza”, 478.

¹² Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, I, 167–168.

¹³ Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 407.

¹⁴ *Plotini Opera* V, 2, 1.

¹⁵ Legowicz, *Historia filozofii*, 518.

¹⁶ McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 80.

¹⁷ *Plotyni Opera* IV, 3, 1, 18.

¹⁸ Beutler – Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie”, 119.

¹⁹ *Plotini Opera* III, 2 i 3.

Materia przynależy do najniższego poziomu bytów, świata rzeczy poznawalnych zmysłowo. Według Plotyna jest ona czymś jakby na krańcu bytu, a nawet „nie-bytem” ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)²⁰, czystą nieokreślonością, możliwością bycia. Aleksandryjczyk pisze, że jest ona pierwszym miejscem ujawniania się zła, a nawet prawdziwym złem ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\varsigma$)²¹. Tym samym zda się popadać w manichejski dualizm. Jean-Noël Bezançon, który prześledził tę kwestię w *Enneadach*, uważa, że tylko w pierwszych traktatach Plotyn tak twierdzi, w innych zaś występuje przeciw gnostykom²², a wspomniany dualizm wynika jedynie ze stosowania przez niego pewnych formuł paradoksalnych, niemających w istocie dualistycznego sensu²³. Tak więc materia, choć nie pełni funkcji zasady, jak pozostałe hipostazy, ma również znaczenie w całości hierarchicznie uporządkowanego systemu neoplatonicyzmu.

1.2. Człowiek jako dusza w ciele – droga powrotu do transcendentnego początku

Według ukazanego procesu emanacji zostają wyłonione różne poziomy bytów połączonych ze sobą najwyższą zasadą w nich obecną. Jakie w plotyńskiej wizji rzeczywistości jest miejsce człowieka i jaką ma on możliwość dojścia do metafizycznego celu?

Warto najpierw zauważyć, że z ukazanej jedności świata wynika, iż plotyńskie rozumienie człowieka nie jest tak dualistyczne jak platońskie, w którym ciało było postrzegane jako więzienie duszy, jako ontycznie jej przeciwstawne. Plotyn mówi o człowieku „tam”, mając na myśli to, kim winien się on stać w odniesieniu do Jednego, oraz o człowieku „tu”, czyli człowieku zanurzonym w świat materialny²⁴. Jako dusza istniejąca w ciele człowiek może zapomnieć o swym wzniosłym celu i skłonić się ku niebytowi i złu, pogрузić się w świecie zmysłowym. Jeśli jednak w swym umyśle odkryje „ślad” Jednego, dzięki któremu jest zdolny do wyższego poznania i do kontemplacji, może zwrócić się ku światu inteligibilnemu i stopniowo przezwyciężyć swoje oddalenie od pierwszej i najwyższej zasady swego istnienia.

Plotyn pisze o możliwości powrotu duszy do Jedni²⁵. Greckie słowo „powrót” ($\epsilon\pi\sigma\tau\rho\phi\eta$) oznacza „zmianę ukierunkowania”, „powrót do źródeł”, „do siebie samego”; wskazuje też na ważny aspekt wychowania człowieka²⁶. Filozof bardziej akcentuje powrót w sensie konwersji filozoficznej. Chodzi mu „konwersję wertykalną”²⁷.

²⁰ Plotini Opera I, 8, 5, 12.

²¹ Plotini Opera I, 8 5, 9.

²² Plotini Opera II, 9.

²³ Bezançon, „Le mal et l'existence temporelle”, 136–139.

²⁴ Dembińska-Siury, *Plotyn*, 57.

²⁵ Plotini Opera VI, 7, 19.

²⁶ Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 223. Łac. termin *conversio* ma szerszy zakres, gdyż obejmuje gr. $\epsilon\pi\sigma\tau\rho\phi\eta$ i $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, czyli przemianę sposobu myślenia, ideę przemiany. *Ibidem*.

²⁷ Troullard, „Raison et mystique chez Plotin”, 14.

W niej istotnym aktem jest „wstępowanie”, „wspinanie się w górę” (ἀναβαίνειν), by zdobyć wyższe poznanie i życiowe spełnienie²⁸. Podczas owego „wspinania się” dusza przechodzi przez różne „obszary” metafizyczne i spostrzega, że w niej samej dokonuje się przemiana duchowa²⁹. Ci, którzy dokonali takiego powrotu, „ujrzeli jakby wzrokiem bystrym” (ὕπὸ ὀψδορκίας) światłość w górze – światłość Jednego. Autor *Ennead* nazywa ich ludźmi „bożymi” (θείων ἀνθρώπων) i wyraźnie odróżnia od tych, którzy pozostają na poziomie zmysłowym, oraz tych, którzy pomimo że rozwinęli w sobie pewne cnoty, nadal zajmują się rzeczami przyziemnymi³⁰.

Według Plotyna dusza człowieka winna „uciec do drogiej ojczyzny” (δὴ φίλην ἐς πατρίαν), nie jednakże drogą ziemską czy morską, jak Odyseusz, ale drogą wewnętrzną, której początkiem jest „zamknięcie oczu śmiertelnych”, cielesnych, na wszelkie piękno cielesne i staranie się o nabycie „nowego wzroku”, by móc ujrzeć Jedno³¹. Plotyn nie ogranicza się do wskazania owego celu duchowego, ale podpowiada, w jaki sposób należy się przygotować do „widzenia boga”. Powrót nie jest możliwy bez uprzedniej dłuższej koncentracji na Jednym i bez odniesienia do Niego wszystkich wymiarów swego życia. Wymaga praktykowania konkretnej ascezy, określonych ćwiczeń duchowych. Według filozofa na tę ascezę składają się trzy czynności: oczyszczenie i zdobywanie cnoty (ἀρετή); przejście od Erosa ziemskiego do niebieskiego; i dialektyka³².

Najpierw na drodze powrotu istotne jest oczyszczenie, gdyż niemożliwe jest oglądanie boga bez uwolnienia się od namiętności (gniew, przyjemność) i przywiązań³³. Od początku Plotyn poleca, by odwrócić się od wszystkiego, co człowieka pogrąża w świecie materialnym, oraz umartwiać zmysły i ciało. Sam filozof może być tu przykładem, bo – jak podaje Porfiriusz († ok. 305) – odmawiał sobie mięsa, wina, obcowania cielesnego. Jego asceza opierała się na zasadach wypracowanych przez stoików i platończyków, miała jednakże bardziej spirytualistyczny – dystansujący się wobec ciała – charakter. Rzeczy materialne i to co służy ciału, zdrowiu, kondycji, nie miały dla Plotyna znaczenia, dlatego np. w chorobie nie udawał się do lekarza. Polecał zachować dystans względem wielości przedmiotów świata i odkrywać drogę do swego wnętrza, swego „ja”. Za wartości duchowe uznawał głównie te, które służą urzeczywistnieniu wartości religijnych, tj. upodobnienia się do boga³⁴. W procesie oczyszczenia ważną rolę przypisywał takim cnotom, jak: wstrzemięźliwość pomagająca zapanować nad przyjemnością i jej unikać; męstwo uwidaczniające się w wyzbyciu się lęku przed śmiercią; wielkoduszność polegająca na wzgardzeniu

²⁸ *Plotini Opera* VI, 9, 2; Beutler – Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie”, 155.

²⁹ *Plotini Opera* IV, 8, 8.

³⁰ *Plotini Opera* V, 9.

³¹ *Plotini Opera* I, 6, 8, 16–27.

³² Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 184.

³³ *Plotini Opera* II, 9, 15.

³⁴ *Plotini Opera* I, 2, 6, 2–3.

rzeczami ziemskimi³⁵. Chodzi tu o oczyszczenie aktywne. Cnoty obywatelskie, tak ważne w etyce platońskiej, u Plotyna mają wartość jedynie pomocniczą wobec cnót wymienionych, o ile służą opanowaniu namiętności. Po przejściu oczyszczenia dusza otrzymuje „skrzydła” w drodze wzwyż do umysłu³⁶. Upodabnia się do boga, w czym istotną rolę pełni zwłaszcza sprawiedliwość, rozumiana jako zwrócenie się ku pierwszej zasadzie, i – po osiągnięciu życia czysto duchowego – mądrość, dająca zdolność kontemplacji Jednego i bytów od niego pochodzących³⁷. Na tym poziomie cnota staje się trwałym stanem duszy³⁸.

Druga forma ascezy wiąże się z doświadczeniem piękna. Ten aspekt nauki Plotyna był zapoznawany w filozofii nowożytnej (idealizm niemiecki), uznającej moment zbiegania się centrów duszy-umysłu-Jednego za ostateczną syntezę na poziomie umysłu i tym samym degradującej Jedno do poziomu umysłu³⁹. W świetle takiej interpretacji celem ascezy byłoby uzyskanie jedności przez duszę w umyśle. W świetle zaś nowszych interpretacji plotyńskiej nauki o drodze powrotu, jak np. tej podanej przez von Balthasara, widać, że Plotyn „nie zatrzymał się na spekulacjach intelektualnych w nowożytnym sensie” i że „do końca życia trwał pełen podziwu przed wykraczającym poza wszelki rozum cudem bytu”, przed „pięknem istnienia”⁴⁰. Skoro w drodze powrotu myślenie winno przekroczyć samo siebie, von Balthasar poszukuje w *Enneadach* jego związku z Erosem, który poznanie wprawia w ruch, bo pragnie piękna i dobra. Wskazuje też na chrześcijańskie jego rozumienie. Przypomina, że Augustyn przełożył Erosa na chrześcijańskie pragnienie (*desiderium*)⁴¹. U Plotyna jest mowa o dwojakim Erosie: 1) ludzkim, dajmonicznym, jako uczuciu doświadczanym w niższej części duszy, gdy człowiek pragnie tego, czego nie posiada; 2) boskim, przeżywanym w górnej części duszy. Pierwszy nie jest nigdy nasycony i łączy się z udręką miłości, z nieustannym szukaniem przez duszę nieoczyszczoną tego, co duchowe. Eros, boski, niebiański, jest „pośrednikiem pomiędzy tym, co tęskni i utęsknionym przedmiotem”, i kieruje tymi, którzy żywią czystą miłość piękna⁴². Droga ascezy jest drogą spotkania i pojednania jednego Erosa z drugim, co staje się możliwe w procesie oczyszczenia wszystkich pragnień duszy. Człowiek więc winien uczyć się tak patrzeć na piękno cielesne, by nie zatrzymał się w sferze zmysłowej. Winien dostrzegać nie tylko zewnętrzną formę przemijającego piękna, ale i wewnętrzną ideę piękna nadzmysłowego, i winien dać się oczarować pięknem transcendentnym po-

³⁵ Plotini Opera I, 6, 6, 1–17.

³⁶ Plotini Opera VI, 9, 11, 46.

³⁷ Plotini Opera I, 2, 6, 12–15.

³⁸ Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, 61.

³⁹ Balthasar, *Chwała*, III/1, 269.

⁴⁰ Balthasar, *Chwała*, III/1, 270 i 249.

⁴¹ Augustinus, *Confessiones* I, 1, PL 32, 659; Balthasar, *Chwała*, III/1, 265.

⁴² Plotini Opera III, 5.

przez jego „cienie”, „ślady” i „podobizny” obecne w świecie⁴³. Plotyn mówi o coraz wyższych stopniach ascezy, jakie należy przejść, szukając najwyższego dobra i piękna w bogu i w sobie i odrywając się od coraz wyższych stopni piękna w świecie zmysłowym, a następnie i tym inteligibilnym (piękno zajęć, cnót itp.)⁴⁴. Najbardziej predysponowani do właściwego postąpienia drogą ascezy ku Jednemu i do integracji swej postawy z prawdą, dobrem i pięknem duchowym są: filozof, muzyk i miłośnik sztuki.

Trzecim sposobem ascezy, zapożyczonym częściowo z etyczno-ascetycznej tradycji platonizmu, jest dialektyka. Plotyn rozumie przez nią zdolność pojęciowego i słownego określenia każdej rzeczy, gdy chodzi o to, czym owa rzecz jest, czym różni się od innych i co ma z nimi wspólnego, jakie jest jej miejsce wśród różnych bytów i w relacji do dobra i zła, oraz jak ją umieścić w świecie umysłowym i na jego „wyznach”⁴⁵. Filozof mówi o konieczności przejścia trzech etapów ku zjednoczeniu się z Jednym. Pierwszym jest wzniesienie się na poziom nadzmysłowy przez silne pragnienie oderwania się od świata zmysłowego. Pomocą w osiągnięciu go jest nauka, np. matematyka przysposabiająca do bardziej abstrakcyjnego myślenia, cnota dająca panowanie nad sobą i dialektyka, która na tym etapie ma pomagać w odkrywaniu istoty każdej rzeczy. Drugim etapem jest poznanie poziomu inteligibilnego przez odcięcie się od kłamstwa, wybór prawdy i porzucenie czysto logicznego sposobu myślenia oraz otwarcie się na myślenie intuicyjne. W uzyskiwaniu wymiaru poza-intelektualnego pomocna jest metoda aferetyczna (od gr. ἀφαίρεσις „abstrakcja”), gdyż pierwszy Byt, nie będąc w sensie ścisłym ani bytem, ani myślą, znajduje się poza zasięgiem ludzkiego myślenia. Według Pierre’a Hadota pozwala ona jedynie mówić o Jednym, zasadzie transcendentnej, i stwierdzić, czym owa zasada nie jest. Wprowadza też „w intuicyjną kontemplację i przyjęcie od boskiej Inteligencji iluminacji”⁴⁶. Plotyn wymienia miłośnika sztuki, muzyka i filozofa jako bardziej zdolnych do posłużenia się wymaganą metodą dialektyczną. Trzecim etapem jest przyłgnięcie do Jednego⁴⁷ przez „skupienie na [Nim] i patrzenie”, zachowanie ciszy, praktykę kontemplacji (θεωρία). Owocem kontemplacji jest m.in. osobiste doświadczenie Plotyna, które filozof tak oto opisał:

Często, kiedy się budzę w sobie z ciała i znajduję zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego „działu”, albowiem zdziałalem życie najlepsze i utożsamilem się z tym, co boskie, i zatronowałem w jego łonie, doszedłszy do „tamtego” działania i zasiadłszy ponad wszelkim innym bytem umysłowym: kiedy zaś po tym pobycie w tym, co boskie, zejść z umysłu do rozumowania, staję przed trudnym zagadnieniem, w jaki też

⁴³ Plotini Opera I, 6, 8.

⁴⁴ Plotini Opera II, 9, 16; I, 6, 9, 7–15; Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 184.

⁴⁵ Plotini Opera I, 3, 1–6.

⁴⁶ Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 244 i 250.

⁴⁷ Plotini Opera I, 3, 4, 16–23. Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 206.

w ogóle sposób i teraz schodzę i w jaki też w ogóle sposób uwewnętrzniła się mi dusza w ciele, skoro jest takim jestestwem, jakim rozbliżyła sama w sobie, mimo że przebywa w ciele⁴⁸.

Opisana tu ekstaza nie jest przejawem chorej, nieopanowanej wyobraźni, lecz metafizycznym „kresem uzyskanym przez aktywność duszy, gdy ta, można powiedzieć, dochodzi do kresu siebie samej, zatracając się we własnym ćwiczeniu i wznosząc się na chwilę na poziom intuicji” – objaśnia René Arnou⁴⁹. Porfiriusz, który cztery razy widział Plotyna w ekstazie, dodaje, że „Plotyn był obecny jednocześnie w samym sobie i w innych”⁵⁰. Do natury plotyńskiej kontemplacji powrócimy w dalszej części artykułu.

2. Św. Jan od Krzyża wobec ascezy i mistyki Plotyna

Przedstawiony zarys filozofii Plotyna i ukazanej przez niego drogi wstępującej do zjednoczenia z Jednym oraz związanej z nią ascezy daje teraz możliwość zbadania związku ascetyczno-mistycznej doktryny doktora Karmelu z myślą aleksandryjskiego neoplatonika. Relacja ta, ze względu na kilkunastowieczną różnicę czasową pomiędzy tymi dwoma autorami, wymaga uwzględnienia odniesień do tradycji teologicznej i duchowej, które mogą ułatwić znalezienie związku między nimi. Co upoważnia do podjęcia takiego badania?

W dotychczasowych badaniach porównawczych zmierzających do wykazania ewentualnego wpływu neoplatonizmu na naukę św. Jana od Krzyża najczęściej koncentrowano się na Pseudo-Dionizym Areopagicie i próbowano uzasadnić jego wpływ czy też wykazać jego brak⁵¹. To badanie było poniekąd łatwiejsze, gdyż Jan od Krzyża sam przyznaje kilkakrotnie, iż czerpie inspirację od Pseudo-Dionizego. Tu stawiamy pytanie o bezpośrednią jego inspirację nauką i doświadczeniem Plotyna, zakładając, że był on świadom wpływu filozofa na Pseudo-Dionizego. Ysabel de Andia wykazuje taki wpływ, gdy chodzi np. o rozumienie drogi apofatycznej⁵². Ów wpływ na chrześcijańską myśl dokonywał się w historii także niezależnie od Pseudo-Dionizego.

Najpierw należy wspomnieć o wpływie neoplatonizmu na Augustyna z Hippo-ny. Jest to ważne dlatego, że św. Jan przyjmuje pewne uzupełnienia od Platona i Augustyna, m.in. w antropologii. Poszukując prawdy, Augustyn, niedługo przed swym

48 *Plotini Opera* IV, 8, 1, 1–9.

49 Arnou, *Il desiderio di Dio*, 209.

50 Porfirio, *Enneades praemissio Porphyrii de vita Plotini*, 8, 19.

51 Eulogio de la Vierge du Carmel, „Denys L'Aréopagite”, 399–408; Théry, „Denys au Moyen Age”, 68–74.

52 Andia, *Henosis*, 11–12.

nawróceniem, czytał *Enneady* Plotyna⁵³. Josef Sudbrack († 2010) sądzi, że nie można zrozumieć wewnętrznego charakteru życia duchowego Augustyna bez Plotyna ani *Wyznań* biskupa Hippony bez literackich zapożyczeń od ucznia Plotyna – Proklosa († 485)⁵⁴. Jeśli przyjmiemy tak znaczący wpływ nauki Plotyna na myśl i doświadczenie duchowe Augustyna, który to wpływ służył głębszemu rozumieniu i przeżyciu doświadczenia chrześcijańskiego, to należy stwierdzić, że w jakimś sensie przedłuża się on w nurcie augustyńskim średniowiecza, w filozofii i teologii. Ów wpływ trudno jest oddzielić od platonizmu, gdyż najczęściej są one ze sobą powiązane. Do XII w. – pisze Stefan Swieżawski – uważano, że „żadna filozofia lepiej od platońskiej nie przygotowała gruntu pod przyjęcie i zrozumienie Boga osobowego i rzeczywistości porządku nadprzyrodzonego”⁵⁵ i że nazywano Platona „boskim”, umieszczając go nieraz na fasadach gotyckich katedr. W średniowieczu platonizm wpłynął bardzo na obraz człowieka, co w duchowości chrześcijańskiej uwidoczniło się m.in. w pogardzaniu ciałem i ucieczką od świata (*fuga mundi*).

Von Balthasar uważa, że scholastyka została zabarwiona myślą Plotyna i jego sposobem filozofowania począwszy od Boecjusza († 524), Eriugeny († 877), do Alberta Wielkiego († 1280), Bonawentury († 1274), Tomasza z Akwinu († 1274), Mistra Eckharta († 1327/1328), Dantego († 1321), Mikołaja z Kuzy († 1464), Jana Gersona († 1429) i twórcy renesansowego neoplatonizmu, Marsilio Ficino († 1499)⁵⁶. Sudbrack jest zdania, że wpływ neoplatonizmu Plotyna sięga aż do Jana od Krzyża⁵⁷. Na wymienionych autorów, a zwłaszcza na św. Tomasza, którego antropologię przyjmuje św. Jan od Krzyża⁵⁸, wpływ neoplatoński dokonał się głównie za pośrednictwem Pseudo-Dionizego Areopagity. Ów wpływ jest minimalny, gdyż Akwinata, odwołując się do filozofii Arystotelesa, miał krytyczne podejście do neoplatonizmu i w niektórych kwestiach go reinterpretował, np. emanacjonizm Pseudo-Dionizego objaśniał w sensie przyczynowania celowego⁵⁹. W podjętym tu poszukiwaniu chodzi jednakże bardziej o poszukiwanie wpływu bezpośredniego.

2.1. Motywy wskazujące na zainteresowanie się Jana od Krzyża mistyką Plotyna

Erica Lorenz, opierając się na dokumentach karmelitańskich z XVI w., pisze o Janie od Krzyża: „W Salamance, gdzie studiował, obok Arystotelesa i Tomasza z Akwinu była wykładana neoplatońska patrologia, miały miejsce wykłady z arabskiej filozofii

⁵³ Augustinus, *Confessiones* VII, 9–10; PL PL 32, 738–739.

⁵⁴ Sudbrack, „Einführung”, 16.

⁵⁵ Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, 22.

⁵⁶ Balthasar, *Chwała*, III/1, 252.

⁵⁷ Sudbrack, „Einführung”, 16.

⁵⁸ Borriello, „Linie antropologiczne”, 26, 31.

⁵⁹ Cyciura, *Święty Tomasz z Akwinu*, 158–159.

fii, z klasycznej i z aktualnej poezji”⁶⁰. Wiadomo też, że formacja filozoficzna, jaką Jan otrzymał w Salamance, była bardziej kompletna niż jego formacja teologiczna⁶¹. Informacja o wykładach z neoplatońskiej patrologii odsyła nas do ojców Kościoła, Orygenes, Klemensa Aleksandryjskiego i ich recepcji filozofii platońskiej. Odsyła też do Grzegorza z Nyssy i jego recepcji neoplatonizmu. Warto tu wskazać na zależność nauki Grzegorza z Nyssy od Plotyna w postrzeganiu kondycji bytu ludzkiego, rozwoju i postępu duchowego, roli pragnienia piękna inteligibilnego, sensu oczyszczenia duszy z przywiązań do rzeczy zmysłowych, a wreszcie w zakresie nauki o kontemplacji⁶². W swej teologii biskup Nyssy dążył do pogodzenia niepoznawalności, nieskończoności i niewyraźności Boga jedynie za pomocą poznania (γνώσις) filozoficznego, a jako właściwe rozwiązanie kwestii poznania Boga wskazywał wiarę. Ukazując życie Abrahama i Mojżesza, objaśniał na czym polega właściwy sposób przeżywania wiary i uwydatniał pewne charakterystyczne cechy postawy wiary w relacji do Boga, które w pełni ukazały się w Jezusie Chrystusie⁶³.

Z wymienionych dokumentów karmelitańskich dowiadujemy się dalej, że kleryk Jan przejawiał szczególne zainteresowanie mistyką, zwłaszcza tą Dionizego-Areopagity, chrześcijańskiego neoplatonika, i Grzegorza Wielkiego, o której słyszał podczas wykładów prowadzonych przez Tomasza od Jezusa⁶⁴. Znaczący neoplatonizm uwydatniają, że nurt ten miał wpływ na chrześcijańską myśl teologiczną nie tylko poprzez Pseudo-Dionizego, ale i w jeszcze bardziej schryistianizowanej postaci poprzez św. Augustyna. Tak w jednym, jak i drugim nurcie stawiano sobie pytanie o źródła tego systemu filozoficznego i niekiedy sięgano wprost do pism Plotyna i Proklosa⁶⁵. Wiadomo też, że arabska filozofia inspirowała się nie tylko filozofią Arystotelesa, ale także Plotyna i Proklosa, i że w Toledo znajdowała się szkoła zajmująca się przekładami z języka arabskiego na język łaciński⁶⁶, dzięki czemu można mówić o znajomości nauki tych filozofów i przenikaniu ich myśli na półwysep Iberyjski.

Pod wpływem swych zainteresowań mistyką Ojców Kościoła Jan od Krzyża skomponował pismo programowe o istocie mistyki chrześcijańskiej, w którym odwoływał się do patrystyki i wspomnianych teologów⁶⁷. Komentując ten fakt, von Balthasar pisał: „U tych właśnie teologów będzie on [Jan od Krzyża] szukał uspra-

60 Lorenc, *Ins Dunkel geschrieben*, 19; cyt. za: Schmitt, *Contemplatio*, 112.

61 Lucien-Marie de Saint-Joseph, „Jean de La Croix”, 439.

62 Desalvo, *L'«Oltre» nel presente*, 40, 155, 252.

63 Desalvo, *L'«Oltre» nel presente*, 217.

64 Wśród dokumentów Karmelu znajduje się pozycja licząca 135 stron, stanowiąca część *Opera omnia* (1684) Tomasza od Jezusa, *bmw.*; cyt. za: Schmitt, *Contemplatio*, 112.

65 Koch, „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus”, 117–133.

66 Sułowski, „Arabowie”, 852.

67 Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), *Vida y Obras de S. Juan de la Cruz*, 85, cyt. za: Balthasar, *Chwała*, II/2, 113–114.

wiedliwienia tego, że drogę mistyczną przedstawia jako drogę do Boga, jako drogę chrześcijańską, która zawiera w sobie prawdę platonizmu [...]”⁶⁸.

Zainteresowanie kontemplacją nie było u omawianego karmelity przejawem kle-ryckiego entuzjazmu, ale czymś głębszym. Potwierdza to w 1567 r. jego chęć opuszczenia klasztoru i udania się do kartuzów w poszukiwaniu wyższej doskonałości. Ten fakt brat Jan wyjawiał siostrze Teresie od Jezusa, która w rozmowie z nim odwołała go od realizacji tego zamiaru, zachęcając go, by to swoje pragnienie zrealizował włączając się w reformę zakonu karmelitańskiego, którą z natchnienia Bożego miała osobiście podjąć⁶⁹. Brat Jan od Krzyża włączył się w rozpoczętą przez matkę Teresę reformę zakonu, który – historycznie rzecz ujmując – od początku miał charakter kontemplacyjny, a potem ów charakter w dużej mierze zatracił⁷⁰. Celem reformy był nie tylko powrót do formy życia z początków, wyznaczonych przez *Regulę Alberta* (1209) i *Regulę Innocentego IV* (1247), ale zainspirowanie się „mistyczną teologią” ojców Kościoła, której pierwsi karmelici nie znali⁷¹. W poprawionej wskutek dokonanej reformy w XVI w. *Regule karmelitańskiej* kontemplację jako istotny składnik życia zakonnego wzmocniono i wprowadzono pewne elementy praktyczne, sprzyjające dochodzeniu do niej, np. momenty ciszy i sposób jej przeżywania⁷².

Podobnie jak dla głębszego zrozumienia *Reguły karmelitańskiej* wymagany był powrót do tradycji duchowej zakonu, tak pełniejsza interpretacja nauki św. Jana od Krzyża wymaga odniesienia do teologii patrystycznej i uwzględnienia jej platońskiego i neoplatońskiego zabarwienia, ponieważ pisma doktora Karmelu zawierają pewne teksty, które wydają się być inspirowane także *Enneadami* Plotyna. Czy hiszpański karmelita miał możliwość zetknąć się z pismami Plotyna, a jeśli tak, to czy je czytał?

W starożytności i w średniowieczu były tłumaczone i wydawane nie tylko pisma platońskie, ale i neoplatońskie. W średniowieczu powszechnie znane było dzieło *Isagoge* Porfiriusza, ucznia Plotyna, zawierające schemat struktury formalnej metafizycznej emanacji bytu realnego, opisujący jej elementy (substancje, kategorie); w czasach Jana od Krzyża znane ono było pod nazwą „drzewa Porfiriusza”. Schemat ten służył „utrwaleniu [w zachodniej teologii i duchowości – przyp. S.Z.] schematu podwójnego stopniowania, wstępującego i zstępującego, w wyprowadzaniu istnienia od Boga”⁷³. We Włoszech znanym tłumaczem Plotyna był Marsilio Fi-

⁶⁸ Balthasar, *Chwała*, II/2, 114.

⁶⁹ Święta Teresa od Jezusa, „Księga fundacji”, 3, 17.

⁷⁰ Początki Karmelu związane są z napływem rycerzy, pielgrzymów i pokutników na Górę Karmel po zdobyciu Jerozolimy (1099) przez uczestników wypraw krzyżowych. Góra Karmel od wieków była miejscem modlitwy i kontemplacji gromadzących się na niej eremitów, naśladowujących duchowość proroka Eliasza (1 Krl 18,20-45).

⁷¹ Schmitt, *Contemplatio*, 9–10.

⁷² Waaijman, *Der mystische Raum des Karmels*, 167–198.

⁷³ D’Onofrio, *Historia teologii*, 20.

cino, kierownik Akademii Platońskiej we Florencji⁷⁴. W Hiszpanii od XIII w. Toledo było ważnym ośrodkiem tłumaczenia filozofii greckiej za pośrednictwem tłumaczy i komentatorów arabskich. Natomiast na uniwersytecie w Salamance oraz w tamtejszym Kolegium św. Andrzeja, w którym przebywał młody Jan, nauczano neoplatonizmu, a *Enneady*, zarówno w tłumaczeniu Ficino, jak i w wersji oryginalnej, zakupionej w 1532 r., zachowały się tam do dziś w bibliotece uniwersyteckiej⁷⁵. Na hiszpański złoty wiek miały wpływ m.in. zasymilowana w pierwszej jego połowie duchowość włoskiego renesansu, odwołująca się do neoplatonizmu, i erasmianizm czerpiący inspirację z antyku. Za najbardziej przekonujący argument zetknięcia się Jana od Krzyża z *Enneadami* André Bord uznaje to, że gdy św. Jan był rektorem kolegium w Alcala (1571–1572), i miał stały kontakt z tamtejszymi filozofami i teologami, którzy sprowadzili wersję łacińską pism Plotyna, i najprawdopodobniej ją czytali i dyskutowali o neoplatonizmie, była ona tam dostępna⁷⁶. Nie jest to dowodem na to, że Jan od Krzyża czytał *Enneady*, ale że miał możliwość sięgnięcia do nich.

2.2. O bliższe określenie zakresu inspiracji św. Jana od Krzyża pismami Plotyna

Próba zestawiania i porównywania tekstów dwóch tak odmiennych mistyków może budzić zdziwienie i intelektualną rezerwę, gdyż Plotyn nie był chrześcijaninem, a jego nauka o „drodze powrotu” do Jednego jest odczytywana zazwyczaj jako jedynie droga metafizyczna, teoretyczna, abstrakcyjna, a także nie odwołująca się do wiary i pomocy łaski Bożej (C. Tresmontant)⁷⁷. Porównanie winno zatem uwzględniać różnice wynikające z odmiennych rodzajów mistyki oraz bardziej szczegółowe rozbieżności, wynikające z odmiennego sposobu przeżywania doświadczenia ascetyczno-mistycznego przez obu mistrzów we właściwych dla nich kontekstach. Należy zauważyć, że pewnych prób zbliżenia i porównania nauki obu autorów – w mniejszym lub większym zakresie – dokonali już tacy autorzy jak Jean Baruzi⁷⁸, Jacques Maritain⁷⁹, Marcel de Corte⁸⁰, Bruno Salmona⁸¹, a w najszerszym zakresie Bord w wymienionej już jego pozycji. Ten ostatni, będący językoznawcą, znawcą *Ennead*

74 Następne wydania *Ennead* miały miejsce w latach: 1540, 1555 i 1580; Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, 160.

75 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 40–41.

76 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 41.

77 Salmona, „Il neoplatonismo”, 587.

78 Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, 581, 676.

79 Maritain, *Distinguer pour unir*, 615–907.

80 Corte, „L'expérience mystique”, 164–215.

81 Salmona, „Identità metafisica”, 79–125.

i zarazem teologiem oraz specjalistą od nauki św. Jana od Krzyża, zasługuje tu na większą uwagę⁸², choć nie należy pomijać wymienionych autorów.

2.2.1. Specyfika itinerarium ascetyczno-mistycznego według Doktora Karmelu

Doktryna duchowa św. Jana od Krzyża jest bardziej znana niż Plotyna, dlatego ograniczymy się tylko do ukazania w jej ramach zarysu ascetyczno-mistycznej drogi. W jej centrum znajduje się wezwanie do zjednoczenia z Bogiem, do którego wiedzie itinerarium nakreślone przez św. Jana w formie graficznej – droga na Górę Karmel, tj. droga do doskonałości chrześcijańskiej. Jest ono objaśnione, zgodnie z ówczesnym pojmowaniem duchowości, w sensie indywidualnym, a jego punkt wyjścia i podstawę upatruje św. Jan w łasce chrztu św. i w świadomym, zdecydowanym nawróceniu. Rozwój łaski Bożej w duszy poprzez praktykę medytacji słowa Bożego i modlitwy, ascezę rozumianą jako wyrzeczenie się siebie samego i przyjęcie krzyża w drodze za Chrystusem (Mt 16,24), jak również przez rozwój cnót teologalnych i moralnych, w końcu przez kontemplację, prowadzi do coraz większego otwarcia się człowieka na działanie Ducha Świętego i na dokonaną przez Boga transformację duchową, owocującą zamieszkaniem Boga w duszy (J 14,23).

Bóg jest pojmowany jako transcendentny w stosunku do możliwości poznawczych i dążeń człowieka, dlatego człowiek potrzebuje pośrednika do Boga w osobie Jezusa Chrystusa, a przyjmując Go przez wiarę, będącą środkiem proporcjonalnym do zjednoczenia z Bogiem⁸³, jest wezwany do transcendowania swych naturalnych możliwości. Bóg bowiem nie jest ujmowany przez zmysły ani przez rozum, ani przez inne władze duszy i ich możliwości, lecz jako niepojęty i nieskończony może być doświadczony w sposób duchowy jedynie w głębi duszy czy w jej centrum. Chrystus, z którym człowiek może wejść w pewną relację duchową, wprowadza następnie człowieka mocą Ducha Świętego w głębszą, oblubieńczą relację ze sobą i w głębię tajemnicy Boga, co łączy się z kwestią negacji w ascezie i mistyce Janowej.

Asceza jest konieczna ze względu na zranienia powstałe w naturze ludzkiej po grzechu pierworodnym, wskutek których nie jest możliwe harmonijne współdziałanie człowieka z łaską Bożą, mogącą odnowić zranioną i słabą naturę. Polecana przez doktora nicości asceza ukierunkowana jest na przemianę przede wszystkim zmysłów i władz duszy: rozumu, woli i pamięci. Jan poleca: „Człowiek winien wyzbyć się pojmowań wyobrażeniowych i radości z dóbr doczesnych, naturalnych, zmysłowych, moralnych, nadprzyrodzonych i duchowych, które mogą go oddalić od Boga; winien „całą swą radość złożyć w Bogu”⁸⁴. „Często bowiem tak się zdarza, że zmysłowość

⁸² André Bord jest ponadto autorem następujących dzieł: *Mémoire et esperance chez saint Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1971), *Pascal et saint Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1987), *Les amours chez saint Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1998). Jest także tłumaczem pism św. Jana od Krzyża na język francuski (Jean de la Croix, *Oeuvres complètes*, wyd. 3 [Paris – Perpignan: Desclée de Brouwer 2016]).

⁸³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 9, 1.

⁸⁴ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 17, 2.

przez te udręki pożądania tak jest pobudzana i podniecana do rzeczy zmysłowych, że gdyby część duchowa nie była również rozpalona innymi jeszcze udrękami w rzeczach duchowych, nie mogłaby przewyciężyć jarzma swej natury, ani wejść w tę noc zmysłów⁸⁵. Charakterystyczna dla tej ascezy jest negacja (*negación*), a nawet abnegacja (*abnegación*), jako wymagana zasadnicza postawa na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Pojęcia te – zależnie od kontekstu – są tłumaczone także jako „wyrzeczenie”, „oderwanie się”, „ogółocenie”, „opróżnienie”, „wyniszczenie”, „ubóstwo”, „obnażenie” itp.⁸⁶ Do kształtowania w sobie takich postaw, umożliwiających wejście w noc zmysłów, służy radykalna zasada ascetyczna: „wszystko albo nic”, ani to, ani tamto, ani dobra ziemskie, ani dobra niebieskie, ani obrazy uchwytnie zmysłami, ani pojmowania intelektualne itp.⁸⁷ Nie chodzi w niej o zanegowanie i odrzucenie przedmiotów odpowiadających zmysłom i władzom duszy, lecz o zrelatywizowanie ich wartości i osłabienie siły ich atrakcyjności, uznanie ich za dobra względne, za środki do uzyskania celu ostatecznego. Gdy dusza praktykuje wytrwale tę ascezę wyzbywając się upodobania w rzeczach zewnętrznych, wchodzi w ciemności. „Ciemności to nic innego, jak próżnia (*un vacío*), która w niej powstaje po wyzbyciu się wszystkich rzeczy⁸⁸. W praktyce owej ascezy św. Jan od Krzyża zachęca nie do walki, tj. negowania wymienionych przedmiotów jako takich, lecz do transcendowania siebie i swej relacji do świata osób i rzeczy poprzez akty wiary i miłości do Boga, akty rozpalające w człowieku większy ogień niż ten, który rodzi się z miłości i skłonności uczuciowej do rzeczy naturalnych⁸⁹.

Co jest celem tej dobrowolnej ascezy? „Nie skłaniając się uczuciowo do niko-go dusza wolna i czysta, może wszystkich kochać rozumnie i duchowo, zgodnie z wolą Bożą⁹⁰. Celem jest więc oczyszczenie moralne i wyzwolenie. Zanim jednak tę wolność dusza w pełni uzyska, winna przejść przez noc zmysłów i ducha. Wraz z doświadczeniem łask Bożych w modlitwie kontemplacyjnej dusza wchodzi w noc bierną oczyszczeń, w której winna ogołocić się duchowo ze wszystkich rzeczy zmysłowych i niedoskonałości, co jest związane z pozbawieniem jej pociech i zaciemnieniem wszystkich jej rozważań⁹¹. Oderwawszy się od przedmiotów zmysłowych i uzyskawszy większą wolność względem nich, po pewnym czasie od nocy zmysłów może zostać wprowadzona w noc ducha. Ta zostaje poprzedzona czynną nocą ducha, polegającą na „nakłonieniu trzech władz duszy do trzech cnót teologicznych i na ukształtowaniu każdej z nich w odpowiedniej cnotcie, ogołacając je

85 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 14, 2.

86 Ruiz-Salvador, *Święty Jan od Krzyża*, 553.

87 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 13.

88 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 3, 2.

89 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 14, 2.

90 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 23, 1.

91 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 11, 4.

i wprowadzając w ciemność względem tego wszystkiego co nie nazywa się tymi trzema cnotami⁹².

Rozwój cnót teologalnych w postawie chrześcijanina jest rozwinięciem w nim łaski chrztu świętego. Ma on szansę się dokonać podczas oczyszczeń biernej nocy ducha, kiedy to Bóg jeszcze głębiej ingeruje w życie duchowe człowieka i skłania go do współdziałania z łaską transformacji duchowej. Wówczas to człowiek jest przeprowadzany jakby przez „grób ciemnej śmierci, aby następnie mógł dojść do czekającego go zmartwychwstania⁹³, czyli do udziału w życiu trynitarnym. „Trwa wtedy w czystej wierze, wykluczającej wszelkie inne poznanie rozumowe, nie zaś miłość [...]”⁹⁴. Dla mistyka hiszpańskiego to wiara jest „środkiem proporcjonalnym”, adekwatnym do zjednoczenia z Bogiem. „Bo kochać, to starać się dla miłości Boga wyrzec się i ogołocić ze wszystkiego co nie jest Bogiem⁹⁵. Chodzi tu zwłaszcza o oczyszczenie się duszy z nieuporządkowanych tendencji afektywnych w ich najgłębszych korzeniach oraz o oczyszczenie jej władz poznawczych z tego, co osłabia ich habitualne funkcjonowanie. Bierne oczyszczenia nocy ducha są powiązane z głębszymi nadprzyrodzonymi oczyszczeniami zmysłów i składają się na jeden proces oczyszczenia, który przeżywany jest na drodze duchowej, przygotowując człowieka coraz bardziej do zjednoczenia z Bogiem⁹⁶ w postaci zaślubin duchowych. Stan oblubieńczej relacji duszy z Chrystusem oznacza zarazem jej pełną uległość Duchowi Świętemu, bycie posiadaną przez Boga i w Niego przemienioną⁹⁷.

2.2.2. Zestawienie wybranych tekstów obu mistyków, dotyczących drogi ascezy i kontemplacji – porównanie i interpretacja

Wnikliwego porównania tekstów hiszpańskiego mistyka z greckim testem *Ennead* w kwestii doktryny duchowej Plotyna dokonał Bord wskazując z jednej strony na zasadnicze różnice doktrynalne między tymi pismami, z drugiej zaś – na pewne podobieństwa językowe. Twierdzi on, że „Jan od Krzyża czytał *Enneady* i obficie zapożyczał z nich obrazy, idee, porównania, liczne słownictwo⁹⁸. To swoje stanowisko próbuje uzasadnić wieloma przykładami zestawianych tekstów, wskazując jednocześnie, że nigdzie nie można mówić o kopiowaniu tekstów plotyńskich przez hiszpańskiego karmelitę. Jako językoznawca przestrzega zarówno przed odczytywaniem sensu wyrażen i tekstów Plotyna bez uwzględniania ich ówczesnego rozumienia, jak i przed chrystianizowaniem Plotyna. Jako teolog zajmuje ostrożną postawę

92 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 6, 6.

93 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 6, 1.

94 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 2, 3: „[...] quedándose sola en fe – no como excluye la caridad, sino las otras noticias del entendimiento [...]”.

95 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 5, 7.

96 Urbański, „Droga do zjednoczenia z Bogiem”, 100.

97 San Juan de la Cruz, *Llama de Amor Viva* I, 1.

98 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 249.

i przestrzega przed pochopnym wnioskowaniem o podobieństwie doświadczenia duchowego obu badanych autorów na podstawie podobieństw językowych. Nie jest możliwe w ramach tego artykułu przytoczenie wielu przykładów uchwyconych przez Borda podobieństw, dlatego ograniczymy się jedynie do zestawienia niektórych tekstów obu mistrzów duchowych i – w świetle dostępnych opracowań – odczytania podobieństw i różnic dotyczących istotnych momentów drogi duchowej, chcąc wskazać na możliwą inspirację Jana od Krzyża pismami plotyńskimi.

Zwróćmy uwagę na to, co wybrane teksty *Ennead* mówią o naturze tej drogi. W trakcie jej objaśniania zostaną przybliżone odpowiadające jej elementy z pism doktora mistycznego.

- a) Według Plotyna dusza, chcąc wznieść się do Jednego, „powinna [...] zwrócić się do wewnątrz” siebie⁹⁹.

Podobnie do tego brzmi tekst św. Jana: „Dusza zatem, która pragnie Go znaleźć [...] musi wejść w siebie przez głębokie skupienie tak, aby wszystkie rzeczy uważała, jakoby nie istniały”¹⁰⁰. Zarówno jeden, jak i drugi piszą dalej o wznoszeniu się (ἀνάδασις/subida) do zjednoczenia z Bogiem, którego początkiem jest wejście w siebie. Ta zasada Plotyna, wielokrotnie polecana w *Enneadach*, stała się dla Augustyna zachętą do *redditio* czy *conversio in se ipsum*, by następnie móc podjąć wstępowanie w sercu (*ascensus in corde*) ku Bogu z pomocą Jego łaski¹⁰¹. Jan od Krzyża mógł ją przejąć od Augustyna, mógł też czuć się zachęcony sięgnąć do tekstów Plotyna.

- b) Według Plotyna człowiek, zajmując się jedynie sprawami zewnętrznymi, jest wyalienowany z siebie samego. „Kto pozna siebie, będzie wiedzieć także skąd się rodzi”¹⁰². Neoplatonczyk wskazuje na potrzebę poznania źródła pochodzenia siebie samego.

Święty Jan od Krzyża twierdzi, że „z poznania siebie wypływa dla duszy poznanie Boga”¹⁰³. Powołuje się przy tym na słowa św. Augustyna: „Niech poznam siebie, Panie, w sobie, a poznam Ciebie w Tobie”¹⁰⁴, inspirującego się filozofią (neoplatońską), której przedmiot w starożytności obejmował Boga i duszę. Ten dwojaki przedmiot pozwala na uzyskanie poznania poprzez przeciwieństwa, przy czym tego typu poznanie, według św. Jana od Krzyża, jest możliwe dla rozumu oparte-go na wierze¹⁰⁵.

⁹⁹ *Plotini Opera* VI, 9, 7, 17: „πάντων τῶν ἔξω ἀφφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη”.

¹⁰⁰ San Juan de la Cruz, *Cantico* B, 1, 6.

¹⁰¹ Augustinus, *Confessiones* VII, 10, 16; *Enarrationes in Psalmos* 83, 10.

¹⁰² *Plotini Opera* VI 9 2, 33: „[...] ὁ δὲ μαθὼν εἰήσει καὶ ὀπόθεν”.

¹⁰³ San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 12, 5.

¹⁰⁴ Jest to parafraza tekstu: „Deus semper idem; Noverim me, noverim Te”, Augustinus, *Soliloquia* II, 1.1; PL 32, 885.

¹⁰⁵ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 9, 1.

- c) Będąc w ciele i zamierzając powrócić do poprzedniego stanu sprzed upadku, dusza, według Plotyna, powinna przejść proces oczyszczenia. Na czym polega oczyszczenie (κάθαρσις)? Przede wszystkim winna ona „oddzielić” (χωρίσειν) to, co jest przeszkodą, w tym np. nieuporządkowane pragnienia cielesne¹⁰⁶; „oddzielić się” (χωρίζεσθαι) od „brudu ciała”, a nawet od samego ciała, by jak najmniej się nim zajmować¹⁰⁷. Von Balthasar twierdzi, że w religii naturalnej, której elementy znajdują się w platonizmie i neoplatonizmie¹⁰⁸ – „człowiek jest z istoty swej duszą pochodzącą od Boga, co zaś do ciała, to jest ono związane z jakimś «przeniesieniem» albo upadkiem pierwotnym w grzech, toteż powrót i odkupienie duszy mogą się dokonać tylko poprzez dążenie ku duchowi i odwracanie się od ciała”¹⁰⁹. Oznacza to, że człowiek nie znający judeochrześcijańskiego objawienia nie widzi pozytywnej drogi do Absolutu, a jedynie tę negatywną. Bord wykazuje, iż u Jana, podobnie jak u Plotyna, jest mowa o „duszy chorej”, która wskutek ulegania pożądaniom, staje się brzydka, zaciemniona, zabrudzona¹¹⁰, osłabiona, wzburzona, zaślepiona i zniewieściała¹¹¹. Jest przekonany, że w opisach szkód wynikających z pożądania mistyk hiszpański był „najbliżej Plotyna”, że miał on przed sobą skopiowane teksty filozofa, jak to było w ówczesnym zwyczaju, i w podobnej kolejności wymieniał i opisywał szkody duchowe, uzupełniając je odniesieniami i obrazami z Pisma Świętego¹¹². Tak jeden, jak i drugi mistrz uważa, że dopóki dusza nie uwolni się od pożądań i od spowodowanego przez nie nieporządku w duchu, nie będzie zdolną do tego, by ją mogło oświecić rzeczywiste światło Boże¹¹³, czyli że nie dokona postępu duchowego. U Jana oczyszczenie nie ma antymaterialnego i antycielesnego charakteru, jak wydają się o tym wzmiankować niektóre teksty Plotyna, ale moralny, dotyczy tego, co jest niezgodne z wolą Bożą. Aktywna noc zmysłów, według Plotyna, ma za cel wzniesienie się z poziomu zmysłów na poziom ducha, według Jana służy ona bardziej przystosowaniu pragnień zmysłowych do poziomu duchowego

¹⁰⁶ Plotini Opera I, 2, 5.

¹⁰⁷ Plotini Opera III, 6, 5.

¹⁰⁸ W platonizmie należą do nich tradycje orfizmu i misteriów wschodnich, a w neoplatonizmie, który nie jest pod tym względem rozumiany jednoznacznie, można mówić o pewnych odniesieniach do religii. Édouard des Places pisze o obecności w neoplatonizmie „uczucia religijnego” rozpalającego się zwłaszcza w momencie ekstazy itp. Ilustruje to następującymi tekstami *Ennead*: I, 6, 8; V, 1, 1, 1–3 i 33–35, Places, *La Religion Grecque*, 300–302. W słynnym tekście z VI *Enneady*, rozdz. 9, 11, 1 jest mowa o ekstazie z odwołaniem się do języka misteriów pogańskich: „I to właśnie chciało uprzytomnić owo zalecenie naszych misteriów (μυστηρίων)”.

¹⁰⁹ Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja*, 202–203.

¹¹⁰ Plotini Opera I, 6, 5; 8, 5; II, 4, 10; III, 6, 5; IV, 9, 5; V, 82; San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 4, 1; I, 6, 1; I, 9, 3; I, 7, 2.

¹¹¹ Plotini Opera IV, 31; San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 25, 6.

¹¹² Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 68, 74.

¹¹³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* I, 4, 1.

i uzyskaniu go dzięki pomocy łaski Bożej¹¹⁴. O biernej nocy zmysłów Plotyn nie wspomina, a uczucie (πάθος) rozumie pejoratywnie¹¹⁵.

- d) Według Plotyna widzenie Bytu najwyższego nie może się dokonać, jeśli dusza nie porzuci rozumowania dyskursywnego i wiedzy, a następnie – zdaniem niektórych komentatorów jego myśli – i poznania intuicyjnego tak, aby między spojrzeniem umysłu a Jednym zapanowała pustka, bez żadnej formy (ἀνείδεος)¹¹⁶. „Przecież i dusza, ilekroć zapłonie żywą miłością ku Niemu, odkłada wszelką postać, jaką ma, nawet jeśli to była postać umysłowego w niej bytu”¹¹⁷. Oto dlaczego pisze on: „odrzuć wszystko!” (ᾠφέλε πάντα)¹¹⁸. Dopiero w pustce może dokonać się zjednoczenie z Jednym.

Także i Jan pisze, że dusza w trakcie przemierzania itinerarium duchowego doznaje pewnej pustki we władzach duszy, poprzez którą dysponuje się do zjednoczenia z Bogiem¹¹⁹. Jest ona spowodowana przez kontemplację oczyszczającą, która w trakcie nocy zmysłów powoduje w zmysłach oschłość¹²⁰, a w nocy ducha oczyszcza ducha z wszelkiego posiadania i afektu naturalnego¹²¹ i pozostawia władze duszy w ogołoceniu¹²². Aby dusza mogła zjednoczyć się z Bogiem, jej wola opuszczona i pogrążona w mrokach swych uczuć winna pozostać mocno oparta na wierze w Boga¹²³. U Jana od Krzyża pustka będąca przejawem dokonującego się oczyszczenia jest związana z postępem w jednoczeniu się duszy z Bogiem i nie narusza ontycznego stanu człowieka; u Plotyna natomiast oczyszczenie i rozumienie pustki ma zupełnie inny charakter, gdyż oczyszczenie zmierza do anihilacji ontycznej bytu w Jedni¹²⁴.

Według Jana od Krzyża ciemna noc kontemplacji przynosi także światło Boże i miłość, gdyż Bóg niekiedy przenika rozum, udzielając mu poznania, a kiedy indziej rozplómienia wolę człowieka miłością¹²⁵.

- e) Droga do zjednoczenia jest odbywana w samotności, według przejętej od Plotyna w historii mistyki formuły: „sam na sam”, którą znajdujemy w ostatnim zdaniu *Ennead*: „Oto życie bogów oraz bożych i szczęśnych ludzi – poniechanie rzeczy

114 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 118.

115 Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 119–120.

116 Corte, „Plotin et Nuit de L'Esprit”, 103–104.

117 *Plotini Opera* VI, 7, 34, 2: „ἐπει καὶ φυγή, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἦν ἔχει μορφήν, καὶ ἔτις ἄν καὶ νοητοῦ ἢ ἐνν αὐτῆ”.

118 *Plotini Opera* V, 3, 17, 38.

119 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 2, 13.

120 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 9, 6.

121 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 9, 1.

122 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 7, 1.

123 San Juan de la Cruz, *A un religioso*.

124 Corte, „L'expérience mystique”, 200.

125 San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 12, 7.

innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika (φυγγή μόνου πρὸς μόνον)¹²⁶.

Również Jan od Krzyża pisze o ważnej funkcji samotności. Dysponuje ona duszą do bycia prowadzoną i poruszaną przez Boskiego Oblubieńca¹²⁷. „Żyła ukryta w samotności (*en soledad vivia*) i w samotności swe gniazdo uwiła, i w samotności ją prowadził, Umiłowany [...]”¹²⁸. Droga samotności jest warunkiem dobrze przeżywanej modlitwy, postępu i zjednoczenia z Bogiem. W nocy ciemnej dusza doświadcza bolesnej samotności¹²⁹. Należy i tu zauważyć, że u Jana samotność ma inny charakter niż u Plotyna, jest naznaczona wzajemną miłością.

- f) Warunkiem i przestrzenią zjednoczenia z Jednym jest „bezgłośna kontemplacja” (θεωρία ἄσποφος)¹³⁰. „I odbywa się wszystko bezgłośnie (ἀσποφητὶ μὲν δι᾽ πάντα), gdyż nie potrzeba zgola jawnego przedmiotu oraz «zewnątrznego oglądania» i «czynności» [...]”¹³¹. Bezgłośność metafizyczna jest cechą kontemplacji odbywanej bez zaangażowania zmysłów, rozumu, słów, w niej dokonana się emanacja bytów, w niej winien również dokonać się ich powrót do Jedni¹³².

Również Jan akcentuje wartość milczenia w modlitwie i kontemplacji. Ogołocenie władz duszy i sprowadzenie ich do milczenia dysponuje człowieka do słuchania Boga¹³³. „Jedno słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to słowo wypowiada nieustannie w wieczystym milczeniu (*silencio divino*); w milczeniu też powinna słuchać go dusza”¹³⁴. Głębokie milczenie jest warunkiem dostąpienia kontemplacji, szczególnego działania Ducha Bożego w duszy.

- g) I oto stan zjednoczenia w ujęciu Plotyna: „Skoro zaś duszy z Nim się poszczęści i ono przyjdzie do niej, a raczej ujawni swoją obecność, skoro dusza wyzwoli się z doraźnych nalotów, to i piękna będzie po takim przygotowaniu, jak tylko być może najbardziej i dojdzie do podobieństwa z Nim [...]. I nagle (ἐξαιφνης) ujrzy dusza w sobie objawionego Boga, albowiem nie ma niczego pomiędzy nimi pośredku i nie są już dwójgiem, lecz Jednym są oboje: oto już ich nie rozróżniesz, jak długo On jest obecny”¹³⁵. Ekstaza przychodzi na dusze w sposób niespodziewany, nagły, i jest szczytem wzniesienia się mędrca greckiego¹³⁶. Zjednoczenie z Jednym nie ma jednakże charakteru osobowego, a jest jedynie doznaniem jakiejś Jego obecności. W trakcie tego zjednoczenia zanika rozróżnienie pomię-

¹²⁶ Plotini Opera VI, 9, 11, 51.

¹²⁷ San Juan de la Cruz, *Cántico* B, 34, 1.

¹²⁸ San Juan de la Cruz, *Cántico* B, 35 1.

¹²⁹ San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 7, 3.

¹³⁰ Plotini Opera III, 8, 4, 27.

¹³¹ Plotini Opera III, 8, 5, 25–30.

¹³² Gatti Perer, *Plotino e la metafisica*, 224–226.

¹³³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 3, 4.

¹³⁴ San Juan de la Cruz, „Dichos de luz y amor”, 27.

¹³⁵ Plotini Opera VI, 7, 34.

¹³⁶ Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 231.

dzy poznającym i poznawanym. Według Borda „Jedno nie interweniuje, nie ma takiej intencji ani inicjatywy, wszystko zależy od duszy, a jednak w momencie decydującym, szczytowym, ukazanie się Jednego jest przedstawione [przez Plotyna] nie jako skutek konieczny, ale jako szansa bardzo rzadka, która nie trwa długo”¹³⁷. Doświadczenie wydaje się tu wykraczać poza ustaloną doktrynę.

Według Jana od Krzyża „zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość”¹³⁸. Zjednoczenie duszy z Bogiem, w odróżnieniu od chwilowej plotyńskiej ekstazy, ma charakter bardziej trwały, habitualny.

Co wynika z tych porównań dotyczących kresu drogi duchowej? Według Plotyna kontemplacja dokonuje się nagle, co – zdaniem Bouyera – wskazuje na stan doznawania w sobie działania Bożego, stan mistyczny, „bliski doświadczeniu Boga biblijnego”¹³⁹. Do takiej interpretacji skłania go jeszcze inna wypowiedź Plotyna: „I wtedy trzeba wierzyć, że się widziało, kiedy duszy nagle światło rozbłyśnie, albowiem ono jest, to światło, od Niego i jest to On Sam”¹⁴⁰. Częściej spotykane są jednakże inne interpretacje, zwłaszcza ta w sensie gnozelogicznym, podkreślająca tożsamość między poznającym i poznawanym (M. de Corte)¹⁴¹. Święty Jan mówi o zjednoczeniu na poziomie woli po doznaniu przemiany w Bogu mocą miłości Bożej, dojścia do Boga „tajemniczymi schodami”, czyli drogą kontemplacji¹⁴². U Plotyna wola odgrywa o wiele mniejszą rolę niż rozum.

W każdym z przytoczonych tekstów Jana od Krzyża ujawnia się pewne podobieństwo językowe do tekstów *Ennead* i zarazem ich odmienny sens. W jaki sposób należy to podobieństwo tłumaczyć? Według Borda nie jest ono przypadkowe. O czym więc ono świadczy? Czy jest to tylko zewnętrzna szata słowna, czy coś więcej?

W współczesnym ujmowaniu relacji pomiędzy mistyką chrześcijańską a jej pozachrześcijańskimi formami von Balthasar zwraca uwagę na wartość drogi analogi jako drogi umiarkowanej, pomocnej w otwarciu się na wartości innych religii, pod warunkiem, że nie odejdzie się od przesłanek objawienia i od chrześcijańskiej natury doświadczenia duchowego i mistycznego¹⁴³. W chrześcijaństwie to doświadczenie ogniskuje się wokół relacji osobowej człowieka z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym, jest przeżywane we wspólnocie Kościoła i ukierunkowane na zjednoczenie

¹³⁷ Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 220.

¹³⁸ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 5, 3.

¹³⁹ Bouyer, *Mysterion*, 228–229.

¹⁴⁰ *Plotini Opera* V, 3, 17.

¹⁴¹ Seidl, „L'union mystique”, 253; Salmona, „Plotino”, 1967–1968.

¹⁴² San Juan de la Cruz, *Noche oscura* II, 18.

¹⁴³ Balthasar, „Zur Ortsbestimmung”, 45. Inne dwie drogi, to: naiwne utożsamianie zewnętrznych zjawisk duchowych i wewnętrznych doświadczeń albo teza, że chrześcijaństwa nie należy porównywać z żadną religią. *Ibidem*, 44–45.

z Bogiem. Taką drogą szedł św. Jan od Krzyża, gdy poznawał teorię mistyki i naukę do niej prowadzącą, sięgając do Pseudo-Dionizego i – jak na to wskazują podane tu racje – także do Plotyna. Mogła go do tego skłaniać obecność tradycji platońskiej i neoplatońskiej w chrześcijaństwie. Jego inspiracja pismami Aleksandryczyka zdawała się zakładać wspomnianą analogię i miała na celu znalezienie odpowiedniego wyrazu doświadczenia duchowego i mistycznego. Pierwszym środkiem wyrazu tego doświadczenia była dla św. Jana poezja, której wyrazem są strofy jego *Pieśni Duchowej* i *Żywego Płomienia Miłości*. Drugim są komentarze do nich i pisane prozą dzieła *Droga na Górę Karmel* oraz *Noc ciemna*.

Jeśli przyjmiemy za Bordem, że Jan od Krzyża czytał Plotyna, to – jak wynika z jego analiz, w których ogromną część stanowią zauważone różnice w doktrynie duchowej, a jedynie niewielką część stanowią podobieństwa, które także mogą rodzić wątpliwości – jedynym przekonywującym powodem sięgania hiszpańskiego mistyka do pism Aleksandryczyka może być to, że poszukiwał w nich inspiracji do opisu doświadczenia duchowego i mistycznego, które chciał wyrazić nie tylko językiem poezji, ale najbardziej uniwersalnym językiem mogącym umożliwić dostęp do jego doktryny wszystkim, uczonym i prostym. Teologia ówczesna, wyrażana w pojęciach scholastycznych, nie dostarczała takiego języka, także styl pism Pseudo-Dionizego, cechujący się językiem bardzo spekulatywnym, abstrakcyjnym, włączonym w przyjęty przez niego system myślenia¹⁴⁴, nie mógł zadowolić Jana. Jest rzeczą naturalną, że szukał on inspiracji u tych, którzy osobiście przeżyli doświadczenie mistyczne, i że doświadczenie duchowe opisane przez Plotyna, także to osobiste, uznał za przydatne, gdy chodzi o zawarte w *Enneadach* rozważania i fenomenologiczne opisy.

„Często, kiedy budzę się w sobie z ciała i znajduję zewnątrz rzeczy innych, a wewnątrz siebie samego, widzę cudowne piękno i wówczas najbardziej jestem przekonany o mojej przynależności do lepszego «działu», albowiem działałem życie najlepsze i utożsamiałem się z tym, co boskie [...]”¹⁴⁵. Plotyn w sposób przekonujący daje świadectwo temu, że człowiek może się „przebudzić” do nowego życia, że może zjednoczyć się z Bogiem, że w owym doświadczeniu może doznać nadziemskiej radości i szczęścia¹⁴⁶. „I ogląda (dusza) w tym płąsie Źródło życia, Źródło umysłu, Początek bytu, Przyczynę dobra, Korzeń duszy! [...] bytujemy mocniej, kiedy się przytulimy do Niego, i tutaj jest ów «dobrostan», podczas gdy oddalenie oznacza byt samotny i słabszy; tutaj wypoczywa dusza zewnątrz utrapień, ponieważ wzniosła się na wyżynę wolną od utrapień, a także myśli umysłowo tutaj i nie hołduje żadnym namiętnościom tutaj i oto tutaj jest życie prawdziwe [...]. I kto ujrzał, ten wie o czym mówię, a mianowicie, że dusza miewa wtedy inne życie, kiedy podchodzi i udział w Nim weźmie, tak iż pozna po tym stanie swoim, że oto obecny jest Szafarz praw-

¹⁴⁴ Bernard, „La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite”, 523.

¹⁴⁵ *Plotini Opera* IV, 8, 1. Dalsza część tego opisu, zob. tekst i przyp. 48.

¹⁴⁶ Por. *Plotini Opera* VI, 9, 9.

dziwego życia i że nie trzeba już niczego więcej, lecz wprost przeciwnie, że trzeba odrzucić rzeczy inne i mieć tylko w Nim ostoję i Nim się stać jedynie, usunąwszy nasze wszystkie dookolne naleciałości¹⁴⁷.

Ujawnia się tu w sposób bardzo wyraźny osobiste doświadczenie duchowe i mistyczne Plotyna. Czy nie wskazuje ono na to, że nie pojmował on swej metafizyki wyłącznie obiektywnie, ale także subiektywnie, przeżywając ją jako poszukiwanie mądrości i szczęścia, Absolutu, jak tego oczekiwano od filozofii w starożytności?

Arnou uważa, że Plotyn „widział w misteriach środek oczyszczenia, skupienia i przybliżenia się do Boga, przygotowanie ascetyczne”¹⁴⁸. I dodaje: „Ekstaza plotyńska jest więc blaskiem egzaltacji religijnej porównywalnej do tej, która oświeca i chwyta, czyli do momentu maksymalnej inicjacji”¹⁴⁹.

Zakończenie

Będąca u genezy plotyńskiej wizji świata emanacja z Jednego, jest rozbieżna z objawieniem chrześcijańskim, według którego wielość bytów istnieje dzięki wolnej i stwórczej inicjatywie Boga Trójjedynego, powołującego je do istnienia z miłości, byty rozumne zaś – do bliskiej wspólnoty ze sobą. Również plotyńska wizja powrotu poszczególnych hipostaz (umysł, dusza jednostkowa i dusza świata) do Początku, poprzez ascetyczne i kontemplacyjne wznoszenie się, różni się od powrotu człowieka i ludzkości odkupionej z grzechu i zmierzającej do Boga drogą wiary w pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa, do Początku i Końca stworzenia.

Według Plotyna chodzi o przejście duszy tą samą drogą, z poziomu pozostających w konflikcie zmysłów z duchem, na poziom ducha czystego, transcendującego zmysły, przejście przez pełną wysiłku koncentrację na Jednym i na swym „ja”, radykalną ascezę, wysiłek umysłu przekraczającego siebie na poziomie rozumowego poznania, przez kontemplację, aż do zjednoczenia z Jednym. Natomiast droga na Górę Karmel jest drogą ożywianą nie naturalnym pragnieniem, lecz wiarą i miłością do Umiłowanego, drogą oczyszczenia z grzechu i przywiązań do niego przez aktywną ascezę i bierne oczyszczenia (noc zmysłów i noc ducha) z korzeni grzechu, dokonane w głębi duszy przez Boga, gdyż dusza sama z siebie nie może odzyskać wolności duchowej.

W zjednoczeniu z Jednym w kontemplacji plotyńskiej i w ekstazie, która ma charakter nieświadomy, krótkotrwały, sporadyczny, jednostka nie ztraca się, ale powraca po niej do poprzedniej świadomości. Również każdorazowe zjednoczenie

¹⁴⁷ *Plotini Opera* VI, 9, 1–2; 4–5; 39–40.

¹⁴⁸ Arnou, *Il desiderio di Dio*, 214.

¹⁴⁹ Arnou, *Il desiderio di Dio*, 214–215.

z Bogiem według mistyka Karmelu ma charakter nieświadomy, ale za to bardzo ubogacający duchowo, gdyż kształtuje permanentne zjednoczenie, odczuwane w głębi duszy, wprowadza ją w stan zaślubin duchowych.

Święty Jan od Krzyża, choć inspirował się myślą Plotyna, zwłaszcza tą dotyczącą sposobu oczyszczenia duszy, nie jest neoplatonczykiem. To, co przyjął, dotyczy strony językowej, opisowej, doświadczenia ascetycznego i mistycznego; głęboko to zasymilował, połączył i zintegrował ze strukturą chrześcijańskiej wiary. „Orędzie Plotyna nie tylko zostało pogłębione przez Jana, ono zostało przemyślane według nowej optyki, przekształcone [...] Analiza sanjuanistyczna jest wielką syntezą: studium psychologiczne i filozoficzne zostało przedłużone przez objawienie, ubogacenie refleksją tak, iż żaden jego skarb nie został utracony”¹⁵⁰.

Bibliografia

- de Andia, Y., *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys L'Aréopagite* (Leiden – New York – Köln: Brill 1996).
- Arnou, R., *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino* (tł. C. Ghielmetti – A. Trotta) (Milano: Vita e Pensiero 1997).
- von Balthasar, H.U., *Modlitwa i kontemplacja* (tł. Z. Włodkowa) (Kraków: Znak 1965).
- von Balthasar, H.U., „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik”, W. Bierwaltes – H.U. von Balthasar – A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1974) 37–71.
- von Balthasar, H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna. II. Modele teologiczne. 2. Od Dantego do Peggy* (tł. E. Marszał – J. Zakrzewski) (Kraków: WAM 2008).
- von Balthasar, H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna. III/1. Metafizyka. 1. Starożytność* (tł. L. Łysień) (Kraków: WAM 2010).
- Baruzi, J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris: Alcan 1931).
- Beierwaltes, W., *Platonizm w chrześcijaństwie* (tł. P. Domański) (Kęty: Antyk 2003).
- Bernard, C.A., „La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite”, *Gregorianum* 68 (1987) 523–566.
- Beutler, R. – Theiler, W., „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise”, *Plotins Schriften* (Hamburg: Meiner 1971) VI, 101–178.
- Bezançon, J.-N., „Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 3 (1965) 133–160.
- Bord, A., *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne 1996).
- Borriello, L., „Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża”, *Mistyczne doświadczenie Boga* (Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej 1993) 21–33.
- Bouyer, L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998).
- Bréhier, E., *Histoire de la philosophie. I. Antiquité et Moyen Age* (Paris: Quadrige/PUF 1981).

¹⁵⁰ Bord, *Plotin et Jean de la Croix*, 74.

- Cilento, V., „La mistica ellenica”, *La mistica non cristiana* (red. E. Ancilli) (Brescia: Morcelliana 1969) 187–304.
- de Corte, M., „L'expérience mystique chez Plotin et Saint-Jean de la Croix”, *Études Carmélitaines* 20 (1935) 164–215.
- de Corte, M., „Plotin et Nuit de L'Esprit”, *Études Carmélitaines* 23 (1938) 102–115.
- Cyciura, P., *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2008).
- Dembińska-Siury, D., *Plotyn* (Warszawa: Wiedza Powszechna 1995).
- Desalvo, C., *L'“Oltre” nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa* (Milano: Vita e Pensiero 1996).
- Enneades praemissio Porphyrii de vita Plotini* (ed. R. Volkmann) (Leipzig: 1883–1884) I–II, tł. pol. A. Krokiewicz: „Porfiriusz: o życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg”, *Plotyn, Enneady* (Warszawa: Wydawnictwo AKME 2000) I, 62–88.
- Eulogio de la Vierge du Carmel, „Denys L'Aréopagite (Le Pseudo). Au 16 siècle. 2. Saint Jean de la Croix”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (red. M. Viller et al.) (Paris: Beauchesne 1957) III, 399–408.
- Gatti Perer, M.L., *Plotino e la metafisica della contemplazione* (Milano: Vita e Pensiero 1996).
- Hadot, P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (tł. P. Domański) (Warszawa: Fundacja Aletheia 2003).
- Hadot, P., *Plotyn albo Prostota spojrzenia* (tł. P. Bobowska-Nastarzewska) (Kęty: Antyk 2004).
- Henry, P., – Schwyzer, H.-R., *Plotini Opera*, editio minor (Oxford: E Typographeo Clarendoniano 1964–1982, tł. pol. A. Krokiewicz: *Plotyn, Enneady* (Warszawa: Wydawnictwo AKME 2000) I–III (= *Plotini Opera*).
- Koch, J., „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter”, *Kant-Studien* 48 (1956–1957) 117–133.
- Legowicz, J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1986).
- Lucien-Marie de Saint-Joseph, „Jean de la Croix (saint)”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (red. M. Viller) (Paris: Beauchesne 1974) VIII, 408–447.
- Maritain, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (Paris: Desclée De Brouwer 1946).
- McGinn, B., *Die Mystik im Abendland. I. Ursprünge* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 1991).
- D'Onofrio, G., *Historia Teologii. II. Epoka średniowieczna* (tł. W. Szymona) (Kraków: Wydawnictwo M 2010).
- des Places, E., *La Religion Grecque. Dieu, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique* (Paris: Picard 1969).
- Ruiz-Salvador, F., „Giovanni della Croce”, *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica* (red. E. Ancilli – M. Paparozzi) (Roma: Città Nuova Editrice 1984) I, 547–597.
- Ruiz-Salvador, F., *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka* (tł. J.E. Bielecki) (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 1998).
- Salmona, B., „Identità metafisica e uguaglianza per amore. Plotino e S. Giovanni della Croce”, *Ephemerides Carmelli* 20 (1969) 79–125.
- Salmona, B., „Il neoplatonismo”. *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* (red. E. Ancilli – M. Paparozzi) (Roma: Città Nuova Editrice 1984) II, 587–612.

- Salmona, B., „Plotino”, *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (red. E. Ancilli et al.) (Roma: Città Nuova Editrice 1990) III, 1965–1973.
- San Juan de la Cruz, *Obras Completas* (Edición crítica, notas y apendices por L.R. de la Iglesia) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1982), tł. pol. B. Smyrak: św. Jan od Krzyża Doktor Kościoła, *Dzieła* (Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych 1986).
- Schmitt, V.E., *Contemplatio. Die Mystik des Karmel aus Quellen frühchristlicher Kontemplation* (Würzburg: Echter 2007).
- Seidl, H., „L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin”, *Revue Thomiste* 83 (1985) 253–264.
- Špidlík, T. – Gargano, I., *Duchowość Ojców Kościoła. A. Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich* (tł. K. Franczyk – J. Serafin) (Historia Duchowości 3; Kraków: Homo Dei 2004) 5–178.
- Sudbrack, J., „Einführung”, *Geschichte der christlichen Spiritualität. I. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (red. B. McGinn – J. Meyendorff – J. Leclercq) (Würzburg: Echter 1993) 11–20.
- Sułowski, Z., „Arabowie. III. Historia”, *Encyklopedia katolicka* (red. F. Gryglewicz – R. Łukaszyka – Z. Sułowskiego) (Lublin: TN KUL 1973) I, 851–853.
- Swieżawski, S., *Człowiek średniowieczny* (Warszawa: IFIS PAN 1999).
- Święta Teresa od Jezusa, „Księga fundacji”, Święta Teresa od Jezusa, *Dzieła* (tł. H.P. Kossowski) (Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych 1987) II, 446–745.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii. I. Filozofia starożytna i średniowieczna* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978).
- Théry, P.G., „Denys au Moyen Age. L'Aube de la «nuit obscure»”, *Études Carmélitaines* 23 (1938) 68–74.
- Troullard, J., „Raison et mystique chez Plotin”, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 20 (1974) 3–14.
- Urbański, S., „Droga do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża”, *Na drodze zjednoczenia z Bogiem* (red. J.W. Gogola) (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2000) 93–112.
- Vanneste, J., „La doctrine des trois voies dans la *Théologie Mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite”, *Studia Patristica* 8 (1966) 462–467.
- Waaijman, K., *Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997).
- Zmorzanka, A., „Hipostaza”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003) IV, 477–483.

RECENZJE



Dariusz Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne* (Biblioteka Szkoły DABAR 1; Rzeszów: Bonus Liber 2021). Ss. 294. 21 PLN. ISBN 978-83-66566-78-1

PAWEŁ PODESZWA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
podpaw@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4000-1660

Doświadczenia naukowe, dydaktyczne oraz duszpasterskie jednoznacznie wskazują, że ostatnia Księga Nowego Testamentu – Apokalipsa św. Jana – cieszy się coraz większym zainteresowaniem nie tylko biblistów i teologów, ale także wiernych, szukających w niej umocnienia wiary oraz orędzia nadziei i pocieszenia. Może to wydawać się nieco zaskakujące, biorąc pod uwagę specyfikę literacką i teologiczną Apokalipsy oraz wynikające z niej trudności interpretacyjne, zwłaszcza związane z wszechobecnym i wieloaspektowym symbolizmem Księgi. Trafnie wyraził to kard. Gianfranco Ravasi, pisząc, że „symbolizm jest jakby płaszczem, który rozciąga się nad wszystkimi stronnicami Apokalipsy” (*Apokalipsa*, [Kielce: Jedność 2002] 9). Na uznanie zasługują zatem wszelkie wysiłki komentatorów Apokalipsy, zmierzające do rzetelnego wyjaśnienia tekstu biblijnego poprzez „odsłanianie symbolu”. Pozwala to dotrzeć do przesłania teologicznego Księgi, a także wydobyć rozmaite prawdy egzystencjalne, mające istotne znaczenie dla współczesnych wyznawców Jezusa.

Z dużym zainteresowaniem przeczytałem opracowanie ks. Dariusza Koteckiego, *Zrozumieć Apokalipsę? Szkice egzegetyczno-teologiczne*, które ukazało się w ramach nowej serii wydawniczej: Biblioteka Szkoły DABAR. Stanowi ono bardzo dojrzałą refleksję nad przesłaniem ostatniej księgi Biblii. W wielu wcześniejszych publikacjach (monografiach i licznych artykułach) autor dał się już poznać jako doskonały znawca Apokalipsy. Jak sam przyznaje, recenzowana publikacja jest „rodzajem syntezy moich dotychczasowych analiz tej księgi (dlatego czytelnik nie znajdzie w niej licznych odnośników bibliograficznych, które znajdują się w moich uprzednich opracowaniach), przygotowanej w taki sposób, aby zobaczyć w Apokalipsie przesłanie nadziei i zwycięstwa w czasach «gasnącej nadziei» i «przegranej» – chociaż tylko pozornej – chrześcijaństwa” (s. 23). Podtytuł jasno wskazuje, że „niniejsza publikacja nie jest komentarzem biblijnym w klasycznym rozumieniu, tj. takim, w którym po części wstępnej, proponującej rozwiązania dotyczące problematyki wchodzącej w zakres krytyki historycznej (autor, czas powstania, adresaci *etc.*), zagadnień literackich (struktura dzieła, język, styl, gatunek literacki *etc.*) umieszcza się szczegółowy

komentarz historyczno-krytyczny, filologiczny do poszczególnych zdań, wyrazów, aby potem zaproponować jakąś wizję teologiczną komentowanego ustępu” (s. 22). Są to natomiast szkice egzegetyczno-teologiczne, które mają „pomóc czytelnikowi w uchwyceniu całego przesłania Apokalipsy” (s. 23). Trzeba od razu zauważyć, że autorowi udało się zrealizować wyznaczony sobie cel. Zaproponowane szkice nie tylko przyczynią się do lepszego zrozumienia samego tekstu wraz z jego rozbudowanym symbolizmem, choć to zawsze jest koniecznym punktem wyjścia do poprawnych wniosków teologicznych i egzystencjalnych, ale dają możliwość czytelnikowi „poczuć jej klimat, stać się częścią tego doświadczenia apokaliptycznego, w którym przewodnikiem był Jan z Patmos” (s. 231). Dariusz Kotecki ma całkowitą rację, że „do tej księgi trzeba sięgać nieustannie, aby zrozumieć własną historię i dzieje świata, te przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, i patrzeć na nie z perspektywy Boga, Pana historii, «Który jest i Który był, i Który przychodzi» (Ap 1,4). Apokalipsa wydarza się naprawdę i może tego doświadczyć tylko ten, «kto ma ucho»” (s. 272).

Recenzowana publikacja składa się z przedmowy autorstwa ks. Adama Kubisia, wprowadzenia, dziesięciu rozdziałów (pierwszy ma charakter wprowadzący, a pozostałe dziewięć zawiera szkice egzegetyczno-teologiczne do poszczególnych części Apokalipsy), bibliografii oraz indeksu autorów.

We wprowadzeniu znajdujemy wiele ciekawych informacji odnoszących się do potocznego rozumienia Apokalipsy, zwłaszcza opisanych tam kataklizmów, oraz zagadek i tajemnic, przed którymi staje czytelnik Księgi. Autor od samego początku słusznie zwraca uwagę, że Apokalipsa jest zaproszeniem do odkrywania głębszego sensu Paschy Jezusa oraz niesie orędzie nadziei i pocieszenia na trudne czasy Kościoła. Jednocześnie staje się wezwaniem do nieustannego nawracania się i zawiera rozmaite przestrogi oraz ostrzeżenia. Autor porusza także kwestie historii interpretacji Księgi, oscylujące między dosłownością i alegorią. Píše również o modelach interpretacyjnych (symboliczny lub duchowo-idealistyczny; historyzujący; futurystyczny; preterystyczny; paschalny), które starają się uwypuklić obecną w Apokalipsie teologię historii. Syntetycznie omawia także kwestię oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*) wraz z konkretnymi przykładami inspirującego wpływu Apokalipsy na kulturę.

Pierwszy rozdział, „Zanim zaczniesz czytać Apokalipsę”, przybliży czytelnikowi podstawowe zagadnienia związane z analizowaną Księgą. Ich znajomość jest konieczna i pożyteczna dla lepszego jej zrozumienia. Najpierw zostały wskazane kryteria oraz klucze hermeneutyczne, pomagające właściwie odczytać Apokalipsę. Lata badań nad tą Księgą pozwoliły autorowi sformułować kilka cennych wskazań, które należy uwzględnić przy interpretacji Apokalipsy: 1) kontekst liturgiczny Księgi; 2) Apokalipsa jako Księga formująca mentalność wspólnoty przez medytację Pism Starego Testamentu w kluczu chrystologicznym; 3) gatunek literacki; 4) symbolizm jako naturalne narzędzie komunikacji; 5) konieczność uwzględnienia środowiska, w którym żyje wspólnota (zarówno uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne); 6) funda-

ment teologiczny Apokalipsy, to jest proklamacja prawdziwego obrazu Boga działającego w historii świata.

Pod koniec wprowadzenia autor omawia literacką strukturę Księgi (prolog Ap 1,1-8; dwie zasadnicze części: epistolarna Ap 1,9-3,22 oraz mówiąca o planie i działaniu Boga w historii Ap 4,1-22,5; epilog Ap 22,6-21). Ksiądz Kotecki zauważa także, że „czytając Apokalipsę nie można zapomnieć, że jest to tekst narracyjny, opowiadanie [...]. Narrator w Apokalipsie utożsamia się z Janem, który przebywając na wyspie Patmos, doświadcza czegoś niezwykłego [...] czym chce się podzielić ze swoimi siostrami i braćmi w wierze. Jest to dzielenie się swoim doświadczeniem. Przekazując im to swoje doświadczenie, zaprasza ich w tę samą podróż, która w zekntięciu z ich doświadczeniem, zarówno wspólnotowym, jak i indywidualnym, staje się tą samą podróżą, ale wcale nie taką samą. Komentując Apokalipsę według zaproponowanej struktury, będziemy mieli możliwość uchwycenia jej nici narracyjnej i głębszego zrozumienia jej przesłania, i tym samym wejścia w doświadczenie Jana z Patmos” (s. 62-64).

Kolejne dziewięć rozdziałów to szkice egzegetyczno-teologiczne do poszczególnych części Apokalipsy, które zgodnie z przyjętym założeniem, proponują czytelnikowi swoistego rodzaju podróż, pozwalającą wejść w doświadczenie wizjonera z Patmos. Przyjęty przez autora podział tekstu respektuje strukturę literacką samej Księgi i daje możliwość dostrzeżenia „jej nici narracyjnej” (s. 64): „Początek «Objawienia Jezusa Chrystusa» (Ap 1,1-8)”; „Spotkanie ze Zmartwychwstałym (Ap 1,9-20)”; „Zmartwychwstały mówi do Kościołów (Ap 2,1-3,22)”; „Bóg, Baranek i Duch Święty – Pan dziejów (Ap 4,1-5,14)”; „Baranek otwiera siedem pieczęci (Ap 6,1-8,5)”; „Aktywna bliskość Boga w historii (Ap 8,6-11,19)”; „Kościół, antyboska trójca i idolatria Bestii (Ap 12,1-16,21)”; „Ostateczne osądy Boga (Ap 17,1-22,5)”; „«Tak, przyjdę wkrótce» (Ap 22,20). Epilog Księgi Apokalipsy św. Jana (22,6-21) i epilog książki”.

Każdy rozdział zawiera najpierw przekład tekstu biblijnego. Jak informuje sam autor, w publikacji korzysta z tłumaczenia, „które po raz pierwszy zostało wydane w ramach albumu towarzyszącego wystawie prac Artura Majki w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej: *Apokalipsa Świętego Jana* (tłum. i kom. D. Kotecki; ilustracje A. Majka) (Warszawa: Muzeum Archidiecezji Warszawskiej – Paris: Galerie Roi Doré 2019)” (s. 23). W zaproponowanym tutaj przekładzie, bazującym na tekście z krytycznego wydania Nowego Testamentu: Aland-Nestle, *Novum Testamentum Graece et Latine*, wyd. 28 (2012), zostały wprowadzone niewielkie korekty. W ten sposób zyskujemy nowy i rzetelny przekład tekstu Apokalipsy. Ponadto w samym tekście biblijnym znalazły się też liczne odnośniki do innych fragmentów, zarówno z Apokalipsy, jak i pozostałych ksiąg biblijnych, których porównanie ułatwia rozumienie poszczególnych terminów i pojęć, a także daje możliwość lektury i medytacji metodą skrutacji, zgodnie ze znaną zasadą, że Pismo Święte wyjaśnia samo siebie.

Każdy analizowany fragment Apokalipsy osadzony został najpierw w strukturze Księgi, aby następnie przejść do jego wyjaśnienia egzegetyczno-teologicznego.

Omówienie siedmiu Listów do Kościołów Apokalipsy (Ap 2,1–3,22) zostało poprzedzone syntetycznym „wprowadzeniem ogólnym”, w którym autor wyjaśnia ich strukturę literacką (sześć charakterystycznych części: 1) adres; 2) autoprezentacja; 3) osąd Chrystusa nad Kościołem; 4) wezwanie szczegółowe; 5) obietnica dla zwycięzcy; 6) wezwanie ogólne) oraz zwraca uwagę na obecność i znaczenie stałych elementów występujących we wszystkich listach. Autor słusznie akcentuje, że ich schemat jest dialogiczny, pokutny i zarazem programowy. Wszystkie te aspekty odnajdziemy w zaproponowanej dalej analizie egzegetyczno-teologicznej poszczególnych listów do lokalnych wspólnot kościelnych Azji Prokonsularnej, które ostatecznie są skierowane do Kościoła wszystkich czasów, zgodnie z wezwaniem ogólnym, powracającym siedmiokrotnie „kto ma ucho niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

W prowadzonych analizach egzegetycznych ks. Kotecki wybiera podejście synchroniczne, poddając najważniejsze elementy, niezbędne do poprawnego rozumienia tekstu biblijnego, analizie typu literackiego. Polega ona na szukaniu sensu poszczególnych wyrazów, wyrażeń, formuł, całych obrazów w oparciu o paralele biblijne i pozabiblijne, bliższy i dalszy ich kontekst w ramach Księgi. Ten sposób wyjaśnienia tekstów pozwala mu dotrzeć do przesłania Apokalipsy oraz wydobyć istotne elementy jej teologii, które jednocześnie mają dla chrześcijan ważne znaczenie egzystencjalne.

Na uznanie zasługuje fakt, że autor nie tylko respektuje wcześniej podane i omówione kryteria interpretacji Apokalipsy, ale udaje mu się przekonać czytelnika, że chrystocentryzm teologiczny stanowi fundamentalny temat Apokalipsy. Właśnie od jego odkrycia oraz uchwycenia jego specyficznej dynamiki zależy w dużej mierze poprawne odczytanie przesłania Apokalipsy jako Księgi pocieszenia. Zaproponowane wyjaśnienia i interpretacje jasno ukazują, że jedynym Panem historii jest Bóg. Wszedł On nieodwracalnie i nieodwołalnie w historię świata przez swojego Syna Jezusa Chrystusa. To w Nim ofiarował światu zbawienie. Jezus to Baranek „stojący, jakby zabity” (Ap 5,6), którego zwycięstwo dokonało się w misterium paschalnym. Jest ono ostateczne, chociaż jego skutków do końca jeszcze nie widać. Chrześcijanie zwyciężają wszelkie zło tylko i wyłącznie dzięki mocy, która płynie z paschalnego misterium Jezusa (Ap 7,14; 12,11). Autor opracowania słusznie zauważa, że dwie zasadnicze części Apokalipsy otwierają wizje: Ap 1,9–20 i Ap 4–5, przekazujące „słuchaczom nic innego jak teologiczny fundament zrozumienia rzeczywistości, w której żyją chrześcijanie. Żadna rzeczywistość nie wyrwa się spod panowania Boga i Baranka (Jezusa Zmartwychwstałego), stąd może w Apokalipsie tak liczne – jak w żadnej innej księdze Nowego Testamentu – nagromadzenie czasowników w formie strony biernej, którą możemy zinterpretować jako *passivum theologicum* lub *divinum*, tzn. taką formę, w której podmiotem czynności jest sam Bóg. Jest to szczególnie zaskakujące w tych miejscach Apokalipsy, gdzie opisywane są najróżniejsze plagi, kataklizmy, pojawienie się szatańskich istot [...]. Nie mamy wątpliwości, że

dotykamy w Apokalipsie tajemnicy Bożej Opatrzności, która jest nie tylko wiedzą Boga o przyszłych losach świata i każdego z nas, ale oznacza Jego moc, która kieruje światem i jemu przewodzi” (s. 59–60).

Warto również podkreślić, że zaproponowane szkice zawierają także istotną aktualizację przesłania Apokalipsy. To jest bardzo ważne z punktu widzenia współczesnego czytelnika, ponieważ dla wielu ostatnia Księga Nowego Testamentu pozostaje tekstem „tajemnym” i jakby „dalekim” od rzeczywistości życia ludzkiego. Jest niemal jak drogocenna perła, która leży na dnie głębokiego oceanu, czekając na człowieka, który ją znajdzie, a następnie wydobędzie, i dzięki temu będzie mogła zachwycić wielu swoim pięknem i głębią teologicznego przesłania. Wydaje mi się, że recenzowana publikacja ks. Koteckiego jest niezwykle znaczącym przyczynkiem do owego wydobywania jakże pełnego nadziei orędzia Apokalipsy, że cała historia (bez żadnego wyjątku) przesiąknięta jest obecnością Chrystusa. Dotyczy to zarówno przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Zatem przesłanie to jest aktualne i istotne dla każdego pokolenia chrześcijan, zwłaszcza tych, których codzienna egzystencja naznaczona została doświadczeniami pozornie przeczącymi tej fundamentalnej prawdzie chrześcijańskiej wiary. Sposób komentowania Apokalipsy przez autora publikacji pozwala czytelnikowi zrozumieć, że „Bóg w Apokalipsie to nie jest bóg deistów, ale Bóg żywy, Bóg wiary biblijnej, Bóg, który niepokoi, może wyprowadza z komfortu pozornej równowagi i stawia wymagania. Tylko uwzględniając wyżej wymienioną przesłankę teologiczną, która w Apokalipsie staje się jednocześnie chrystologiczną (jest to przykład teocentryzmu chrystologicznego), można uniknąć w lekturze tej księgi niebezpieczeństwa «hermeneutyki zlaicyzowanej», pozwalającej patrzeć na tekst biblijny tylko i wyłącznie jako na tekst z przeszłości, który należy badać jak każdy inny tekst starożytny, odróżniając źródła, określając formy czy zabiegi literackie, zapominając przy tym o występowaniu pierwiastka Bożego w ludzkich dziejach” (s. 60–61).

Jestem głęboko przekonany, że nowa książka ks. Dariusza Koteckiego będzie bardzo użyteczna i pomocna dla wszystkich wiernych, którzy w słowie Bożym dostrzegają istotny element ich wędrówki duchowej. Myślę, że niniejsza publikacja zostanie przyjęta bardzo życzliwie przez czytelników, zwłaszcza zainteresowanych orędziem zbawczym Apokalipsy, i bez wątplenia będzie stanowić kolejną cenną pomoc we wspólnotowej i samodzielnej lekturze medytacyjnej Księgi zamykającej kanon Nowego Testamentu. Tym samym uzyskujemy także nowe narzędzie tak ważnego i promowanego dzisiaj w Kościele apostołatu biblijnego (zob. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 75), zgodnie z zaleceniem Soboru Watykańskiego, aby wierni mieli szeroki dostęp do Pisma Świętego (zob. KO 22). Jednocześnie recenzowana publikacja jest kolejnym wymownym potwierdzeniem, że jej autor należy do grona najwybitniejszych współczesnych znawców problematyki Apokalipsy.

