

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 6 · 2011

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 6 · 2011 **Perspektywy biblijne**

pod redakcją Sławomira Torbusa

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Piotr Lorek – sekretarz

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: Wojciech Szczerba, Joel Burnell, Piotr Lorek

Recenzent tomu:

dr hab. prof. UW. Gościwit Malinowski, ks. prof. dr. hab. Mariusz Rosik

Opracowanie redakcyjne:

Sławomir Torbus

Korekta:

Aleksandra Kowal

Skład:

Artur Pacewicz

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

DRUK: Wydawnictwo c2, ul. Lelewela 4, 53-505 Wrocław, www.wydawnictwoc2.pl

Spis treści

Od Redaktora	7
MARIUSZ ROSIK — Heiligkeit in der Bibel	9
WOJCIECH SZCZERBA — Apokatastaza a teologia. Teologiczny wymiar koncepcji wiecznego powrotu w greckiej tradycji filozoficznej	17
STEFAN NOWICKI — Bóg jako wróg i sojusznik na starożytnym Bliskim Wschodzie	33
AGNIESZKA KOTLIŃSKA-TOMA — Hellenistyczne dramaty o tematyce biblijnej — zapomniana forma popularyzacji tradycji i religii żydowskiej	51
GOŚCIWIT MALINOWSKI — Geneza Pięcioksięgu Mojżeszowego	67
KRZYSZTOF MORTA — Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty	91
ANDREAS HAHN — Kalwin i kanon Starego Testamentu w kontekście protestanckiej Reformacji	121
SEBASTIAN SMOLARZ — Hermeneutyka Jana Kalwina. Między metodą gramatyczno-historyczną a typologią i alegorią	133
ANDREAS J. BECK — Recepcja Jana Kalwina w teologii Gisbertusa Voetiusa, szczególnie w jego doktrynie Boga	143
MARIA ŁUKASZEWICZ-CHANTRY — Pramatka Ewa jako postać literacka w wybranych utworach renesansu. Italia, Niderlandy, Polska	157
RADOSŁAW ŁAZARZ — Biblijne uzasadnienie kary za zabójstwo u wybranych autorów polskiej literatury politycznej XVI wieku	171

Table of contents

A Word from the Editor	7
MARIUSZ ROSIK — Heiligkeit in der Bibel	9
WOJCIECH SZCZERBA — Apocatastasis and Theology. Theological Dimension of the Conception of Eternal Return in Greek Philosophical Tradition	17
STEFAN NOWICKI — The God as an Enemy and Ally in the Ancient Near East	33
AGNIESZKA KOTLIŃSKA-TOMA — Hellenistic Dramas on the Biblical Subject — a Forgotten Form of Popularisation of Jewish Religion and Tradition	51
GOŚCIWIT MALINOWSKI — The Genesis of the Pentateuch of Moses	67
KRZYSZTOF MORTA — Ivy vs. Gourd. About Difficult Beginnings of <i>Vulgata</i>	91
ANDREAS HAHN — Calvin and the Old Testament Canon in the Context of the Protestant Reformation	121
SEBASTIAN SMOLARZ — John Calvin's Hermeneutics: Grammatico-Historical, Typological, and Allegorical Meanings	133
ANDREAS J. BECK — Die Rezeption Johannes Calvins in der Theologie des Gisbertus Voetius, besonders in seiner Gotteslehre	143
MARIA ŁUKASZEWICZ-CHANTRY — Eve as Literary Character in Chosen Works from the Renaissance. Italy, Netherlands, Poland	157
RADOSŁAW ŁAZARZ — The Bible-based Argumentation Concerning Penalty for Murder in Chosen Polish Political Writers of the 16 th Century ...	171

Od Redaktora

Biblistyka to wyjątkowa dziedzina badawcza. Nie tak często przecież zdarza się, by zagadnienia wymagające bardzo zaawansowanych studiów specjalistycznych były jednocześnie przedmiotem zainteresowania i ożywionej dyskusji nie-specjalistów, dla których tekst biblijny jest codzienną lekturą wywierającą wpływ na ich życie. Chyba równie rzadko zdarza się, by z jednej strony, jakaś dyscyplina naukowa wymagała bardzo specjalistycznych kompetencji, a z drugiej strony była z samej swej natury interdyscyplinarna. Wydaje się, że ten stan rzeczy jest odzwierciedlony w niniejszym tomie, zatytułowanym *Perspektywy biblijne*. Zawarte w nim teksty wyszły spod pióra nie tylko teologów, ale również filologów klasycznych, historyków i filozofów. Takie interdyscyplinarne podejście przyniosło efekt w postaci tomu, w którym znajdujemy teksty bardzo różnicowane tematycznie i chronologicznie. W *Perspektywach biblijnych* czytelnik znajdzie bowiem cztery kategorie tekstów.

Dwa pierwsze artykuły zajmują się wyrastającymi z Biblii koncepcjami teologicznymi. Mariusz Rosik porusza temat świętości w Biblii, natomiast Wojciech Szczerba, pisząc o doktrynie apokatastazy, łączy ze sobą rozważania teologiczne i filozoficzne.

Kolejne cztery prace prezentują wyniki badań historycznych i filologicznych. Stefan Nowicki wprowadza nas w bliskowschodni kontekst historyczny Starego Testamentu, analizując w tej perspektywie obraz Boga jako wroga i sojusznika człowieka. Dwa kolejne teksty przenoszą nas do epoki hellenistycznej. Agnieszka Kotlińska-Toma odkrywa przed nami świat hellenistycznych dramatów żydowskich, które służyły jako forma popularyzacji żydowskiej kultury i religii w środowisku greckim. Gościwit Malinowski odnosi się do dyskusji o genezie Pięcio-

księgu, wskazując jako jedno z możliwych rozwiązań tezę o redakcji tego tekstu w języku greckim w epoce hellenistycznej. Artykuł Krzysztofa Morty kontynuuje rozważania filologiczne, ale tym razem poświęcone są one początkom Wulgaty. Autor w bardzo barwny i wyczerpujący sposób opisuje spór o właściwy przekład hebrajskiego słowa opisującego pewną roślinę.

Trzy następne teksty prezentują spojrzenie teologów reformowanych na niektóre zagadnienia biblijne. Andreas Hahn zajmuje się złożonym problemem formowania się kanonu biblijnego w perspektywie kalwińskiej. Sebastian Smolarz przedstawia nam syntezę hermeneutyki Jana Kalwina, natomiast Andreas J. Beck przybliży nam sylwetkę Gisbertusa Voetiusa, który zaczerpnął bardzo wiele z myśli Kalwina.

Tom kończy się dwoma artykułami, które przenoszą nas w świat renesansowej recepcji tekstów biblijnych. Maria Łukaszewicz-Chantry prezentuje nam różne obrazy pramatki Ewy, która jest bohaterką literacką wielu tekstów renesansowych. Radosław Łazarz pisze o biblijnym uzasadnieniu kary za mężobójstwo w polskiej literaturze politycznej XVI wieku.

Oddając w ręce Czytelników niniejszy tom w takim właśnie kształcie, liczymy, że będzie on pozycją interesującą zarówno dla uczonych specjalistów, jak i dla niespecjalistów, dla których problematyka biblijna to coś więcej niż tylko dyscyplina naukowa.

Sławomir Torbus

MARIUSZ ROSIK

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

HEILIGKEIT IN DER BIBEL

Im Jahre 1917 erschien in Breslau das Buch von Rudolf Otto, das zur Klassik der Heiligkeitsforschung gehört. Sein Titel lautet: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Die Idee der Heiligkeit, die Otto, ein deutscher Phänomenologe, Religionswissenschaftler und Theologe, vorschlägt, wurde nicht nur aufgrund der systematischen Religionsforschung gestaltet, sondern basiert auch auf die persönliche Erfahrung des Autors, die er während seiner Reise nach Indien, Japan, Sri Lanka, dem Nahen Osten und Afrika gesammelt hat. Für die bedeutendste hält man seine Empfindung auf der Reise nach Marokko. Als er an der Liturgie in der Synagoge teilnahm und dem auf den Worten aus Jes 6,3 (*qadôš qadôš qadôš yhw̄h 'ādōnāy šəbā'ôt mēlō' kol-hā'āreš kəbōdō*) aufgebauten hebräischen Lied zuhörte, wurde es ihm klar, dass das Phänomen der Heiligkeit in Furcht und Faszination zugleich angesichts des „ganz Anderen“ eingewurzelt ist. Der Mensch erfährt *fascinatum et tremendum*, wenn es ihm bewusst wird, dass Gott ganz anders als die Schöpfung ist, also Er ist ihr gegenüber transzendent¹. So genau verstand Otto den Terminus *qadôš*, der im Alten Testament Heiligkeit bedeutete. Ist diese vor fast ein hundert Jahre von einem deutschen Theologe gestellte These immer noch zu erhalten?

Heiligkeit Gottes

Im Alten Testament heilig ist vor allem Gott. Für die Bezeichnung seiner Heiligkeit benutzt man vor allem den Terminus *qadôš* – «der Abgetrennte», «der ganz

¹ J.W. Rogerson, *Świętość*. In: *Słownik hermeneutyki biblijnej*. Hgs. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Hg. der polnischen Ausgabe W. Chrostowski. Źb. B. Widła. Warszawa 2005, S. 845–846.

Andere», «der Andersartige», also «der Heilige». Dieser Terminus bezieht sich auch darauf, was Gott zugehört: Orte, Zeiten, Personen und Gegenstände. Heilig ist also das auserwählte Volk und die Heilige Stadt; heilig sind die Orte der Offenbarung, die Priester durch ihre Konsekration, die heiligen Zeiten, die im Kultus verwendeten Gegenstände. Die Idee der Heiligkeit, die mit dem Terminus *qadôš* ausgedrückt wird, ist Träger eines gewissen Paradoxons. Einerseits ist Gott als „ganz Anderer“ von Menschen weit entfernt, andererseits wird Gott dem Menschen näher durch die Orte, Zeiten, Personen und Gegenstände, die als heilig bezeichnet werden. Dieser Terminus verweist also sowohl auf die Transzendenz Gottes, als auch auf seine Nähe.

Die Etymologie des Terminus *qadôš* enthält in sich ein sehr wichtiges Aspekt von der Verstehensweise der Idee der Heiligkeit im altertümlichen Israel. In alten semitischen Sprachen, anderen als Hebräisch, wie z.B. im Akkadischen, Altbabylonischen, Assyrischen, bedeutet der Wortstamm *qdš* – «rein sein», «reinen»². Die Idee der Reinheit überlebte im hebräischen Verstehen der Heiligkeit. Sie wurde vor allem im Levitikus- und Deuteronomiumkodex ausgebaut und wurde zu einem der Hauptanzeichen der Religiosität im altertümlichen Israel.

Die Reinheit des Menschen als die Antwort auf die Heiligkeit Gottes

Im Israel wurde die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Idee der Reinheit des Menschen verbunden.

„Die Erfahrung der Heiligkeit Gottes verlangt die Reaktion seitens des Menschen. Die menschliche Reaktion auf die Heiligkeit Gottes soll sich in der Reinheit ausdrücken, die das Alte Testament auf dreifache Weise verstand: 1. in der Priesterliteratur als die Ritualreinheit; 2. in der Prophetenschriften als die Reinheit im Rahmen der sozialen Gerechtigkeit; 3. in der Weisheitsschriften als die Reinheit im Kontext der persönlichen Ethik“³.

Gott ruft den Menschen zur Heiligkeit auf: „Seid mir geheiligt; denn ich, der Herr, bin heilig und ich habe euch von all diesen Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört“ (Lev 20,26).

Das auserwählte Volk ist heilig aus zwei Gründen: es ist von anderen Völkern ausgesondert und gehört Gott. Die Realisierung des Aufrufs zur Heiligkeit vollzieht sich vor allem durch die Sorge um die rituelle und moralische Reinheit. Man

² W. Kornfeld, *qdš*. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Bd. 12. Hg. G.J. Botterweck, H. Ringgren. Grand Rapids 1997; Bd. 10–11. Hg. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry. Üb. D.E. Green. Grand Rapids – Cambridge 2001, S. 521–525.

³ Siehe das Schlagwort „Świętość“ in: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*. Üb. Z. Kosiuk, Warszawa 2003, S. 996.

sieht das genau am Beispiel von den sog. Stufenpsalmen (Pilgerlieder der Wallfahrer nach Jerusalem). Der Autor der Psalmen stellt die Frage und antwortet darauf selbst:

„Wer darf hinaufziehn zum Berg des Herrn,
wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?
Der reine Hände hat und ein lauter Herz,
der nicht betrügt und keinen Meineid schwört“ (Ps 24,3–4).

Der Autor des Psalms begründet, dass auf Berg Zion nur diese hinaufziehen dürfen, deren Herz rein ist. Es geht sowohl um das Einhalten der rituellen Vorschriften, als auch um die Freiheit von der moralischen Schuld⁴.

Das Verhältnis zwischen der Heiligkeit Gottes und der Reinheit oder Unreinheit des Menschen zeigt die Vision von Jesaja, in der die Heiligkeit Gottes dreimal betont wird. Auf das Singen von Seraphinen „Heilig, heilig, heilig“ reagiert Jesaja symptomatisch: „Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere, gesehen“ (Jes 6,5). Erst die Reinigung mit der vom Altar genommenen Kohle erlaubt dem Propheten, in der Anwesenheit Gottes standzuhalten.

Der Tempel: Treffpunkt der Heiligkeit Gottes mit der Reinheit des Menschen

Die oben genannten Stufenpsalmen vermitteln die jüdische Überzeugung, dass genau der Tempel in Jerusalem ein außergewöhnlicher Ort der Begegnung der Heiligkeit Gottes und der Reinheit des Menschen ist. Die Architektur des Tempels hat die tiefe Überzeugung der Juden von der Gegenwart Gottes (*Šekinah*) im Allerheiligsten verbildlicht. In dem ganzen sakralen Komplex unterscheidet man die konzentrischen Sphären der eingestuften Heiligkeit. Die einzelnen Stufen waren: im Zentrum des Tempels befand sich das Allerheiligste — die Einwohnung Gottes. Sie befand sich direkt an die Heilige Stätte. Die nächsten Kreise der eingestuften Heiligkeit waren Höfe. Auf dem Priesterhof durften sich nur Priester und Leviten aufhalten. Auf den Männerhof hatten nur Israeliten Zugang. Der Frauenhof war abgetrennt. Der nächste Kreis der eingestuften Heiligkeit ist die Tempelhügel, Jerusalem als die heilige Stadt, dann die weiteren Festungen und das ganze versprochene Land⁵. Solche architektonische Anordnung des Tempels lenkte die Gedanken und die Herzen der Gläubigen auf das Allerheiligste, die als das Zentrum

⁴ T. Hergesel, *Osiem błogosławieństw. Istota życia chrześcijańskiego*. Wrocław 1999, S. 97–99.

⁵ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*. Bd. 1. Üb. J. Baker. London 1983⁶, S. 102–107.

des Universums betrachtet wurde⁶. Das Allerheiligste und die Heilige Stätte waren von der anderen Teile des Tempels mit einem Vorhang abgetrennt, auf dem das Himmelsgewölbe dargestellt wurde. Die Sonne, der Mond und die Sternen, die auf dem Gewebe gestickt wurden, waren Symbol des Himmels, der außerirdischen Aufenthaltsstätte von Jahwe. Man glaubte, dass das Zentrum des Tempels sich auf *ombelicum mundi*, Mittelpunkt der Erde, befand. Hier hatte nur der Hohepriester einmal im Jahr Zugang. Der Verfasser des Hebräerbriefes sagt:

„In das erste Zelt gehen die Priester das ganze Jahr hinein, um die heiligen Dienste zu verrichten. In das zweite Zelt aber geht nur einmal im Jahr der Hohepriester allein hinein, und zwar mit dem Blut, das er für sich und für die Vergehen des Volkes darbringt“ (Hebr 9,6–7).

Da der heilige Gott sich die Einwohnung im Allerheiligsten erwählt hat, dürfen in den Tempel nur diejenigen hineingehen, die frei von der rituellen Unreinheit sind. Man sorgte also dafür, in die verbotenen Bezirke der Tempelarchitektur nicht hineinzugehen, die für den Kultus bestimmten Geräte nicht zu berühren und die rituellen Vorschriften zu befolgen, die mit der Geburt des Kindes, dem Tod der Nächsten, der Aussatzkrankheit, den Absonderungen des menschlichen Organismus, der Speiseaufnahme verbunden waren. Man befolgte die Vorschriften zu den rituellen Abwaschungen. Aus diesem Grund war der Tempel eine bevorzugte Stätte für das Treffen der Heiligkeit Gottes und der Reinheit des Menschen.

Christus: Treffpunkt der Heiligkeit Gottes und der Reinheit des Menschen

Während im biblischen Judentum der Tempel ein Treffpunkt der Heiligkeit Gottes und der Reinheit des Menschen war, übernimmt Christus selbst die Rolle des Tempels im Christentum. Er sagt von sich selbst: „Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten“ (Joh 2,19). Durch die Menschwerdung wurde Gott zu einem Menschen⁷. Die Heiligkeit Gottes fand ihren Treffpunkt mit der Reinheit des Menschen in Christus. Es ist aber vor allem die moralische Reinheit, und nicht die rituelle. Jesus selbst befolgt manchmal das jüdische Recht der rituellen Reinheit nicht und baut den Unterschied zwischen dem Reinen und dem Unreinen ab. Nach Markus baut Jesus in seiner Lehre den Unterschied zwischen den reinen und den unreinen Speisen ab (vgl. Mk 7,19), und gleich danach — durch die Heilung der Tochter einer heidnischen Frau — zwischen dem reinen und unreinen Menschen (Mk 7,24–30). Durch diese Lehre und die Heilung einer Heidin kündigt er prophetisch die Abschaffung der Grenze zwischen *sacrum*

⁶ K. Armstrong, *Jerozolima. Miasto trzech religii*. Üb. B. Cendrowska. Warszawa 2000, S. 167.

⁷ F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*. Üb. D. Irmińska. Warszawa 2001, S. 802.

und *profanum* in der Stunde seines Todes voran. Darin besteht im Wesentlichen das Erlösungswerk: der in seiner Heiligkeit unzugängliche Gott wird für den Sünder, der an Christus glaubt, zugänglich.

Die Idee der Abschaffung der Grenze zwischen *sacrum* und *profanum* in Christus wurde im Neuen Testament mit verschiedenen Bildern ausgedrückt⁸. Hier sind fünf davon zu nennen: die Eröffnung des Himmels während der Taufe Jesu im Jordan (Mk 1,9–11), die Kreuzigung Jesu außerhalb der Stadtmauern (Hebr 13,10–14), das Zerreißen vom Vorhang des Tempels (Mk 15,38), das Bild der Hülle vor dem Gesicht (2 Kor 3,14–16) und die Vision der Öffnung des himmlischen Tempels (Offb 11,19).

1. Bei der Beschreibung der Taufe Jesu im Jordan berichtet der Evangelist Markus, dass der Himmel sich „geöffnet“ hat (Mk 1,11). Dieses Zeichen ist die Vorkündigung der Vollendung der Mission Jesu, die bereits beginnt. Das Ziel ist die Erlösung, also das Auftun eines Weges zu Gott.

2. Durch ein anderes Bild wird dieselbe Wahrheit vom Verfasser des Hebräerbriefes dargestellt. Er unterstreicht, dass Jesus außerhalb der Stadtmauern starb:

„Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelt dienen. Denn die Körper der Tiere, deren Blut vom Hohenpriester zur Sühnung der Sünde in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt. Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13,10–14)⁹.

In der Überzeugung der Juden markierten die Mauern Jerusalems die Grenze des heiligen Bezirks, der Gottes Heiligkeit vorbehalten war. Seit dem Opfertod Jesu aber breitet sich Gottes Gegenwart in der ganzen Welt aus und ist nicht mehr allein auf die heilige Stadt beschränkt. So kann jeder Mensch, der an die Erlösungskraft des Todes Christi glaubt, den Zugang zur Heiligkeit des Vaters finden.

3. Das Motiv der Öffnung des heiligen Bezirks, in dem Gott anwesend ist, wurde vom Evangelisten Markus in seiner Schilderung des Sterbens Jesu symbolisch betont. Der Verfasser der Beschreibung stellt fest: „Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei“ (Mk 15,38)¹⁰. Das griechische Substantiv *pneuma* hat drei Bedeutungen: «Atem», «Wind» und «Geist». Die Kondensation

⁸ M. Rosik, „Der Tempel Gottes im Himmel wurde geöffnet“ (Offb 11,19). Ein Gedanke in fünf Bildern. „Scriptura Sacra“ 2007, Nr. 11, S. 187–188.

⁹ J.W. Rogerson, *Świętość*, S. 846.

¹⁰ D. Ulansey, *The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic „Inclusion“*. „Journal of Biblical Literature“ 1991, Bd. 110, Nr. 1, S. 123.

dieser Bedeutungen in einer vom Evangelisten aufgeschriebenen Phrase erlaubt die folgende Interpretation der Tatsache des Zerreißens vom Vorhang des Tempels: der letzte Atem Jesu verursachte, dass der Wind des Geistes den Vorhang des Tempels zerrissen hat¹¹. Als der Vorhang des Tempels zerreißt, auf dem das Himmelsgewölbe dargestellt ist, wird die göttliche Gegenwart *Schechinah* aus dem Allerheiligsten „befreit“ und fließt in die ganze Welt hinaus. Seit diesem Moment kann jeder den Zugang zum heiligen Gott haben, nicht nur derjenige, der im Jerusalemer Tempel erscheint.

4. Eines anderen Bildes bediente sich der heilige Paulus. Der Apostel der Völker begründet, dass bei jedem, der sich zu Christus bekehrt, fällt die Hülle ab, der ihm „den Glanz des Herrn“ verdeckt:

„Bis zum heutigen Tag liegt die gleiche Hülle auf dem Alten Bund, wenn daraus vorgelesen wird, und es bleibt verhüllt, dass er in Christus sein Ende nimmt. Bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Mose vorgelesen wird. Sobald sich aber einer dem Herrn zuwendet, wird die Hülle entfernt“ (2 Kor 3,14–16).

Dadurch erhält ein solcher Mensch einen unmittelbaren Zugang zur Heiligkeit Gottes, wie man ihn allein durch das Befolgen der vom Gesetz verlangten rituellen Reinheit nicht erlangen kann.

5. Das nächste Bild des geöffneten Zugangs zur Heiligkeit Gottes breitet vor seinen Lesern der heilige Johannes aus. In der apokalyptischen Vision von der Öffnung des himmlischen Tempels zeigt er, dass die Bundeslade jene begleitet, die Christus die Ehre erweisen:

„Der Tempel Gottes im Himmel wurde geöffnet und in seinem Tempel wurde die Lade seines Bundes sichtbar: Da begann es zu blitzen, zu dröhnen und zu donnern, es gab ein Beben und schweren Hagel“ (Offb 11,19).

Die Bundeslade war ein Zeichen der Heiligkeit Gottes im irdischen Tempel. Diesmal erscheint sie aufs Neue im Tempel, aber in einem himmlischen Tempel. Gott wird zugänglich für jeden, der die Herrschaft des Gesalbten Gottes annimmt.

Ein Christ: Heiligkeitsdynamik

Soweit der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament in der jüdischen Sprache mit Hilfe vom oben besprochenen Terminus *qadôš* ausgedrückt wurde, verweisen

¹¹ *Mark's story of unnatural darkness at the moment of Jesus' death and the tearing of the temple curtain might refer to a supernatural event. However, these are ambiguous signs; unlikely yet natural explanations can be conceived for them. Indeed, the characters in the story seem unaware of these events, just as they were unaware of the dove and voice at Jesus' baptism (Mark 1:10–11), G. Aichele, Fantasy and Myth in the Death of Jesus. „Cross Currents“ 1994, Nr. 44, S. 94.*

auf ihn im Neuen Testament vor allem zwei Termini: *hagios* und *hagnos*¹². Ihre Verwendung verbreitet den Umfang des Verstehens von der Idee der Heiligkeit. Ein Christ ist schon „heilig“ – *hagios*, aufgrund der Tatsache, dass er getauft wurde. Er ist aber zugleich dazu berufen, „heilig“ — *hagnos* — zu werden. Apostel Johannes bemerkt: „Jeder, der dies von ihm [Christus] erhofft, heiligt sich, so wie Er heilig ist“ (1 Joh 3,3). Das Verb „heiligt sich“ gibt der Apostel mit Hilfe vom griechischen *hagnidzō* wieder und der in diesem Vers verwendete Terminus „heilig“ heißt *hagnos*¹³. Das Verb *hagnidzō* mehr als *hagiadzō* verweist auf die Notwendigkeit der moralischen Anstrengung der Christen, um die Heiligkeit zu erlangen.

Manchmal kann man das Verb *hagnidzō* als «unbefleckt werden» und das Adjektiv *hagnos* als «unbefleckt» übersetzen. Solche Anwendung der Termini hat bestimmt moralische Konnotationen. In der neutestamentarischen Perspektive ist bestimmt die Verschiebung des Akzentes von der rituellen auf die moralische Reinheit zu bemerken. Heilig ist derjenige, der Anstrengungen im Bereich der ethischen Entscheidungen unternimmt¹⁴. Auf diese Weise wird er Christus ähnlich, der heilig ist. Auf diese Weise, ähnlich wie Christus, wird er zum „Tempel“: „Wisst ihr nicht, dass ihr Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3,16).

Schlussfolgerung

Die obige Skizze zeigt nur in einer sehr allgemeinen Sinne das Verstehen der Idee der Heiligkeit und ihre Evolution auf den Seiten der Bibel. Die Bekenner des biblischen Judaismus haben die Heiligkeit Gottes als seine Transzendenz und Unzugänglichkeit verstanden. Da der Terminus *qadōš* etymologisch vom Stamm abzuleiten ist, der «Reinheit» bedeutet, wurde die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Voraussetzung der rituellen und moralischen Reinheit derjenigen verbunden, die sich an Gott nähern wollen. Der privilegierte Treffpunkt der Heiligkeit Gottes und der Reinheit des Menschen war die Institution des Tempels. Der theologische Gedanke der Verfasser des Neuen Testaments verlegt die Attributen des Tempels auf Christus selbst. In ihm treffen sich die Heiligkeit Gottes und die Reinheit des Menschen, wobei diese Reinheit einen ausdrücklich moralischen und nicht rituellen Charakter hat. Ein Christ, der Christus nachahmen möchte, soll sich eben um

¹² M. Wojciechowski, *Jezus jako Świąty w pismach Nowego Testamentu*. Rozprawy i Studia Biblijne 2. Warszawa 1996, S. 21.

¹³ Der Terminus *hagnidzō* wurde im Sinne von der moralischen Reinigung in Jk 4,8 gebraucht („Sucht die Nähe Gottes; dann wird er sich euch nähern. Reinigt die Hände, ihr Sünder, läutert euer Herz, ihr Menschen mit zwei Seelen!“) und in 1 P 1,22 („Der Wahrheit gehorsam, habt ihr euer Herz rein gemacht für eine aufrichtige Brüderliebe; darum hört nicht auf, einander vom Herzen zu lieben“).

¹⁴ G.F. Hawthorne, *Świąty/święci*. In: *Słownik wiedzy biblijnej*. Hg. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Hg. der poln. Ausgabe W. Chrostowski. Üb. P. Pachciarek. Warszawa 1996, S. 753.

seine eigene moralische Heiligkeit kümmern. Die Geschichte von zwei tausend Jahren des Christentums bringt uns unzählige Beispiele von Menschen, die genau so ihren Glauben verstanden haben — als die Nachahmung Christi in seiner Heiligkeit.

Świętość w Biblii

Streszczenie

W 1917 roku we Wrocławiu ukazała się książka Rudolfa Otto, należąca do klasyki badań nad świętością. Nosi ona tytuł *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Idea świętości zaproponowana przez Otto, niemieckiego fenomenologa, religioznawcę i teologa, zakłada, że fenomen świętości zasadza się na lęku i fascynacji zarazem w obliczu „całkowicie Innego”. Człowiek doświadcza *fascinosum et tremendum*, gdy zdaje sobie sprawę, że Bóg jest całkowicie inny od stworzenia, czyli jest wobec niego transcendentny. Niniejszy szkic jedynie w najbardziej ogólnym sensie ukazuje rozumienie idei świętości i jej ewolucję na kartach Biblii. Wyznawcy judaizmu biblijnego rozumieli świętość Boga jako Jego transcendencję i nieprzystępność. Ponieważ termin *qadôš* etymologicznie wywodzi się z rdzenia oznaczającego czystość, stąd ideę świętości Boga złączono z wymogiem czystości rytualnej i moralnej tych, którzy chcą się do Boga zbliżyć. Uprzywilejowanym miejscem spotkania świętości Boga i czystości człowieka stała się instytucja świątynna. Myśl teologiczna autorów Nowego Przymierza przenosi atrybuty świątyni na samego Chrystusa. To w Nim spotyka się boska świętość i ludzka czystość, przy czym czystość ta ma zdecydowanie charakter moralny, nie rytualny. Chrześcijanin, chcąc naśladować Chrystusa, winien starać się właśnie o swą moralną świętość. Dwutysiącletnia historia chrześcijaństwa dostarcza nam niezliczonych przykładów postaci, które tak właśnie rozumiały swą wiarę — jako naśladowanie Chrystusa w Jego świętości.

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

APOKATASTAZA A TEOLOGIA. TEOLOGICZNY WYMIAR KONCEPCJI WIECZNEGO POWROTU W GRECKIEJ TRADYCJI FILOZOFICZNEJ

1. Filozoficzna koncepcja wiecznego powrotu — *apokatastasis*¹

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis*² oznacza przywrócenie pierwotnego porządku rzeczy, powrót do stanu określanego mianem początku, który na zasadzie konieczności kosmicznej lub — w metaforyce religijnej — na skutek upadku stworzeń rozumnych został zaprzepaszczoney. Dominujące metafory koncepcji apokatastazy to m.in. powrót do utraconego raju, powrót duszy na własną gwiazdę, odrodzenie Dionizosa Zagreusa, sprowadzenie całokształtu rzeczywistości do pierwotnej *archē*-zasady.

Na gruncie myśli greckiej można wyróżnić dwa umowne porządki podstawowe, w których dokonuje się powrót i które determinują odpowiednie koncepcje apokatastazy. Pierwszy z nich to *apokatastaza kosmiczna*, zgodnie

¹ Problem rozwijam szerzej w cyklu moich publikacji poświęconych koncepcji wiecznego powrotu. W niniejszym artykule wykorzystuję niektóre z nich, np. *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław 2001; *Kosmiczna koncepcja wiecznego powrotu w filozofii starej Stoi*. W: *Problem czasu, znaki czasu*. „Theologica Wratislaviensia” 2007, t. 2; *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...* Kraków 2008; *Filozoficzne założenia greckiej koncepcji apokatastasis*. „Theologica Wratislaviensia” 2009, t. 4; *Uniwersalny i wspólnotowy wymiar antropologii Grzegorza z Nyssy w ujęciu soteriologicznym*. Biblioteka Teologii Fundamentalnej. Poznań 2008.

² Por. W. Szczerba, *Koncepcja...*, s. 17–25.

z którą powrót dotyczy makroskali świata, kosmosu. Do takiej formy koncepcji w i e c z n e g o p o w r o t u nawiązują m.in. jońscy filozofowie natury, wskazując na fundamentalną, boską *archē*-zasadę (woda, *apeiron*, powietrze), z której wszystko powstaje i do której wszystko powraca³, Heraklit z Efezu ze swoją koncepcją regularnego „zognienia” świata⁴ lub Empedokles z Akragantu, który podkreśla nieskończone zmagania kosmicznych mocy, Miłości i Nienawiści, determinujących cykliczne bytowanie kosmosu⁵. Pełną postać apokatastazy kosmicznej rozwijają filozofowie starej stoi, uważając, że kosmos w nieskończonej cykliczności czasu odradza się w identyczny sposób tak w swojej makroskali, jak i w najmniejszych szczegółach, po czym powraca do postaci ognistej pramacierzy. *Diakosmesis* w nieskończoność przeplata się z *ekpyrōsis* wszechrzeczywistości.

„Ze wspólnego praźródła wyłoni się taki sam świat jak ten, który uległ »zognieniu«. Powtórzą się bitwy pod Maratonem i Cheroneą, powtórzą się dni chwały i klęski, powtórzą się wszystkie bohaterstwa i wszystkie zbrodnie ludzkie w najdrobniejszych szczegółach, tak jak się już powtarzały nieskończenie wiele razy dawniej i jak nieskończenie wiele razy będą się jeszcze później powtarzać”⁶.

Drugi porządek koncepcji powrotu wyznacza a p o k a t a s t a z a p s y c h i c z n a. W tych nurtach filozofii greckiej, gdzie podnosi się znaczenie antropologii, fundamentalne staje się pytanie nie tyle o przeznaczenie kosmosu, co o los człowieka bądź o los stworzeń rozumnych. Z tej perspektywy kosmos niejednokrotnie staje się sceną, na której rozgrywa się dramat upadku i zbawienia rozumnego stworzenia. Taką formę apokatastazy ujmują w swoich pismach m.in. filozofowie orficko-pitagorejcy, twierdząc, że istotą człowieka jest dusza — *psychē*, odprysk boskiej substancji (Filolaos), uwięziona w ciele niczym w grobie na skutek grzechu lub kosmicznego prawa konieczności. Upadła dusza, przypisana materialnej powłoce, skazana jest na przekleństwo cyklicznych wcieleń, jednak po dokonaniu

³ Por. np. Symplicjusz, *Fizyka*, 24, 13n: „Z tych, którzy mówią, że pierwiastek jest jeden i ruchliwy, i bezkresny, rzekł Anaksymander [...], że pryncypium oraz pierwiastkiem rzeczy istniejących jest bezkresne [*apeiron*] [...]. Powiada dalej, że nie jest to ani woda, ani żaden inny z tzw. pierwiastków, tylko jakaś różna od nich natura bezkresna, z której powstają wszystkie nieba i wewnątrz nich światy, a — »z jakich rzeczy powstają rzeczy istniejące, na te także muszą także zginąć, albowiem wywzajemniają się sobie kolejno karą i pomstą za niesprawiedliwość zgodnie z zarządzeniem czasu«” (tłum. A. Krokiewicz).

⁴ Np. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Red. W. Kranz. Zürich 1992 [dalej DK], 22 B 90.

⁵ Np. DK 31 B 17: „Poza nimi [elementami] nic innego nie powstaje ani się nie kończy; gdyby bowiem ciągle ginęły, już by ich wcale nie było. Cóż by mogło powiększyć tę całość i skąd by mogła przyjść? A jak by mogły zginąć, skoro pełno ich w każdym miejscu? Tylko one same istnieją, ale przenikając się nawzajem, stają się raz tym, to znowu czymś innym, pozostają wiecznie i wciąż takie same” (tłum. K. Leśniak).

⁶ Por. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis*, 38, 55. Tłum. A. Kempfi. W: J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*. Lipsk 1903–1924 [dalej Arnim], II, 625.

ekspiacji na drodze odpowiednich praktyk i filozofii może uwolnić się od cielesności i powrócić do pierwotnego, boskiego stanu⁷. W późniejszych systemach filozoficznych, skłaniających się ku psychicznej formie apokatastazy, kształtuje się przekonanie, że wszystkie dusze powrócą do pierwotnego stanu bytowania. Takie soteriologiczne tendencje można odczytać w zachowanych pismach Platona oraz jego spadkobierców, medioplatoników, neopitagorejczyków, neoplatoników, jak również niektórych myślicieli wczesnego chrześcijaństwa podtrzymujących tradycję platońską⁸. W ich ujęciu apokatastaza przybiera postać teorii uniwersalnego zbawienia, w którym Bóg ostatecznie będzie „wszystkim we wszystkim”, a co za tym idzie, wszelkie zło (pojmowane jako nieobecność dobra) zostanie nieodwołalnie unicestwione. Istoty rozumne zostaną przywrócone do stanu bytowania sprzed pierwotnego upadku na skutek oczyszczającego działania Boga lub nawrócenia stworzeń rozumnych⁹. Zniesione zostanie wszelkie zło, cierpienie i śmierć.

W niniejszym artykule, odnosząc się do koncepcji wiecznego powrotu, *apokatastasis*, chcę wskazać jej teologiczny wymiar w myśli starożytnej. Teologię — chcę zaznaczyć — pojmuję w sposób arystotelesowski (np. *Metafizyka*, A 2) jako filozofię pierwszą, ujmującą w obrębie pierwszych przyczyn i zasad tę zasadę, która jest absolutnie pierwsza, która sama niczym nieuwarunkowana (poza samą sobą) determinuje całość kształtu rzeczywistości i którą w tym sensie można określić mianem boga lub boskiej zasady. Chciałbym tutaj postawić tezę, że starożytna postać koncepcji apokatastazy — bez względu na to, czy jest ona ujmowana w porządku kosmicznym, czy osobowym — jest teorią głęboko teologiczną. W sposób konieczny zakłada ona istnienie jakiejś boskiej *archē*-zasady, która realizuje wieczne istnienie kosmosu w sposób cykliczny lub wieczne istnienie stworzenia rozumnego w kategoriach powrotu do stanu pierwotnego. Z metodologicznego punktu widzenia uważam również za ważne wskazanie, że wczesną myśl chrześcijańską — jaką reprezentuje Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Orygenes oraz Grzegorz z Nyssy — włączam w krąg greckiej tradycji filozoficznej, a rozwijaną przez nich koncepcję apokatastazy pojmuję jako koncepcję filozoficzną, wynikającą w sposób logiczny z wywodu owych myślicieli przy wykorzystaniu filozoficznych kategorii systemowych oraz wypracowanych w tradycji filozoficznej metod hermeneutycznych¹⁰.

⁷ W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*. T. 1. Cambridge 1986, s. 202n.

⁸ Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 33–52, 69–140, 307–345.

⁹ Por. np. Orygenes, *O zasadach*, III, 6, 3. Tłum. H. Pietras. Kraków 1997.

¹⁰ Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 29–23.

2. Teologiczne uwarunkowania koncepcji wiecznego powrotu¹¹

Koncepcja wiecznego powrotu, tak jak została skonstruowana w starożytnej tradycji filozoficznej, jest zdeterminowana określonymi założeniami wstępnymi, występującymi w większości apokatastatycznych systemów myślowych. Większość owych założeń dobrze obrazuje fundamentalnie teologiczny wymiar starożytnej koncepcji apokatastazy.

Przed wszystkim przy teorii apokatastazy zasadnicze jest przekonanie o doskonałości początku („Ojcowie nasi bliżej bogów byli, niż my jesteśmy”) i cykularnym charakterze czasu. Typowe dla kultur archaicznych i starożytnych jest ujęcie czasu w kategoriach kosmologicznych czy kosmocentrycznych, zdeterminowane obserwacjami astrologiczno-przyrodniczymi, które prowadzą do przekonania, że historia ma charakter cykliczny¹². Jakkolwiek upływ czasu oznacza odejście od idealnego początku, a więc deprawację stworzenia, to jednak ów stan nie może trwać w nieskończoność. Cykliczna natura czasu sprawia, że deprawacja stworzenia, czyli całokształtu rzeczywistości, musi w pewnym momencie osiągnąć punkt kulminacyjny, po którym następuje zwrot ku odtworzeniu stanu początkowego. Ów zwrot, *metanoia*, ujmowany jest niejednokrotnie w kategoriach sprawiedliwości kosmicznej. Koncepcji odpłaty, wyrównania, symetrii, zgodnie z którą czas niczym sędzia w starożytnej *polis*¹³ prowadzi w nieunikniony sposób do odtworzenia sytuacji pierwotnej, której rzeczywistość późniejsza (zróżnicowana, mniej niedoskonała) stanowi pogwałcenie. W ten sposób, na zasadzie odpłaty, strukturę kosmologii szkicują m.in. jońscy filozofie natury (prosta *archē*-zasada — zróżnicowany kosmos), Heraklit (ogień — świat fenomenalny), Empedokles (*sfajros* — czwórwielość elementów podstawowych) czy stoicy (*diakosmesis* — *ekpyrōsis*)¹⁴.

Ponadto, w kontekście teorii wiecznego powrotu, zwłaszcza w jej ujęciu kosmicznym, niezwykle ważne jest przekonanie o ograniczonej ilości substratu, z którego zbudowany jest wszechświat i który determinuje całokształt rzeczywistości wraz ze składającymi się nań elementami¹⁵. Ów substrat, *archē*-zasada, jest boski (*theios*), a więc doskonały, ale zgodnie ze starożytnym pojęciem doskonałości oznacza to, że jest ilościowo ograniczony. Tak więc Bóg jest bytem skończo-

¹¹ Por. idem, *Filozoficzne założenia...*, s. 11–29.

¹² Por. np. A. Oepke, *Apocatastasis*. W: G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*. T. 1. Michigan 1969, s. 386–392.

¹³ Por. J. Gajda, *Filozofia przedsokratejska*. Warszawa 2007, s. 13–62.

¹⁴ Por. W. Szcerba, *A Bóg...*, s. 24–33.

¹⁵ Zob. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków 1996, s. 25.

nym¹⁶, liczba dusz jest ograniczona, wszechświat, choć trudny do ogarnięcia dla człowieka, ma granice i porządek¹⁷. Przy założeniu cyklicznej natury czasu oraz zasady sprawiedliwości kosmicznej ten sam substrat z konieczności musi być wykorzystany przy odtwarzaniu pierwotnej postaci świata, a te same dusze muszą wcielić się i powracać w każdym cyklu koła historii¹⁸.

W starożytną koncepcję wiecznego powrotu zarówno na płaszczyźnie kosmicznej, jak i osobowej wpisane jest przeświadczenie o istnieniu jakiegoś rodzaju boskiej zasady determinującej całokształt rzeczywistości.

W kontekście apokatastazy kosmicznej jest to immanentna boska *archē*-zasada wszechrzeczywistości¹⁹, z której wszystko powstaje, do której wszystko się sprowadza i która zawiera wszelkie moce potrzebne do podtrzymania istnienia świata. W ten sposób np. jońscy filozofowie natury reinterpreterują tradycyjny panteon i przypisują cechy bogów *archē*-zasadzie, wodzie, *apeironowi*, powietrzu. Podobnie Heraklit i stoicy postrzegają ogień-*logos* determinujący niejako od wewnątrz (immanentnie) kształt i charakter całej rzeczywistości. Owa wszechrzeczywistość jest z konieczności w swej makroskali tak samo boska i doskonała jak zasada, z której powstaje i która kształtuje jej postać²⁰. Apokatastaza z tej perspektywy staje się więc sposobem bytowania boskiej *archē*-zasady. Wszak nic innego w sensie ontycznym nie istnieje.

Zależność *archē*-zasady od całokształtu rzeczywistości wspianiale ujmują w ich pismach filozofowie starej Stoi, wnioskując, że skoro bóg-*logos* immanentnie za-

¹⁶ Jeszcze Orygenes (*O zasadach*, II, 9, 1) broni koncepcji Boga jako bytu doskonałego, a więc ograniczonego: „[...] trzeba bowiem stwierdzić, że moc Boża jest ograniczona, i nie należy usuwać jej granic pod pozorem oddawania czci Bogu. Gdyby bowiem moc Boża była nieskończona, to z konieczności nie mogłaby pojąć sama siebie: wszak z samej natury to, co nie ma granic, jest też nieogarnione. Bóg zatem stworzył tyle bytów, ile mógł ogarnąć, ile mógł mieć pod ręką i iloma mógł rządzić mocą swojej opatrności; podobnie też — stworzył taką materię, w jakiej mógł zaprowadzić ład”.

¹⁷ Może być ujmowany jako nieskończony w porządku poznawania, ale nie w porządku bytowania.

¹⁸ Por. np. pierwszy dowód Platona na nieśmiertelność duszy w *Fedonie* (70a–72e). Na gruncie chrześcijańskim podobnej koncepcji broni Grzegorz z Nyssy. Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 16. „Patrologia Graeca” [dalej PG] 44, 185. Tłum. M. Przyszychowska. Kraków 2006: „Powstał zatem na obraz człowiek, [czyli] cała natura, dzieło podobne do Boga. Dzięki wszechmocnej mądrości powstała nie część całości, ale cała połączona pełnia natury. Ten, który obejmuje wszystkie krańce ziemi — jak mówi Pismo: »w Jego rękę są krańce ziemi« — Ten, który zna wszystko, zanim powstanie, ogarnął myślą, jak wielka pod względem liczby [osób] będzie ludzkość”.

¹⁹ Lub zasady; por. np. u Empedoklesa albo Anaksagorasa.

²⁰ Por. J. Gajda, *Gdy rozpadły się ściany świata*. Wrocław 1995, s. 12. Por. Cyceon, *De natura deorum*, II, 14, 37. W: Arnim II, 1153: „Prócz świata nie ma żadnej rzeczy, która by nie miała jakichś braków i była pod każdym względem oraz we wszystkich swoich częściach harmonijna, doskonała i skończona. Toteż trafnie powiada Chryzyp, iż jak pokrowiec przeznaczony jest dla puklerza, a pochwa dla miecza, tak wszystkie rzeczy oprócz świata zostały stworzone jedne dla drugich; płody więc i owoce wydawane przez ziemię — dla zwierząt, a zwierzęta dla ludzi, na przykład koń do jazdy, wół do orania, pies do polowania i stróżowania. Sam człowiek, wcale nie będący istotą doskonałą, a stanowiący tylko pewną cząstkę doskonałości, został stworzony do poznawania i naśladowania świata. Świat zaś, ponieważ wszystko obejmuje i ponieważ nie ma nic takiego, co by się znajdowało poza jego obrębem, jest ze wszech miar doskonały” (tłum. W. Kornatowski).

warty w materii jest *ex definitione* doskonały, to świat, który zradza z siebie, również musi być doskonały²¹. Jest on boskim organizmem, kształtującym się samodzielnie w doskonały sposób, bez ingerencji z zewnątrz²². Zgodnie z przekonaniem stoików część *materia prima* gęstnieje i zostaje uformowana przez immanentny *logos*, zasadę czynną, według zawartych w niej *logosów* nasiennych (*logoi spermatikoi*).

„Świat stoicy [...] nazywają samym bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji; jest on niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi”²³.

Archē-zasada rozwija się niejako — stosując terminologię Mikołaja z Kuzy — w zróżnicowaną rzeczywistość, w świat człowieka.

Zakładając, że świat powstaje w czasie, filozofowie stoicy twierdzą, że jest on zniszczalny, według zasady, że to, co ma początek, musi mieć również koniec.

„Świat jest zniszczalny, bo powstał tak, jak powstają rzeczy poznawane w doświadczeniu zmysłowym, jako coś, czego części są tak samo zniszczalne jak i całość, a części świata są zniszczalne, przechodzą bowiem jedne w drugie; a więc świat jest zniszczalny”²⁴.

A jednak kosmos nie ulega unicestwieniu, lecz zostaje sprowadzony do stanu, w którym znajdował się przed ukształtowaniem w procesie *diakosmesis*. Po upływie tzw. wielkiego roku świat ulega „zognieniu” (*ekpyrōsis*), zanika wszelki podział w obrębie materii, następuje powrót do pierwotnej postaci ognia zawierającej zarodki wszechrzeczy. Ów proces narodzin i śmierci trwa w nieskończoność, według fundamentalnego prawa cykliczności²⁵. Formy istnienia świata ulegają regularnym przemianom, jednak w cyklach tych zostaje zachowana stałość istoty, a co za tym idzie — doskonałość świata.

Przyjmując cykliczną wieczność kosmosu, której punkty graniczne wyraża stan „zognienia” — *ekpyrōsis* i zróżnicowania — *diakosmesis*, stoicy przyjmują, że w kolejnych obrotach koła dziejów świat ma zawsze identyczną postać, jako twór doskonały, ukształtowany zgodnie z tymi samymi *logosami* nasiennymi (*logoi sper-*

²¹ Arnim II 1046: „Stoicy przyjmują, iż bóg jest ciałem, wszędzie obecny w sposób cielesny, nie tylko w postaci energii”.

²² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. T. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*. Lublin 2010, s. 372.

²³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, VII, 1, 137, Tłum. I. Krońska. Warszawa 1988 [dalej: Diogenes Laertios], s. 432. Por. Aeios Didymos. Za: Euzebiusz, *Praeparatio evangelica*, XV, 15. W: Arnim, II, 528: „Bogiem nazywają cały kosmos i wszystkie jego części”.

²⁴ Por. Diogenes Laertios, VII, 1, 141.

²⁵ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996, s. 161.

matikoi), immanentnie zawartymi w boskim praogniu-*logosie* świata, według niezmiennego, boskiego prawa opatrności. Za każdym razem powstaje jednakowa struktura świata tak w jego makroskali, jak i w mikroskali. W wiecznych cyklach, bez początku i końca, zostaje odtworzona identyczna postać świata, w nieskończoność następuje *apokatastasis ton panton*:

„[...] po upływie wieków ten sam Sokrates będzie nauczać w tych samych Atenach, a na ulicach tych samych miast ci sami ludzie będą przeżywać te same cierpienia”²⁶.

W ten sposób apokatastaza kosmiczna osiąga swoją dojrzałą postać na gruncie helleńskiej tradycji filozoficznej, w której doskonałość immanentnej *archē*-zasady przekłada się na doskonałość wszechrzeczywistości.

Inaczej nieco przedstawia się rzeczywistość pod względem ujęcia boskiej zasady i koncepcji pokrewnych w kontekście *apokatastazy osobowej*. Otóż w tych systemach myślowych, które opowiadają się za koncepcją powrotu duszy, boska zasada jest ujmowana zazwyczaj jako transcendentna wobec kosmosu i stworzenia lub przynajmniej niedostępna dla ograniczonej percepcji stworzenia, w tym też człowieka, tak jak prezentuje hierarchię bytów np. medioplatonizm czy neoplatonizm. Boska zasada w tym ujęciu może być najwyższą ideą Dobra (tradycja platońska), Jednym-Absolutem (medioplatonizm, neopitagoreizm, neoplatonizm) czy też osobowym Bogiem (tradycja chrześcijańska). W ten sposób boska zasada staje się niezależnym wobec stworzenia (przynajmniej w *ordo cognoscendi*) reżyserem dramatu upadku i powrotu bytów rozumnych, stwarzając je, karząc za grzech pierworodny (wykroczenie wobec Boga), równocześnie jednak kreśląc schemat powrotu do stanu pierwotnego i doprowadzając ów plan do pozytywnego zwieńczenia. W ten sposób Bóg staje się nadrzędnym *Paidagogosem* stworzeń rozumnych, a równocześnie niejako właścicielem całokształtu rzeczywistości. Takie ujęcie soteriologii doskonale ilustrują w swoich pismach np. Plutarch z Cheronei²⁷, Maksym z Tyru, Numezjusz z Emezy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Dydim Ślepy, Ewagriusz z Pontu i Grzegorz z Nyssy, który w swoich pismach jasno przedstawia zarówno swego rodzaju oddolną soteriologię podkreślającą konieczność nawrócenia stworzenia jako odpowiedź na boską pedagogię, jak i pewną odgórną soteriologię zrealizowaną, zgodne z którą Bóg swobodnie dysponuje swoją własnością, czyli stworzeniem, dokonując jego ekspansji np. w akcie wcielenia Chrystusa²⁸.

²⁶ Arnim, II, 596nn.

²⁷ Por. niżej.

²⁸ Por. niżej.

W takim ujęciu procesu powszechnego zbawienia fundamentalne wydaje się przekonanie o istnieniu w człowieku (stworzeniu rozumnym) cząstki boskości (por. orficki mit o Dionizosie Zagreusie), boskiej substancji konstytuującej duszę (pitagoreizm — np. Filolaos, tradycja platońska) lub przynajmniej strukturalnego pokrewieństwa stworzenia z Bogiem (tradycja chrześcijańska, która z jednej strony stara się być wierna Biblii: *diastema* Stwórcy — stworzenia, z drugiej zaś kontynuuje tradycję platońską, podkreślając dualizm antropologiczny i strukturalną zbieżność czy pokrewieństwo między Bogiem a istotą ludzką). Boski element w istotach rozumnych *ex definitione* nie może ulec unicestwieniu, ale po dopełnieniu procesu ekspiacji powróci nieuchronnie do boskiej pramacierzy. Dionizos Zagreus zgodnie z orfickim mitem musi ponownie zjednoczyć swoje rozczłonkowane ciało (boskie cząstki w stworzeniach rozumnych) i na nowo się odrodzić²⁹. Podobnie na gruncie chrześcijańskim strukturalne pokrewieństwo między Stwórcą a stworzeniem interpretowane jest wielokrotnie w kategoriach nieśmiertelności duszy (por. tradycja Orygenesowa, ale również Metody z Olimpu, według którego wieczność Boga różni się od wieczności duszy tym, że Bóg nie ma początku, a śmierć duszy nie oznacza jej unicestwienia, lecz odwrócenie od Boga jako źródła życia³⁰). O ile u podstaw apokatastazy kosmicznej leży zazwyczaj deifikacja kosmosu, o tyle apokatastaza osobowa wiąże się zazwyczaj ze swego rodzaju deifikacją stworzenia.

Założenie ontycznego pokrewieństwa Stwórcy i stworzenia podkreśla fundamentalną dla koncepcji apokatastazy osobowej zasadę, wskazującą, że istoty rozumne, posiadając w sobie cząstkę boskości lub będąc strukturalnie pokrewne z bóstwem, są w swej istocie dobre, *de facto* bowiem posiadają lub odzwierciedlają naturę bóstwa. W tym kontekście zarysowany w niektórych systemach myślowych dysonans: miłosierdzie Boga (relacja Bóg → stworzenie), leżące u podstaw dzieła stworzenia i zbawienia, *versus* wolność stworzenia (relacja stworzenie → Bóg), determinująca m.in. upadek istot rozumnych, z perspektywy ontycznej traci rację bytu. Jakkolwiek bowiem jawi się relacja Bóg — człowiek (stworzenie rozumne) w sytuacji doczesnej w porządku poznawania, strukturalne pokrewieństwo Stwórcy i stworzenia w żaden sposób nie zostaje zniesione. Stąd np. przekonanie, że boska pedagogia, prowadząc stworzenia do nawrócenia przez oczyszczające kary i ogień cierpień (teodycea), nie tyle sprzeciwia się ich wolności, ile w radykalny sposób odnosi się do istoty dobra (boskości) w stworzeniu i wydobywa je z brudu deprawacji. W tej retoryce bóstwo niejednokrotnie porównywane

²⁹ Por. J. Gajda, *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 21n. Por. R. Graves, *Mity greckie*. Warszawa 1974, s. 46nn.

³⁰ Por. *Panarion*, 64, 26, 5 (*The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Tłum. F. Williams. Leiden 1987).

jest z ojcem, który karcąc, wychowuje dziecko, z lekarzem, który stosując bolesną terapię, leczy pacjenta, lub z wodzem, który karcąc śmiercią żołnierzy za brak karności, wprowadza w armii dyscyplinę³¹.

Stworzenie rozumne, jakkolwiek w swojej wolności może sprzeciwiać się Bogu i oddalać od Niego, to jednak w swej istocie pragnie bytowania w harmonii ze Stwórcą, nawet jeśli w doczesnym stanie deprawacji nie jest w pełni tego świadome. Wszak w taki sposób (u podstaw dobro Stwórcy), w tym celu (bliska koegzystencja, przebóstwienie) i z taką strukturą ontyczną („na obraz i podobieństwo”, częśćka boskości) zostało powołane do istnienia³². Nie dziwi zatem, że w takim ujęciu istoty i istnienia bytów rozumnych grzech (*hamartia*) pojmowany jest niejednokrotnie nie w kategoriach złych intencji albo upadku moralnego, ale niezrozumienia istoty rzeczy, które wpływa na konkretną postawę stworzenia wobec Stwórcy, innych stworzeń oraz siebie³³.

Niezwykle ważne jest tutaj założenie, że zło nie posiada statusu ontycznego, ale jest nieobecnością dobra (bytu), tak jak ciemność jest nieobecnością światła, a „ślepotą brakiem widzenia”³⁴. Koncepcja emanacji w myśli Plotyna doskonale obrazuje ów proces wyczerpywania się bytu (dobra) aż do granicy, którą jest niebyt (zło)³⁵. Zło jako negacja bytu nie może być stanem trwałym i nieodwracalnym, albowiem w sensie ontycznym zło nie istnieje, jakkolwiek w rzeczywistości fenomenalnej może przejawiać się w postaci grzechu lub cierpienia. Może brudem deprawacji, ułudą bytu przykryć doskonałą w swej naturze duszę, częśćkę boskości w stworzeniu rozumnym, ale nie może zmienić jej istoty i fundamentalnej struktury. Nie posiadając statusu ontycznego, zło jako niebyt nie może zniszczyć tego, co ma rangę bytu. Przy tak ujętej naturze zła nie ma takiego poziomu deprawacji, z którego nie byłby możliwy soteriologiczny powrót³⁶. Kluczem pozostaje

³¹ Por. niżej.

³² Oczywiście w tych systemach myślowych, które zakładają akt lub proces *creatio*. Por. np. Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu*, I. W: G.N. Bonwetsch, *Methodius*. Leipzig 1917. Por. L.G. Paterson, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*. Washington 1997, s. 153n.

³³ Przykład: tradycja sokratejska, zwiedzenie Adama i Ewy przez węża w myśli Grzegorza z Nyssy (przekonał, że owoc jest dobry, a jego spożycie jest zgodne z wolą Boga → przebóstwienie człowieka, „staniecie się jak Bóg”). Por. np. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 20, PG 44, 200d, s. 107.

³⁴ „Jak widzenie jest czynnością natury, a ślepotą brakiem tej czynności, tak i cnota jest przeciwieństwem nieprawości. Nie można inaczej zła pomyśleć jak odsunięcia się od dobra. Jak po usunięciu światła wdziera się zaraz ciemność, w jego zaś obecności ustępuje, tak też jak długo jest dobro w naturze, zło nie ma swego istnienia. Ustąpienie dobra to powołanie jego przeciwieństwa. [...] Ślepotą oczu jest przeciwieństwem widzenia, choć w naturze ślepoty nie istnieje sama w sobie, lecz tylko jako brak istniejącej przedtem zdolności, tak też twierdzimy, że występki polegają na braku dobra, podobnie jak cień zapada po ustąpieniu światła”, Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 5-6. W: idem, *Wybór pism*. Tłum. W. Kania. Warszawa 1974, s. 137 i 139.

³⁵ Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 44–52.

³⁶ Por. np. „Poza nią [naturą Boga] jest tylko zło, którego byt polega — choć brzmi to dziwnie — na niebycie. Zło bowiem oznacza odebranie bytu. Prawdziwy byt przysługuje tylko naturze dobra. To, co

oczyszczenie stworzenia, stąd wielokrotnie w tradycji filozoficznej (tradycja pi-tagorejska, platońska, chrześcijańska) proces przywrócenia istot do pierwotnego stanu przedstawiany jest w kategoriach ekspiacji (*metanoia*, oczyszczenie doczesne, oczyszczenie *post mortem*).

Nadrzędną perspektywą hermeneutyczną w takim ujęciu relacji Stwórcy — stworzenie jest miłosierdzie Stwórcy. Bóg jako byt nieuwarunkowany, *ex definitione* dobry, powołujący do istnienia całokształt rzeczywistości, w tym pokrewne sobie stworzenia rozumne, odnosi się do stworzonej rzeczywistości na zasadzie, którą w kategoriach poznawczych człowieka można określić mianem miłości. Jako samo Dobro Bóg nie mści się na grzesznym stworzeniu i nie kieruje się prawem talionu (np. Pwt 19,18–21), lecz wychowuje upadłe istoty, prowadząc je do nawrócenia i soteriologicznego oczyszczenia — do przeobstwienia (*theōsis*), ostatecznie zaś do osiągnięcia pierwotnie założonego celu: doskonałej wspólnoty Stwórcy ze stworzeniem. Kara w tym procesie nie jest sposobem egzekucji w rękach Sędziego, lecz narzędziem pedagogii i prewencji Ojca, który karci swoje dziecko, aby osiągnąć założone cele wychowawcze. W ten sposób bóstwo staje się Pedagogiem, który w swoim miłosierdziu chce zbawić człowieka (stworzenie rozumne), w swojej mądrości wie, w jaki sposób ów cel osiągnąć, dzięki zaś swej mocy jest w stanie doprowadzić do końca plan zbawienia. Miłosierny, wszechwiedzący i wszechmocny Bóg skutecznie dąży do odtworzenia pierwotnego stanu stworzeń rozumnych, który na skutek ich upadku został utracony.

Apokatastatyczny wymiar boskiej pedagogii kreśli niezrównanie w swoich pismach Plutarch z Cheronei³⁷. Rozwijając koncepcję opatrności, Plutarch odnosi się do pytań z pogranicza teodycei: dlaczego dobry i miłosierny Bóg zezwala, aby złym ludziom dobrze się powodziło w życiu doczesnym, a równocześnie godzi się, aby na ludzi dobrych spadały cierpienia. Filozof w swoim wywodzie wykazuje, że Bóg niezmiennie dąży do dobra człowieka, ale dobra pojmowanego przede wszystkim w kategoriach soteriologicznych. W procesie tym Bóg jest jak lekarz, który wie najlepiej, jaką terapię zastosować w określonym przypadku, aby leczenie, nawet jeśli jest bolesne lub długotrwałe, ostatecznie było skuteczne.

Plutarch przyznaje, że śmiertelny człowiek w swojej ograniczonej, czasoprze-strzennej percepcji nie zawsze jest w stanie pojąć wszystkie aspekty Bożej terapii, łatwo traci z oczu nadrzędny cel (*telos*) Stwórcy³⁸. Mimo to powinien rozumieć i mieć na uwadze przynajmniej podstawowe zasady działania, wynikające z na-

nie istnieje, nie jest bytem”, Grzegorz z Nyssy, *O duszy i zmartwychwstaniu*, 75. W: idem, *Wybór pism*, s. 60.

³⁷ Por. Plutarch z Cheronei, *O odwolekanu kary przez bogów*. Tłum. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1988; idem, *O Izydzie i Ozyrysie*. Tłum. A. Pawlaczek. Poznań 2003.

³⁸ Idem, *O odwolekanu...*, 565 D n.

tury doskonałego Boga. Przede wszystkim człowiek powinien być świadom nieskończonej dobroci bytu najwyższego, zgodnie z którą właściwą metaforą Boga jest postać miłosiernego ojca, a nie surowego i bezwzględniego sędziego. Jakakolwiek kara, która spada na człowieka, ma nieodmiennie charakter pedagogiczny i zawsze, bez względu na rodzaj i długość jej trwania, służy wychowaniu i oczyszczeniu zdeprawowanego stworzenia.

„[...] ten, co uważa, że kara ma inny cel niż uleczenie zła, i oburza się, jeśli ktoś chce stosować kurację jednych osób przez pośrednictwo innych, tak jak leczy się zapalenie oczu, przecinając żyłę — wydaje się nie patrzeć dalej niż na zasięg zmysłów”³⁹.

Bóg traktuje każdą osobę indywidualnie, zna duszę każdego grzesznika oraz właściwe sposoby jej uleczenia, dlatego też stosuje różne metody terapii w przypadku poszczególnych ludzi⁴⁰. Niektórych karci natychmiast, innym daje odpowiedni czas na pokutę lub zezwala na pogrążenie się w zлу, by pociągnąć ich ku sobie, gdy sięgną dna deprawacji. Zakładając za Platonem, że dusza jest wpleciona w cykliczność czasu, Plutarch wskazuje, że w swojej pedagogii Bóg nie musi ograniczać się do jednego tylko wcielenia *psyche*⁴¹. Doczesne cierpienia lub nagrody mogą odnosić się tak do obecnych, jak i przeszłych wcieleń. Ponadto w procesie wychowania boski *Paidagogos* może działać bezpośrednio na jednostki, może jednak również wykorzystywać określone sytuacje do napominania stworzeń, przy czym kara spadająca na konkretnego człowieka może mieć szerszy wydźwięk społeczny.

„[...] nauczyciel, karząc ucznia, upomina tym samym innych, a wódz, dziesiątkując żołnierzy, całe wojsko zmusza do karności”⁴².

Obserwując los bliźnich, ludzie uczą się rozpoznawać Boże wskazówki i żyć we właściwy sposób, a tym samym oczyszczają się ze zła. Sprawiedliwy Bóg nie może pozostawić zła bez kary, jednak w swoim miłosierdziu ma na celu przede wszystkim soteriologiczne dobro człowieka: ostateczne oczyszczenie ze zła, zwolnienie z cielesności i odtworzenie pierwotnego stanu bytowania stworzeń.

W ten sposób apokatastatyczna rzeczywistość zbawcza jawi się z perspektywy oddolnej, poznawczej. Ten sam proces soteriologiczny ujmowany z perspektywy

³⁹ *Ibidem*, 559 E–F.

⁴⁰ *Ibidem*, 550 A.

⁴¹ Por. *ibidem*, 560 F–561 A, 564n, 565 D. Por. *ibidem*, 551 E: „[...] Bóg nie wszystkim jednakowo przyspiesza karę: to, co jest nieuleczalne, natychmiast usuwa z życia i wyplenienia, gdyż stałe obcowanie ze złem jest bardzo szkodliwe dla innych, a najszkodliwsze dla siebie samego. Tym zaś, o których można przypuszczać, że ich skłonność do błędu pochodzi raczej z niewiedzy niż ze świadomego wyboru zła, daje On czas na przemiany; a jeśli trwają przy swoim, wymierza i im sprawiedliwość, nie obawiając się przeciwieństwa, że Mu ujdą!” (tłum. Z. Abramowiczówna).

⁴² *Ibidem*, 559 F.

odgórnej, bytowej (*ordo essendi*) częstokroć kładzie nacisk nie tyle na miłosierdzie Boga (choć nie pomija go), co raczej na fakt posiadania jako własność i absolutnej władzy Boga nad całokształtem rzeczywistości, w szczególności zaś nad stworzeniem rozumnym (człowiekiem). Z tej perspektywy relacja Bóg — stworzenie niejednokrotnie przedstawiana jest przez myślicieli starożytnych raczej w kategoriach zależności suweren — wasal albo właściciel — własność niż relacji ojciec — dziecko, sama zaś koncepcja apokatastazy jest rozumiana nie tyle jako powrót syna marnotrawnego, co odzyskanie swojej własności przez Boga albo swego rodzaju amnestia udzielona stworzeniu przez Stwórcę. Bóg po prostu wybacza winy stworzeniu, oczyszcza je z nieprawości i przyciąga do siebie. W ten sposób Stwórca arbitralnie wypełnia pierwotny *telos*, jeśli chodzi o stan eschatologiczny stworzeń rozumnych i dokonuje swoistego aktu *re-creatio*.

Odgórne ujęcie apokatastazy rozwija w swoich pisma m.in. Grzegorz z Nysy⁴³. Stosując terminologię ekonomiczną, Ojciec Kapadocki wskazuje przede wszystkim, że Bóg jest *de facto* właścicielem wszelkiego stworzenia. Jako taki nie może i nie chce, żeby Jego własność zmarnowała się, ale w każdej chwili może ją oczyścić z brudu i przygarnąć z powrotem⁴⁴. Tak też zdaniem Nysseńczyka Bóg postępuje z tymi duszami, które nie odwróciły się od zła w czasie doczesnego życia lub wystarczająco nie pokutowały. Sam dokonuje ich ekspiacji w ogniu cierpienia niczym złotnik, który oczyszcza złoto z zanieczyszczeń po roztopieniu w tyglu szlachetnego kruszcu, tak aby nie utracić nic z tego, co drogocenne⁴⁵. Dusza w owym procesie jest substancją pasywną, poddaną ekstremalnej, ale koniecznej ekspiacji, której celem jest doprowadzenie *psychē* do stanu możliwego do zaakceptowania przez świętego Boga⁴⁶. W ten sposób apostoł Paweł mówi o sądzie Bożym, który jakkolwiek niszczy niegodne dzieło człowieka i jest dlań bolesny, to jednak samego grzesznika prowadzi do zbawienia:

„Albowiem fundamentu innego nikt nie może założyć oprócz tego, który jest założony, a którym jest Jezus Chrystus. A czy ktoś na tym fundamencie wznosi budowę ze

⁴³ Nie pomijając oczywiście perspektywy oddolnej. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 278–307.

⁴⁴ Por. np. „Bóg ciągnie do siebie swą własność, ale zrośnięte z nią obce części trzeba wpierw usunąć siłą, a to pociąga za sobą dotkliwie cierpienia”; por. Grzegorz z Nysy *O duszy i zmartwychwstaniu*, s. 62. Por. Ewagriusz z Pontu: Sąd Ostateczny = oczyszczenie + przemienienie na wzór Chrystusa: „Po [wielu] światach Bóg przemieni ciało naszego poniżenia na podobieństwo chwalebego ciała (Flp 3,21) Pana; a po wszystkich światach przywiedzie nas do podobieństwa obrazu swego Syna (Rz 8,28), skoro obraz Syna stanowi zasadnicze poznanie Boga Ojca”, *Kephalaia Gnostica*, 6, 34. Por. http://www.ldysinger.com/Evagrius/02.Gno-Keph/02_keph.1.htm [dostęp 18.08.2010].

⁴⁵ Por. np. Grzegorz z Nysy *O duszy i zmartwychwstaniu*, s. 61n.

⁴⁶ W myśli Orygenesusa dusza w czasie pośmiertnej ekspiacji jest aktywna. Może się nawracać, pokutować, podejmować decyzje, uczyć się. Wypływa to przede wszystkim z przekonania Orygenesusa o reinkarnacji dusz aż do pełnego oczyszczenia. Stanowisko to jednoznacznie odrzuca Grzegorz z Nysy w świetle kształtującej się ortodoksji chrześcijańskiej. Duszy przeznaczony jest tylko jedno doczesne bytowanie. Por. W. Szczerba, *A Bóg...*, s. 299–307.

złota, srebra, drogich kamieni, z drzewa, siana, słomy, to wyjdzie na jaw w jego dziele; dzień sądny bowiem to pokaże, gdyż w ogniu się objawi, a jakie jest dzieło każdego, wypróbuje ogień. Jeśli czyjeś dzieło, zbudowane na tym fundamencie, się ostoi, ten zapłatę odbierze; jeśli czyjeś dzieło spłonie, ten szkodę poniesie, lecz on sam zbawiony będzie, tak jednak jak przez ogień” (1 Kor 3,11–15).

Ponadto Grzegorz z Nyssy stoi na stanowisku, że w pierwotnym akcie stworzenia (Rdz 1,27a) zostali powołani do istnienia nie tyle konkretni ludzie, co natura ludzka (*fysis tou anthrōpou*), której istoty ludzkie (drugie stworzenie: Rdz 1,27b) są swego rodzaju egzemplifikacją na zasadzie *ousia* (natura ludzka) — *hipostasis* (poszczególne istoty ludzkie), analogicznie jak w przypadku natury i osób w obrębie bóstwa⁴⁷. Naturę ludzką Grzegorz z Nyssy traktuje jako jednorodny, niepodzielny, niezmienny organizm, w którym „całość przekłada się na części, a części na całość”⁴⁸, podobnie jak myśl neoplatońska ujmuje duszę w jej aspekcie kosmicznym, a stoicyzm *logos* w makroskali świata⁴⁹. Przy takim ujęciu natury (*fysis*) Grzegorz z Nyssy wskazuje, że skutki upadku jednego człowieka w sposób nieunikniony przekładają się na całą naturę jako współzależną, jednorodną substancję. Deprawacja niczym choroba rozlewa się na całą *ousia*, a poprzez nią na wszystkie jednostki — ludzi (por. Rz 5,12; 1 Kor 15,22; Ef 2,5)⁵⁰. Stąd też wynika grzeszność, czy raczej tendencja do zła właściwa każdemu człowiekowi. Równocześnie jednak — podkreśla Kapadocczyk — zbawienie natury ludzkiej ma analogiczny charakter do jej upadku i dokonuje się automatycznie w czasie inkarnacji drugiego Adama — Chrystusa⁵¹. Otóż moment, w którym bóstwo Chrystusa łączy się ze zdeprawowaną naturą ludzką (unia hipostatyczna), stanowi moment jej oczyszczenia. Niczym zaczyn, który zakwasza całe ciasto (np. 1 Kor 5,6, Ga 5,9)⁵², boska doskonałość Chrystusa staje się remedium na chorobę całej ludzkości. Jego bóstwo złączone z ludzką naturą przenika całą naturę ludzką ze względu

⁴⁷ Grzegorz z Nyssy, *Do Greków*, GNO 3, 1. Tłum. T. Grodecki. W: idem, *Drobne pisma trynitarne*. Kraków 2001, s. 97n.

⁴⁸ Idem, *Do Ablabiusza*: „Natura jest jedna, tworząca sama za sobą jedność, i jest całkowicie niepodzielna monadą, nierosnącą przez dodanie ani niemalejąca przez ubytek, lecz jest jednością i pozostaje jednością, chociaż ukazuje się w wielości, niepodzielna, trwała, nienaruszalna i nie dzieli się pomiędzy uczestniczących w niej”, *ibidem*, s. 106.

⁴⁹ Por. np. H.U. von Balthasar, *Présence at pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1942, s. 24; R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse*. Paris 1951; J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden 2000.

⁵⁰ Por. Grzegorz z Nyssy, *O modlitwie Pańskiej*, 5, 3. W: *Modlitwa Pańska. Komentarze greckich Ojców Kościoła*. Tłum. W. Kania. Tyniec 2004. Por. E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*. Poznań 2003, s. 52.

⁵¹ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa 1988, s. 280.

⁵² Por. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 37, s. 176n: „Jak według słów Apostoła mała ilość kwasu zakwasza całe ciasto, tak też owo w nieśmiertelność przez Boga wyposażone ciało przetwarza nasze według siebie i przemienia je. Jak bowiem szkodliwy czynnik, zmieszany ze zdrowym, psuje zawsze całość, tak i to nieśmiertelne ciało przetwarza zupełnie tego, który je przyjmuje, według swej natury”.

na współzależność i jednorodność *fysis tou anthrōpou*, niweczy chorobę ludzkości, a tym samym odwraca skutki upadku Adama. Ekspiacja natury ludzkiej przekłada się na zbawcze oczyszczenie wszystkich istot ludzkich, tak jak jej deprawacja skutkowałą upadkiem wszystkich ludzi.

W tym sensie w swoistej typologii Grzegorza z Nyssy Chrystus staje się drugim Adamem, odwracając skutki nieposłuszeństwa pierwszego człowieka⁵³. Tak pojęta soteriologia ma zdecydowanie odgórny charakter i odbywa się bez udziału poszczególnych ludzi. Bóg w sposób arbitralny stwarza naturę ludzką (*fysis tou anthrōpou*), arbitralnie również oczyszcza ją z brudu deprawacji przez wcielenie Chrystusa. Jest reżyserem i wykonawcą nie tylko dzieła *creatio*, ale również swoistego *re-creatio*, jeśli chodzi o naturę ludzką. Teksty biblijne, w których Nyssen-czyk odczytuje tak pojętą soteriologię, to m.in. ujęcie Chrystusa w pismach apostoła Pawła jako drugiego Adama (por. np. Rz 5,12-21), przypowieść o zagubionej owcy (natura ludzka), którą pasterz (Chrystus) odnajduje i przyprowadza do stada dziewięćdziesięciu dziewięciu innych owiec, które przedstawiają inne stworzenia rozumne (Mt 18,12-14), przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, który udziela pomocy nieprzytomnemu podróżnemu, który został poturbowany (Łk 10,29-37), w końcu zaś cytowany powyżej tekst o zaczynie, który zakwasza całe ciasto (1 Kor 5,6; Ga 5,9). W ten sposób sama inkarnacja Chrystusa bardziej niż jego śmierć w sposób automatyczny i arbitralny oczyszcza całą naturę ludzką, a w konsekwencji zbawia każdego człowieka⁵⁴.

Wnioski

Filozoficzna koncepcja *apokatastasis* oznacza odnowienie pierwotnego porządku rzeczy, przywrócenie stanu określanego mianem początku, który na skutek prawa konieczności lub grzechu pierwotnego został zaprzepaszczone. W literaturze filozoficznej i religijnej jest ona niejednokrotnie ujmowana jako odzyskanie utraconego raju, powrót duszy na własną gwiazdę czy przywrócenie całości kształtu rzeczywistości do pierwotnej *archē*-zasady. Bez względu na to, czy koncepcję *apokatastazy* przedstawia się w porządku kosmicznym, czy osobowym, jest ona teorią głęboko teologiczną. Zakłada nieodzowne istnienie jakiejś boskiej *archē*-zasady, która realizuje wieczne istnienie kosmosu w sposób cykliczny lub

⁵³ Por. koncepcja rekapitulacji Ireneusza z Lyonu. Por. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*. Kraków 2007.

⁵⁴ Por. J. Daniélou, *L'apocatastase chez Grégoire de Nysse*. „Recherches de Science Religieuse” 1940, t. 30, s. 344–346; idem, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden 1970, s. 224; J. Laplace, *Saint Grégoire de Nysse. La création de l'homme*. „Sources Chrétiennes” 1943, t. 6, s. 66–7, 70, 72; C.N. Tsirpanlis, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*. W: *Greek Patristic Theology, Basic Doctrines in Eastern Church Fathers*. T. 1. New York 1979, s. 51.

wieczne istnienie stworzenia rozumnego w kategoriach powrotu do stanu pierwotnego.

W odniesieniu do apokatastazy kosmicznej owa boska *archē*-zasada jest zazwyczaj ujmowana jako immanentna wobec wszechrzeczywistości, czego koniecznym efektem jest deifikacja całokształtu rzeczywistości. Z *archē*-zasady wszystko powstaje, do *archē*-zasady wszystko powraca, *archē*-zasada zawiera wszelkie moce potrzebne do podtrzymania istnienia świata, którego wieczność realizuje w nieskończonych cyklach powstawania i ginięcia.

Apokatastaza osobowa zazwyczaj zakłada istnienie transcendentnego wobec kosmosu stworzenia rozumnego lub przynajmniej świadomości stworzenia rozumnego bóstwa, które determinuje cykliczny⁵⁵ charakter istnienia stworzenia. Owa cykliczność wypływa z jednej strony z woli bóstwa, z drugiej zaś z ontycznego lub strukturalnego pokrewieństwa między bóstwem a stworzeniem oraz z założenia, że zło, jakkolwiek odczuwalne w rzeczywistości fenomenalnej, jest niczym więcej jak tylko nieobecnością dobra, bez osobnego statusu ontycznego. Cykliczność istnienia stworzenia dokonuje się na zasadzie nawrócenia i oczyszczenia upadłych bytów w procesie boskiej pedagogii lub na zasadzie arbitralnego oczyszczenia przez Stwórcę. Zwieńczeniem tego procesu jest przywrócenie istot rozumnych do stanu pierwotnego, a tym samym osiągnięcie soteriologicznego celu (*telos*) Stwórcy. W tym sensie apokatastaza osobowa w naturalny sposób zakłada przebóstwienie (*theōsis*) stworzenia rozumnego.

Apocatastasis and Theology. Theological Dimension of the Conception of Eternal Return in Greek Philosophical Tradition

A b s t r a c t

Philosophical concept of *apocatastasis* means renovation of the primordial state of things, restoration of conditions defined as a beginning, which because of the law of necessity or the original sin has been lost. In the philosophical and religious literature apocatastasis is usually rendered as regaining lost Paradise, return of the soul to its star or restoration of the whole realm to the fundamental *archē*-principle. No matter, whether the concept of apocatastasis is sketched in cosmological or personal perspective, the theory is deeply theological. In a necessary way it assumes an existence of some kind of divine *archē*-principle, which constitutes the

⁵⁵ Przynajmniej w sensie upadku i powrotu do pierwotnego stanu (np. Metody z Olimpu, Grzegorz z Nyssy). Cykliczność istnienia stworzenia niejednokrotnie przybiera w myśli starożytnej formę wielokrotnej inkarnacji dusz (np. Platon, Plutarch, Orygenes). Może być ujmowana również jako proces nieskończony (np. myśl stoicka).

existence of cosmos in a cyclical mode or eternal existence of rational creation, which fundamental aspect is return to the primordial state of being.

With reference to the cosmic *apokatastasis* this *archē*-principle is usually understood as immanent to the entire realm, which necessary outcome is deification of the entire realm. Out of the *archē*-principle everything comes into being, to the *archē*-principle everything returns, *archē*-principle contains all the powers necessary to support the existence of cosmos, which eternity takes form of never-ending cycles of coming into being and disappearing.

Personal or psychic apocatastasis usually assumes the existence of deity, which is transcendent to the cosmos, creation or — at least — consciousness of the creation. This deity determines cyclical existence of creation out of its will, but it also flows out of the idea of kinship between deity and creation (the divine aspect of creation cannot be annihilated) and assumption that evil is nothing more than the absence of good or being (evil cannot destroy good, there are no limits to the soteriological expiation). The cyclical existence of creation takes form of conversion and sanctification of fallen beings in a process of divine pedagogy or arbitral expiation of creation by the Creator. The *telos* of the process is the return of rational creation to the primordial state before the fall, which is at the same time reaching of the soteriological aim of the Creator. In this sense personal apocatastasis, in a natural way, assumes sanctification or deification of rational beings.

STEFAN NOWICKI

Uniwersytet Wrocławski

BÓG JAKO WRÓG I SOJUSZNIK NA STAROŻYTNYM BLISKIM WSCHODZIE

Konflikty w mikro- i w makroskali występują na całym świecie, towarzyszą tak zwierzętom, jak i społecznościom ludzkim¹. Można śmiało stwierdzić, że przychyny waśni oraz sposoby ich prowadzenia i rozwiązywania ewoluują wraz z rozwojem socjalnym danej grupy. Im bardziej złożone społeczeństwo, im więcej możliwości relacji pomiędzy poszczególnymi jego członkami, tym częstsze stają się niesnaski i antagonizmy. W społeczności *homo sapiens* zarówno wysoki stopień rozwoju społecznego, występowanie wielu wewnętrznych podziałów (rody, plemiona, państwa, narody, warstwy, grupy społeczne), jak też ogromna rola emocji w kształtowaniu więzi międzyludzkich stanowią doskonałą pożywkę dla wszelkiego rodzaju konfliktów. Jednocześnie istnienie wewnętrznych norm postępowania regulujących funkcjonowanie poszczególnych społeczności oraz konieczność zapewnienia ich integralności prowadzą do rozładowywania napięć przez kierowanie agresji przeciwko wrogom zewnętrznym, zagrażającym — przynajmniej z pozoru — podstawom egzystencji danej grupy².

¹ Porównanie zachowań społecznych grup zwierzęcych z grupami ludzkimi: zob. np. A. Archi, *Société des hommes et société des animaux*. W: *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli*. Firenze 1988, s. 25–37.

² Więcej na temat socjologicznego ujęcia konfliktów: zob. np. L. Kriesberg, *The Sociology of Social Conflicts*. Englewood Cliffs (NJ) 1973. O pierwotnej i wrodzonej skłonności człowieka do walki i wojny oraz o istnieniu organizacji państwowej jako zabezpieczenia przed rozpadem społeczeństwa spowodowanym konfliktami wewnętrznymi pisał już Tomasz Hobbes. Por. T. Hobbes, *Leviathan, or, The Matter*,

Rozładowanie napięć wewnętrznych może być jedną z przyczyn prowadzenia konfliktu zbrojnego, jednak wydaje się, że znacznie ważniejsze jest zapewnienie przetrwania społeczeństwu poprzez zgromadzenie jak największych zasobów środków podstawowych. Łatwo bowiem zaobserwować, że odpowiednio prowadzone i ukierunkowane działania wojenne mogą przynieść pożądane rezultaty mniejszym nakładem sił i środków niż regularna praca na rzecz społeczeństwa. Uwieńczona powodzeniem wyprawa łupieżcza zapewnia zdobycze w ilości przekraczającej możliwości wytwórcze jednej grupy społecznej, dodatkowo może również doprowadzić do powiększenia terytorium pozostającego pod kontrolą jednego plemienia, zwiększając jednocześnie potencjalny areał upraw bądź obszar pozyskiwania produktów naturalnych. Dodatkowym korzystnym efektem konfliktu może być pozyskanie siły roboczej, pracującej i produkującej na rzecz zwycięzców³.

Pod względem przyczyn i sposobu prowadzenia działań wojennych mieszkańcy Starożytnego Wschodu nie stanowili wyjątku. W tekstach klinowych można znaleźć mnóstwo informacji dotyczących walk — zarówno międzypaństwowych, jak i wewnętrznych — toczonych od połowy III tysiąclecia aż do V wieku p.n.e.⁴ Zachowane do naszych czasów źródła pisane pochodzą niemal wyłącznie z większych ośrodków osadniczych, państw-miast starożytnego Wschodu. Pomimo zaawansowanego rozwoju cywilizacyjnego gospodarka tych miast opierała się głównie na rolnictwie, jego zaś wydajność była z kolei uzależniona od dwóch czynników: areału gruntów oraz odpowiedniego nawodnienia gleby. Dominujący w starożytnej Mezopotamii model rolnictwa ekstensywnego nie sprzyjał uzyskiwaniu obfitych plonów, co zmuszało rozrastające się społeczności do ciągłego zwiększa-

Form, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil. London 1651, s. 60–63. Z kolei Jean Jacques Rousseau zakładał, że człowiek z natury jest istotą pokojową, a konflikty zbrojne są nierozeralnie związane ze zmianą trybu życia na osiadły. Rolnictwo, przyrost demograficzny, wzrastająca rola własności prywatnej, podziały społeczne i przymus państwowy prowadzą nieuchronnie do wojny. Por. J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*. Amsterdam 1755. W trakcie pracy nad poniższym artykułem korzystałem z angielskiego wydania: *Discourse on the Origins and Foundation of Inequality among Mankind*. London 1761, s. 62–71. Dyskusja na temat najnowszych hipotez dotyczących przyczyn agresji i walk między osobnikami w stadzie oraz pomiędzy grupami: zob. np. A. Gat, *War in Human Civilization*. Oxford 2008, s. 3–10.

³ Należy jednak zauważyć, że prowadzenie działań wojennych dla pozyskania siły roboczej występuje dopiero na zaawansowanym etapie rozwoju społecznego. Wojny w najwcześniejszych znanych okresach prowadzą do eliminacji przeciwnika, gdyż zwycięzca nie dysponuje siłą ani administracją wystarczającą dla sprawowania kontroli nad wziętym do niewoli wrogiem. Por. I.J. Gelb, *Prisoners of War in Early Mesopotamia*. „Journal of Near Eastern Studies” 1973, t. 32, nr 1/2, s. 71.

⁴ O działaniach wojennych na starożytnym Wschodzie: zob. m.in. K.R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport (CT) 1998, s. 227–240; A.J. Spalinger, *Warfare in Ancient Egypt*. W: *A Companion to the Ancient Near East*. Red. D.C. Snell. Malden – Oxford – Carlton 2005, s. 129; C.L. Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 407. Berlin – New York 2009; J.N. Postgate, *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. London 1994, s. 250–252.

nia obszaru terenów nadających się pod uprawę. Bardzo poważny problem stanowiło też wzrastające zasolenie gruntów, w wielu przypadkach uniemożliwiające zasiew i zbiór plonów⁵.

Z powyższego względu władcy poszczególnych miast-państw przywiązywali ogromną wagę do pozostającej pod ich zarządem powierzchni nadającej się pod uprawę. Jeden z władców starożytnego Lagasz, E-anatum, panujący około 2450 roku p.n.e., tymi słowami opisuje przebieg jednego z konfliktów o ziemię z sąsiednim miastem — Ummą:

„Gdy bóg Enlil wyznaczył granicę pomiędzy bogami Ningirsu i Šarą, Me-silim wznosił w tym miejscu słup graniczny. [...] władca Giśy [Ummy] wykopał ten słup graniczny i przyszedł na równiny Lagaś. Pole Usarda-u, pole Sum-tultul, pole Eluħa, pole Kimari, pole Duħašri [...] władca Giśy zgromadził dla siebie i wykopał ich słupy graniczne. Władca Giśy nazwał pole [...] »Władca Giśy je zabrał«. Zostało nazwane »Władca Giśy przyłączył je«. E-anatum, władca Lagaś, [...] przywrócił kontrolę boga Ningirsu [opiekuna Lagaś] nad jego ukochanymi polami. E-anatum nie przekroczył granicy, gdzie Me-silim wznosił słup graniczny, i nawet ustawił z powrotem ten słup graniczny”⁶.

W powyższej inskrypcji oprócz przyczyny opisywanego konfliktu możemy z łatwością dostrzec także środki propagandowe, za pomocą których władca chciał ukazać swą wyprawę w kategoriach wojny sprawiedliwej. Nie tylko bowiem interwencja została spowodowana wcześniejszym bezprawnym przywłaszczeniem sobie pól uprawnych Lagaś przez władcę Ummy, ale E-anatum nie skorzystał nawet z nadarzającej się okazji. Po pokonaniu przeciwnika, odzyskawszy wprawdzie utracone tereny, nie zajął jednak ziem należących do Ummy⁷.

Nie tylko ziemia nadająca się pod uprawę, ale także tereny pastwisk mogły stać się przyczyną poważnego konfliktu. Miarodajną informację na ten temat znajdziemy w Biblii, we fragmencie opisującym dzieje Abrama po opuszczeniu Egiptu przez niego i jego bratanka Lota. Ze względu na wzbogacenie się patriarchy pod-

⁵ Więcej na temat problemu zasolenia gruntów w starożytnej Mezopotamii: zob. T. Jacobsen, *Salinity and Irrigation. Agriculture in Antiquity. Diyala Basin Archaeological Projects: Report on Essential Results, 1957–58*. Bibliotheca Mesopotamica 14. Malibu 1982, s. 5–9.

⁶ D.R. Frayne, *Presargonic Period (2700–2350 BC)*. Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 1. Toronto 2008 [dalej RIME 1...] 1.9.3.2, s. 141–142.

⁷ Co byloby uzasadnione tym bardziej, że władca Ummy zobowiązywał się uroczystą przysięgą, iż nigdy nie wyciągnie ręki po ziemię pozostającą we władaniu Lagaś. Por. RIME 1.9.3.1, xvi: 18–24. Niestety, nie jesteśmy w stanie określić, która z inskrypcji jest wcześniejsza, a zatem zaprzysiężony traktat mógł równie dobrze zostać zawarty po wydarzeniach opisywanych jako wyrwanie słupów granicznych Lagaś przez władcę Ummy. Por. A. Podany, *Brotherhood of Kings*. Oxford 2010, s. 33. Szczegółowy opis konfliktu granicznego pomiędzy Ummą i Lagaś: zob. A. Poebel, *Der Konflikt zwischen Lagaś und Umma zur Zeit Eannatums I. und Entemenas*. W: *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary (1883–1923) of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the John Hopkins University* Baltimore, MD. Red. C. Adler, A. Ember. Baltimore – Leipzig 1926, s. 220–267.

czas pobytu w kraju faraona oraz fakt, że stada obu krewnych były liczne i potrzebowały rozległych pastwisk, zdecydowali się oni na zajęcie różnych obszarów. Autor biblijny dostrzegł zagrożenie ewentualnym konfliktem, jak też sposób jego załagodzenia i następująco przedstawił je czytelnikowi:

„Abram wywędrował więc z Egiptu z żoną i całym dobytkiem swoim oraz z Lotem do Negebu. A był Abram już bardzo zasobny w trzody, srebro i złoto. Zatrzymując się na postojach, Abram zawędrował z Negebu do Betel, do tego miejsca, w którym przedtem rozbił swe namioty, między Betel i Aj, do tego miejsca, w którym uprzednio zbudował ołtarz i wzywał imienia Pana. Lot, który szedł z Abramem, miał również owce, woły i namioty. Kraj nie mógł utrzymać ich obu, bo zbyt liczne mieli trzody; musieli więc się rozłączyć. A gdy wynikła sprzeczka pomiędzy pasterzami tród Abrama i pasterzami tród Lota — mieszkańcami kraju byli wówczas Kananejczycy i Peryzzyci — rzekł Abram do Lota: »Niechaj nie będzie sporu między nami, między pasterzami moimi a pasterzami twoimi, bo przecież jesteśmy krewni. Wszak cały ten kraj stoi przed tobą otworem. Odłącz się ode mnie! Jeżeli pójdziesz w lewo, ja pójdę w prawo, a jeżeli ty pójdziesz w prawo, ja — w lewo.«” (Rdz 13,1–9)⁸.

Co interesujące, wprawdzie w powyższym tekście nie ma mowy o konflikcie zbrojnym, jednak reakcja Abrama na wieść o sprzeczce między jego pasterzami a ludźmi Lota jest dość znacząca. Świadczy ona wyraźnie o uzasadnionych obawach przed eskalacją konfliktu, spowodowanego niedostatkiem miejsca do swobodnego wypasu trzody. Decyzja właścicieli stad stanowiła jedyne rozsądne wyjście z zaistniałej sytuacji⁹. Dodajmy, że takie rozstrzygnięcie było możliwe dzięki dalekowzroczności Abrama oraz koczowniczemu trybowi życia obu rodów. Gdyby konflikt dotyczył społeczeństw osiadłych, prawdopodobnie doszłoby do walki o ziemię i pastwiska, podobnie jak w przypadku wspomnianego wyżej konfliktu pomiędzy Ummą i Lagaś.

Zabezpieczenie odpowiednich środków do życia nie było jedyną przyczyną konfliktów zbrojnych. Znacznie bardziej opłacalne od rozszerzania areału gruntów w drodze podbojów było bowiem łupienie sąsiednich krajów, połączone z nakładaniem trybutu na państwa podbite lub zbyt słabe, aby zbrojnie wystąpić przeciwko najeźdźcy¹⁰. Doskonale przykłady pozytywnych (dla agresora) efektów po-

⁸ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty ksiąg biblijnych za Biblią Tysiąclecia.

⁹ Rozstanie Abrama i Lota można traktować także w sposób symboliczny, wówczas Abram stanowi archetyp ludzi błogosławionych, a Lot — przeklętych. Więcej o tej symbolicznej interpretacji biblijnego passusu dotyczącego rozstania obu krewnych: zob. G. Hepner, *The Separation Between Abram and Lot Reflects the Deuteronomic Law Prohibiting Ammonites and Moabites*. „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 2005, t. 117, nr 1, s. 36–37.

¹⁰ Por. T.F. Potts, *Mesopotamia and the East. An Archaeological and Historical Study of Foreign Relations ca. 3400–2000 B.C.* Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 37. Cambridge 1994, s. 286.

lityki podbojów znajdziemy w licznych inskrypcjach pozostawionych przez władców asyryjskich. Jako że celem ich panowania było rozszerzanie obszaru podległego władzy Aszura, naczelnego boga Asyrii¹¹. Zobowiązanie władcy do odpowiednio zdecydowanego działania prowadzącego do tego celu stanowiło centralny punkt ceremonii koronacyjnej nowego zarządcy najwyższego boga¹².

Królowie asyryjscy oczywiście nie ograniczali się wyłącznie do przyłączenia podbitych obszarów. Z równym powodzeniem prowadzili aktywną politykę łupienia słabszych sąsiadów. Przykładem wyprawy zakończonej zdobyciem okazałych łupów niech będzie poniższy fragment inskrypcji Esarhaddona, dotyczący pacyfikacji zbuntowanego Sydonu, pochodzący ze zbiorów Iraq Museum w Bagdadzie:

„[Pałac Esarhaddona], tego, który podbił miasto Sydon położone pośrodku morza i który zrównał z ziemią wszystkie jego domy. Ja wyrwałem jego mury i jego domy i rzuciłem je do morza. Sprawilem nawet, że zniknęło miejsce, na którym stało to miasto. Schwyciłem Abdi-Milkuti, jego króla, który uciekł na morze w obliczu mojej broni, schwyciłem go jak rybę z morskich głębin i odciąłem mu głowę. Wyniosłem stamtąd jego złoto, srebro, drogie kamienie, skóry słoni, kość słoniową, heban, stroje z lamówką, lniane stroje, wszystko, co miało jakąkolwiek wartość, zabrałem z jego pałacu w nieprzebranej liczbie. Zabrałem też jego niezliczoną ludność, woły, owce, kozy i osły i uprowadziłem je do Asyrii”¹³.

Podobnie chełpi się następca Esarhaddona — Assurbanipal:

„Przez ścieżki i wały oblężnicze wdarli się do miasta, splądrowali miasto i zrównali je z ziemią niczym potop [...]; okryli miasta niczym mgłą i powalili je na ziemię jak w potrzasku. Zabili naczelnika miasta, Tandaję, a jego żołnierzy zabili bronią. Ludzi, bydło i trzodę chlewną, wielkie łupy unieśli do Asyrii. Ich herolda, Akudaję, schwycili i przyprowadzili żywego przed moje oblicze. Mieszkańców tych miast deportowałem,

¹¹ Por. M. Liverani, *The Ideology of the Assyrian Empire*. W: *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Red. M.T. Larsen. Copenhagen 1979, s. 297–317.

¹² Por. P. Machinist, *Assyrians on Assyria in the First Millennium B.C.* W: *Anfänge politischen Denkens in der Antike*. Red. K. Raaflaub. Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 24. München 1993, s. 86; B. Faist, *Kingship and Institutional Development in the Middle Assyrian Period*. W: *Concepts of Kingship in Antiquity*. Red. G.B. Lanfranchi, R. Rollinger. History of the Ancient Near East/Monographs 11. Padova 2010, s. 17.

¹³ IM 59046, i:14–30; *ka-šid URU.ši-du-un-ni ša ina MURUB₄ tam-tim sa-pi-nu gi-mir da-ád-me-šú BÀD-šú ú šu-bat-su as-suh-ma qè-reb tam-tim ad-di-i-ma a-šar maš-kán-i-šú ú-ħal-liq^m ab-di-il-ku-ut-ti LUGAL-šú ša la-pa-an GIŠ.TUKUL.MEŠ-ia ina MURUB₄ tam-tim -in-nab-tu ki-ma nu-u-ni ul-tu qè-reb tam-tim a-bar-šu-ma ak-ki-sa qa-q-su nak-mu NÍG.GA-šú KÙ.GI KÙ.BABBAR NA₄.MEŠ a-qar-tu KUŠ AM.SI ZÚ AM.SI GIŠ.ESI GIŠ.TÚG TÚG.lu-bul-ti GÜN u GADA mim-ma šum-šú ni-šir-ti É.GAL-šú a-na mu-ru-de aš-lu-la UN.MEŠ-šú DAGAL.MEŠ ša ni-ba la i-šá-a GU₄.MEŠ ú še-e-ni ANŠE.MEŠ a-bu-ka a-na qè-reb KUR aš-šur.KI. Por. E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake (IN) 2011, s. 28.*

przeniosłem i osiedliłem w Egipcie. Ludzi, których zdobyłem w innych krajach, osiedliłem w Qirbit i jego miastach¹⁴.

Również w czasach znacznie poprzedzających panowanie królów asyryjskich zwycięscy władcy przywiązywali wielką wagę do podkreślania łupieżczych waleń swych podbojów. Sargon z Akkade, panujący w połowie XXIV wieku p.n.e., nakazał wyryć taką oto inskrypcję:

„Sargon, król Kisz, podbił Elam i Parahšum. [Jeśli] ktoś zniszczy tę tabliczkę, niech Enlil, Utu i Inanna zniszczą jego fundamenty i potomstwo jego niech zezną. Inskrypcja na podstawie. Z lewej [...] Elam [...]. Sargon, król Kisz, zdobył Elam i Parahšum. Stojący po prawej stronie. [Od tego momentu tekst jest zbiorem podpisów.] Łupy z Arawa. Sa-NAMšimut, namiestnik Elamu. Luł'is'an, syn Hišibrasini, króla Elamu. Łupy z Sali'amu. Łupy z Kardede. Ulul, dowódca z Parahšum. Dagu, brat króla Parahšum. Łupy z HE-ni. Łupy z Bunban. Zina, namiestnik Huzi-x. Hidarida-x, namiestnik Gunilaħa. Łupy z Sabum. Łupy z Awan. Sidga'u, generał Parahšum. Kundupum, sędzia Parahšum. Łupy z Suzy¹⁵.

Zgodnie z panującym na starożytnym Wschodzie światopoglądem każda dziedzina ludzkiej działalności pozostawała pod ścisłą obserwacją i kontrolą bogów, a żaden śmiertelnik bez przychylności istot nadprzyrodzonych nie mógł oczekiwać szczęścia i powodzenia w życiu doczesnym. Podobnie i militarne sukcesy władców byłyby niemożliwe bez pomocy bogów, którzy nie tylko sprawowali opiekę nad królem, ale również niejednokrotnie osobiście angażowali się w jego działalność polityczną bądź militarną. Trzeba przyznać, że władcy uważali się za szczególnych wybrańców bogów, co niejednokrotnie podkreślali w swojej tytulaturze. Wspomniany wcześniej E-anatum w następujący sposób opisywał swoje związki z bóstwami:

„E-anatum, władca Lagaš. Obdarzony siłą przez Enlila, karmiony życiodajnym mlekiem przez boginię Ninħursag, nazwany wspaniałym imieniem przez Inannę, który otrzymał mądrość od Enki, a bogini Nanše, jego pani, wybrała go w swym sercu¹⁶.

¹⁴ Pryzma E 12:21–43; R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*. Wiesbaden 1996, s. 219.

¹⁵ *šar-ru-GI LUGAL KIŠ [S]AG.GIŠ.RA [NI]M.KI ù pá-ra-ah-šum.KI ša DUB šu₄-a u-ša-sà-ku-ni^d en-lil^d UTU ù^d INANNA SUĤUŠ-šu li-sú-ħa ù ŠE.NUMUN-šu li-il-qù-tá mu-sar-ra ki-gal-b[a] Á.GÜB [...] [NIM].[KI...] x [...] [šar-ru-GI] [LUGAL] [KIŠ] [SAG.GIŠ.RA] [NIM].KI ù pá-[ra]-ah-šum.KI z à - g a - n a g u b - b a NÌ.LA+IB URUxA.KI sa-NAM-ši-mu-ut ÉNSI NIM.KI lu-uh-š-an DUMU ħi-ši-ib-ra-si-ni LUGAL NIM.KI NÌ.LA+IB sa-li-a-mu.KI NÌ.LA+IB kàr-dè-d[è].KI ul-u[l] ĞĪR.N[ÍTA] pá-ra-ah-šum[m.KI] da-gu ŠEŠ LUG[AL] pá-ra-ah-šum.KI NÌ.LA+IB ĤÉ-ni.KI NÌ.[LA]+IB bu-un-ba-an.KI zì-na ÉNSI ħu-z[i-x x.KI] ħi-da-rí-da-[x] ÉNS[I] gu-ni-la-ħa.K[I] NÌ.LA+IB sa-[bum.KI] NÌ.LA+IB a-wa-an.KI si-[id]-ga-ù ĞĪR.NÍTA pá-[ra-ah-šum.KI] kùn-du-pum DI.KU₅ pá-ra-ah-šum NÌ.LA+IB šu-ši-im.KI. Por. D.R. Frayne, *Sargonic and Gutian Periods*. Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods 2. Toronto 1993, (dalej jako RIME 2...) 2.1.1.8, s. 23–24.*

¹⁶ RIME 1.9.3.1; D.R. Frayne, *Presargonic...*, s. 139.

Sargon z Akkade, prowadzący podboje przez cały czas swego panowania, który opanował niemal cały znany ówczesnym mieszkańcom Mezopotamii świat, także nie zapominał w inskrypcjach o związkach z bóstwami, chociaż pozostawione przez niego opisy nie są tak poetyckie jak wcześniejszych władców Sumeru:

„Sargon, król Akadu, zarządca Inanny, król świata, wybrany kapłan Ana, król kraju, namiestnik Enlila”¹⁷.

Od czasów Sargona tytulatura królewska stopniowo się rozwijała, podkreślając coraz mocniej wyjątkową pozycję króla w społeczeństwie. Kulminacja jej rozwoju, zwłaszcza pod względem związków władcy z bóstwami oficjalnego panteonu, przypadła na czasy imperium nowoasyryjskiego, a zwłaszcza na okres panowania Esarhaddona (680–669 r. p.n.e.). W jednej ze swoich inskrypcji tymi słowami przedstawia on sposób dojścia do władzy w Asyrii:

„Gdy bóg Ašur, król bogów Igīgū i Anunnakū, ojciec bogów, władca krajów; bóg Anu, potężny, pierwszy spośród bogów, którego rozkazu żaden z bogów zmienić nie może; bóg Enlil, największy z władców, który ustala losy nieba i świata podziemnego i zabezpiecza osady i sioła; bóg Ea, mędrzec, władca mądrości, stwórca wszystkich stworzeń, który kształtuje wszystko, co nosi jakiegokolwiek imię; bóg Sîn, który wciąż się odradza, czysty bóg, który określa decyzje i ujawnia znaki; bóg Šamaš, wielki sędzia bogów, który rozświetla ciemności, którego władcza wspaniałość oszałamia kraje; bóg Adad, inspektor kanałów nieba i ziemi, który przynosi obfite deszcze i przedłuża życie wszystkiego; bóg Marduk, pierworodny syn, Enlil bogów, który ma moc wyludnienia i ponownego zaludnienia wszystkich miejsc; bóg Nabû, pisarz wszechświata, który kieruje bogami Igīgū i Anunnakū i któremu powierzono cały wszechświat; bóg Nergal, wszechmocny, obdarzony siłą i mocą, który chwyta wrogów, Enlil niezmiernego świata podziemnego; bogini Agušaja, pani wojny i bitwy, która rozpoczyna walkę i wywołuje konflikty; Sebitti, wojowniczy bogowie, trzymający łuk i strzałę, których atak jest walką i działaniami wojennymi; wielcy bogowie, mieszkający w niebie i świecie podziemnym, których pomyślnych słów nikt zmienić nie może, prawdziwie wybrali mnie, Esarhaddona, swoimi czystymi, wzniesionymi oczami, do bycia pastermem ich ludzi [...]; wywyższyli mnie dla królowania [...].”

Jak możemy zauważyć w powyższej inskrypcji, trójka bogów przywołanych w ostatnich wersach inwokacji występuje w kontekście wojennym¹⁸. Gdyby ściśle

¹⁷ RIME 2.1.1.1:1–11; [šar-ru-GI] [LUGAL] [a-kà-dè.KI] [MAŠKIM.GI₄] [^dINANNA] [LUGAL KIŠ] [PA₄.ŠEŠ.AN] [LUGAL] KALAM.MA.KI ÉNSI ^den-lil; por. D.R. Frayne, *Sargonic...*, s. 10.

¹⁸ Ściśle rzecz ujmując, jest to dziewiątka bogów, gdyż *Sebitti* to grupa siedmiu bóstw. Co ciekawe, są one przywoływane zazwyczaj w rytuałach magicznych, skierowanych przeciwko działaniom złych demonów. Bogowie należący do grupy Siedmiu mieli moc odpędzania demonów dzięki zaklęciom. Ich występowanie w kontekście wojennym może świadczyć o traktowaniu wrogów w kategoriach istot demonicznych. Por. J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London 1992, s. 162.

trzymać się wkładu bogów przedstawionych w tym tekście w działania wojenne, rozpoczynałyby się one z inicjatywy Ištara, były kontynuowane przez Sebitti, a kończyły się wzięciem wrogów do niewoli przez Nergala. W ten sposób każdy etap konfliktu zbrojnego miałby swojego boskiego opiekuna. Należy jednak zauważyć, że we fragmentach tekstów dotyczących wojen bogowie często są przedstawiani jako nakazujący rozpoczęcie działań militarnych. Spójrzmy na konflikt pomiędzy wędrującymi przez pustynię Izraelitami i Amalekitami, którzy stanęli im na drodze:

„Amalekici przybyli, aby walczyć z Izraelitami w Refidim. Mojżesz powiedział wtedy do Jozuego: »Wybierz sobie mężów i wyruszysz z nimi na walkę z Amalekitami. Ja jutro stanę na szczycie góry z laską Boga w ręku«. Jozue spełnił polecenie Mojżesza i wyruszył do walki z Amalekitami. Mojżesz, Aaron i Chur wyszli na szczyt góry. Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, miał przewagę Amalekita. Gdy ręce Mojżesza zdrętwiały, wzięli kamień i położyli pod niego, i usiadł na nim. Aaron zaś i Chur podparli jego ręce, jeden z tej, a drugi z tamtej strony. W ten sposób aż do zachodu słońca były ręce jego stale wzniezione wysoko. I tak zdołał Jozue pokonać Amalekitów i ich lud ostrzem miecza. Pan powiedział wtedy do Mojżesza: »Zapisz to na pamiątkę w księgę i wyryj to w pamięci Jozuego, że zgładzę zupełnie pamięć o Amalekicie pod niebem«. Potem Mojżesz zbudował ołtarz, który nazwał Pan-Nissi, gdyż mówił: »Ponieważ podniósł rękę na tron Pana, dlatego trwa wojna Pana z Amalekitą z pokolenia w pokolenie.«” (Wj 17,8–16).

Bóg Izraelitów nie zapomniał o zniewadze wyrządzonej przez Amalekitów swojemu ludowi wybranemu i kilka pokoleń później ustami Samuela nakazał pierwszemu królowi Izraela, Saulowi, wyniszczenie tego ludu:

„Potem rzekł Samuel do Saula: »To mnie posłał Pan, aby cię namaścił na króla nad swoim ludem, nad Izraelem. Posłuchaj więc teraz słów Pana. Tak mówi Pan Zastępów: Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu. Dlatego teraz idź, pobijesz Amaleka i obłożysz kłatwą wszystko, co jest jego własnością; nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły«. Saul zwołał wtedy lud i dokonał jego przeglądu w Telam, dwustu tysięcy piechoty oraz dziesięciu tysięcy (spośród pokolenia Judy). Saul dotarł do stolicy Amalekitów i zastawił zasadzkę w dolinie. Zawiadomił tymczasem Kenitów: »Wyjdźcie, oddalście się i wycofajcie spośród Amalekitów, abym was nie wytracił razem z nimi. Okazaliście bowiem życzliwość wszystkim Izraelitom, gdy wychodzili z Egiptu«. W ten sposób Kenici opuścili Amalekitów. Saul pobił Amalekitów od Chawila w stronę Szur, leżącego naprzeciw Egiptu. Pochwylił też żywcem Agaga, króla Amalekitów, i obłożył kłatwą cały lud, [wytępiwszy go] ostrzem miecza” (1 Sm 15,1–8).

Podobną nieustępliwością wykazuje się Assurbanipal walczący z samozwańcym¹⁹ królem Elamu — Teummanem²⁰. Rozkazują mu stanąć do walki i zagrzewiają do niej główne bóstwa panteonu asyryjskiego:

„Z rozkazu Aszura i Marduka, wielkich bogów, moich panów, którzy mnie zachęcali, przy pomyślnych znakach, snach, przepowiedni egerru i wiadomości od ekstatyka, zadałem im [wojskom Teummana] klęskę w Til-Tuba. Ich trupami zagroziłem Ulaj. Ich ścierwami, niczym ciernistymi krzewami i akacjami, wypełniłem okolice Suzy. Z rozkazu Aszura i Marduka, na oczach jego własnych wojsk, obciąłem głowę Teummanowi, królowi Elamu”²¹.

Podboje prawdopodobnie dokonywane były na rozkaz i z poparciem bogów także we wcześniejszych okresach, chociaż nie znajduje to bezpośredniego odzwierciedlenia w inskrypcjach. Jednym z nielicznych dowodów na prowadzenie walki przez władców sumeryjskich z polecenia bóstwa już w III tysiącleciu p.n.e. są napisy pochodzące z Lagaś. Jego król E-anatum pokonanie i zniszczenie Ummy uzasadnia wypełnieniem rozkazu otrzymanego od boga:

„Bóg Ningirsu nakazał E-anatumowi, [aby] zniszczył Giśę [Ummę]”²².

W opisach uwieczniających o 100 lat późniejsze, lecz o wiele donioślejsze dokonania Sargona z Akkade możemy znaleźć krótkie wzmianki o szczególnym nazywaniu króla na władcę całego regionu. Skoro władca został wybrany przez boga, prowadzone przez niego podboje są jedynie konsekwencją tej decyzji, a zatem pośrednio możemy wskazać na związki pomiędzy boskim wyborem a rozkazem inkorporacji kolejnych obszarów:

„Enlil pouczył [go], [aby] nikomu nie okazywał litości. Dał mu Morze Górne i Dolne”²³.
„Sargon, król świata, Enlil nie stworzył równego mu [władcy]”²⁴.

¹⁹ Określenie „samozwańczy” oznacza w tym kontekście władcę, który nie został intronizowany z woli króla asyryjskiego.

²⁰ Możemy nawet stwierdzić, że Assurbanipal był bardziej nieustępliwy i posłuszny bogom, gdyż Saul pod presją wojska oszczędził życie władcy Amalekitów oraz ich trzód, co opisano w 1 Sm 15,9–12.

²¹ B V:93–VI:3; R. Borger, *Beiträge...*, s. 225. Warto dodać, że boski rozkaz był jedną z głównych przyczyn wojen Asyrii z sąsiadami. Stanowił on jednocześnie legitymizację konfliktu, przeistaczając akt agresji w manifestację posłuszeństwa prawdziwym władcom świata. Boskie polecenie zaatakowania przeciwnika powodowało również, że każda z toczonych w ten sposób wojen stawała się wojną sprawiedliwą. Por. Z. Bahrani, *Ritual of War. The Body and Violence in Mesopotamia*. New York 2008, s. 158. Szerzej o wojnach toczonych przez królów asyryjskich z rozkazu bogów: zob. B. Oded, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*. Wiesbaden 1992, s. 9–29.

²² RIME 1.9.3.3. ii':1–5; D.R. Frayne, *Presargonic...*, s. 143.

²³ RIME 2.1.1.13, 12–22. ^d*en-lil u-kál-lim ma-ma-na pá-ni-sù ù-la u-ba-al ti-a-am-tám a-lí-tám ù ša-pil-[tám] i-dì-šum*₆; por. D.R. Frayne, *Sargonic...*, s. 32.

²⁴ RIME 2.1.1.12, 22'–26'. *šar-ru-GI LUGAL KIŠ šu* ^d*en-lil ma-łi-ra la i-dì-šum*₆; por. D.R. Frayne, *Sargonic...*, s. 31. Podboje Sargona i ich skala były całkowitym *novum* w Mezopotamii. Sargon wojował przez

Także syn Sargona, Rimuš, wskazuje, że został wybrany przez Enlila na władcę całego świata. Początek jednej z jego inskrypcji brzmi następująco:

„Rimuš, król świata. Bóg Enlil dał mu wszystkie kraje. Władca Morzem Górnym i Dolnym oraz wszystkimi górskimi krajami dla boga Enlila”²⁵.

Interpretacja powyższych fragmentów prowadzi do wniosku, że władca jest uprawniony do opanowania tylko takiego obszaru, jaki otrzymał we władanie od boga. Podobnie w tekście Starego Testamentu bardzo wyraźnie podana jest informacja, że tylko ziemie otrzymane od Boga na własność mogą paść łupem wojsk izraelskich. W drugim rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa znajdujemy taki oto fragment:

„[...] rzekł do mnie Pan: »Ty dziś masz przejść Ar, granicę Moabu, aby zbliżyć się do synów Ammona. Nie zaczepiaj ich, nie wszczynaj z nimi wojny, gdyż nie dałem ci na własność niczego z ziemi synów Ammona, ponieważ synom Lota dałem ją na własność. — Również tę ziemię zamieszkiwali poprzednio Refaici, których Ammonici nazywali Zamzummitami. Naród to wielki, liczny i wysoki jak Anakici. Wytracił ich Pan przed Ammonitami, którzy ich wypędzili i osiedlili się na ich miejscu. Tak też uczynił mieszkającym w Seirze synom Ezawa, wytracając przed nimi Chorytów, których oni wypędzili, i sami mieszkają na ich miejscu aż do tego czasu. W ten sposób i Chiwitów, zamieszkujących miejscowości aż do Gazy, wytracili Kaftoryci, którzy przybyli z Kaftor, by się na ich miejscu osiedlić. — Wstańcie, zwijajcie namioty, przekroczcie potok Arnon! Patrz, dałem ci w rękę Sichona, Amorytę, króla Cheszbonu, i jego ziemię. Zaczynaj ją zajmować. Wypowiedz mu wojnę! Od dziś zaczynam bojaźnią i strachem przed wami przejmować wszystkie narody pod całym niebem. Kto tylko o tobie usłyszy, zacznie się bać i drzeć przed tobą«. Wysłałem więc posłów z pustyni Kedemot do Sichona, króla Cheszbonu, ze słowami pokojowymi: Pozwól mi przejść przez twą ziemię. Pójdę gościńcem, nie skręcając ni w prawo, ni w lewo. Żywność sprzedasz mi za pieniądze, bym miał co jeść. Nawet wodę dasz mi za opłatą, bym miał co pić. Pozwól mi tylko przejść pieszo, jak mi to uczynili synowie Ezawa, mieszkający w Seirze, i Moabici, mieszkający w Ar, aż przejdę przez Jordan do ziemi, którą mi daje nasz Bóg, Pan. Lecz Sichon, król Cheszbonu, nie zgodził się na nasze przejście obok niego, gdyż Pan, twój Bóg, uczynił nieustępliwym jego ducha i twarde jego serce, aby go oddać w twe ręce, jak to jest dzisiaj. Wtedy tak rzekł mi Pan: »Patrz, zacząłem oddawać na twój łup Sichona i jego ziemię. Zaczynaj zajmować, bierz w posiadanie jego kraj!«. I wyszedł przeciw nam Sichon i cały naród jego na wojnę do Jahsy. Pan, Bóg nasz, wydał go nam i pobiliśmy jego samego, synów jego i cały jego lud” (Pwt 2,17–33).

cały okres panowania, podporządkowując swej władzy olbrzymi jak na ówczesną skalę obszar, rozciągający się od Eridu na południu do Hiza (środkowy Tygrys) na północy i od Kazallu na zachodzie do Der na wschodzie. Por. A.K. Grayson, *The Empire of Sargon of Akkad*. „Archiv für Orientforschung” 1974–1977, t. 25, s. 60–61.

²⁵ RIME 2.1.2.9:1–17; por. D.R. Frayne, *Sargonic...*, s. 59.

Udział bogów w działaniach wojennych nie ograniczał się jedynie do wydania rozkazu rozpoczęcia walk bądź też przekazania informacji o przeznaczeniu danego władcy do rządów nad nadanymi mu przez boga obszarami. Zgodnie z zachowanymi przekazami źródłowymi bóstwa niejednokrotnie osobiście angażowały się w konflikty, biorąc czynny udział w bitwach. Opisy ich bezpośrednich działań możemy odnaleźć przede wszystkim w inskrypcjach władców asyryjskich. We wcześniej przytoczonej inskrypcji Esarhaddona pojawia się bóg Nergal, władca świata podziemnego, jako bóstwo chwytające wrogów. Skojarzenia wywoływane przez ten opis u ówczesnego odbiorcy musiały być zupełnie jasne, schwywanie bowiem przez świat podziemny było synonimem śmierci²⁶. Wierzono także w to, że bogowie potrafią zmienić przebieg starcia, przerażając wrogów swym boskim blaskiem lub nawet rozbijając ich szyki bitewne. Na przykład Esarhaddon często przypisuje swe zwycięstwa interwencjom bogini Istar, jak w poniższym opisie:

„Istar, Pani wojny i bitwy, która ukochała moje kapłaństwo, stała u mego boku, złamała ich łuki i rozproszyła ich szyki”²⁷.

Z tego też względu, budując świątynie, nie zapominał o umieszczeniu w nich darów i napisów wotywnych, zwracając się do bogów z prośbami:

„[...] o zachowanie życia, przedłużenie dni, dobrobyt potomstwa i obalenie wrogów [...]”²⁸;

lub też z życzeniami:

„[...] niech [Šin i Šamaš] ustalą między sobą moje niezwykle długie życie, rozliczne potomstwo, wywyższenie moich dzieci [...]; niech zabiją moich wrogów, położą pokotem moich wrogów, zetną moich przeciwników i pozwolą mi górować nad wrogami w chwale i zwycięstwie, abym mógł rządzić wszędzie tam, gdzie tylko w głębi serca będę chciał”²⁹.

Jego syn Assurbanipal przypisuje swe zwycięstwo nad Uate', arabskim buntownikiem, pomocy aż czterech bóstw: Ninlil, Istar, Erry oraz Ninurty³⁰:

²⁶ *Epos o Gilgameszu*. Tłum. K. Łyczkowska. Warszawa 2005, s. 58.

²⁷ Nin. A-F, ep. 2:74-76; R. Borger, *Die Inschriften Assarhaddons König von Assyrien*. Archiv für Orientforschung 9. Graz 1956, s. 44; M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* Society of Biblical Literature Monograph Series 19. Missoula (MT) 1974, s. 9; E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon...*, s. 13.

²⁸ MMA (Metropolitan Museum of Arts, New York) 86.11.55, 7'-9'. Por. E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon...*, s. 65.

²⁹ Esarhaddon 11:1'-6'; E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon...*, s. 58.

³⁰ Ninlil – małżonka Enlila (w Asyrii uważana za małżonkę Ašura), ukazywana pod postacią krowy. Erra — bóg zarazy, w okresie nowoasyryjskim utożsamiany z Nergalem, władcą świata podziemnego. Por. J. Black, A. Green, *Gods...*, s. 135-136, 140.

„Ninlil, dzika krowa, wzniosła bogini, [...] bodzie mych wrogów swymi potężnymi rogami. Istar, mieszkająca w Arbeli, odziana w ogień, okryta melammu³¹, spuszcza na Arabię deszcz ognia. Erra, wojownik, stworzony do bitwy, ścina moich wrogów. Ninurta, strzała, wielki bohater, silny syn Enlila, przeciął swoimi ostrymi strzałami gardła moich wrogów”³².

Podobnie jak bóstwa czczone przez władców Asyrii, także i bóg Izraela nie wahał się ingerować w życie innych społeczeństw, aby zapewnić swojemu ludowi bezpieczeństwo podczas marszu, jak również odpowiednie tereny dla osiedlenia się:

„Następnie zwróciliśmy się i poszliśmy w kierunku Baszanu, którego król, Og, wyszedł nam naprzeciw z całym swym ludem, by wydać nam bitwę w Edrei. Wtedy rzekł do mnie Pan: »Nie lękaj się go, gdyż dałem w twoje ręce jego samego, cały jego lud i ziemię. Postąpisz z nim jak z Sichonem, królem Amorytów, który mieszka w Cheszbonie«. I Pan, Bóg nasz, dał nam w ręce również Oga, króla Baszanu, i cały jego lud. I wytępił ich go tak, że nikt nie ocalał” (Pwt 3,1–3).

„[...] Tak samo uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się lękasz. Nadto jeszcze Pan, Bóg twój, będzie zsyłał na nich szerszenie, aż reszta, która się przed wami ukryje, wyginie. Nie drżij więc przed nimi, bo Pan, Bóg twój, jest pośród ciebie, Bóg wielki i groźny. Z wolna i po trosze wypędzi Pan, Bóg twój, te narody sprzed twoich oczu. Nie będziesz mógł ich prędko wytępić, aby dzikie zwierzęta nie rozmnożyły się dokoła ciebie. Pan, Bóg twój, wyda je tobie, przerazi je ogromnym zamieszaniem, aż wyginą do szczętu. Królów ich wyda w twe ręce, abyś wygubił ich imię spod nieba. Nikt się z nich nie ostoi przed tobą, aż ich wytępisz” (Pwt 7,19–24).

Jak wynika z powyższego fragmentu, plan podboju był bardzo drobiazgowo opracowany i miał być realizowany stopniowo, w miarę zwiększania się liczby ludności w Izraelu. Możemy z tego przykładu wnioskować, że Izraelici uważali swego boga za istotę planującą z dużym wyprzedzeniem i długofalowo. Bóstwa innych narodów zamieszkujących obszary starożytnego Wschodu są przedstawiane raczej jako snujące krótkoterminowe plany, działające pod wpływem impulsu i chwilowych emocji.

Niezależnie jednak od tego, czy bóstwo planowało w dalszej perspektywie, czy oczekiwane skutki miały być natychmiastowe, w każdym przypadku efekty tych działań były opłakane dla przeciwników. Ponadto bogowie zsyłali klęski nie tylko na wrogów swoich bezpośrednich poddanych. Grzechy i wykroczenia przeciwko boskim nakazom mogły spowodować katastrofę także na ich wiernych wy-

³¹ *Melammu* jest budzącym przerażenie blaskiem, otaczającym boską postać. Por. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*. T. 2. Wiesbaden 1972, s. 643.

³² M. Cogan, *Imperialism and Religion...*, s. 9; R. Borger, *Beiträge...*, s. 248.

znawców. Niejednokrotnie motyw zniszczenia jako boskiej kary za grzechy pojawia się w Starym Testamencie — wystarczy przypomnieć przyczyny potopu (Rdz 6,12–13), zniszczenia Sodomy i Gomory (Rdz 18,20), a nawet wyroku wydanego na Jerozolimę:

„Twoje postępowanie i twoje czyny to wszystko spowodowały. Oto twoje nieszczęście! Jakże ono gorzkie, jakże boleśnie rani twoje serce. Ach, moje wnętrze, łono moje! Jakże muszę związać się cały w bólu! Ach, ściany mego serca, które się tak szamocą! Nie mogą już dłużej milczeć, bo słyszę głos trąby i nawoływanie do wojny! Zapowiada się nieszczęście jedno po drugim, już cały kraj został spustoszony. Od jednego uderzenia runęły wszystkie namioty, w oka mgnieniu runęły wszystkie szałaszy. Jak długo jeszcze muszę patrzeć na wojenne znaki, jak długo wysłuchiwać wojennego rogu? Ach, jakże niemądry jest mój lud, który nie chce Mnie uznać. Są nierozumni jak małe dzieci i nie stają im roztropności żadnej. Wiedzą tylko, jak zło się czyni, niczego zaś dobrego nie potrafią dokonać. Spojrzałem na ziemię i zobaczyłem tylko bezład i pustkę, a gdy ku niebu wzrok podniosłem, nie dostrzegłem światła. Spojrzałem na góry i widzę, że drżą całe i że chwieją się już wszystkie szczyty. Rozglądałem się dokoła, ale nie widziałem nikogo, znikło również wszelkie ptactwo powietrzne. Popatrzyłem przed siebie i widzę: oto piękne ogrody stały się pustynią, a wszystkie osiedla ludzkie są doszczętnie zburzone! Zniszczone przez Pana samego, przez Jego gniew, który trawi wszystko. Wtedy Pan tak powiedział: »Kraj ten musi stać się pustynią, ale nie zamierzam doszczętnie go zniszczyć. Wysuszona więc zostanie cała ziemia wokół, a ciemność zasłoni niebiosa. Zaprawdę, tak postanowiłem i wcale mi tego nie żal. Plany swoje już ułożyłem i w niczym nie będę ich zmieniał«. Na odgłosy jeźdźców i łuczników uciekają wszyscy mieszkańcy ziemi. Chowają się w górskich jaskiniach, zaszywają w gęszczu leśnym lub wdrapują się na wysokie skały. Puste są wszystkie osiedla, nikt już w nich nie mieszka” (Jr 4,18–29)³³.

Przed gniewem swych bogów nie uchroniły się również inne miasta i narody. Zniszczenie miast sumeryjskich w III tysiącleciu, opisywane w lamentach, miało swe przyczyny w utracie boskiej łaski³⁴. Gdy w znacznie nowszych czasach naczelnym bóg Babilonu, Marduk, rozgniewał się na swe własne miasto, nie pozostał z niego kamień na kamieniu i nikt z tych, którzy rozżłoszcili bogów, nie uszedł z życiem. Skrybowie Esarhaddona opisują zniszczenie miasta tymi słowami:

„W owym czasie, w trakcie panowania poprzedniego króla, złe znaki pojawiły się w Sumerze i Akkadzie. Żyjący tam ludzie odpowiadali sobie »tak« zamiast »nie« i mówili kłamstwa. Odrzucili swych bogów, zaniedbali swe boginie, porzucili ich rytuały

³³ Cytat za Biblią Warszawsko-Praską.

³⁴ Por. M.W. Green, *The Uruk Lament*. „Journal of American Oriental Society” 1984, t. 104, nr 2, s. 253–279; S.N. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Nippur*. „Acta Sumerologica” 1991, t. 13, s. 1–26; J.S. Cooper, *Genre, Gender and the Sumerian Lamentation*, „Journal of Cuneiform Studies” 2006, t. 58, s. 39–47.

i sprawowali inne. Położyli swe ręce na własności Esagili, pałacu bogów, do którego nie ma dostępu. Sprzedali należące do świątyni srebro, złoto i drogie kamienie do Elamu po cenach rynkowych. Enlil bogów, bóg Marduk, rozzłościł się i zamyślił zło, aby zrównać kraj [z ziemią] i zniszczyć jego ludzi. Rzekę Arahtu, rzekę obfitości, zmienił we wściekle fale, rozszalały prąd, potężną powódź niby potop. Rozlał jej niszczące wody po mieście i jego okolicach i obrócił je w ruinę³⁵.

Ingerując w konflikt zbrojny, bogowie wykorzystywali nie tylko swą moc, oślepiający blask i strach wywoływany w szeregach wroga. Przypisywano im także posługiwanie się orężem, który — jakkolwiek stanowiący odzwierciedlenie broni wykonywanej przez ludzi — był znacznie od niej potężniejszy i zbierał o wiele krwawsze żniwo. Sargon, król Akkade, wykorzystywał w walce buławę swego boga, Ilaby, co przełożyło się na spektakularne sukcesy wojenne:

„Sargon, król Akadu, zarządca Inanny, król świata, wybrany kapłan Ana, król kraju, namiestnik Enlila. Buławą Ilaby pokonał w bitwie Uruk i pięćdziesięciu namiestników [innych miast]”³⁶.

Broń ta pochodziła bezpośrednio od Enlila i została przekazana Ilabie w uznaniu jego potęgi, co opisuje fragment innej inskrypcji Sargona:

„Ilaba, najpotężniejszy z bogów, bóg Enlil dał mu swą broń”³⁷.

Tradycja posługiwania się boską bronią przetrwała tysiąclecia. Esarhaddon w jednej ze swych inskrypcji chwali się tym, że:

„Na początku mojego panowania, w pierwszym roku, bóg Aššur, król bogów, łaskawie osadził mnie na tronie mego ojca, bóg Anu obdarzył mnie swą koroną, bóg Enlil swym tronem, a bóg Ninurta swą bronią”.

Z wcześniej przytoczonej inskrypcji Assurbanipala dowiadujemy się, że bóstwa podczas bitew posługiwały się konkretnym rodzajem broni. W tym przypadku bogini Ninlil wykorzystywała swe rogi, bogini Ištar — płomień, a bóg Nergal strzały. Okazuje się także, że naczelne bóstwo Asyrii, bóg Aszur, posługiwało się mieczem, choć czyniło to rzadko, gdyż wyręczali go w jego zamierzeniach wojennych kolejni władcy Asyrii. Do obnażenia ostrza skłoniła Aszura dopiero bezbożna i nieugięta postawa jednego z asyryjskich wasali:

³⁵ British Museum 78223 i:18–45; por. E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon...*, s. 195–196.

³⁶ RIME 2.1.1.2:1–18; *šar-ru-GI LUGAL a-kà-dè.KI MAŠKIM.GI₄ dINANNA LUGAL KIŠ PA₄.ŠEŠ. AN LUGAL KALAM.MA.KI ÉNSI d^den-líl in [REC169] (KASKAL+[x]) UNU.KI iš₁₁-ar ù 50 ÉNSI in ŠÍTA il-a-ba₄*

³⁷ RIME 2.1.1.3, podpis w. 1'–6'.

„Czy kiedykolwiek słyszałeś, aby potężny król powtarzał swój rozkaz? Lecz ja jestem wszechmocnym królem, [pomimo tego] napisałem do ciebie trzykrotnie, a ty nie słuchałeś słów ust moich! Nie wzdrygnąłeś się przed oszukiwaniem mnie i lekceważyłeś moje poselstwa. Rozpocząłeś przeciwko mnie wojnę i wydałeś mi bitwę, a czyniąc tak, zmusiłeś boga Aššura do obnażenia miecza”³⁸.

Tekst Starego Testamentu również wskazuje na to, że bóg Izraela posługiwał się śmiertelnością bronią, zarówno gdy bronił swojego ludu wybranego przed innymi, jak i gdy wymierzał mu karę³⁹. Za przykład niech posłuży poniższy fragment:

„Teraz już chyba widzicie, że to Ja, Ja jestem Bogiem i nie masz prócz Mnie żadnego boga. To Ja sprowadzam śmierć, Ja też na nowo ożywiam, to Ja zadaję rany i Ja z ran leczę, i nikt nie zdoła uwolnić drugiego z mojej ręki. Tak, to Ja wznoszę moją rękę ku niebu i mówię: Ja żyję na wieki! Kiedy naostrzę mój miecz błyszczący i moja ręka wykona już wyrok, pomszczę się na moich wrogach i odpłacę tym, którzy Mnie nienawidzą. Moje strzały krwią napoję, mój miecz nasyci się [ludzkim] ciałem, krwią zabitych i jeńców, głowami wrogich dowódców” (Pwt 32,39–42)

Wierzono, że Jahwe w uniesieniu walki wykorzystuje drapieżniki i jadowite zwierzęta, a Jego ulubioną bronią jest miecz oraz strzały. Co ciekawe, za pomocą strzał sprowadzał na ludzi zarazę, co bardzo zbliża Jego wyobrażenia do przedstawień bóstw zarazy znanych ze starożytnego Wschodu: mezopotamskiego Nergala i ugaryckiego Reszeffa⁴⁰:

„Bo gniew mój wybuchł już wielkim płomieniem i trawi wszystko aż do dna szeolu, niszczy ziemię i wszystkie jej plony, kruszy nawet gór podwaliny. I zgromadzę nad nimi różne nieszczęścia, wypuszczę w ich stronę moje strzały, będą ginąć z głodu, od gorączki i śmiertelnej zarazy. Poślę przeciwko nim bestie mocno uzębione oraz gady jadowite, co pełzają po ziemi. Na zewnątrz będą ginęły ich dzieci od miecza, wewnątrz wszystkich napelni przerażenie: zarówno młodego mężczyznę, jak młodą kobietę, dziecko przy piersi i starców” (Pwt 32,22–25).

³⁸ Esarhaddon 33, i:29–32; por. E. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon...*, s. 82. Tłumaczenie GIŚ.TUKUL.MEŠ jako „miecz” wynika z kontekstu wypowiedzi. Miecz jest bronią wysuwaną z pochwy (*šubtu*). Niestety, nie jest to tłumaczenie pewne, gdyż *šubtu* może także oznaczać «miejsce, mieszkanie, siedzisko, strona»; por. [http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc?prod=ecbd&srch=sig&k1=%40rinap%2Frinap4%25akk%3A%C5%A1ub-ti-%C5%A1u%E2%82%82-un%3D%C5%A1ubtu\[seat%2F%2Fsheath\]N%C2%B4N%24%C5%A1ubti%C5%A1un&project=r_inap/rinap4&lang=akk](http://oracc.museum.upenn.edu/cgi-bin/oracc?prod=ecbd&srch=sig&k1=%40rinap%2Frinap4%25akk%3A%C5%A1ub-ti-%C5%A1u%E2%82%82-un%3D%C5%A1ubtu[seat%2F%2Fsheath]N%C2%B4N%24%C5%A1ubti%C5%A1un&project=r_inap/rinap4&lang=akk) [dostęp: 09.09.2011].

³⁹ Na temat kar zsyłanych przez Jahwe na lud wybrany: zob. B.A. Levine, *When the God of Israel „Acts-Out” His Anger: On the Language of Divine Rejection in Biblical Literature*. W: *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East. Essays in Honor of Herbert B. Huffmon*. Red. J. Kaltner, L. Stulman. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 378. London – New York 2005, s. 111–129.

⁴⁰ Na temat związków Jahwe z bliskowschodnimi bóstwami zarazy: zob. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*. Lublin 2004; E. Lipiński, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 181. Leuven 2009.

Na tle opisów zaangażowania bóstw bliskowschodnich w różne formy walki Bóg Izraela jawi się jako co najmniej równie potężny i równie gniewny. W zachowanych fragmentach tekstów źródłowych wykorzystana jest bardzo podobna frazeologia związana z nakłanianiem do działań wojennymi, uzbrojeniem i konsekwencją boskich poczynań. Na całym starożytnym Wschodzie oraz w Izraelu operacje militarne prowadzone są na rozkaz i pod egidą boga, który potrafi być równie mściwy w stosunku do swych wrogów, jak i własnych wyznawców, gdy ci będą uporczywie łamać boskie nakazy.

Powyższe zestawienie przekazów źródłowych wskazuje na szeroko rozpowszechnioną wśród ludów starożytnego Wschodu wiarę w ingerencję sił nadprzyrodzonych w konflikty zbrojne. Teksty opisujące działania wojenne bogów pojawiają się już pod koniec okresu wczesnodynastycznego w Mezopotamii (ok. 2500 – ok. 2350 r. p.n.e.) i od tego czasu mniej lub bardziej bezpośrednio odwołania do boskich interwencji występują w większości źródeł pisanych zachowanych do naszych czasów a dotyczących działań zbrojnych. Rola tych potężnych istot ulega pewnym zmianom w zależności od kontekstu historycznego danego źródła. Bogowie mogą prowokować do rozpoczęcia działań wojennych, wydawać królom jednoznaczne rozkazy wstąpienia na ścieżkę wojenną, uczestniczyć bezpośrednio w walkach lub też zabijać przeciwników i zabierać ich do świata podziemnego. W czasie bitew posługują się przeważnie swym boskim blaskiem i wykorzystują przerażenie, jakie ich boskość wywołuje w szeregach wroga. Niekiedy używają także swej broni: buław, łuków i strzał lub mieczy, chociaż w tym przypadku teksty w większości opisują te narzędzia słowem „broń”, co nie pozwala na jej dokładniejszą identyfikację. Oręż bogów bywa przekazywany królom, którzy z ich rozkazu wyruszają na wyprawę wojenną, a uzbrojeni w tak potężny oręż odnoszą łatwe i zdecydowane zwycięstwa nad swymi przeciwnikami (którzy jednocześnie są zazwyczaj określani jako wrogowie bogów). Nie zawsze jednak ludzkie życzenia są zgodne z boskimi planami. Niejednokrotnie bowiem bogowie zwracają się przeciwko własnym czcicielom, a nie ich wrogom. Dzieje się tak zazwyczaj wówczas, gdy człowiek postępuje niezgodnie z boskimi nakazami, sprzeciwia się życzeniom bogów lub łamie ustalone przez nich prawa i normy. Skutki gniewu wydają się znacznie poważniejsze i straszliwsze dla wyznawców niż dla wojujących z nimi. Pokonani w walce Przeciwnicy zazwyczaj nie odczuwają dłużej efektów boskiego wzburzenia, podczas gdy na lud czcicieli spadają przeróżne nieszczęścia tak długo, aż gniew boga się uśmierzy, co może nastąpić nawet po niemalże całkowitej eliminacji grzesznych pokoleń.

The God as an Enemy and Ally in the Ancient Near East**A b s t r a c t**

The aim of this article is to show the role played by divine beings during the times of war in the ancient Near East, according to preserved textual sources. The belief in their presence and intervention in the times of war and conflicts was very widely spread among the peoples of Mesopotamia, Syria and Israel. Textual sources in which such divine activities were described were created as early as the Early-Dynastic Period Mesopotamia. God's role in different conflicts could change according to the historical context of the inscription — they provoked wars, personally took part in battles, killed the enemies as well as carried them away straight to the netherworld. During fights gods and goddesses used various kinds of weapon or supernatural powers, always with lethal effect for their opponents. Sometimes their weapon, especially side-arms, could be given to terrestrial kings — their governors — for the purpose of fighting the god's enemies. Nevertheless, god's anger and fury could be focused not only on the enemies but also directly on their own worshippers. In such cases the punishment was even worse than when it concerned any of hostile peoples. The former deserved to be punished if they did not abide by divine rules and laws, or neglected religious cult or offerings. In this instance the divine retribution could last as long as few generations, and lead even to the humiliation of the whole sinful nation.

AGNIESZKA KOTLIŃSKA-TOMA

Uniwersytet Wrocławski

HELLENISTYCZNE DRAMATY O TEMATYCE BIBLIJNEJ — ZAPOMNIANA FORMA POPULARYZACJI TRADYCJI I RELIGII ŻYDOWSKIEJ

Powszechnie wiadomo, że cywilizacja judeo-chrześcijańska, wyrósłszy na gruncie kultury helleńskiej i przejąwszy z niej wszelkiego typu osiągnięcia intelektualne, w tym literaturę, filozofię i retorykę, pierwotnie odrzuciła sztuki sceniczne. Oczywiście zachowała i doceniła dzieła wybitnych dramaturgów, takich jak Aj-schylos, Sofokles, Eurypides, Arystofanes czy Menander, potraktowała je jednak jako lekturę i wielką literaturę, ale nie dzieła sceniczne. Z powodu wydarzeń historyczno-społecznych, choćby takich jak fale prześladowań, które często swój tragiczny finał miały podczas publicznych spektakli, a także ze złożonych względów moralno-etycznych środowiska chrześcijańskie odrzuciły teatr. Zarówno na chrześcijańskim Wschodzie, jak i na Zachodzie dopiero w średniowieczu zaakceptowano dramat jako formę wyrazu religijności lub ewangelizacji. Niemniej jednak należy pamiętać, że stosunek pierwszych chrześcijan do widowisk teatralnych był ambiwalentny. Z jednej strony wszelkiego typu spektakle były w starożytności właściwie jedyną rozrywką o charakterze masowym i trudno byłoby oczekiwać, by ludność przestała w nich uczestniczyć, z drugiej zaś wiązało się to z pewnymi zachowaniami, które nie mogły być akceptowane przez wierzących. Jedynymi dniami wolnymi od pracy były pogańskie święta religijno-państwowe, któ-

rym towarzyszyły zazwyczaj inscenizacje teatralne, zawody sportowe, muzyczne, poetyckie oraz walki gladiatorów. Obecność na nich wynikała zatem nie tylko z naturalnej potrzeby rozrywki, ale i z tradycji obchodzenia świąt, była więc głęboko zakorzenionym zachowaniem społecznym. Dotyczyło to zwłaszcza najuboższych warstw ludności, w tym niewolników, z których początkowo wywodzili się w większości chrześcijanie. Jednak przedstawiane podczas widowisk treści oraz przede wszystkim fakt poświęcenia tych uroczystości pogańskim bogom powinny budzić niechęć wierzących. Tymczasem teologia zachodnia dała jasno temu wyraz dopiero w dziele Tertuliana pt. *De spectaculis*, które powstało między 197 a 202 rokiem n.e., a następnie w piśmie Nowacjana o identycznym tytule¹.

Prace dotyczące stosunku chrześcijan do teatru nie analizują z reguły analogicznych zmagają z problemem uczestnictwa w wydarzeniach teatralnych w literaturze żydowskiej w epoce hellenistycznej i rzymskiej². Wydaje się jednak, że zanim głos Tertuliana i Nowacjana ostatecznie zdominował teologię chrześcijańską, ważną rolę w kształtowaniu odbioru teatru greckiego i rzymskiego odegrały różne kręgi intelektualne świata hellenistycznego. Podobne nastawienie wykazuje przede wszystkim literatura rabiniczna, z różnych przyczyn zasadniczo przeciwna widowiskom scenicznym.

W tym miejscu należy wyjaśnić, że w przeciwieństwie do chrześcijan, u Żydów przełomu tysiącleci istniała już w pewnym sensie tradycja scenicznego adaptowania opowieści biblijnych. Tradycję tę jednak — jak się zdaje — sami świadomie skazali później na zapomnienie — na tyle skutecznie, że z hellenistycznych dramatów żydowskich dotarły do naszych czasów jedynie strzępy tekstów i dalekie echa. Warto jest jednak przyrzeć się żydowskiej literaturze scenicznej, ponieważ jest ona w pewnym sensie ciekawym dowodem wzajemnego przenikania się kultury greckiej i żydowskiej, a także interesującą formą popularyzacji opowieści biblijnych.

Od końca IV wieku p.n.e. społeczność żydowska została poddana silnym procesom hellenizacyjnym zarówno w samej Judei, jak i na terenie całego basenu

¹ Oczywiście krytyka widowisk wyrażona jest w wielu pismach teologów chrześcijańskich, warto tu może wymienić chociażby inne dzieło Tertuliana *Adversus Marcionem*, I, 27, homilię Jana Chryzostoma *Przeciw tym, którzy opuściwszy kościół pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne* („*Patrologia Graeca*” 56, 263–270), czy Laktancjusza *Divinae institutiones*, 6, 20.

² W. Weismann, *Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*. Würzburg 1972; H. Jürgens, *Pompa diaboli: die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*. Stuttgart 1972, T. Baumeister, *Das Theater in der Sicht der alten Kirche*. W: *Theaterwesen und dramatische Literatur*. Red. G. Holtus. Tübingen 1987, s. 109–123; Ch.C. Schnusenberg, *Relationship between the Church and the Theatre Exemplified by Selected Writings of the Church Fathers and by Liturgical Texts until Amalarius of Metz*. New York – London 1988; T.D. Barnes, *Christians and the Theater*. W: *Roman Theater and Society*. Red. W.J. Slater. E. Togo Salmon Papers 1, Ann Arbor 1996, s. 161–180.

Morza Śródziemnego³. Różnorodność postaw, jakie przyjmowali Żydzi w obliczu stopniowej hellenizacji życia codziennego, znalazła swoje odbicie także w tworzonych przez nich literaturze, z której znaczna część zachowała się do naszych czasów i, co warto podkreślić, zachowała się wyłącznie dzięki pisarzom chrześcijańskim, gdyż została całkowicie odrzucona przez stroniący od greki judaizm rabiniczny⁴. Należy tutaj zaznaczyć, że procesy hellenizacyjne miały oczywiście inny i bardziej intensywny przebieg w diasporze żydowskiej niż w samej Judei⁵, stąd też właśnie te środowiska, a przede wszystkim kręgi żydowskie w Aleksandrii miały ogromny wpływ na kształtowanie się wzajemnych wpływów grecko-żydowskich. Niezwykle ważną rolę w tych procesach odegrało oczywiście greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej, czyli Septuaginta, której pierwsza część — Pentateuch przełożona została już za panowania Ptolemeusza II. Z drugiej strony prężne żydowskie środowiska intelektualnie wywierały wpływ na życie kulturalne swoich greckich i greckojęzycznych sąsiadów. Właśnie na zainteresowanie takich mas musieli liczyć autorzy dramatów o tematyce żydowskiej. Źródła poświadczają jedynie dwóch autorów podejmujących w swoich dramatach historie biblijne. Pierwszym z nich jest Ezechiel, autor zachowanej fragmentarycznie tragedii pt. *Eksagōgē*, drugim zaś, wspomniany przez Eustachiusza w *Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem*, 976, 52–53: jako ὁ Διαμασκηνός, Mikołaj z Damaszku, autor sztuki o Zuzannie. Niewykluczone jednak, że autorów tego typu dramatów było w okresie hellenistycznym więcej, o czym mogłyby świadczyć zachowane fragmenty, których treść wskazuje na ich żydowską proveniencję.

³ Problem ten był szczegółowo przedstawiony w wielu pracach i w niniejszym artykule zostaje pominięty. Dla przykładu warto tu przytoczyć jedynie kilka podstawowych prac na ten temat: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10; Tübingen 1969, 1973²); idem, *The „Hellenization” of Judaea in the First Century after Christ*. London – Philadelphia 1989; *The Cambridge History of Judaism*. Red. W.D. Davies, L. Finkelstein. T. 2: *The Hellenistic Age*. Cambridge 1986; *Jewish and Christian Self-Definition*. Red. E.P. Sanders, A.I. Baumgarten, A. Mendelson. T. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*. London 1981; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton 1993; *Hellenism in the Land of Israel*. Red. J.J. Collins, G.E. Sterling. Notre Dame 2001; H. Frankemölle, *Frühjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)*. Stuttgart 2006.

⁴ Na temat literatury żydowskiej w epoce hellenizmu: zob. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*. T. 2. Oxford 1972, s. 687–716; oraz: *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*. Red. H. Lichtenberger, G. Oegema. Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1. Gütersloh 2002.

⁵ O sytuacji diaspory w społeczeństwach hellenistycznych: zob. np. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York 1986; E. Bickermann, *The Jews in the Greek Age*. Cambridge (MA) – London 1988; J. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan*. Edinburgh 1996; P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh 1996; E. Benbassa, J. Attias, *The Jew and the Other*. Ithaca – London 2004. O sytuacji w samym Egipcie zob. szczególnie: J. Méleze Modrzejewski, *The Jews of Egypt: From Rameses II to Emperor Hadrian*. Edinburgh 1985.

Ezechiel żył i tworzył najprawdopodobniej w Aleksandrii pod koniec III lub w II wieku p.n.e.⁶ Zachowało się 269 wersów jego tragedii pt. *Eksagōgē*, napisanych w trymetrze jambicznym. Siedemnaście fragmentów *Eksagōgē* zawdzięczamy Euzebiuszowi z Cezarei i jego *Preparatio Evangelica*, część z nich została przepisana jeszcze przez Klemensa z Aleksandrii w dziele zatytułowanym *Stromata*, a fragment 17 (w. 256–269) znany jest także z *Komentarza do Heksaameronu* Pseudo-Eustachiusza z Antiochii. Powyżsi autorzy przepisali tekst Ezechiela z niezachowanego dzieła Aleksandra, zwanego Polihistorem⁷. Jest to nie tylko najdłuższa część hellenistycznej tragedii, lecz patrząc na średnią liczbę wersów zachowanych dramatów greckich, przede wszystkim niemalże jedna czwarta całego tekstu. Znamy także historię, na kanwie której oparty jest ten dramat, czyli dzieje wyprowadzenia Żydów z Egiptu przez Mojżesza. Fragmenty, którymi dysponujemy, to kolejno:

— F I (1–31): Prolog wypowiedziany przez Mojżesza, w którym poznajemy okoliczności przybycia Żydów do Egiptu (historia Józefa), prześladowania, jakie spotykają Żydów w Egipcie za panowania obecnego faraona, oraz historię narodzin i znalezienia małego Mojżesza przez księżniczkę egipską.

— F II (32–58): Najprawdopodobniej dalsza część prologu, w której Mojżesz opowiada o swoim dorastaniu i edukacji na dworze królewskim oraz wyjaśnia powody swojej ucieczki z Egiptu (zabicie Egipcjanina i groźba jednego z dwóch zwaśnionych z sobą Żydów).

— F III (59): Zdanie wypowiedziane przez Mojżesza do Reuela, w którym stwierdza obecność siedmiu córek Madianity.

— F IV (60–65): Wypowiedź Sefory przedstawiająca Libię (biblijne Madian⁸), swojego ojca i siostry.

⁶ Podstawowe wydania i monografie Ezechiela: F. Dübner, *Christus patiens, Ezechieli et Christianorum poetarum reliquiae dramaticae. Ex codici emendavit et annotatione critica instruxit*. W: *Fragmenta Euripidis*. Red. F.G. Wagner. Bibliotheca scriptorum Graecorum. Paris 1846; G.B. Girardi, *Di un dramma greco-giudaico nell'età Alessandrina*. Venezia 1902; K. Kuiper, *Ad Ezechielem poetam judaeum: Curae secundae*. „Rivista di Storia Antica” 1904, t. 8, s. 62–94; W.N. Stearns, *Fragments from Graeco-Jewish Writers*. Chicago 1908; J. Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Ἐξαγωγή fragmenta*. Münster 1931; C.R. Holladay, *Poets: The Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*. T. 2: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Society of Biblical Literature Texts and Translations 30. Pseudepigrapha Series 12. Atlanta 1989, s. 301–529; H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge 1983; P. Fornaro, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagoge di Ezechiele con testo greco, note e traduzione*. Torino 1982; B. Snell, *Tragicorum graecorum fragmenta*. Göttingen 1986, nr 128; P. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ézéchiel le Tragique: Introduction, texte, traduction et commentaire*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 21. Leiden – Boston 2006.

⁷ Alexander Polihistor (właściwie Lucius Cornelius Alexander, ok. 105–40 r. p.n.e.) był Grekiem z Miletu, który trafił do rzymskiej niewoli podczas kampanii Sulli przeciwko Mityrdatesowi VI. W Rzymie pełnił funkcję nauczyciela Corneliusa Lentulusa i został wyzwolony.

⁸ Na temat tej osobliwej identyfikacji krainy Madian z Libią: zob. P. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ézéchiel...*, s. 151–158.

— F V (66–67): Dwa wersy dialogu między Chumem i Seforą dotyczące jej małżeństwa z Mojżeszem.

— F VI (68–82): Mojżesz opowiada Reuelowi wizję senną, w której Bóg przekazuje mu tron i diadem królewski oraz panowanie nad ziemią i gwiazdami (tzw. wizja tronowa).

— F VII (83–89): Reuel objaśnia Mojżeszowi znaczenie wizji tronowej.

— F VIII (90–95): Reakcja Mojżesza na widok gorejącego krzewu.

— F IX (96–112) Bóg przemawia z gorejącego krzewu, przedstawiając siebie i nakazując wyprowadzenie Hebrajczyków z Egiptu.

— F X (113–115): Krótka kwestia Mojżesza dotycząca jego niezdolności do publicznego przemawiania.

— F XI (116–119): Bóg poleca Mojżeszowi przekazać posłanie do faraona przez Aarona.

— F XII (120–132): Dialog Boga i Mojżesza, w którym opisana jest zamiana laski w węża, a następnie pokrycie ręki Mojżesza trądem i cudowne ozdrowienie.

— F XIII (133–174): Bóg zapowiada plagi, jakie ześle na Egipt, oraz poleca Mojżeszowi przekazać Hebrajczykom, w jaki sposób mają uchronić się przed Aniołem zagłady, wypełnić ofiarę Paschy i uciec z Egiptu, a także ustanawia obowiązujące ofiary dziękczynne.

— F XIV (175–192): Kwestia wypowiedzana przez Boga albo Mojżesza dotycząca ustanowienia Święta Paschy.

— F XV (193–242): Relacja posłańca egipskiego z przebiegu pogoni wojsk faraona za Żydami oraz ich przejścia przez Morze Czerwone i zatopienia Egipcjan.

— F XVI (243–253): Posłaniec żydowski relacjonuje odkrycie ziemi Elim.

— F XVII: Nieznana postać dramatu opisuje cudownego ptaka (opis feniksa).

Wśród specjalistów trwa dyskusja dotycząca celu napisania *Eksagōgē*. Wiele wskazuje na to, że Ezechiel napisał swój dramat z intencją przedstawienia go zarówno zhellenizowanym Żydom, jak i publiczności greckiej. Od początku badań nad Ezechielem zwraca się uwagę na fakt, że jego tragedia ma w pewnym sensie charakter propagandowy, to znaczy służy szerzeniu wizji Hebrajczyków jako narodu o starożytnych korzeniach i szlachetnej historii⁹. Wszystkie elementy począwszy od prologu, gdzie Żydzi przedstawieni są jako niesprawiedliwie i okrutnie ciemiężona społeczność, poprzez pokazanie wielkości Mojżesza, pominięcie lub zmianę epizodów biblijnych, które mogły stawiać naród wybrany w złym świetle, aż do ostatecznej konfrontacji pokory i oddania Bogu Żydów oraz pychy Egipcjan u brzegów Morza Czerwonego — mają na celu pokazanie publiczno-

⁹ C.R. Holladay, *Poets...*, T. 2, s. 303.

ści godną podziwu przeszłość diaspory żydowskiej w Egipcie. Znajdujemy tam także dokładne tłumaczenie osobliwych z punktu widzenia greckiego zwyczajów żydowskich, w pierwszym rzędzie tradycji Paschy. Ezechiel szczegółowo przedstawia genezę i przebieg święta, co mogło mieć na celu przybliżenie tradycji żydowskich Grekom, ale i uświadomienie wielkości tej tradycji zhellenizowanym Żydom¹⁰. Jakikolwiek zamysł przyświecałby powstaniu *Eksagōgē*, nie ulega wątpliwości, że była ona świetnym zobrazowaniem wierzeń i zwyczajów żydowskich i że w pewnym sensie stanowiła przystępną formę przekazu treści jednej z ksiąg Septuaginty. Właśnie z tego powodu została zacytowana przez Aleksandra Polihistora. Trzeba tu także wyraźnie podkreślić, że *Eksagōgē* nie mogła być odbierana ani rozumiana jako tragedia o tematyce mitycznej¹¹. Dzieło Ezechiela należy zestawiać z bardzo popularnymi historycznymi dramataми epoki hellenistycznej, takimi jak na przykład *Maratończycy* i *Symmachoi* Likofrona oraz *Temistokles* Moschiona¹². Dla Ezechiela historyczność wydarzeń przedstawionych w *Eksagōgē* jest bardzo istotna, opowiada on, podobnie jak wspomniani tragicy, o przełomowym wydarzeniu w historii swojego narodu i jego najważniejszym bohaterze. Pod tym względem tematyka *Eksagōgē* wpisuje się w ważny nurt wczesnej tragedii hellenistycznej. Odbiciem tego nurtu na terenie Italii są łacińskie tragedie o tematyce historycznej, czyli *fabulae praetextae*¹³. Oczywiście Ezechiel tworzy po grecku i dla greckojęzycznej publiczności, a zatem można założyć, że jego sztuka odpowiada estetycznym trendom literackim końca III wieku p.n.e. w Aleksandrii. Ponadto *Eksagōgē* łączy w sobie prócz przedstawienia historii także element popularyzacji religii żydowskiej. Wyraźny jest w niej element sławienia najwyższego Boga, który okazuje łaskę i wspiera naród wybrany. Propagowanie historii i religii żydowskiej mogło być także nadrzędnym celem powstania tragedii, z których fragmenty zachowały się do naszych czasów pod imieniem Ajschylosa i Sofoklesa. W *Preparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei pośród wyimków ze znanych dzieł pisarzy greckich różnych epok znajdują się także *pseudoepigrafa*, czyli teksty mylnie przypisane autorom. Jednym z takich pseudoepigrafów jest fragment, który Euzebiusz cytuje jako wyjątek z dzieła Ajschylosa (*TGrF Adespota* 617):

13.13.60.3

χώραίσε θνητῶν τὸν θεὸν καὶ μὴ δόκει

¹⁰ H. Jacobson (*Two Studies on Ezekiel the Tragedian*. „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1981, t. 22, nr 2, s. 171) uważa przeciwnie, że mamy tutaj do czynienia z najstarszą hagdą o Wyjściu z Egiptu.

¹¹ Inaczej: R. Bloch, *Moses und der Mythos: Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren*. Leiden – Boston 2010, s. 147.

¹² K. Kuiper, *Le poète juif Ezéchiel*. „Revue des études juives” 1903, t. 46, s. 162.

¹³ O związkach *Eksagōgē* z rzymskimi *fabulae praetextae*: zob. A. Kappelmacher, *Zur Tragödie der hellenistischen Zeit*. „Wiener Studien” 1924, t. 44, s. 86; oraz: P. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiel...*, s. 69–72.

ὅμοιον αὐτῷ σάρκινον καθεστάναι
 οὐκ οἶσθά γ' αὐτόν. ποτὲ μὲν ὡς πῦρ φαίνεται,
 ἄπλατος ὀρμῆ, ποτὲ δ' ὕδωρ, ποτὲ γνόφος
 καὶ θηρσὶν αὐτὸς γίνεται παρεμφερῆς,
 ἀνέμῳ νεφέλῃ τε καὶ ἀστραπῆ, βροντῆ, βροχῆ.
 ὑπερετὶ δ' αὐτῷ θάλασσα καὶ πέτραι
 καὶ πᾶσα πηγῆ καὶ ὕδατος συστήματα·
 τρέμει δ' ὄρμη καὶ γαῖα καὶ πελώριος
 βυθὸς θαλάσσης καὶ ὀρέων ὕψος [ἐπι] μέγα,
 ἐπὶ ἅπαν ἐπιβλέψῃ γοργὸν ὄμμα δεσπότη·
 πάντα δυνατὴ γὰρ δόξα ὑφίστου θεοῦ.

„Odróżnij Boga od śmiertelnych, nie sądz, że jak ty jest istotą cielesną.

Nie poznasz Go, raz jako ogień się jawi,

Impet budzący trwogę, raz jako woda i burza,

Raz staje się podobny do zwierząt,

Raz zaś do wiatru, do chmury, do błyskawicy lub deszczu.

Morze mu służy i skały,

Strumienie i wód systemy.

Drży ziemia i potężne głębiny morskie i gór szczyty wysokie, gdy tylko spojrzysz oko
 władcy potężne.

Wszechpotężna jest chwała Najwyższego Boga”.

Wnikliwa analiza tekstu nie pozostawia wątpliwości, że tekst nie został napisany przez Ajschylosa. Dana Ferrin Sutton zauważyła zbieżności w stylu i słownictwie z *Eksagōgē* Ezechiela¹⁴. Nie ulega wątpliwości, że fraza πᾶσα πηγῆ καὶ ὕδατος συστήματα jest nieco zmienioną wersją wersu 134 *Eksagōgē*: πηγῆ καὶ τε πᾶσαι καὶ ὕδάτων συστήματα. W tym samym znaczeniu w obu tekstach występuje także rzadko spotykane w tragedii słowo παρεμφερῆς (w. 5; oraz w *Eksagōgē* w. 261)¹⁵. Tych kilka linijek napisanych jest również w trymetrze jambicznym, wykazującym cechy stylu Ezechiela, w tym liczne rozwiązania odwołujące się raczej do praktyki metrycznej Eurypidesa i w żadnym razie nieprzypominające trymetru jambicznego Ajschylosa lub Sofoklesa. Ponadto należy zwrócić uwagę, że tekst jest zacytowany pod imieniem Ajschylosa. A.C. Pearson uważał, że było to celowe fałszerstwo dokonane przez jakiegoś aleksandryjskiego Żyda w celu pokazania intelektualnej wielkości narodu żydowskiego¹⁶. Oczywiście znacznie prost-

¹⁴ D.F. Sutton, *Ezechieliana*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1987, t. 130, s. 34–39.

¹⁵ W kontekście tragicznym w tym znaczeniu (z wyjątkiem Ezechiela) jedynie u Izydora Tragika (TGFr F1, 2).

¹⁶ *The Fragments of Sophocles*. T. 3. Red. R.C. Jebb, W.G. Headlam, A.C. Pearson. Cambridge 1917, s. 174.

szym rozwiązaniem jest przypisanie tego fragmentu w trymetrze jambicznym Ezechielowi, który — jak wiemy — wzorował się zarówno na Eurypidesie, jak i na Ajschylosie. Cytujący Ezechiela autorzy antyczni piszą także, że był on autorem dramatów żydowskich, a zatem napisał więcej sztuk niż tylko znaną nam *Eksagōgē*. Niewykluczone zatem, że źródło, z którego korzystali pisarze chrześcijańscy (żaden bowiem z wymienionych autorów nie cytował raczej fragmentu bezpośrednio), mogło albo omyłkowo przytoczyć je pod imieniem wielkiego tragika, albo celowo podnieść rangę tekstu, przypisując go właśnie Ajschylosowi, a nie o wiele mniej znanemu, późnemu autorowi żydowskiemu. Ostatni zacytowany przez Euzebiusza wers może wskazywać na autorstwo Ezechiela lub na naśladowanie tego autora. Określenie Boga przymiotnikiem w superlatiwie ὑψίστος występuje w *Eksagōgē* w wersie 239. Przymiotnik ten, jak zauważył A. Fountoulakis, często pojawia się jako określenie Boga w hellenistycznych synagogach, kanonicznych księgach Starego Testamentu i żydowskich tekstach historycznych tej epoki¹⁷. Jednocześnie w dramacie znajdujemy ὑψίστος w *Eumenidach* Ajschylosa (w. 28) w odniesieniu do Zeusa. Ostatni wers ma charakter wyraźnie dokso logiczny i wpisuje się w hebrajską tradycję wysławiania chwały Boga, widoczną szczególnie w Księdze Psalmów¹⁸.

Reasumując, można uznać, że powyższy fragment jest niewątpliwie częścią dramatu inspirowanego tematyką biblijną i powstał w epoce hellenistycznej, a jego żydowski charakter nie podlega zasadniczo dyskusji. Innym cytowanym w *Præparatio Evangelica* Euzebiusza i w *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego fragmentem, tym razem jako dzieło Sofoklesa, jest fragment *TGrF Adespota* 618:

13.13.40.5

εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν θεός,
 ὃς οὐρανόν τ' ἔτευξε καὶ γαῖαν μακρὴν
 πόντου τε χαροπὸν οἶδμα καὶ ἀνέμων βίας.
 θνητοὶ δὲ πολλοὶ καρδίαν πλανώμενοι
 ἰδρυσάμεθα πημάτων παραψυχὴν
 θεῶν ἀγάματ' ἐκ λίθων ἢ ἐλεφαντίνων τύπους.
 θυσίας τε τούτοις καὶ κακὰς πανηγύρεις
 στέφροντες, οὕτως εὐσεβεῖν νομίζομεν.

„Jeden jest zaprawdę, jeden jest Bóg,
 Który niebo uczynił i ziemię ogromną.

¹⁷ A. Fountoulakis, *Greek Dramatic Conventions in Ezekiel's Exagoge*. „Platon” 1996, t. 48, s. 89.

¹⁸ W bardzo podobnym kontekście sławi się chwałę Bożą w psalmach: Ps 19,2 [18,2]; Ps 57,6.12 [56,6.12]; Ps 104,32 [103,31]; Ps 108,6; a szczególnie 138,5–6 [137,5–6]: ὅτι μεγάλη ἡ δόξα κυρίου, ὅτι ὑψηλὸς κύριος καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορᾷ.

Nabrzmiały fale błyszczącego morza i potęgę wiatru.

My, liczni śmiertelni, o błędzących sercach,

Żeby troski uśmierzyć, stawiamy bóstw posągi z kamienia i spiżu, podobizny ze złota i słoniowej kości.

A ofiary dla nich uwiecznione i hymny wstrętne nazywamy zbożnością¹⁹.

Treść tego fragmentu jednoznacznie wskazuje na żydowską proveniencję autora. Co prawda, przypisany został Sofoklesowi, ale taka atrybucja wydaje się niemożliwa. W swoim błyskotliwym artykule pt. *Ezekieliana* D.F. Sutton słusznie zwróciła uwagę, że można go — podobnie jak poprzedni fragment — z dużą dozą prawdopodobieństwa przypisać Ezechielowi. Chociaż znacznie trudniej niż w przypadku poprzedniego fragmentu odnaleźć tak uderzające paralelizmy językowe czy inne, na przykład metryczne cechy stylu tego autora, niemniej jednak wiele wskazuje na to, że może pochodzić z jednej z jego tragedii. Po pierwsze, uderzający jest monoteistyczny wydźwięk treści i potępienie idolatrii. Wers 1 można zestawić z Pwt 6,4: κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν, w którym określenie Boga jako absolutnie jedynego Pana pojawia się w Biblii po raz pierwszy. We fragmencie *TGrF Adespota* 618 wielkość Boga, Stworzyciela świata, zestawiona jest z bałwochwalczym oddawaniem czci bóstwom i tworzeniem ich wizerunków (w. 4–9). Co ciekawe, słowo τὰ ἄγαλματα pojawia się w Septuagincie jedynie trzy razy, zawsze w kontekście podobizn bożków: 2 Mch 2,2 oraz w Iz 19,3 i 21,9. Najwłaściwsze wydaje się jednak porównanie z innym fragmentem Księgi Izajasza, w którym ludzie oddający cześć podobiznom innych bóstw również określani są jako οἱ πλανώμενοι (Iz 46,5)¹⁹. Nie ulega zatem wątpliwości, że treść tego fragmentu jest ściśle związana z religijnością żydowską. Klemens przytacza ten tekst za Hekatajosem z Abdery, a konkretnie za jakimś jego dziełem dotyczącym Abrahama i Egipcjan. Wiemy, że dzieła o takim tytule Hekatajos nigdy nie napisał, ale w grę mogą wchodzić dwa teksty, które nie zachowały się do naszych czasów: *Aigyptiaka* napisane przez samego Hekatajosa i przypisane mu *Judaika*, które najprawdopodobniej było dziełem bliżej nieznanego żydowskiego autora. *Aigyptiaka* datuje się na około 302–300 rok p.n.e.²⁰ i jest data stanowczo za wczesna, by istniała w owym czasie jakaś tragedia o tematyce biblijnej. Bardziej prawdopodobne jest, że omawiany fragment pochodzi z innego dzieła przypisywanego Hekatajosowi, czyli *Judaika*, które było apologetyczną rozprawą na temat historii i tradycji żydowskich celowo przypisaną, być może przez samego autora, Hekatajosowi.

¹⁹ Iz 46,5–6 (LXX): τίμη με ὁμοιώσατε· ἴδετε τεχνάσασθε, οἱ πλανώμενοι οἱ συμβαλλόμενοι χρυσίον ἐκ μαρσιπίου καὶ ἀργύριον ἐν ζυγῶ στήσουσιν ἐν σταθμῶ καὶ μισθωσάμενοι χρυσοχόον ἐποίησαν χειροποίητα καὶ κύψαντες προσκυνοῦσιν αὐτοῖς.

²⁰ Por. B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, „On the Jews”: Legitimizing the Jewish Diaspora*. Berkeley 1996, s. 15.

Analizując treść i styl fragmentu *TGrF Adespota* 618, można stwierdzić, że jego autorem na pewno nie był Sofokles. I podobnie jak w przypadku poprzedniego fragmentu należy przypuszczać, że twórcą mógłby być jedyny znany nam żydowski autor dramatu, czyli Ezechiel, choć nie można wykluczyć, że w epoce hellenistycznej znaleźli się inni zhellenizowani Żydzi, którzy poszli śladami autora *Eksagōgē*. Jeśli rzeczywiście mamy tu do czynienia z fragmentem niezachowanej tragedii Ezechiela, nie powinno dziwić, że autor podszywający się pod Hekatajosa nie zacytował go pod jego własnym imieniem. Byłby to wówczas anachronizm łatwy do zaobserwowania nawet dla czytelnika nieznającego bliżej twórczości żydowskiego dramaturga. Dodatkowo wiemy, że dzieło to przedstawiało Żydów w bardzo przychylnym świetle, przypisanie zatem takiego fragmentu Sofoklesowi dodatkowo nobilitowałoby tradycję i religię żydowską.

Kolejny fragment, który może poświadczać istnienie żydowskiego dramatu o tematyce biblijnej, został zacytowany w *Panarionie* Epifaniasza, biskupa Salaminy Cypryjskiej (ok. 320–403).

ὦ πᾶσιν ἀρχὴ καὶ πέρας κακῶν ὄφεις,
 σύ τ' ὦ βαρὺν τίκτουσα θησαυρὸν κακῶν
 πλάνη τυφλοῦ ποδηγὲ ἀγνοίας βίου,
 χαίρουσα θρήνοις καὶ στενάγμασι βροτῶν,
 ὑμεῖς ἀθέσμους εἰς ὕβρεις ὁμοσπόρων
 τὰς μισᾶδελφους ὀπλίσαντες ὠλένας
 Κάιν μολοῦναι φοινίω πρῶτον λύθρω
 ἐπέισατον γῆν καὶ τὸν ἐξ ἀχηράτων
 πεσεῖν αἰώνων πρῶτόπλαστον εἰς χθόνα
 ὑμεῖς ἐτεκτῆνασθε.

„O wężu, we wszystkim początku i końcu zła,
 Ty, co rodzisz ciężką skarbnicę zła,
 Zwodzicielu, przewodniku ślepego życia w nieświadomości, który cieszysz się z łez
 i jęków śmiertelnych.
 Wy uzbroiliście do bezprawnej zbrodni
 Ramiona krewnych, pełne bratniej nienawiści,
 Gdy przekonaliście Kaina, by jako pierwszy skalał ziemię krwawą posoką, i wy uknu-
 liście, by protoplasta z nieskalanych wieków spadł na ziemię”.

Panarion, znany także jako *Adversus haereses*, został napisany w latach 375–378 roku n.e. i jest traktatem opisującym i atakującym osiemdziesiąt herezji od czasów biblijnego Adama aż po epokę, w której żył autor²¹. *Panarion* po grecku znaczy

²¹ Por. F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. T. 1. Leiden 1987, s. XVI.

po prostu «skrzynka», a wyraz w tytule jest użyty metaforycznie jako apteczka ze środkami przeciwko herezjom, które są jakby ukąszeniem zdradliwego węża (*Proem.* I 1,2). Właśnie z powodu tej wyjściowej metafory wąż jako uosobienie zła jest często przywoływany w podsumowaniu poszczególnych sekt heretyckich. Powyższy fragment w trymetrach jambicznych został zacytowany w sekcji poświęconej herezji Orygenesusa (herezja 46), w kontekście charakterystyki diabła. W części tej Epifaniusz korzysta z dzieła innego pisarza chrześcijańskiego z przełomu wieku III i IV n.e., Metodego z Olimpu. Howard Jacobson, jak również ostatni wydawcy Metodego uważają, że fragment, choć napisany w trymetrze jambicznym, w istocie nie jest cytatem, lecz poetyckim tworem samego Metodego²². Rzeczywiście autorowi temu zdarzało się w innych miejscach wpłatać komponowane przez siebie utwory poetyckie w tekst traktatu, żadnego z nich nie kończył jednak w połowie wersu. Praktyka urywania trymetru jambicznego w połowie jest naturalna dla dialogowych partii dramatycznych, gdy jedna z postaci kończy swoją wypowiedź, a druga ją podejmuje w urwanej sekwencji metrycznej. W tragedii klasycznej występuje to, co prawda, wyłącznie w partiach stychomitycznych, ale w komedii zdarzają się już wtrącenia między kilkuwersowymi wypowiedziami. W tym wypadku mielibyśmy do czynienia ze sztuką znacznie późniejszą i znacząco odbiegającą od wzorców klasycznych. Ominięcie końcówki wersu mogło też być spowodowane tym, że znajdował się w nim zwrot do innej postaci dramatu, co zepsułoby kompozycję cytatu. Nie jest to jednak na pewno dzieło Ezechiela: ani metryka, ani słownictwo na to nie wskazują. H. Jacobson słusznie zauważa, że połączenie *ὄφις* i *πλάνη* jako uosobienia szatana jest późne i może nawet mieć wyraźnie chrześcijańskie zabarwienie (por. Ap 12,9)²³. Jednak połączenie to nie jest obce tradycji żydowskiej przełomu wieków. Także określenie *πρωτόπλαστος* w stosunku do Adama jest potwierdzone już w Księdze Mądrości (7,1; 10,1). Nie można zatem ostatecznie przesądzić, czy mamy do czynienia z nieco dziwnym poematem Metodego, czy raczej z fragmentem późnej żydowskiej lub wczesnochrześcijańskiej tragedii.

Wiemy na pewno jeszcze o jednym dramacie o tematyce biblijnej, który powstał pod koniec pierwszego wieku przed naszą erą. Eustacjusz w swoim komentarzu do dzieła Dionizjusza Periegety zanotował, że Damascenczyk napisał

²² Od czasu pierwszego wydania *Eksagōgē* Ezechiela przez L.M. Philipppsona w 1830 roku (*Ezechiel des jüdischen Trauerspielerers Auszug aus Egypten, und Philo des Aelteren Jerusalem*. Berlin 1830, s. 40–41) fragment ten zamieszczany jest często jako należący do spuścizny Ezechiela. Patrz także *Methode d'Olympe, Le Banquet*. H. Musurillo (red.). Les Éditions du Cerf, Paris 1963; oraz L.G. Patterson, *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*. Washington 1997.

²³ Por. H. Jacobson, *Ezekiel the Tragedian and the Primeval Serpent*. „American Journal of Philology” 1981, t. 102, s. 319.

dramat o Zuzannie. Bardzo prawdopodobne, że autor określony jako *Damaskenos* w komentarzu Eustacjusza (komentarz do w. 984) to Mikołaj z Damaszku. Trudno bowiem znaleźć innego autora piszącego tragedie, który mógłby być określony tym etnikonom. Jakkolwiek niektórzy badacze uważali, że to nie Mikołaj jest autorem, na którego powołuje się Eustacjusz, lecz jedynym innym pisarzem mógłby być Jan z Damaszku, co do którego nie ma poświadczenia, żeby zajmował się działalnością sceniczną²⁴. Jednak ponieważ Księga Suda wyraźnie stwierdza, że to Mikołaj pisał komedie i tragedie, można z bardzo dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że napisał również dramat na kanwie opowieści o Zuzannie znanej z biblijnej Księgi Daniela²⁵. Trzeba także pamiętać, że Mikołaj z Damaszku zapoznał się z kulturą, historią i przede wszystkim literaturą hebrajską na dworze Heroda Wielkiego i niewykluczone, że właśnie podczas pobytu u tego zhellenizowanego władcy stworzył dramat o tematyce żydowskiej. Na panowanie Heroda przypada powstanie w Palestynie kilku budynków teatralnych, można zatem zaryzykować hipotezę, że zaufany sekretarz królewski, jakim był Mikołaj, napisał ten dramat na prośbę samego władcy, aby wystawić sztukę w jednym z nowo ufundowanych teatrów.

Wydaje się, że o pewnej popularności w środowisku żydowskim dramatów o tematyce biblijnej może świadczyć anegdota zachowana w *Liście do Filokratesa* Pseudo-Arysteasza (136). Pismo to dotyczy legendy o powstaniu Septuaginty oraz opowiada historię, według której tłumaczenie hebrajskiej Biblii zlecił sam Ptolemeusz II, a sporządziło je siedemdziesięciu dwóch Żydów w przeciągu siedemdziesięciu dwóch dni. *List do Filokratesa* jest pismem apologetycznym i został napisany przez hellenistycznego Żyda. W liście tym Demetriusz z Faleronu (który jest tam przedstawiony jako pomysłodawca tłumaczenia) wyjaśnia królowi, dlaczego do tej pory historie biblijne nie były przedstawiane przez Greków, i przytacza taką oto opowieść:

316 καὶ παρὰ Θεοδέκτου δὲ τοῦ τῶν τραγωδιῶν ποιητοῦ μετέλαβον ἕγω, διότι παραφέρειν μέλλοντός τι τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῇ βίβλῳ πρὸς τι δράμα τὰς ὀψες ἀπεγλαυκώπη· καὶ λαβῶν ὑπόνοιαν, ὅτι διὰ τοῦτ' αὐτῶ τὸ σύμπτωμα γέγονεν, ἐξίλασάμενος τὸν θεὸν ἐν πολλαῖς ἡμέραις ἀποκατέστη.

²⁴ Za Janem z Damaszku jako autorem dramatu o Zuzannie opowiadał się Jacoby (*FGrHist* 90 F132).

²⁵ Opowieść o Zuzannie jest apokryficznym dodatkiem do Księgi Daniela, pochodzącym najprawdopodobniej z II wieku p.n.e. Nie jest wykluczone, że pierwotne wersje tej historii znane były w języku hebrajskim lub aramejskim, jednak to grecka wersja została dołączona do Księgi Daniela i zachowała się do naszych czasów. Zaawansowana literacko forma tej opowieści musiała powstać w języku greckim, ponieważ ważną puentą opowieści jest wyrok Daniela bazujący na grze słownej możliwej jedynie w języku greckim. Pierwszy z sędziów zeznaje, że widział Zuzannę pod lentyszkciem (ἡ σχῖνος), więc zostaje ukarany przez rozdarty na dwoje (σχίζω), drugi zaś, że było to pod dębem (ἡ πρίνος), i zostaje przecięty na pół (κατα-πρίω).

„I słyszałem od Teodektesa, jednego z poetów tragicznych, że gdy zamierzał sparafrazować w dramacie pewną opowieść zapisaną w Biblii, jego oczy pokryły się zaćmą. A domyślając się, z jakiej przyczyny przytrafiło mu się to nieszczęście, modlił się do Boga przez wiele dni i został uzdrowiony”.

Opowieść ta może być echem polemiki, która toczyła się w diasporze żydowskiej, a dotyczyła godnych i właściwych form przekazywania Tory oraz tradycji biblijnej w okresie hellenistycznym. Uczeni uważali nawet, że pod imieniem Teodektes ukrywa się tak naprawdę Ezechiel i że to jego dotknęła kara Boża za sceniczną prezentację fragmentów Biblii²⁶. Trudno określić, czy rzeczywiście jest to aluzja do konkretnego pisarza, czy raczej wyraz jakiejś ogólniejszej krytyki. Oczywiście jest, że Teodektes dopuścił się jakiegoś poważnego wykroczenia przeciw Bogu, jednak analiza tekstu nie pozwala określić, co dokładnie autor miał na myśli²⁷. Błąd Teodektesa kryje się we frazie παραφέρειν πρὸς δρᾶμα, co tutaj oznacza oczywiście «adaptować scenicznie», ale samo παραφέρειν ma już znaczenie «zmieniać, parafrazować». W liście Pseudo-Arysteasa ważnym problemem jest ustanowienie kanoniczności Septuaginty. Po publicznym odczytaniu tłumaczenia Żydzi decydują się obłożyć klątwą tego, kto zmieniłby cokolwiek w tym tekście (311). Możliwe zatem, że właśnie zmiany wprowadzane do tekstu Biblii, które są nieuniknione w procesie inscenizacji, były głównym grzechem tragediopisarzy. Innym oczywistym wykroczeniem przeciw Prawu była sama idea inscenizacji, łamiąca zakaz ukazywania Boga. Pokolenia badaczy zastanawiały się także, jak miało się wystawienie *Eksagōgē*, w której Bóg przemawia do Mojżesza z krzewu gorejącego, do tego biblijnego zakazu²⁸. Inscenizacja epizodów biblijnych może być, rzecz jasna, interpretowana jako złamanie drugiego przykazania.

Nie oznacza to jednak, że na przedstawienia teatralne Żydzi nie chodzili. Wręcz przeciwnie, różnego typu świadectwa antyczne, zarówno literackie, jak i archeologiczne, potwierdzają nawet istnienie teatrów w samej Palestynie, z których naj-

²⁶ Por. I. Trencsényi-Waldapfel, *Une tragédie grecque à sujet biblique*. „Acta Orientalia” 1952, t. 2, s. 161–162.

²⁷ A. Klęczar (*Ezechiel Tragik i jego drammat Exagoge*. Kraków 2006, s. 13) słusznie zestawia tę legendę z grecką opowieścią oślepieniu Stesichora przez ubóstwioną Helenę Trojańską, co było karą za napisanie obrażającego ją poematu. Autor odzyskał wzrok dopiero po skomponowaniu zachowanej we fragmentach *Palinodii*, w której dowodził, że Heleny nigdy w Troi nie było, a Parys uwiódł jedynie jej cień.

²⁸ Wydaje się, że sam Ezechiel obawiał się zarzutu o pokazywanie Boga na scenie, stąd też z krzaku gorejącego padają do Mojżesza słowa:

ἴδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον
 ὀνητὸν γεγῶτα, τῶν λόγων δ' ἕξῃστί σοι
 ἐμῶν ἀκούσειν, τῶν ἔκατ' ἐλήλυθα

„Zobaczyć mnie nie możesz, ponieważ
 Jesteś śmiertelny, lecz możesz słów moich słuchać,
 z powodu których tu przybyłem” (101–103).

słynniejszym jest istniejąca do dziś kamienna budowla w Cezarei Nadmorskiej²⁹. Znane są także inskrypcje poświadczające stałą obecność Żydów na widowiskach teatralnych w takich miejscowościach, jak Milet, Berenike czy Iasos³⁰. Józef Flawiusz (*Autobiografia*, V, 16) znał w Rzymie mimologa (aktora i autora mimów) Aliturusa, który był pochodzenia żydowskiego, a Marcjalis (epigram 8, 82) wymienia jakiegoś bliżej nieznanego żydowskiego aktora. Istnieje dodatkowo spora grupa inskrypcji dowodząca, że zwłaszcza w epoce rzymskiej Żydzi nie stronili od zawodów artystycznych związanych ze sceną³¹. Oczywiście o ile można założyć, że część z tych osób faktycznie odeszła od religii możeszowej, o tyle nie należy generalizować, zakładając, że wszyscy uczestniczący w spektaklach Żydzi byli niereligijni. Problem w znacznej mierze dotyczy epoki oraz miejsca. Pierluigi Lanfranchi słusznie zwraca uwagę, że nie można rozumieć uczęszczania na przedstawienia teatralne w kategoriach odstępstwa od ortodoksji, albo nawet jako apostazji³². W epoce hellenistycznej środowiska żydowskie, a zwłaszcza diaspora egipska, charakteryzowały się różnorodnością postaw wobec pogańskiej rzeczywistości oraz pluralizmem ideologicznym³³. Teatr był w tej epoce ważnym elementem asymilacji kulturowej, nieoznaczającej wcale wyrzeczenia się religii żydowskiej. Do teatru uczęszczał na przykład Filon z Aleksandrii, co wynika z jego własnych pism³⁴. Jawną niechęć, czy wręcz zakaz uczestnictwa w przedstawieniach teatralnych znajdujemy natomiast w literaturze rabinicznej, ale tam dotyczy ona oczywiście przedstawień pogańskich (*Awoda Zara*, 18b). Ponieważ zachowaną wersję Talmudu jerozolimskiego datuje się na IV wiek n.e., a ustna wersja Miszny Nezikin skomponowana była już około roku 220 n.e., negatywny stosunek do przedstawień teatralnych zasadniczo musiał mieć podobne przyczyny do tych, jakie zostały wyrażone przez teologów chrześcijańskich. Dominującymi gatunkami scenicznymi w późnej epoce imperialnej były mim i farsa, którym popularności przysparzała niewątpliwie banalna fabuła i obsceniczność. Dodatkowo do widowisk teatralnych należały w pewnym sensie także walki gladiatorów i publiczne egzekucje, w których śmierć na scenie była wydarzeniem rzeczywistym.

²⁹ Józef Flawiusz wymienia trzy teatry wybudowane przez Heroda Wielkiego: w Jerozolimie (*Dawne dzieje Izraela*, 15, 268), w Jerychu (*Dawne dzieje Izraela*, 17, 161) i właśnie w Cezarei (*Wojna żydowska*, 1, 415).

³⁰ Najstarsza, bo pochodząca z II wieku p.n.e., jest inskrypcja z Iasos (CIJ II 749). Pozostałe dotyczące Berenike (SEG 16.931) i Miletu (CIJ II 748) pochodzą z wczesnej epoki rzymskiej.

³¹ Por. P. Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiel...*, s. 43.

³² *Ibidem*, s. 54–56.

³³ W opozycji do artykułu: L. Feldman, *The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt*, „Jewish Social Studies” 1960, t. 22, s. 215–237. Podobnego zdania jest John M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*. Berkeley – Los Angeles – London 1999, s. 84–85.

³⁴ *De ebrietate*, 177; *Quod omnis probus liber sit*, 141 (o słuchaniu aulecisty).

Nie można także zapominać, że kształtujące się wówczas ortodoksyjne środowiska żydowskie musiały wyrażać sprzeciw wobec faktu uczestnictwa pobożnych Żydów w przedstawieniach, ponieważ należały one do obchodów pogańskich świąt oraz same w sobie były poświęcane bóstwom. Z punktu widzenia religijnych Żydów, świadomych faktu, że w wyniku oglądania tego typu spektakli relatywizacji mogą ulec takie zakazane Prawem czyny, jak zabójstwo, zdrada małżeńska, a nawet bałwochwalstwo, oglądanie ich samo w sobie było grzeszne. Niechęć do teatru narastała jednak w środowisku żydowskim przynajmniej od połowy II wieku p.n.e. Wydaje się, że w samej Palestynie brak aprobaty dla teatru greckiego był oczywistą konsekwencją wojen machabejskich i narastającym wrogim stosunkiem do wszystkiego, co helleńskie³⁵. Stąd też nawet Józef Flawiusz dwa wieki później w bardzo wyważonych słowach stwierdza, że widowiska sceniczne nie przystają do zwyczajów żydowskich, pisząc o Herodzie następujące słowa (*Dawne dzieje Izraela*, 15, 268):

καὶ θέατρον ἐν Ἱεροσολύμοις ἀκοδόμησεν, αὐθὶς τ' ἐν τῷ πεδίῳ μέγιστον ἀμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια· χρεῖσις τε γὰρ αὐτῶν καὶ θεαμάτων τοιούτων ἐπίδειξις οὐ παραδίδοται.

„I zbudował teatr w Jerozolimie, a następnie na równinie wielki amfiteatr, oba ze wsząd widoczne i wykonane dużym nakładem kosztów, obce jednak zwyczajom żydowskim. Nasza tradycja nie przekazała bowiem ani takich praktyk, ani wystawiania tego rodzaju spektakli”.

Z fragmentu tego wynika jednoznacznie, że Józef nie wiedział o podjętych przez Ezechiela próbach uscenicznienia opowieści biblijnych. W całej swojej twórczości nie wymienia nawet takiego autora. Można przypuszczać, że nie był świadom, że trzy wieki wcześniej żydowski dramaturg w Aleksandrii podjął się napisania na wzór grecki tragedii o fabule zaczerpniętej z Biblii. Kolejną nieudaną próbę zaszczepienia teatru, tym razem w Palestynie, podjął Herod Wielki i jak wynika z dalszego milczenia źródeł, próba ta zakończyła się fiaskiem³⁶. Wydaje się, że dramat o Zuzannie Mikołaja z Damaszku był ostatnim dziełem scenicznym o tematyce biblijnej, jakie wydała starożytność. Fakt, że fragmenty biblijnych dramatów zachowały się wyłącznie w pismach chrześcijańskich, i to niemalże wyłącznie dzięki przepisaniu ich od pogańskiego autora, Aleksandra Polihistora, świadczy dobitnie o tym, że Żydzi późniejszych epok nie wykazywali żadnego zainteresowania w propagowaniu swojej religii i tradycji poprzez teatr.

³⁵ Por. 2 Mch 4, gdzie znajdujemy ocenę zarówno zachowania arcykapłana Jazona, jak i stopniowej hellenizacji życia.

³⁶ Aczkolwiek obecność budynków teatralnych w Palestynie na przełomie wieków spowodowała ciekawe współczesne teorie na temat uczestnictwa w przedstawieniach samego Jezusa; por. R.A. Batey, *Jesus and the Theatre*. „New Testament Studies” 1984, t. 30, s. 563–574.

**Hellenistic Dramas on the Biblical Subject — a Forgotten Form of
Popularization of Jewish Religion and Tradition**

A b s t r a c t

The paper presents the fragments of the Jewish tragedies, which have been preserved in the writings of several Church Fathers (Eusebius, Clement of Alexandria, Pseudo-Eustathius and Methodius). Ezekiel's *Exagoge* as well as three other anonymous fragments are good examples of a Hellenistic form of drama based on Biblical stories, which was in the later period forgotten or even intentionally rejected by the Jewish intellectuals, most probably after the Maccabean Revolt. The dramas on Biblical themes are an interesting attestation of both Hellenization of the Jews and the Jewish cultural propaganda in the Greek-speaking world.

GOŚCIWIT MALINOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

GENEZA PIĘCIOKSIĘGU MOJŻESZOWEGO

Jeśli uznać Biblię za najbardziej wpływową książkę w historii ludzkości, to Pięcioksiąg Mojżeszowy śmiało można traktować jako jej najważniejszą część. Opis stworzenia świata, przymierza Boga z narodem wybranym, Prawo zwięźle przedstawione w Dekalogu — pięć ksiąg Tory stanowi najważniejszą część Tanachu, Biblii hebrajskiej. Także dla wszystkich denominacji chrześcijańskich są to księgi objawione Starego Przymierza, *Testamentum Vetus*, w skład którego wchodzi w różnych tradycjach kanonicznych także księgi dla judaizmu apokryficzne. Z kolei Samarytanie uznają za kanoniczny wyłącznie Pięcioksiąg, uważając Proroków (*Newi'im*) i Pisma (*Ketuwim*) za apokryfy. Także islam, najmłodsza z religii odwołujących się do tradycji Abrahama, uważa Torę (*at-Tawrat*) za słowo Boże objawione Mojżeszowi i otacza równym szacunkiem, co Psalmy (*az-Zabur*) objawione Dawidowi i Ewangelię (*al-Indżil*) przekazaną Jezusowi. Jeśli jednak o okolicznościach powstania Ewangelii wiemy dziś bardzo dużo (uznaje się historyczność ich autorów i większość tradycji na ich temat, ich powstanie datuje się na lata 65–110, nie kwestionuje się, że zostały oryginalnie spisane w języku greckim), o tyle z Pięcioksięgiem Mojżeszowym sytuacja ma się zupełnie inaczej. Czy możemy przyjąć, że jego autorem był Mojżesz, czy może Pentateuch jedynie traktuje o czasach Mojżesza? Kiedy i jak spisano po raz pierwszy znany nam dziś tekst Pięcioksięgu? I w jakim języku?

1. Mojżesz autorem Pięcioksięgu?

Mojżesz jest bohaterem czterech ksiąg Pentateuchu, jedynie pierwsza z nich, Genesis, traktuje o czasach patriarchów przed jego narodzinami. Skąd zatem się wzięło założenie, że Pięcioksiąg Mojżeszowy to dzieło Mojżesza, nie zaś o Mojżesz-u? Najstarsze pisma judaistyczne i chrześcijańskie nie zajmują się w ogóle kwestią autorstwa Pięcioksięgu, poprzestając na skonstatowaniu oczywistego faktu, że zawiera on Prawo Mojżeszowe. Nawiązania do Prawa (np. Łk 2,22: κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως) znajdują się w Księdze Jozuego, w Księgach Królewskich, Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Daniela, a także w Ewangeliach i w Dziejach Apostolskich. Najczęściej wspomina się tam Mojżesza jako prawodawcę, który „powiedział” (Mt 22,24: εἶπεν), „zaznaczył” (Łk 20,37: ἐμήνυσεν); „rozkazał” (Mk 1,44: προσέταξεν); „kazał” (Mt 19,7: ἐνετείλατο), „pozwolił” (Mt 19,8: ἐπέτρεψεν), ale także „napisał” (Mk 12,19: ἔγραψεν)¹. U ewangelistów pojawiają się także sformułowania, które można interpretować już jednoznacznie jako odwołanie nie tyle do Prawa samego w sobie, ile do księgi to Prawo zawierającej, jak np. J 1,45: Ὁν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ — „o którym pisał w Prawie Mojżesz”, czy Mk 12,26: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάλτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων — „czyż nie czytaliście w księdze Mojżesza o krzaku? Gdzie Bóg mówi [...]”, co jest nawiązaniem do Księgi Wyjścia 3,2–6.

W samym Pięcioksięgu (LXX) znajdujemy miejsca, które przekazują nam *explicit*, że Mojżesz spisywał Prawo:

— Wj 24,4:

„Wtedy Mojżesz spisał wszystkie słowa Jahwe”;

καὶ ἔγραψεν Μωϋσῆς πάντα τὰ ῥήματα κυρίου,

— Wj 34,28:

„A na tablicach wypisał słowa Przymierza — Dziesięć Słów”;

καὶ ἔγραψεν τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπὶ τῶν πλακῶν τῆς διαθήκης, τοὺς δέκα λόγους,

— Pwt 31,9:

„Mojżesz spisał to Prawo i dał je kapłanom — potomkom Lewiego”;

Καὶ ἔγραψεν Μωϋσῆς τὰ ῥήματα τοῦ νόμου τούτου εἰς βιβλίον καὶ ἔδωκεν τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς υἱοῖς Λευι,

— Pwt 31,24-26:

„Kiedy Mojżesz ukończył wpisywanie słów tego Prawa do księgi, wydał takie polecenie Lewitom, noszącym Arkę Przymierza Jahwe: Weź księgę tego Prawa [...]”;

¹ Wszystkie cytaty pochodzą z Biblii poznańskiej.

Ἦνίκα δὲ συνετέλεσεν Μωυσῆς γράφων πάντας τοὺς λόγους τοῦ νόμου τούτου εἰς βιβλίον ἕως εἰς τέλος, καὶ ἐνετείλατο τοῖς Λευίταις τοῖς ἀφουσιῖν τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης κυρίου λέγων Λαβόντες τὸ βιβλίον τοῦ νόμου τούτου [...].

Mojżesz spisał także inne teksty, nie tylko Prawo:

— Pwt 31,22:

„I napisał Mojżesz tę pieśń dnia tego i nauczył jej synów Izraela”;
καὶ ἔγραψεν Μωυσῆς τὴν ᾠδὴν ταύτην ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐδίδασκεν αὐτὴν τοὺς υἱοὺς
Ισραηλ,

— Wj 17,14:

„Wtedy Jahwe przemówił do Mojżesza: Wpisz to na pamiętkę do księgi i utwierdź w pamięci Jozuego, gdyż wymażę zupełnie ze świata pamięć o Amalekitach”;
εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν κατάγραψον τοῦτο εἰς μνημόσυνον ἐν βιβλίῳ καὶ δὸς εἰς τὰ ὦτα Ἰησοῦ ὅτι ἀλοιοφῆ ἔξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαληκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

Nie może zatem dziwić, że z samych przepisów Prawa, które zostało spisane w Pięcioksięgu, autorstwo Mojżesza rozszerzono na cały Pięcioksiąg w takiej postaci, w jakiej został on spisany i przekazany do naszych czasów. Teza, że Mojżesz był autorem znanego nam tekstu Tory, została jednoznacznie sformułowana dopiero w Talmudzie babilońskim (200–500 r. n.e.), można jednak z powodzeniem założyć, że była to teza doskonale wpisująca się w intelektualną potrzebę ówczesnych Żydów i chrześcijan, by przypisać autorstwo doniosłego tekstu wybitnej postaci historycznej (oczywiście w ówczesnym rozumieniu historyczności). Ten sam mechanizm zadziałał w przypisaniu Psalmów królowi Dawidowi, Pieśni nad Pieśniami Salomonowi, Listu do Hebrajczyków św. Pawłowi czy rozlicznych apokryfów różnym prorokom i apostołom.

Ponieważ jednak Tora jest natchnionym słowem Bożym, powstała kwestia, jak słowo to zostało przez Mojżesza spisane. Jak dokonała się jego transmisja od Boga na tablice czy też na zwój? Żydowska tradycja od II wieku n.e. utrzymuje, że Mojżesz otrzymał na górze Synaj także ustny przekaz od Boga. Oba przechodzą z pokolenia na pokolenie: Tora w formie spisanej oraz Tora przekazywana ustnie w nauczaniu rabinów (*Tora szebe' al pe*). W takiej sytuacji treść Pięcioksięgu byłaby tylko częścią przesłania, które z jakiegoś powodu zostało zredagowane i spisane przez Mojżesza. Tego rodzaju pogląd jest jednak całkowicie odrzucany przez chrześcijan, a także przez karaimów kontynuujących tradycje saduceuszów.

Tradycja żydowska różniła się także co do kwestii sposobu przekazania Tory Mojżeszowi. Zagadnienie to poruszono w Talmudzie, gdzie czytamy:

„Abaje [zm. 339] zapytał Rabbaha [bar Nachmani, ok. 270–330]: Czy jest dozwolone robić wypisy ze zwoju dla dzieci, by się z tego uczyły? — To jest jednakowy problem dla tego, kto zakłada, że Tora została przekazana zwój po zwoju, i dla tego, kto utrzymuje, że została przekazana w całości” (*Mas Gittin*, 60a).

Rabbi Jochanan bar Nafcha (zm. 279) i rabbi Bana’ah (III w.) zakładali, że Tora została przekazana jako ciąg małych zwojów, zwój po zwoju, co może być jakąś daleką zapowiedzią teorii dokumentarnej, natomiast rabbi Szymon bar Lakisz, że od razu w całości.

Każdemu wnikliwemu czytelnikowi Pięcioksięgu rzucały się jednak w oczy sprzeczności i niekonsekwencje w tekście, które skłaniały do wątpliwości, czy Mojżesz jest autorem wszystkiego, co znajdujemy obecnie w Pięcioksięgu. Już rabbi Jehuda bar Ilaj (II w.) zakładał, że ostatnie zdania Pięcioksięgu (Pwt 34) pochodzą od Jozuego, z czym jednak nie zgadzał się rabbi Szymon bar Jochaj (koniec I w. n.e.). Wyjaśnienia tych rozbieżności tradycja rabiniczna doszukiwała się w fakcie zredagowania Tory przez Ezdrasza (ok. 440 r. p.n.e.), który w ten sposób miał wpłynąć na kształt znanego nam dziś tekstu. Ezdrasz odczytywał publicznie Księgę Prawa przed ludem (Ne 8,3), nie ma jednak żadnego jednoznacznego dowodu, by miał dokonywać prac redakcyjnych nad Pięcioksięgiem.

Wysunięta w tradycji koncepcja, że to Ezdrasz odpowiada za rozliczne *post-Mosaica* (jak Pwt 34) oraz *a-Mosaica*, czyli niekonsekwencje, powtórzenia i dublety, różnice stylistyczne w obrębie Pięcioksięgu, została podjęta przez nowożytnych badaczy, którzy jak Thomas Hobbes (1588–1679) w *Lewiatanie* (1651) krytycznie podchodzili do Pentateuchu. I tak Richard Simon (1638–1712) w swym dziele *Histoire critique du Vieux Testament* (1680) uznawał, że ostateczny kształt nadał Pięcioksięgowi Ezdrasz, który pracował na materiałach Mojżesza. Inny uczyony, Jean Astruc (1684–1766), przyjmując wnioski Simona, bronił jednak nadal tezy o Mojżeszowym autorstwie Tory i zakładał, że to właśnie Prorok był autorem całości, którą spisał, posługując się dwoma głównymi wcześniejszymi źródłami i dziesięcioma drugorzędymi.

2. Kiedy spisano Pięcioksiąg?

Owe pierwotne analizy biblijne dokonywały się jednak niejako w przestrzeni pozahistorycznej. Oczywiście nie brakuje w Pentateuchu danych chronologicznych i już w starożytności uczeni kronikarze dopasowywali względną chronologię biblijną do obiektywnej chronologii swoich czasów. Zgodnie z Torą Mojżesz miał żyć 120 lat (Pwt 34,7), co wedle *Seder Olam Rabbah*, kroniki z II wieku n.e., przypadać miało na lata 2368–2487 od stworzenia świata, odpowiadające latom

1393–1273 przed naszą erą, czyli ustaloną przez Dionizjusza Małego datą narodzin Chrystusa. Św. Hieronim za Euzebiuszem (380/381) datuje życie Mojżesza na lata 1592–1472 p.n.e., a James Usher (1681–1656), anglikański biskup Armagh, będący dziś uosobieniem nowożytnego literalnego odczytania Biblii — na lata 1571–1451 p.n.e. Mimo jednak zaopatrzenia historii starożytnego Izraela w dokładne, niekiedy nawet dzienne daty epoka nowożytna do końca XVIII wieku nie dysponowała żadnymi innymi źródłami na temat starożytności niż Biblia i literatura antyczna.

Dopiero odkrycie cywilizacji egipskiej i mezopotamskiej w XIX wieku, a w XX syryjskiej i hetyckiej umożliwiło wydobycie Pentateuchu z zaopatrzonej w daty, jednak beczasowej przestrzeni mitycznej i umieszczenie go na gęstniejącym od faktów, realnym tle historycznym. Wyjście z Egiptu nie mogło się odbyć w ahistorycznych czasach faraona, musiało zostać dopasowane do naszej wiedzy historycznej, do chronologii ustalonej na podstawie lat panowania egipskich faraonów i listy królów mezopotamskich. I tak Edwin Thiele zaproponował, by Exodus i wędrówkę przez pustynię umieścić mniej więcej w latach 1450–1400 p.n.e., co odpowiadałoby z grubsza chronologii chrześcijańskiej, większą popularność zyskała jednak hipoteza Williama F. Albrighta, datująca Wyjście i ostatnie lata życia Mojżesza na lata ok. 1250–1200 p.n.e. (w nawiązaniu m.in. do znanej steli Merneptaha z 1209/1208 r. p.n.e.).

Pogłębianie znajomości historii starożytnego Bliskiego Wschodu sprawiło, że tradycyjni poglądy zakładający, że Tora została stworzona pomiędzy 1446 a 1406 rokiem p.n.e. (jedna z możliwych dat dopasowania chronologii biblijnej do obiektywnej), a pozostałe księgi biblijne pomiędzy 1400 a 400 rokiem p.n.e., był nie do obronienia.

Stare spostrzeżenia na temat niejednorodności tekstu Pięcioksięgu Julius Wellhausen (1844–1918) postanowił skonfrontować z nowo pozyskanymi źródłami na temat historii Bliskiego Wschodu oraz modnymi koncepcjami naukowo-filozoficznymi swoich czasów: heglizmu oraz ewolucjonistycznego darwinizmu. W swych dwóch pracach: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1876) i *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883, drugie wydanie pierwszego tomu *Geschichte Israels* z 1878 r.), Wellhausen przedstawił tezy ewolucji religii jahwistycznej oraz założenie tzw. teorii źródeł, dokumentarnej (*Neuere Urkundenhypothese, documentary hypothesis*). Zgodnie z jej założeniami Pięcioksiąg powstał z następujących czterech niezależnych dokumentów:

- J — tzw. Jahwista (850–800 r. p.n.e.),
 E — Elohista (do 750 r. p.n.e.²),
 D — Deuteronomista (reformy Jozajasza do 621 r. p.n.e.),
 P — źródło kapłańskie (do 458 r. p.n.e.).

Mielibyśmy zatem do czynienia ze źródłami powstałymi pomiędzy 900 a 550 rokiem p.n.e., zredagowanymi ok. 450 roku p.n.e. W tej zlaicyzowanej, odrzucającej Boże natchnienie, ewolucjonistycznej teorii Mojżeszowe autorstwo Tory zostaje kompletnie odrzucone, przetrwała natomiast sięgająca Talmudu wiara w redakcję Ezdrasza.

W miarę postępu badań nad Biblią nie dało się nie zauważyć, że teoria źródeł nie potrafiła wypracować spójnego i wiarygodnego modelu powstania tekstu Pięcioksięgu, że wnioski płynące z analizy tekstu biblijnego wykraczają poza zarysowane ramy czterech absolutnie hipotetycznych źródeł.

Próbie modyfikacji tego modelu podjęło w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wielu uczonych, z których wspomnieć należy dwóch. Rolf Rendtorff (ur. 1926) w książce *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (1977) zwrócił uwagę na strukturę narracyjną i ożywił dawny model fragmentaryczny³ (*theory of „complexess of tradition”*), w myśl którego Tora jest produktem powolnego przyrostu fragmentarycznych tradycji w latach 850–550 p.n.e., przybierając końcową formę ok. 450 roku p.n.e. Rozwinięciem badań szkoły Rendtorffa może być praca zbiorowa *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (2006).

Z kolei John Van Seters pracą *Abraham in History and Tradition* (1975) ożywił model suplementarny⁴, wedle którego Tora została stworzona jako łańcuch autorskich rozwinięć oryginalnego dokumentu źródłowego, zwykle identyfikowanego jako J lub P, głównie w VII i VI wieku p.n.e., w okresie przedperskim, by ostateczną formę osiągnąć ok. 450 roku p.n.e. W późniejszej pracy *In Search of History* (1983) Van Seters zauważa, że Biblia ma charakter nie historyczny, lecz historiograficzny, i że znajduje paralele w historiografii mezopotamskiej (kroniki z okresu neobabilońskiego), a także w greckiej (nacisk na eponimy, aitiologie, historie o wynalazcach, historia budowana wokół genealogii, paralele D i *logoi* Herodota). W kolejnej pracy *Prologue to History* (1992) Van Seters wykazuje zbieżność J z greckimi opowieściami o gigantach, według niego tablica narodów przypo-

² Daty dopracowane przez kontynuatorów idei Wellehausena, on sam dla tych dwóch pierwszych źródeł zakładał datowanie o 100 lat wcześniejsze.

³ Hipoteza fragmentaryczna sięga prac Alexandra Geddesa (1737–1802) i Johanna Severina Vatera (1771–1826)

⁴ Tzw. *Ergänzungshypothese* Wilhelma Martina Leberechta de Wette’a (1780–1849).

mina hezjodejski katalog kobiet, a z kolei opowieść o potomkach Adama i o Noem — mezopotamskie antykwaryczne zainteresowanie potopem i czasami przedpotopowymi. Van Seters dostrzega greckie wpływy Hekatajosa z Miletu i Herodota, ale nie radzi sobie z wyjaśnieniem sposobu ich transmisji, skoro przed IV wiekiem p.n.e. nie było żadnego poświadczanego kontaktu Greków i Żydów. Propozycja uznania Fenicjan za pośredników pod koniec VI wieku nie ma śladu dowodu ani *ex silentio*, ani ze znanej nam fenickiej historiografii (Filon z Byblos). Van Seters nie objaśnia też, jak Żydzi mieliby zaadaptować klinowe teksty mezopotamskie (choć tu można jednak założyć możliwość istnienia silnego ruchu tłumaczeniowego skrybów znających zarówno aramejski alfabetyczny, jak i akadyjski klinowy, co jest potwierdzone dla epoki perskiej przez inskrypcję Dariusza w Behistunie)⁵.

Niezaprzeczną zasługą Van Setersa jest wyszczególnienie paraleli grecko-biblijnych. Wraz z rozwojem badań nad związkami archaicznej literatury greckiej z literaturami starożytnego Bliskiego Wschodu paralele te objaśnia się jako wspólne dziedzictwo dawniejszej literatury tak u Greków w wiekach VIII–V p.n.e., jak i w Pentateuchu skomponowanym w okresie od VII do V wieku, jednak na podstawie źródeł nawet z XII wieku p.n.e.⁶ Może jednak paralele te dałoby się objaśnić w inny, bardziej bezpośredni sposób?

G. Garbini (*History and Ideology in Ancient Israel*, 1988) proponuje modyfikację teorii Van Setersa, zamiast Fenicjan typując jako pośredników Filistynów. Tradycje Abrahama łączy z babilońskim Nabonidem (VI w.). Zwracając uwagę na wzmianki Arystobulosa (ok. 150 r. p.n.e.) oraz *List Arysteasa*, które nawiązują do wcześniejszych niedoskonałych wersji Pentateuchu, oraz na fakt, że w Arystobulosowym streszczeniu historii Izraela brakuje jakiegokolwiek aluzji do Genesis, Garbini zakłada, że Księga Rodzaju mogła zostać zredagowana dopiero w tym czasie, kiedy dokonywał się przekład na grecki, czyli Septuaginta, co on uważa za kolejną, nową redakcję Pentateuchu.

Spostrzeżenie to stanowi krok w stronę tzw. *minimalizmu biblijnego*, tj. założenia, że Tora została skomponowana w okresie hellenistyczno-hasmonejskim, ok. 300–140 roku p.n.e. Jego przedstawiciele, określani jako szkoła kopenhaska (*Københavnerskolen*, *The Copenhagen School*) bazują na świadectwach archeologicznych, jak Thomas L. Thompson, którego praca *The Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (1993) jest pierwszą historią południowej Syrii opartą wyłącznie na materiale archeologicznym — bez da-

⁵ O roli języka i pisma aramejskiego w jej tworzeniu: zob. C.H. Bae, *Comparative Studies of King Darius's Bisitun Inscription*. Cambridge (MA) 2001.

⁶ Por. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*. Tłum. M. Filipczuk, T. Polański. Kraków 2008, s. 150.

nych biblijnych, które uczyony traktuje jako tradycje folklorystyczne. W innej pracy, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (1999), wyznacza jako datę powstania Biblii końcówkę okresu perskiego po 450 roku p.n.e. i okres hellenistyczny do połowy II wieku p.n.e. — powstania Machabeuszów. Inny jej przedstawiciel, Niels Peter Lemche, w pracy *The Old Testament — A Hellenistic Book?* (1993)⁷ — zwraca uwagę na niezwykle ważną rolę powygnaniowego środowiska mezopotamskiego w procesie tworzenia Biblii.

W odróżnieniu od poprzednich teorii minimalizm biblijny odrzuca wszelkie założenia *a priori*, gdy wszystkie poprzednie hipotezy są *de facto* jedynie próbą zmodyfikowania pierwotnego stanowiska, że Pięcioksiąg Mojżeszowy jest dziełem Mojżesza i że na jego ostateczny kształt miał wpływ Ezdrasz. Wellhausenowskie usunięcie Mojżesza, proroka i autora, poza nawias historii skutkuje stworzeniem „Mojżesza” jako starożytnych źródeł, korzystających z jeszcze bardziej starożytnych źródeł, formujących w postaci tradycji i transmisji to, co znamy obecnie jako Pięcioksiąg. Celem tych hipotez jest więc po zastosowaniu krytycznych metod niejako obrona stanowiska, że taki „Mojżesz” jest autorem Tory.

Do jakich jednak wniosków można by dojść, gdyby odrzucić wszelkie założenia *a priori* i przyjąć, że Pięcioksiąg Mojżeszowy jest niczym innym jak tekstem literackim o Mojżeszu, i zastosować do jego krytyki te same metody badawcze jak do każdego innego dzieła literackiego, a nie specjalne metody tzw. krytyki biblijnej? Amerykański uczyony Russell E. Gmirkin w swej książce *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (New York – London 2006) proponuje zastosowanie do badań nad Torą najzwyczajniejszej, znanej od dawna metody krytyki źródeł, pozwalającej ustalić *terminus ad quem* i *post quem* (*a quo* w terminologii Gmirkina) powstania dzieła.

Terminus ad quem to najdawniejszy dowód istnienia tekstu. Może nim być realnie istniejący manuskrypt, kopia oryginału lub jakiejś archetypicznej dla danego dzieła formy. W przypadku tekstów starożytnych zazwyczaj jest to jednak najstarszy cytat tekstu lub świadectwo o nim w innym datowanym utworze, gdyż dystans między powstaniem dzieła a jego najstarszym materialnym zabytkiem nierzadko przekracza 1000 lat. *Terminus post quem* z kolei ustalamy za pomocą cytatów w tekście z najpóźniej datowanych wcześniejszych utworów lub z nawiązań do wydarzeń historycznych.

Gmirkin zwraca uwagę na różnicę między klasyczną krytyką źródeł a biblijną krytyką źródeł. Ta ostatnia zwykła wyodrębniać hipotetyczne źródła w tekście biblijnym (np. J, E, D i P w teorii dokumentarnej). Tego typu krytyka została od-

⁷ N.P. Lemche, *The Old Testament — A Hellenistic Book?* „Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology” 1993, t. 7, nr 2, s. 163–193.

rzucana w klasycznej krytyce źródeł, która opiera się na faktach, a nie na hipotezach. Ta hipotetyczność mogłaby przypominać nadużycia tzw. „szukania źródeł” (*Quellenforschung*) z przełomu XIX i XX wieku, obecnie zarzuconego i będącego niejednokrotnie obiektem kpiny z dokonań filologów owego złotego, bądź co bądź, okresu badań nad tekstem. Specyfika krytyki biblijnej wychodzi z założenia *a priori* starożytności tekstów biblijnych, nie ma na to jednak żadnych namacalnych dowodów.

Przyjrzyjmy się dla przykładu najstarszym fizycznym zabytkom poświadczającym istnienie Pentateuchu. Hebrajski tekst masorecki, uznawany obecnie za oryginał, do którego najczęściej odnoszą się bibliści, poświadczony jest dopiero w X wieku n.e. Najstarsze są *Codex Aleppensis* (ok. 920) i *Codex Leningradensis* (1008), starszy od nich *Codex Cairensis* (895) znany jest fragmentarycznie. Znacznie starsze są więc rękopisy z tekstem greckim Septuaginty, bo z IV wieku n.e.: *Codex Vaticanus 1209* (ok. 325–350) i *Codex Sinaiticus* (ok. 330–360), a papirusy przechowujące strzępy tekstu pochodzą wręcz sprzed daty narodzenia Chrystusa: *Papyrus Rylands 458* (II w. p.n.e.), *Papyrus Fouad 266* (I w. p.n.e.). Nie tylko Septuaginta jest wcześniej poświadczona niż tekst masorecki, lecz także ewidentne przekłady: syryjska Peszitta — kodeks z V wieku (London, British Library, Add. 14425), łacińska Wulgata fragmentarycznie w *Codex Lugdunensis* (500 r. n.e.), cały *Codex Amiatinus* (pocz. VIII w. n.e.), a jedynie samarytański Pentateuch jest późniejszy, gdyż tzw. Zwój Abiszuy przechowywany w synagodze w Nablusie — mimo tradycji wiążącej go z prawnukiem Aarona — w rzeczywistości powstał w XII wieku. Starożytności tekstu hebrajskiego, niezależnie od tradycji pośredniej zawartej np. w Talmudzie, bronią pergaminowe zwoje z Qumran. Zawierają one przeszło 200 fragmentów rozlicznych ksiąg Starego Testamentu (w tym ponad 80 fragmentów Pentateuchu). I tu jednak wśród większości tekstów hebrajskich (z których 15 spisano archaicznym alfabetem paleohebrajskim podobnym do samarytańskiego) można znaleźć dziesięć greckich tekstów (głównie Pentateuch). Jednakże zwoje z Qumran datowane są na 150 rok p.n.e.–70 rok n.e., nie sięgają zatem nawet przed epokę hasmonejską. Z podobnego okresu może pochodzić tzw. *Nash Papyrus* — zbiór czterech papirusów pozyskanych w Egipcie w 1898 roku przez W.L. Nasha, pierwotnie datowanych na II wiek n.e., a obecnie przesuwanych nawet na II/I wiek p.n.e., lata ok. 150–100). Zawierają one modlitwę *Szema' Isra'el* oraz Dziesięć przykazań (Wj 20,2–17; Pwt 5,6–21), z których tekstu usunięto słowa „z domu niewoli” (zapewne z powodu faktu, że zwój ten powstał właśnie w Egipcie). Niezależnie od tego zachowany tekst wykazuje większe związki z Septuagintą niż z tekstem masoreckim.

Świadczenia archeologiczne z wykopalisk prowadzonych gruntownie w Egipcie, Judei i Mezopotamii od przeszło 200 lat dostarczają nam tysiące artefaktów związanych z historią domu Izraela przed epoką hasmonejską, przy czym jedynie dwa z nich mają jakieś odniesienia do tekstu Pentateuchu. Są to dwa srebrne amulety znalezione w Ketef Hinnom pod Jerozolimą w 1980 roku. Kilka wierszy pierwszego (KH 1): „wielki [który zachowuje] przymierze i łaska dla tego, kto kocha [Go] i zachowuje [Jego przykazania]” zestawia się z Wj 20,6; Pwt 5,10; 7,9, Dn 9,4; Ne 1,5. Na srebrnej blaszce drugiego z nich (KH 2) wypisano słowa: „Niech cię Jahwe błogosławi i strzeże. Niech Jahwe rozjaśni nad tobą swe oblicze i udzieli ci pokoju”. Mamy tu oczywiste nawiązanie do błogosławieństwa kapłańskiego (*Birkat kohanim*), znanego z Lb 6,24–26. Amulety te są datowane na ok. 600 rok (VII–VI w.) p.n.e. Sceptyczne stanowisko Johannes Renza i Wolfganga Rolliga przesuwa-
jące je na III/II wiek p.n.e. jest odrzucane. Powstaje pytanie, czy jednak paralela z Lb 6,24–26 stanowi dowód istnienia tekstu Pentateuchu w jakiejś formie, najpewniej Jozjaszowej, czy mamy do czynienia z oralną formułą błogosławieństwa? Wedle teorii Wellhausena Lb 6,24–26 należy do warstwy P, a więc powygnaniowej, która powinna być o 150 lat młodsza od amuletów. Biorąc więc pod uwagę funkcję, jaką pełnić ma amulet z zapisanymi na nim słowami, nie ma żadnych podstaw, by uważać go za odpis z istniejącego tekstu, lecz wypada uznać za zapis słów Tory ustnej, tradycyjnego błogosławieństwa, które z czasem trafi do zwoju Tory spisanej.

O wiele bardziej zastanawiające niż znalezienie srebrnych amuletów z paralelami do Tory jest brak jakichkolwiek odwołań do niej w korpusie przeszło osiemdziesięciu aramejskich listów dokumentujących losy żydowskiego garnizonu na Elefantynie w latach 494–400 p.n.e. Potwierdzają one wiarę w Ja’u (wraz z Anath, Bethem, Iszum i Herem), celebrowanie Święta Przaśników i Święta Paschy, uznanie autorytetu arcykapłana z Jerozolimy, brakuje natomiast najdrobniejszego cytatu z Biblii, choć są tam też teksty prawne, a co więcej, żaden ze 160 Żydów wspomnianych w listach nie nosi imienia znanego z Pięcioksięgu. Oczywiste jest, że gmina w Elefantynie powstała jeszcze przed czasami Ezdrasza, może nawet wraz z podbojem Egiptu przez Kambyzesa w 525 roku p.n.e., zastanawiające jest jednak, że aż do końca jej istnienia przypadającego grubo po reformach Ezdrasza nie ma w owych listach żadnych odwołań do Pentateuchu.

W takim stanie rzeczy za *terminus ad quem* powstania Pięcioksięgu służyłoby pierwsze świadectwo potwierdzające istnienie spisanej Prawa, a mianowicie *Ajgyptiaka* Hekatajosa z Abdery, powstałe w 320–300 roku p.n.e. Odpowiedni fragment zachował się u Diodora Sycylijskiego, który wspomina żydowskie księgi

Prawa, a cytowany fragment zdaje się pochodzić z Księgi Powtórzonego Prawa (DS 40,3,1–8). Gmirkin dowodzi jednak, że taka konkluzja jest błędna, ponieważ ów fragment Diodora pochodzi nie od Hekatajosa z Abdery, lecz od Teofanesa z Mytilene, piszącego w 62 roku p.n.e.

W takiej sytuacji za najstarsze świadectwo istnienia Pentateuchu pozostaje uznać ni mniej, ni więcej tylko grecki tekst Septuaginty, którego datowanie oparte na wiarygodnej, choć nie we wszystkich szczegółach, tradycji wskazuje na rok 270 p.n.e. (273–269) jako *terminus ad quem*. Nie posiadamy, co prawda, żadnego fizycznego zabytku Septuaginty równie starożytnego, jednak najstarsze papirusy oddziela od tej daty dystans nieco ponad 100 lat. A więc już niedługo po powstaniu Septuaginty tak wpływowe dzieło jak Pentateuch znajduje potwierdzenie w zabytkach, i to zarówno greckich, jak i hebrajskich, jeśli przyjmiemy wczesne datowanie *Papirusu Nasha*. Można to porównać z datowaniem najstarszych papirusów nowotestamentowych: P⁵² z tekstem Ewangelii św. Jana powstał ok. 125 roku; P⁹⁰, P¹⁰⁴ i P⁹⁸ (Ewangelia św. Jana i św. Mateusza oraz Apokalipsa) ok. 150 roku, czyli dystans jest tu jeszcze mniejszy: od 50 (a może nawet 25) do 100 lat. Wypływa to zapewne z faktu, że znamy znacznie więcej papirusów z II wieku n.e. niż z III–II wieku p.n.e., księgi Nowego Testamentu pełniły też nieco inną funkcję niż Septuaginta i służyły nie tylko Żydom, lecz wszystkim adeptom chrześcijaństwa. Nie zmienia to jednak faktu, że przy tak ważkim dziele jak Pięcioksiąg można by oczekiwać fizycznych śladów istnienia tekstów raczej w proporcjach zbliżonych do rozpowszechnienia Ewangelii czy Septuaginty niż dzieł literatury antycznej znanych z rękopisów spisanych dopiero wiele setek lat po powstaniu utworu literackiego.

Najbardziej nieoczekiwana dla zwolenników tradycyjnych teorii i hipotez o powstaniu Pięcioksięgu jest jednak nie *terminus ad quem* u Gmirkina, lecz zaproponowany przez niego *terminus post quem*. Wykazuje, że Septuaginta, czyli najstarsza uchwytna forma Pentateuchu, zawiera wyraźne literackie nawiązania do Berossosa i Manethona, dwóch lokalnych historyków piszących po grecku w epoce hellenistycznej. Berossos jest autorem dziejów Mezopotamii pt. *Babyloniaka*, napisanych na podstawie źródeł w piśmie klinowym w 278 roku p.n.e., Manethon — dziejów Egiptu pt. *Ajgyptiaka*, opartych na źródłach hieroglificznych, spisanych w 285–280 roku p.n.e.

Dowodem na to jest literacka zależność Księgi Rodzaju 1–11 od utworu *Babyloniaka* Berossosa (opis stworzenia, ciemność i wody, ogród Eden, wąż, lista przedpotopowych patriarchów, kulturowi bohaterowie, potop, Nimrod, budowa wieży Babel), natomiast Księgi Wyjścia od pisma *Ajgyptiaka* Manethona (Hyksosi oraz

nieczyści Egipcjanie). Co więcej, tablica narodów oddaje polityczne podziały Seleukidów i Ptolemeuszów po 278 roku, a przekleństwo Kanaana (Rdz 9,18–27) oddaje stan z końca I wojny syryjskiej (ok. 273–272). Postać Mojżesza została sportretowana na wzór Nektanebo II z legend egipskich z końca IV i początku III wieku. Exodus zawiera pewne fakty geograficzne z czasów po otwarciu ptolemejskiego kanału Nil — Morze Czerwone, czyli ok. 273 roku p.n.e.

Gmirkin dochodzi więc do wniosku, że całość hebrajskiego Pentateuchu została skomponowana ok. 273–272 roku p.n.e. przez żydowskich uczonych w Aleksandrii, co w tradycji zostało przekazane jako przełożenie Pentateuchu na grekę. Pentateuch hebrajski był tworzony w tym samym czasie, co grecki przekład w Aleksandrii, korzystano z zasobów biblioteki i współpracowano z uczonymi z Muzejonu. Należy zatem definitywnie odrzucić teorię dokumentarną. Natomiast inne fragmenty Biblii hebrajskiej, które odwołują się do Pentateuchu, pochodzą najpewniej również z III wieku p.n.e. lub z wieków późniejszych. Dotychczas uważano, że podobieństwa Pentateuchu i Manethona są dowodem polemiki Manethona ze źródłami żydowskimi, jest jednak odwrotnie: to Exodus polemizuje z Manethonem, a może wręcz jest reakcją na Manethona (ok. 285). Ponadto wszystkie zauważalne paralele mezopotamskie w Genesis pochodzą z Berossosa (278), którego *Babyloniaka* są bliższe tekstowi biblijnemu niż tabliczkom klinowym, a w tym przypadku nie sposób wyobrazić sobie jakiegokolwiek polemiki z literaturą żydowską.

Pentateuch stworzyli więc zdaniem Gmirkina w latach 273–272 p.n.e. żydowscy uczeni z dostępem do Biblioteki Aleksandryjskiej, co w przyszłości znalazło swe odbicie w legendzie o zespole siedemdziesięciu czy siedemdziesięciu dwóch tłumaczy. Możemy się oczywiście domyślać, na bazie jakich materiałów powstawała ich praca, nie ma jednak zdaniem badacza żadnych namacalnych tekstów wcześniejszych od Septuaginty ani greckich, niepełnych i niedoskonałych, przekładów partii Tory, do czego zdaje się nawiązywać *List do Arysteasza*, a co Gmirkin uznaje za aluzję do antyżydowskich pism Egipcjan, choćby Manethona, ani rzekomego czytania w obecności Hekatajosa z Abdery po grecku Prawa Mojżeszowego, do czego odwołuje się tzw. Pseudo-Hekatajos, cytowany przez Józefa Flawiusza w *Przeciw Apionowi* (1, 187–204). Tak więc teoria, której broni Gmirkin, jest nazywana *Septuagint priority hypothesis* — hipotezą pierwszeństwa Septuaginty przed innymi wersjami Pięcioksięgu.

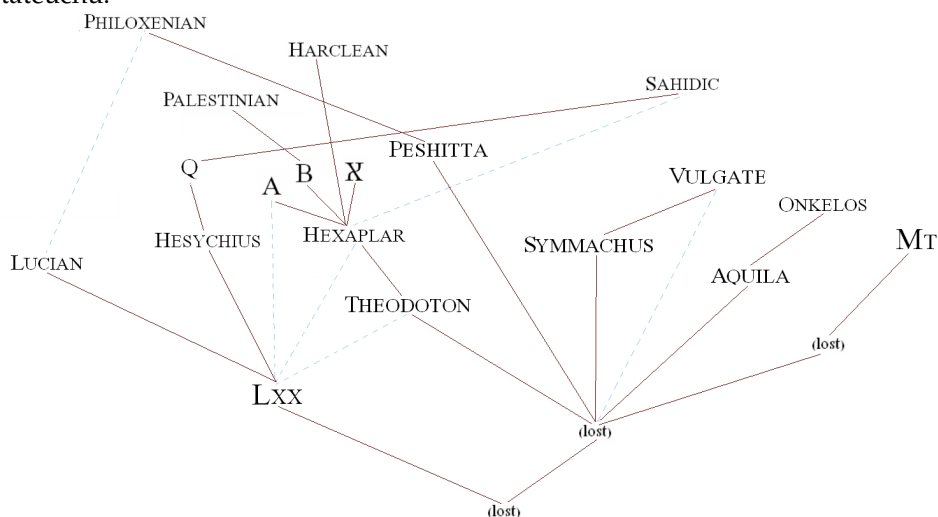
W pewien sposób do teorii tej nawiązał Benedykt XVI, mówiąc podczas swego słynnego ratyżbońskiego wykładu 12 września 2006 roku:

„Dzisiaj wiemy, że grecki przekład Starego Testamentu dokonany w Aleksandrii — »Septuaginta« — jest czymś więcej niż prosty (do oceny może w sposób wręcz mało

pozytywny) przekład tekstu hebrajskiego: jest osobnym świadectwem tekstowym oraz szczególnie ważnym etapem historii Objawienia, w którym urzeczywistniło się to spotkanie w taki sposób, który miał znaczenie rozstrzygające dla narodzin chrześcijaństwa i jego krzewienia”⁸.

Można by jego słowa uzupełnić, że właśnie Septuaginta ma kluczowe znaczenie nie tylko dla chrześcijaństwa, ale i dla judaizmu.

W konkluzji tej części mych rozważań niech wolno mi będzie odnieść się do dwóch diagramów przedstawiających genezę tekstu biblijnego. Jeden z nich przedstawia wzajemne relacje między różnego rodzaju istniejącymi wariantami Pentateuchu:



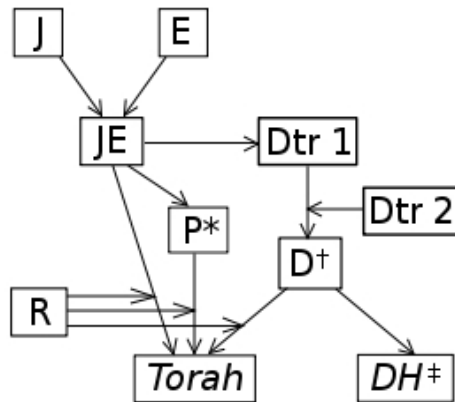
Widać na tym schemacie trzy hipotetyczne wersje określone mianem *lost* — zaginione archetypy późniejszych poświadczonych wersji. Najmłodszy z nich, archetyp III, to hebrajska podstawa obecnego tekstu masoreckiego, który — jak wyżej przypomnieliśmy — należy do najmłodszych świadków tekstu Pentateuchu. Ta zaginiona wersja przedmasorecka wywodziła się z kolei z drugiego, starszego zaginione archetypu II, wspólnego dla rozlicznych wersji Pentateuchu, odmiennego jednak od Septuaginty. Zaznaczono również pierwotny archetyp I wszystkich wersji, z którego wywodzi się grecka Septuaginta i archetyp II późniejszych wersji hebrajskich. Przyjęcie teorii Gmirkina o pierwszeństwie Septuaginty pozwoliłoby nawet jeśli nie na wyeliminowanie konieczności odwoływania się do tego archetypu (gdyż można założyć, że był on jednak spisany w języku hebrajskim, a co więcej, archetypiczną grecką Septuagintę, spisaną dla Pentateuchu w la-

⁸ Benedykt XVI, *Wykład w Ratyźbonie*. http://www.fidelitas.pl/pdf/Benedykt_16_wyklad_w_Ratyzbnie.pdf [dostęp: 16.07.2012].

tach 273–269 p.n.e., od pierwszego w całości zachowanego fizycznego zabytku Kodeksu watykańskiego z 325–350 roku n.e. oddziela dystans minimum 600 lat) — to na przyjęcie, że między owym archetypem I a greckim archetypem Septuaginty istniał niewielki, może wręcz minimalny dystans czasowy i treściowy.

3. W jakim języku spisano archetyp I?

A priori zakłada się, że w języku hebrajskim nie ma jednak na to żadnych niepodważalnych dowodów. Nie może bowiem służyć za dowód drugi schemat, przedstawiający rozwój Tory przed stworzeniem owego pierwotnego archetypu I:



W odróżnieniu bowiem od fizycznie istniejących tekstów LXX, Peszitty, Wulgaty, Onkelosa czy Symmachusa cała historia Pięcioksięgu przed Septuagintą, wszystkie wersje Tory jahwistycznej, elohistycznej, kapłańskiej, deuteronomicznej, ich wzajemne kompilacje, kontaminacje, redakcje, z mniemaną redakcją Ezdraszową włącznie — są konstruktami teoretycznymi opartymi na założeniach przyjętych *a priori*, wpisujących się *mutatis mutandis* w założenie, że Pięcioksiąg to starożytny tekst hebrajski, bo napisał go Mojżesz, czy może raczej zbiorowy „Mojżesz” żyjący w starodawnych czasach. Tymczasem pierwszym realnym zabytkiem jest grecki tekst Septuaginty.

Nie ma żadnych podstaw, by zakładać, że hebrajska Tora istniała przed stworzeniem tekstu Septuaginty jako pełny, gotowy do tłumaczenia tekst. Równie dobry model powstania Pięcioksięgu moglibyśmy otrzymać, zastępując w powyższym diagramie wyraz *Torah* wyrazem „Septuaginta”. Otrzymalibyśmy w ten sposób graficzne przedstawienie stadiów rozwojowych nie rzekomej hebrajskiej Tory

z czasów Ezdrasza, lecz schemat pochodzenia różnych oderwanych, niescalonych uprzednio hebrajskich materiałów historyczno-prawnych, które posłużyły jako źródło przy pierwszym tworzeniu realnej Tory w epoce Ptolemeuszów.

Nie znajdujemy na starożytnym Bliskim Wschodzie żadnego porównywalnego procesu tworzenia dzieła literackiego, który dostarczyłby nam analogii pomocnej przy tworzeniu modelu powstania Pięcioksięgu. Możemy natomiast spróbować zastanowić się, czy nie dałoby się zastosować w tych badaniach innych analogii, a mianowicie lepiej uchwytnej w źródłach procesu powstawania historiografii rzymskiej, tworzonej na materiale greckim. Najstarszy historyk rzymski, Kwintus Fabiusz Piktora (ok. 254–200 p.n.e.), napisał po grecku dzieło o charakterze annalistycznym, obejmujące okres od założenia miasta do 217 roku p.n.e. Korzystał zarówno z tradycji łacińskiej, kroniki najwyższego kapłana (*Annales maximi*), z archiwów rodowych (Fabiuszów) i publicznych, z inskrypcji, z rzymskiej tradycji oralnej, jak i ze źródeł w języku greckim: Hellanikosa z Mityleny, Hieronima z Kardii czy Timajosa z Tauromenion. *Annales* Fabiusza Piktora znamy z fragmentów u historyków greckich: Polibiusza, Dionizjusza z Halikarnasu czy Appiana, oraz u pisarzy łacińskich: Cyserona i Liwiusza. Ci ostatni mogli korzystać z łacińskiego przekładu, którego istnienie poświadcza Marek Terencjusz Waron⁹.

Jeśli zastosujemy ten sam model do Pięcioksięgu, możemy śmiało założyć, że jego autor tworzył (ewentualnie autorzy tworzyli), zbierając i scalając rodzime hebrajskie materiały historyczne (Prawo, kroniki, tradycję ustną itd.), konfrontując je z materiałami znanymi z greckiej historiografii (Hekatajos z Abdery, Manethon, Berossus) w języku... greckim, nie zaś hebrajskim, podobnie jak Rzymianie zaczęli pisać właśnie po grecku. Dla kogóż bowiem Fabiusz Piktora miałby pisać po łacinie? Czy dla współobywateli, jak postąpił Liwiusz, by podnieść morale Rzymian, realizując program Augusta odnowy obyczajów? Otóż przyjmuje się, że Fabiusz Piktora dostrzegł konieczność napisania historii Rzymu po grecku pod wpływem swego pobytu w Delfach w 216 roku, świeżo po klęsce pod Kannami. Widział bowiem konieczność polemiki z antyrzymską propagandą Filipa V Macedońskiego, a w jeszcze większym stopniu Hannibala, wykorzystującego pióro Sosylosa z Lakonii czy Silenosa z Kaleakte. Hipotetycznym czytelnikiem Fabiusza Piktora nie był więc w pierwszej kolejności Rzymianin, lecz czytający po grecku przedstawiciel międzynarodowej społeczności hellenistycznej, której przychyłość czy neu-

⁹ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*. Poznań 2007, s. 33–35. Kolejne dzieła historyczne po grecku napisali: Lucjusz Cyncjusz Alimentus (2. poł. III w. p.n.e.), Gajusz Acyliusz (1. poł. II w. p.n.e.), Aulus Postumiusz Albinus (poł. II w. p.n.e.), a pierwszym autorem piszącym po łacinie był Marek Porcjusz Katon Starszy (234–149 r. p.n.e.).

tralność mogła okazać się dla Rzymu pomocna w wojnach końca III i początku II wieku p.n.e.

Jakiego natomiast hipotetycznego czytelnika miał na myśli autor (czy też autor zbiorowy) Pięcioksięgu, tworzący, redagujący, spisujący w latach 273-272 w jednym dziele rodzime tradycje i korzystający z greckiej historiografii? Jego celem nie było chyba wyłącznie spisanie Prawa, które stanowi znaczną, ale tylko część treści Pentateuchu. Zresztą Prawo zapewne było spisane po hebrajsku już co najmniej od czasów Ezdrasza, od czasu powrotu z Babilonu i odbudowy świątyni, aczkolwiek tradycja Tory ustnej wskazuje, że nie był to proces szybki ani nieskomplikowany. Poza tym jaki sens miałyby uzupełnianie Prawa różnymi narracjami mitologicznymi, ajiologicznymi i historycznymi dla samych Żydów, wyznawców Jahwe, których zadaniem było przecież jedynie przestrzeganie tego Prawa. Dlatego też w znanej nam formie Pięcioksiąg nie służy skodyfikowaniu Prawa, w niewielkim też stopniu ma na celu jego objaśnianie. Jeśli jednak założymy, że podobnie jak w przypadku Fabiusza Piktora hipotetycznym czytelnikiem Tory jest przedstawiciel greckojęzycznej społeczności międzynarodowej, to Pięcioksiąg okazuje się dziełem uzasadniającym starożytność narodu Izraela, broniącym go przed nieprzychylną propagandą innych tubylczych, z punktu widzenia Greków, narodów. Pięcioksiąg prezentuje Prawo, uzasadnia Prawo, broni sensu Prawa, które mogło być podważane za swą nieracjonalność czy wręcz szkodliwość. Np. Agatarchides z Knidos (poł. II w. p.n.e.) podkpiwał sobie ze zwyczaju przestrzegania szabatu, co sprawiło, że Ptolemeusz I Soter bez walki zajął właśnie w ten dzień Jerozolimę (86 F 20). Zdarzenie to datuje się na 319 lub 312 rok p.n.e.¹⁰ i jest to najwcześniejsza pewna data dostrzeżenia przez Greków odrębności etniczno-konfesyjnej Żydów wśród innych ludów Palestyny i zdobycia wiedzy o Prawie Mojżeszowym. Minie jeszcze prawie pięćdziesiąt lat, nim sami Żydzi opowiedzą Grekom o sobie to, co chcą im opowiedzieć, w formie Pięcioksięgu spisanego po grecku, czyli Septuaginty. Czy można więc ograniczać rolę Septuaginty do swoistego greckojęzycznego pierwowzoru późniejszych targumów i widzieć w niej li tylko przekład hebrajskiej wersji pożądaną przez egipskich wyznawców Jahwe, którzy w ciągu dwóch pokoleń życia pod panowaniem Ptolemeuszów mieliby się całkiem zhellenizować, tracąc możliwość rozumienia natchnionego tekstu w ojczystym języku semickim? Czy może raczej uznamy Septuagintę za skierowaną do Greków apologię i propagandę zarazem rodzimej wiary, ubraną w formę dzieła historycznego, napisaną wedle greckich oczekiwań co do tego typu dzieła?

Jest oczywiście wielka różnica między historiografią rzymską a żydowską z III wieku p.n.e. Rzymska jest zindywidualizowana, pozbawiona celów religijnych,

¹⁰ Agatarchides z Knidos, *Dzieje*. Tłum., wstęp i kom. G. Malinowski. Wrocław 2007, s. 340.

nastawiona natomiast na oddziaływanie polityczne (Rzymianie czy to broniąc swego istnienia przed Hannibalem, czy to podbijając świat, chcą się pokazać Grekom jako jedni z nich, jako niebarbarzyńcy, jako podzielający hellenistyczne wartości, a dodatkowo jako lud bardziej moralny i silniejszy od innych). Żydzi nie mają wówczas żadnych porównywalnych z Rzymianami ekspansjonistycznych celów politycznych, nie mają też indywidualności wybijających się ponad wspólnotę, są małą, ale rosnącą w siłę ekonomiczną grupą, o silnej tożsamości religijnej i co za tym idzie, silnej świadomości swej całkowitej etnicznej odrębności od wszystkich innych ludów. Aby jednak odnieść sukces w świecie hellenistycznym, muszą wyjść poza pozycje izolacjonistyczne i nie tracąc Prawa ani przymierza z Bogiem, wykazać Grekom, że zasługują na szacunek i realizują w rzeczywistości cele, które mogłyby być Grekom bliskie. Dlatego pojawia się potrzeba stworzenia spójnego tekstu, który mógłby być promocją wspólnoty na arenie międzynarodowej. Ale ta promocja nie może się sprzeniewierzyć Prawu, stąd owych siedemdziesięciu (72) tłumaczy, czy może raczej redaktorów tekstu greckiego ma zadbać, by w procesie transmisji nie doszło do naruszenia Prawa, choć może kolegium owo korzysta także z okazji, by skodyfikować w pewnej mierze tradycje lokalne, regionalne, rodowe i przygotować wspólną politykę historyczną dostosowaną do umacniania pozycji Żydów na zewnątrz, w świecie podzielonym między Ptolemeuszów i Seleukidów, wewnątrz zaś do umocnienia pozycji Prawa i Przymierza w obrębie własnej społeczności, która mogła być narażona na utratę odrębności etnicznej poprzez hellenizację języka i obyczajów. Stąd kolektywność prac nad Torą-Spetuagintą. Kolektywność, która nie wyklucza, że równolegle, niemal w jednym czasie powstawały dwie wersje tekstu: grecka i hebrajska. Jest rzeczą oczywistą, że materiały, z których tworzone Septuagintę, były hebrajskie, że całe passusy tłumaczono dosłownie. Oczywiście jest też jednak w świetle wywodów Gmirkina, że korzystano także z Manethona czy Berossosa, choćby w celach polemicznych, jako punktu odniesienia dla własnej narracji, a możliwe, że czytano i innych greckich autorów, że tworzone pewne partie od razu, po raz pierwszy po grecku, bez żadnego hebrajskiego pierwowzoru.

Dowodów na to można szukać w badaniach gramatycznych, stylistycznych i leksykalnych nad greckim i hebrajskim tekstem Pięcioksięgu. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na jeden drobny, choć moim zdaniem znaczący argument. A mianowicie, język grecki jest językiem obfitującym w partykuły, z których najczęściej spotykaną jest δέ, na język polski tłumaczona zwykle jako «zaś», «a», jednak każdorazowe jej oddawanie w polszczyźnie dawałoby efekty groteskowe, gdyż *de facto* Grecy posługiwali się w wypowiedzi oralnej partykułą δέ podobnie

jak my posługujemy się w piśmie kropką czy przecinkiem. Przy czym w odróżnieniu od tych znaków interpunkcyjnych partykuła δέ nie oznaczała końca wypowiedzianego zdania lub frazy, lecz początek nowej myśli. Hebrajski natomiast nie znał i w jeszcze większym stopniu niż polszczyzna nie stosował niczego, co byłoby odpowiednikiem greckiego δέ. Bo oczywiście nie chodzi tu o partykułę *we* — «i», którą w grece oddaje się w zupełnie inny sposób: jako καί lub τε.

W związku z tym w greckich tekstach partykuła δέ występuje z wielką częstotliwością, porównywalną ze stosowaniem w naszych tekstach przecinków, kropek czy nowych akapitów. U Herodota na 189 489 wyrazów trafia się 8 037 δέ, co daje proporcję 23:1, czyli wśród 23 wyrazów pojawia się średnio jedno δέ.

Przyjrzyjmy się innym wybranym greckim autorom, przy czym z uwagi na podobieństwo formalne do Septuaginty sięgnąłem głównie po piszących prozą historyków:

Autor (dzieło)	Wiek	Liczba słów	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Herodot	V w.	189 489	8 037	23:1
Tukidydes	V w.	153 620	4 483	34:1
Xenophon, <i>Hellenica</i>	IV w.	67 939	2 997	22:1
Xenophon, <i>Anabasis</i>	IV w.	58 307	2 392	24:1
Xenophon, <i>Cyropaedia</i>	IV w.	80 710	3 011	26:1
Plato, <i>Respublica</i>	IV w.	89 359	2 511	35:1
Plato, <i>Leges</i>	IV w.	106 298	3 052	34:1
Demosthenes, <i>De corona</i>	IV w.	22 893	459	50:1
Polybius	II w.	327 805	11 151	29:1
Diodorus, ks. I-XX	I w. p.n.e.	419 934	17 611	24:1
Strabo	I w. p.n.e./ I w. n.e.	299 833	14 278	21:1
Plutarchus, <i>Alexander</i>	I-II w.	20 808	743	28:1
Arrianus, <i>Anabasis</i>	II w.	80 714	2547	31:1
Pausanias	II w.	224 602	11 499	19:1
Herodianus	III w.	48 889	1362	38:1
Eusebius, <i>HE</i>	IV w.	102 980	2009	51:1
Socrates Scholasticus	V w.	104 077	2496	41:1
Procopius	VI w.	231 931	5610	41:1
Anna Comnena	XII w.	151 330	3712	40:1

Autor (dzieło)	Wiek	Liczba słów	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Laonicus Chalcocondyles	XV w.	106 746	2576	41:1

Z zestawienia tego widać, że istnieje oczywiście pewne zróżnicowanie między autorami. Najczęściej δέ używa Pauzaniusz: na dziewiętnaście wyrazów jeden stanowi u niego ta partykuła, najrzadziej Demostenes (50:1) i Euzebiusz z Cezarei (51:1), pozostali zaś mieszczą się w przedziale od 21:1 do 41:1. Przyjrzyjmy się natomiast występowaniu δέ w Septuagincie:

Księga Septuaginty	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Job	13 664	740	18:1
Proverbia	11 265	563	20:1
Machabaeorum ii	12 762	464	27:1
Genesis	34 304	855	40:1
Machabaeorum iii	5 484	128	42:1
Sapientia Salomonis	6 985	142	49:1
Bel et Draco (translatio Graeca)	960	19	50:1
Susanna (translatio Graeca)	853	16	53:1
Susanna (Theodotionis versio)	1 230	23	53:1
Bel et Draco (Theodotionis versio)	939	16	59:1
Esther	6 237	104	60:1
Epistula Jeremiae	1 370	23	60:1
Exodus	26 553	402	66:1
Machabaeorum iv	8 489	123	69:1
Ruth	2 200	22	100:1
Tobias (Cod. Vaticanus + Cod. Alexandrinus)	5 856	54	108:1
Abdias	505	3	168:1
Esdras i (liber apocryphus)	9 624	55	174:1
Isaias	28 804	157	183:1
Baruch	2 803	15	187:1
Machabaeorum i	19 535	99	197:1
Osee	4 205	21	200:1
Leviticus	20 336	128	207:1

Księga Septuaginty	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Daniel (translatio Graeca)	11 398	53	215:1
Judith	9 736	45	216:1
Habacuc	1 162	5	232:1
Deuteronomium	24 297	98	248:1
Josue (Cod. Vaticanus + Cod. Alexandrinus)	15 847	61	260:1
Jonas	1 136	4	284:1
Psalmi	35 353	123	287:1
Odae	4 234	12	352:1
Numeri	26 811	75	357:1
Ecclesiasticus sive Siracides	18 760	51	368:1
Malachias	1 490	3	497:1
Aggaeus	1 005	2	502:1
Psalmi Salomonis	4 969	9	552:1
Joel	1 693	3	564:1
Michaeas	2 515	4	628:1
Zacharias	5 243	8	655:1
Amos	3 409	5	681:1
Ezechiel	31 395	37	848:1
Judices (Cod. Alexandrinus)	16 883	19	888:1
Daniel (Theodotionis versio)	11 096	12	25:1
Tobias (Cod. Sinaiticus)	7 636	8	954:1
Regnorum ii (Samuelis ii in textu Masoretico)	18 914	19	995:1
Jeremias	30 810	28	1100:1
Threni seu Lamentationes	2 422	2	1211:1
Judices (Cod. Vaticanus)	16 519	13	1271:1
Sophonias	1 289	1	1289:1
Regnorum iii (Regum i in textu Masoretico)	22 061	17	1 297:1
Paralipomenon i sive sive Chronicon i	17 451	13	1342:1
Regnorum i (Samuelis i in textu Masoretico)	21 243	12	1 770:1

Księga Septuaginty	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Regnorum iv (Regum ii in textu Masoretico)	19 990	10 (1)	1 817:1
Esdras ii (Ezra et Nehemias in textu Masoretico)	14 219	4	3 555:1
Paralipomenon ii sive Chronicon ii	22 679	3	7 560:1
Josue (Cod. Alexandrinus)	1 195	0	
Ecclesiastes	4 573	0	
Canticum	2 037	0	
Nahum	1 006	0	

Wnioski są jednoznaczne. Partykuła δέ jest stosowana w Septuagincie bardzo rzadko. Autorzy przekładający pisma hebrajskie na grekę nie czują potrzeby jej stosowania, bo przecież w hebrajskich oryginałach takiej partykuły nie ma. Od tej obserwacji jest jednak kilka znaczących odstępstw. Osiem ksiąg biblijnych mieści się w przedziale typowym dla greckich utworów: od 19:1 do 51:1. Są to: Księga Hioba (18:1, a więc nawet częściej niż u Pauzanasza), Księga Przysłów (20:1), Druga Księga Machabejska (27:1), Księga Rodzaju (40:1), Trzecia Księga Machabejska (42:1), Mądrość Salomona (49:1), Bel i smok (50:1), dwie wersje Zuzanny (53:1, nieznacznie powyżej Demostenesa). O pięciu z nich wiemy, że pierwotnie były od razu napisane po grecku: Mądrość Salomona, obie Księgi Machabejskie i dwie wersje Zuzanny. Pozostałe uważa się za tłumaczenia z hebrajskiego. Czy pozostałe trzy także mogły oryginalnie powstać w języku greckim? Zdaje się temu przeczyć fakt, że są one znane także z Biblii masoreckiej, jednak w przypadku Księgi Hioba dominuje przekonanie, że została ona przełożona na hebrajski z oryginału aramejskiego, arabskiego, a nawet edomickiego, możliwe jest więc, że tekst grecki również jest wolnym przekładem jakiegoś niehebrajskiego pierwowzoru. Czy również w przypadku pozostałych dwóch ksiąg można dopuścić możliwość, że greka była pierwsza przed hebrajskim, lub przynajmniej jak w przypadku Hioba — równoległa z hebrajskim? Nie wdając się w rozważania nad Księgą Przysłów, wypada skonstatować, że pod względem częstotliwości występowania partykuły δέ Księga Rodzaju wyróżnia się na tle Pięcioksięgu. Jako jedyna znajduje się w typowym dla greckich tekstów przedziale. Drugą księgą Pięcioksięgu, Exodus, nieznacznie wykracza poza ten przedział (66:1) wraz z drugą wersją Bela i smoka (59:1), Księgą Estery (60:1), Listem Jeremiasza (60:1) i Czwartą Księgą Machabej-

ską (69:1). Wszystkie te księgi wypadają, co prawda, nieco poniżej typowego dla greckich autorów poziomu, ale i tak wyróżniają się na tle innych ksiąg biblijnych, gdzie partykuła $\delta\acute{\epsilon}$ jest absolutną rzadkością lub po prostu nie ma jej wcale. Czy możemy z tego wysnuć wniosek, że Genesis i Exodus w odróżnieniu od pozostałych ksiąg nie zostały przetłumaczone, lecz napisane od razu po grecku? Istnieje na to kilka przesłanek. Po pierwsze, Druga, Trzecia, a także Czwarta Księga Machabejska, które — jak się powszechnie przyjmuje — również zostały od razu spisane po grecku, również wykazują proporcje mieszczące się w przedziale charakterystycznym dla dzieł greckich lub nieznacznie poza nim. Po drugie, wewnętrzna analiza rozmieszczenia partykuły $\delta\acute{\epsilon}$ w Księdze Rodzaju wskazuje, że nie stosowano jej przypadkowo, lecz z miejsc jej występowania można wysnuć typowe dla greckiego stylu pisania prawidłowości. Partykuła ta na przykład o wiele rzadziej występuje w pierwszej części księgi (rozdz. 1–11), gdzie można dostrzec tłumaczenia oralnej tradycji semickiej, a może także odniesienia (cytaty? kryptocytaty?) z niegreckiego przecież historyka, jakim był Berossos. Pojawia się natomiast nieustannie w dalszej części księgi, pełniąc typową dla greki funkcję organizowania narracji czy też dialogu.

Może jednak owo częste występowanie $\delta\acute{\epsilon}$ w niektórych księgach Starego Testamentu można by zinterpretować jak wskazówkę, że tekst nie tyle został oryginalnie napisany po grecku, ile przełożony przez wprawnego tłumacza, dobrze czującego język, podczas gdy pozostałe teksty przekładać mieli mniej biegli tłumacze? Brak wycucia potrzeby zastosowania partykuły $\delta\acute{\epsilon}$ w greckim tekście byłby tu porównywalny z brakiem wycucia potrzeby używania rodzajników w przekładach z polskiego na angielski, niemiecki czy francuski, dokonywanych przez niezbyt wprawnych tłumaczy. Przyjrzyjmy się Nowemu Testamentowi, o którym wiemy, że spod greckiej, dość nieporadnej niekiedy stylistycznie powłoki przebija semicki substrat.

Księga Nowego Testamentu	Liczba słów w księdze	Liczba $\delta\acute{\epsilon}$ w tekście	Proporcja
Evangelium secundum Matthaeum	19 521	482 (13)	39:1
Evangelium secundum Marcum	12 076	161 (2)	74:1
Evangelium secundum Lucam	20 728	535 (5)	38:1
Evangelium secundum Joannem	16 576	212 (1)	77:1
Acta apostolorum	19 551	556	35:1
Apocalypsis Joannis	10 224	7	1460:1

Ewangelia Mateusza i Łukasza oraz Dzieje Apostolskie doskonale wpasowują się z częstotliwością występowania $\delta\acute{\epsilon}$ w grecki wzorzec, Marek i Jan nieco gorzej (poniżej przedziału Księgi Wyjścia), zadziwiająco niegrecka pod kątem używania $\delta\acute{\epsilon}$ okazuje się Apokalipsa, porównywalna z rozlicznymi pismami historycznymi i prorockimi Starego Testamentu.

Przyjrzyjmy się teraz z kolei innym piszącym po grecku Żydom:

Autor — dzieło	Liczba słów w księdze	Liczba $\delta\acute{\epsilon}$ w tekście	Proporcja
Józef Flawiusz — AJ	322 394	7 290 (2 638)	32:1
Józef Flawiusz — Vita	16,293	360 (187)	29:1
Józef Flawiusz — CA	23,540	496 (97)	40:1
Józef Flawiusz — BJ	129 064	3 456 (1 325)	27:1

Filon będzie miał podobną średnią dla wszystkich swych dzieł, mniej więcej 40:1. A więc znów typowa średnia dla tekstów greckich *native speakers*, do których zresztą Filon w naturalny sposób się zaliczał. Jaki może płynąć z tych zestawień wniosek? Zauważamy przecież, że przy analizie występowania partykuły $\delta\acute{\epsilon}$ Księga Rodzaju ma więcej wspólnego z Filonem, Józefem Flawiuszem, Ewangelią niż z Księgą Kapłańską, Liczb lub Powtórzonego Prawa. Albo zatem Genesis, a w pewnej mierze i Exodus tłumaczyli inni, lepsi tłumacze, nieustępujący kunsztem tym, którzy przełożyli z aramejskiego na grekę *Wojnę żydowską* Józefa Flawiusza, albo też Księga Rodzaju i Wyjścia nie zostały jak pozostałe księgi wchodzące dziś w skład Tanachu przełożone z hebrajskiego na grekę, lecz na bazie materiałów hebrajskich skomponowane od razu po grecku, podobnie jak Józef Flawiusz skomponował po grecku swoje *Starożytności żydowskie*.

W związku z tym wydaje się, że na podstawie owego niejednakowego występowania partykuły $\delta\acute{\epsilon}$ w poszczególnych księgach teza Gmirkina i innych tzw. minimalistów biblijnych o hellenistycznej genezie Pentateuchu zyskuje dodatkowe potwierdzenie. Możemy założyć, że Księga Rodzaju i Wyjścia zostały napisane z większą dbałością o upodobnienie się do stylu greckiego, którego narrację odmierza partykuła $\delta\acute{\epsilon}$, pozostałe zaś księgi koncentrowały się raczej na wyłożeniu po grecku zasad Prawa. Nie sposób dziś jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Genesis i Exodus zostały z hebrajskojęzycznych materiałów ułożone od razu po grecku i potem przełożone wtórnie na hebrajski (*per analogiam* do *Annales* Fabiusza Piktora), czy też zostały zredagowane po hebrajsku, a następnie wyjątkowo starannie przełożone (*per analogiam* do pracy Józefa Flawiusza nad *Wojną żydowską*). Możemy być pewni tylko tego, że Księga Rodzaju i Księga Wyjścia — niezależnie od

starożytności materiałów, które posłużyły do ich skomponowania — są tworamii hellenistycznej historiografii ludu aspirującego podobnie jak Rzymianie Fabiusza Piktora, Egipcjanie Manethona czy Babilończycy Berossosa do zajęcia znaczącego miejsca w greckojęzycznej międzynarodowej wspólnocie ówczesnego świata.

The Genesis of the Pentateuch of Moses

A b s t r a c t

This paper concerns research on the genesis of the Pentateuch of Moses. The documentary theory (the traditional point of view on this question) is more often challenged by scholars. The starting point for my paper is the biblical minimalism theory and classical source criticism, especially Russell E. Gmirkin's book - *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (New York — London 2006). I use for my research also statistical methods. The frequency of the particle δέ in classical Greek texts and books of Septuagint seems to be evidence of the Septuagint priority in the case of Genesis and Exodus. In my opinion these two books of the Septuagint are not the translation of Hebrew texts, but both were originally written in Greek on the basis of various Hebrew sources and materials. I compare the Jewish historiography with the Roman one, finding some analogy between the first Roman historian Fabius Pictor and the composing of Pentateuch.

KRZYSZTOF MORTA

Uniwersytet Wrocławski

BLUSZCZ KONTRA DYNIA, CZYLI TRUDNE POCZĄTKI WULGATY

Jednym z ciekawszych przedstawień św. Hieronima jest miedzioryt Alberta Dürera z 1514 roku. Ukazuje on Ojca Kościoła w ulubionej przez renesansowych artystów konwencji jako uczonego przy pracy¹. Postać pochylona nad pulpitem kreśli coś w skupieniu. Może właśnie tłumaczy Księgę Jonasza, a może odpisuje na list św. Augustynowi? Światło wpadające przez duże witrażowe okna do wnętrza pracowni ukazuje panujący w niej porządek. Mimo nagromadzonych tu w przedmiotach i w stworzeniach wielu atrybutów i odniesień — zarówno do życia Świętego, jak i do krążących o nim legend — wszystko wydaje się przemyślane i zaplanowane. Stąd obok zawieszzonego na ścianie kapelusza kardynalskiego² obecność lwa, który spokojnie śpi, wdzięczny Świętemu za opatrzenie łapy zranionej przez cierń³. Specyficznego klimatu dopełnia przedstawienie drugiego zwierzęcia, psa, który również ucina sobie drzemkę. Oba te stworzenia wraz

¹ W sztuce dominują trzy typy przedstawień św. Hieronima. Ukazywano go jako uczonego (Jan van Eyck, 1442 r. — dokończony po śmierci artysty przez jego uczniów; Antonello da Messina, 1474 r.; Domenico Ghirlandaio, 1480 r.), jako ojca Kościoła (Jacopo Bellini, 1430 r.) i pustelnika (Leonardo da Vinci, 1479–1481 r.).

² „[...] dopiero legenda średniowieczna wyniosła Hieronima na kardynała rzymskiego Kościoła i ozdobiła go czerwonym kapeluszem o szerokim rondzie”, H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*. Tłum. K. Wierszyłowski. Warszawa 1967, s. 313.

³ Historia z lwem była pierwotnie związana z greckim świętym Gerasimosem z Jordanu (V w.). Została zapewne przypisana Hieronimowi przez pomyłkę spowodowaną podobnym brzmieniem imion w późniejszej łacinie. Zob. Jakub de Voragine, *Złota legenda*. Wybór i tłum. J. Pleziowa. Wrocław 1994, s. 696 i 703.

z porozrzucanymi na stołkach poduchami nadają scenie charakteru błogości, wygody i spokoju. Może tak wyglądać mogło to, co łacina nazwała *otium*, w czasie którego można poświęcić się ulubionej lekturze i rozważaniom lub — jak to ujmuje Hieronim — „zabawom na polu Pisma Św.” (*In Scripturarum si placet campo sine nostro invicem dolore ludamus*, Ep. 115)⁴. W tym ciepłym sielankowym przedstawieniu pojawiają się także symbole wanitatywne. Nie burzą one jednak wymowy całości sceny, są jedynie ważnym dopełnieniem, niczym sól nadają całemu przedstawieniu głębszego sensu i wyrazu. Postawiona na parapecie czaszka zdaje się cicho powtarzać *memento mori* wraz z każdym przesypującym się ziarnkiem piasku w zawieszonej w kącie pracowni klepsydrze.



Ryc. 1. Albrecht Dürer, *Św. Hieronim w swej pracowni* [fot. własna]

⁴ Nb. za te słowa Hieronim otrzymał reprimendę od św. Augustyna (zob. Ep. 116, 2).

To jednak jeszcze nie wszystko. W prawym górnym rogu miedziorytu przyciąga wzrok swoimi rozmiarami jeszcze jeden szczegół. Jest to baniasta roślina o gruszkowatych kształtach, którą niemiecki artysta zawiesił pod belką stropową. Mimo że nie czerpie już życiodajnych soków z ziemi, jej liść się nie zwinął i nie obumarł, ale w jakiś nadnaturalny sposób roślina ta nadal zachowała siły witalne. Ten sposób ukazania każe nam postrzegać ją w kategoriach symbolicznych. Roślina ta została przez Dürera przedstawiona na tyle szczegółowo, że może z powodzeniem rywalizować z wizerunkami roślin w specjalistycznych zielnikach z tego okresu⁵. Nie sprawia więc trudności jej dokładna identyfikacja jako tykwy (*cucurbita lagenaria* w systematyce Linneusza, obecnie *lagenaria siceraria*)⁶.

Albert Dürer, umieszczając tykwę w swym miedziorycie, w sposób artystyczny nawiązał do konkretnego epizodu z pracy translatorskiej św. Hieronima. Obraz tykwy przywołuje sprawę przekładu nazwy mało znanej rośliny biblijnej przez lepiej rozpoznawalny ekwiwalent. Ukazuje przy tym, ile trudności sprawiało nie tylko oddanie prawidłowo myśli i sensu oryginału⁷, lecz również realiów biblijnych. W szerszym znaczeniu tykwa może symbolizować w ogóle problemy, na jakie napotykał w odbiorze nowy przekład Hieronima, zanim ostatecznie nie wyparł wcześniejszych łacińskich tłumaczeń opartych na greckiej Septuagincie, otrzymując nobilitujące miano Wulgaty⁸.

Wróćmy jednak do bezpośredniego związku tykwy z realiami, gdyż właśnie jej przykład i zachowana polemika na ten temat dają wgląd nie tylko w metodę pracy Hieronima jako tłumacza, ale wprowadzają nas również w samo zagadnienie realiów biblijnych⁹.

Złożoność problemu przy przekładach realiów biblijnych dobrze charakteryzuje Irena Kwilecka, gdy pisze m.in.:

„Realia biblijne, a w tym zwłaszcza nazwy zwierząt i roślin, przedstawiały poważny problem już dla pierwszych tłumaczy Biblii, tłumaczy tzw. Septuaginty, którzy nie zawsze znajdowali w języku greckim właściwe odpowiedniki dla wymienionych w Biblii

⁵ Johannes de Cuba, *Hortus sanitatis: Deutsch FaksimileAusgabe nach Peter Schoffer Mainz 1485*, Munich 1924, I–LXIII [repr. Stuttgart 1982].

⁶ S. Killermann, *A. Dürers Pflanzen — und Tierzeichnungen*. Strasburg 1910, s. 38.

⁷ Zwłaszcza gdy tłumaczowi zależało z jednej strony na formie i poprawnym stylu, z drugiej zaś wierzył, że nawet kolejność wyrazów została zamierzona i ma swój tajemniczy cel. W liście do Pamachiusza (57, 5) Hieronim m.in. pisze: *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*.

⁸ Nazwa *vulgata* (wydanie powszechne) przysługiwała w starożytności np. Septuagincie (tekst przedheksaplarnej) i opartemu na niej tekstowi starołacińskiemu. Od czasów Soboru Trydenckiego przekładem powszechnym, czyli Wulgatą, nazywano oficjalnie tłumaczenie św. Hieronima.

⁹ Na temat definicji *reale* zob. E. Gieparda, *Chwast albo kłkol, trawa i siano. Z problematyki tłumaczeń nazw realiów biblijnych*. „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, t. 3, s. 243–244.

nazw hebrajskich. Wpłynął na to niemało dystans czasowy, jaki dzielił ten przekład od powstania oryginału, oraz fakt, że niektóre z występujących tam realiów, w tym wypadku zwierzęta czy rośliny, były Grekom zupełnie nieznanymi, a w związku z tym ich nazwy nie miały w języku greckim swoich odpowiedników. Uciekano się wtedy do zwykłej transkrypcji, do peryfraz, lub też nazwy nieznanymi zwierząt czy roślin zastępowano nazwami przyjętymi z rodzimej fauny i flory¹⁰.

W dzisiejszym odczuciu spór, jaki powstał wokół biblijnej tykwy, czy może nazwijmy ją dynią, ze względu na powszechność tej nazwy w tłumaczeniach i komentarzach polskich, symbolizuje upór i konsekwencję Hieronima jako uczonego w forsowaniu swych racji opartych na rzetelnej krytyce, badaniach i wiedzy przyrodniczej¹¹.

W 390 roku od przekładu Ksiąg Królewskich rozpoczął Hieronim żmudną i wyczerpującą pracę tłumacza Starego Testamentu. Wprawdzie miał już pewną zaprawę w zmaganiach translatorskich przy okazji rewizji i poprawy wcześniejszych łacińskich przekładów (Vetus Latina) Starego i Nowego Testamentu¹², tym razem jednak sięgnął bezpośrednio do oryginału, do „prawdy hebrajskiej” (*Hebraica veritas*), jak zwykł sam określać hebrajski tekst Starego Testamentu.

Współcześni Hieronimowi sceptycznie i z pewnymi obawami podchodzili do jego nowego tłumaczenia Biblii. Dostrzegano wprawdzie potrzebę dokonania rewizji i redakcji dotychczasowych przekładów łacińskich, różniących się nawet wersjami¹³, może nawet i nowego tłumaczenia, ale z należyтым uwzględnieniem powagi i autorytetu Septuaginty. Odstępstwo od doktrynalnie oraz emocjonalnie zakorzenionego wśród wspólnoty chrześcijańskiej tłumaczenia Siedemdziesięciu nie było łatwe do zaakceptowania, jako że przekłady starołacińskie i komentarze tekstów biblijnych z tego okresu są oparte na LXX. Dlatego nakłaniano Hieronima do zaprzestania tłumaczenia z tekstu hebrajskiego i do oparcia się na uświęconej tradycją i uznawanej w chrześcijańskim świecie za natchnioną Septuagincie.

¹⁰ I. Kwilecka, *Ze studiów nad staropolskimi przekładami Biblii. Problem tłumaczenia realiów biblijnych*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 1971, nr 10, s. 62.

¹¹ *The debate over Jonah's gourd is particularly intriguing because it indicates Jerome's preferences as a text critic, displays his practical knowledge of natural history, and demonstrates his insistence on establishing the physical plausibility of biblical events*, P.W. Parshall, *Albrecht Dürer's St. Jerome in His Study: A Philological Reference*. „The Art Bulletin” 1971, t. 53, nr 3, s. 303.

¹² W 383 roku na polecenie papieża Damazego I (366–384) dokonał poprawek czterech Ewangelii, a następnie poszczególnych ksiąg Starego Testamentu na podstawie tekstu Septuaginty. Dorobek ten jednak miał przepaść, jak sam pisze: *Pleraque enim prioris laboris fraude cujusdam amisimus* (Ep. 134, 2). Zachowała się jedynie Księga Przysłów, Hioba i Pieśń nad Pieśniami. Por. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Red. J. Homerski. Wstęp do Pisma św. I. Poznań — Warszawa 1973, s. 69.

¹³ Św. Augustyn w jednym z listów do Hieronima przedstawia ów niepokojący stan rzeczy i chaos panujący w łacińskich kodeksach: [...] *quae [Scriptura Latina] in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit, et ita suspecta, ne in Graeco aliud inveniat, ut inde aliquid proferri aut probari dubitetur* (Ep. 104, 6).

Nawoływał do tego niestrudzenie przy różnych okazjach św. Augustyn, bardziej lub mniej zaznaczając, że wolałby, aby Hieronim wzorował swoje tłumaczenie na przekładzie greckim Siedemdziesiąciu:

Ego sane te mallem Graecas potius canonicas nobis interpretari Scripturas, quae Septuaginta Interpretum auctoritate perhibentur (Ep. 104, 4).

Tłumaczył to tym, że w przypadku rozpowszechnienia się przekładu Hieronima może dojść do sytuacji, że Kościoły łacińskie będą istotnie się różnić od Kościołów greckich w kwestiach tekstu biblijnego:

Perdurum enim erit, si tua interpretatio per multas Ecclesias frequentius coeperit lectitari, quod a Graecis Ecclesiis Latinae Ecclesiae dissonabunt [...] (Ep. 104, 4).

Broniąc swego stanowiska, Hieronim starał się zbić argumentację Augustyna (Ep. 112, 19–20). Tłumaczył też, że ma na celu przekazać łacińskim odbiorcom, „jaką prawdę kryją teksty hebrajskie”. Dodawał przy tym, że nikogo nie zmusza do lektury swoich przekładów:

Ego enim non tam vetera abolere conatus sum, quae linguae meae hominibus emendata de Graeco in Latinum transtuli, quam ea testimonia quae a Judaeis praetermissa sunt vel corrupta, proferre in medium; ut scirent nostri quid Hebraica Veritas contineret. Si cui legere non placet, nemo compellit invitum. Bibat vinum vetus cum suavitate, et nostra musta contemnat, quae in explanatione priorum edita sunt; ut sicubi illa non intelliguntur, ex nostris manifestiora fiant (Ep. 112, 20).

Tego rodzaju argumenty i wzajemne perswazje ciągnęły się przez lata. Sama korespondencja między Hieronimem a Augustynem trwała dwadzieścia lat i — jak pisze Yvonne Chauffin:

„Augustyn we wszystkich listach powraca do tego samego tematu. Nie może przeboleć tłumaczenia z hebrajskiego, a to znowu irytuje Hieronima, zwłaszcza że argumenty Augustyna nie są wcale przekonywające”¹⁴.

W 392 roku św. Hieronim przystąpił do tłumaczenia z „hebrajskiej prawdy” Księgi Jonasza. Prawdopodobnie nie spodziewał się, że dokonany wtedy wybór *reale* biblijnego, jakim była występująca w tekście nazwa rośliny, wywoła takie komentarze i narobi tyle zamieszania.

Cofnijmy się do tego momentu, kiedy musiał zdecydować, w jaki sposób oddać hebrajski termin. W wersji szóstym rozdziału czwartego (według dzisiejszej

¹⁴ Y. Chauffin, *Święty Hieronim*. Tłum. Barbara Durbajło. Warszawa 1977, s. 195. Por. Ep. 62, 2 i odpowiedź Hieronima (Ep. 112, 20). W dyskusji ujawnia się pogląd św. Augustyna o wyższości kościelnych autorytetów greckich i łacińskich nad oryginalnym tekstem Biblii, trudny do zaakceptowania nie tylko dla Hieronima, ale również z dzisiejszego punktu widzenia (Ep. 104, 4).

numeracji) Księgi Jonasza przeczytał o roślinie nazwanej w tekście *kikajon*, która za sprawą Boga wyrosła w cudowny sposób, by zapewnić prorokowi cień:

וַיִּמְן יְהוָה אֱלֹהִים קִיקַיּוֹן וַיַּעַל מֵעַל לְיֹנָה לְהַיּוֹל עַל עַל-דָּאִישׁ לְהַצִּיל לוֹ מִדְּמָעָה
וַיִּשְׁמַח יֹנָה עַל-הַקִּיקַיּוֹן שֶׁמָּהָה גָּדְלָהּ:

Skonfrontował to zdanie z wersją Septuaginty:

καὶ προσέταξεν κύριος ὁ θεὸς κολοκύνθη, καὶ ἀνέβη ὑπὲρ κεφαλῆς τοῦ Ἰωνᾶ τοῦ εἶναι σκιὰν ὑπεράνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τοῦ σκιάζειν αὐτῷ ἀπὸ τῶν κακῶν αὐτοῦ· καὶ ἔχαρη Ἰωνᾶς ἐπὶ τῇ κολοκύνθῃ χαρὰν μεγάλην..

W *Komentarzu do Księgi Jonasza* możemy przeczytać łaciński przekład Hieronima z Septuaginty:

Et praecepit Dominus Deus cucurbitae, et ascendit super caput Ionae, ut esset umbraculum super caput eius, et protegeret eum a suis malis: laetatusque est Ionas super cucurbita gaudio magno.

W swoim nowym tłumaczeniu z hebrajskiego konstrukcję zdania dostosował już do oryginalnej składni. Przy określeniu zaś rośliny ani nie pozostawił nazwy hebrajskiej, ani nie poszedł za identyfikacją, a raczej ekwiwalentem Septuaginty, lecz użył nazwy *hedera* (bluszcz):

Et praeparavit Dominus Deus hederam et ascendit super caput Ionae ut esset umbra super caput eius et protegeret eum laboraverat enim et laetatus est Iona super hederam laetitia magna..

Nie kierował się jednak tu własnymi osądami i dociekaniem, lecz wykorzystał inne tłumaczenia greckie z hebrajskiego. Przy pracy nad swoim nowym przekładem ksiąg Starego Testamentu Hieronim posługiwał się Heksaplą Orygenesusa (w bibliotece w Cezarei miał możliwość zapoznania się jej z oryginalnym wydaniem)¹⁵. Dużą pomocą w tłumaczeniu z hebrajskiego była dla niego krytycznie opracowana przez Orygenesusa Septuaginta i trzy tłumaczenia greckie z II wieku n.e. (Akwili, Symmachusa i Teodocjona)¹⁶. Korzystał też przy tłumaczeniu niektó-

¹⁵ Opracowane przez Orygenesusa wydanie Starego Testamentu (Heksapla) rozpisane było w sześciu równoległych kolumnach (1. — tekst hebrajski i aramejski, 2. — transkrypcja tekstu oryginalnego w alfabecie greckim, 3. — przekład Akwili, 4. — przekład Symmachusa, 5. — Septuaginta krytycznie opracowana przez Orygenesusa, 6. — przekład, a raczej wersja Septuaginty poprawiona przez Teodocjona).

¹⁶ Akwila — działający w czasach Hadriana (117–138), tłumacz ST, żydowski prozelita. Starał się przełożyć dosłownie tekst hebrajski kosztem składni i stylistyki greckiej. Symmach — tłumacz ST z końca II w., ebionita (nurt judeochrześcijański z I–V w.), jego idiomatyczny przekład, nastawiony głównie na oddanie sensu, odznaczał się dobrym stylem. Teodocjon — prozelita z Efezu; problem stanowi datowanie jego przekładu ST. Uczeni umieszczają je albo w czasach Akwili, albo Symmachusa.

rych ksiąg z anonimowych przekładów zhellenizowanych Żydów (*versio quinta* i *versio sexta*)¹⁷.

Hieronim miał zatem do czynienia z zapisaną alfabetem spółgłoskowym hebrajską nazwą rośliny קיקיון¹⁸, którą fonetycznie oddawał w swych komentarzach do tego miejsca (choć nie w samym przekładzie Biblii) przez *ciceion*.

Znał odpowiednik tej rośliny występujący w wersji Septuaginty, κολοκύνθη, czyli tykwa¹⁹, i łacińskie tłumaczenie tej nazwy *cucurbita* rozpowszechnione w *Vetus Latina*. Mógł także wziąć pod uwagę sugestię płynącą z przekładów Akwili i Teodocjona, gdzie obaj tłumacze pozostawili hebrajską nazwę w greckim zapisie κικεω bez szukania dla niej ekwiwalentu. Skorzystał jednak z wersji Symmacha, gdzie pojawiło się określenie χισσός (bluszcz).

Septuaginta, idąca za nią *Vetus Latina* oraz tłumaczenie Symmacha, za którym z kolei podążył Hieronim, nie do końca oddawały właściwości hebrajskiego *kikajon*, czyli rącznika (rycynus). Wprawdzie wszystkie te rośliny łączy to, że są roślinami jednorocznymi o dość szybkim wzroście²⁰, ale w odróżnieniu od rącznika ani dynia, ani bluszcz nie mają wystarczająco twardej łodygi i stabilnego pnia; są roślinami o pędach płozących się lub pnących. W świecie grecko-rzymskim taki dobór odpowiednika terminu *kikajon* może trochę dziwić, i to w dwóch różnych przekładach (LXX i Symmacha). Wydaje się, że brak adekwatności w przypadku tak zasadniczej i ważnej cechy *reale* nie był przypadkowy i ma swoje uzasadnienie. Można podejrzewać, że wybór roślin o właściwościach pnących w przeciwieństwie do rośliny w tekście hebrajskim podyktowany był dążeniem nie tylko do oddania *reale*, ale również pogodzenia go z sensem i kontekstem całości opowiadania. W rozpatrywanym passusie mamy informację, że roślina, która wyrosła za sprawą Boga, miała dać cień i ochronić Jonasza przed żarem słonecznym. W wersecie wcześniejszym (Jon 4,5) czytamy jednak, że Jonasz miał już jakieś schronie-

¹⁷ Niektóre księgi opracowania Orygenesza zostały poszerzone o dodatkową kolumnę — 7. (*versio quinta* — liczebnik porządkowy odnosi się do kolejności przekładu) i 8. (*versio sexta*) z tłumaczeniem nieznanego autorstwa, stąd odpowiednio nazwa dla całości: heptapla i oktapla.

¹⁸ Nazwa ta pojawia się w Biblii pięć razy, i to tylko w tej scenie z Księgi Jonasza (Jon 4,6–10). Dziśsi uczni potwierdzają znaną już w starożytności identyfikację tej rośliny z rącznikiem pospolitym (*Ricinus communis* L.). Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 2. Warszawa 2008, s. 168; L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora*. Biblische Studien V/1. Freiburg im Breisgau 1900, s. 15–23.

¹⁹ Użyty w Septuagincie termin odnosi się raczej do tykwy niż do dyni (obie te rośliny należą do rodziny dyniowatych — *Cucurbitae*). Podobnie łacińską *cucurbita* Hieronim zdaje się rozumieć jako tykwę, gdy pisze w *Komentarzu do Jonasza* o saukomariach (*saucomariae*), naczyniach wyrabianych z *cucurbita*. Por. „Wydrążone owoce (zwane kalebasami) służą jako naczynia, gdyż mają drewniejącą łupinę”, *Słownik botaniczny*. Red. A. i J. Szwejkowscy. Warszawa 1993, s. 662.

²⁰ Biblijna informacja o wzroście *kikajon* w jeden dzień jest przysłowiowa; zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Red. M. Peter, M. Wolniewicz (Biblia poznańska). T. 3. Poznań 1992, s. 590, przyp. do w. 10n.

nie, gdzie mógł odpocząć i skryć się przed słońcem. W wersji Hieronima brzmi to następująco:

et egressus est Iona de civitate et sedit contra orientem civitatis et fecit sibimet ibi umbraculum et sedebat subter eum in umbra donec videret quid accideret civitati.

Tekst ten wyraźnie mówi, że Jonasz po wyjściu z Niniwy uczynił sobie prowizoryczne schronienie, aby z cienia obserwować miasto. W wersji hebrajskiej posłużono się terminem $\pi\alpha\pi$ (w LXX $\sigma\kappa\eta\nu\eta$, u Hieronima *umbraculum*), oznaczającym szałas. Z kolei w w. 6 wyrasta, aby dać cień *kikajon*, roślina wspierająca się na własnej łodydze (rośnie obok szałasu Jonasza?). Występuje tu pewien zgrzyt logiczny, spowodowany zapewne interpolacją: Bóg sprawia, że wyrasta roślina, aby dać cień Jonaszowi, mimo że ten ma już schronienie przed słońcem, którym jest postawiony wcześniej szałas. Egzegeci do dzisiaj mają z tą niekonsekwencją trudności i próbują pogodzić te fakty w sposób nie do końca przekonujący²¹. Symmach oraz autorzy Septuaginty, pisząc o tykwie czy bluszczu, starali się prawdopodobnie zaradzić tej sytuacji. Stąd zaskakujące odejście od właściwości *kikajon* i zdecydowanie się na roślinę pnącą. Takie rozwiązanie pozwalało przypuszczać, że roślina ta oplótła prowizoryczny szałas (ryc. 3 i 4), dając — tu wykorzystamy sformułowanie Hieronima: „głębszy cień” (*umbram densissimam*).

Osobną kwestią pozostaje, czy Hieronim, idąc za Symmachem, również chciał załagodzić tę niekonsekwencję. Wydaje się jednak, że właściwie jej nie zauważył, a sprawę szałasu i bluszczu potraktował osobno, nie widząc między nimi związku, czemu dał wyraz w *Komentarzu do Księgi Jonasza* (4,6) w słowach:

*Quomodo igitur, ignorante propheta, cucurbita in una nocte consurgens umbraculum praebuit, quae naturam non habet sine pergulis et calamis vel hastilibus in sublime consurgere?*²².

Z tych słów wynika, że Hieronim nie łączy szałasu z tykwą/dynią. Dla niego wzrost dyni następuje oddzielnie, jakby to była osobna historia, a to, że roślina ta pnie się w niebo bez podpór, jest obok szybkiego wzrostu kolejnym cudem (*miraculum*).

Po opublikowaniu nowego łacińskiego tłumaczenia Księgi Jonasza nie trzeba było długo czekać na słowa krytyki. Skory do gniewu i wybuchowy charakter Hieronima nie pozwalał mu z kolei z dystansem ustosunkowywać się do stawianych mu zarzutów. Górę brały emocje, pod wpływem których wplatał w odpowiedzi przeróżne pozamerytoryczne ataki i zaczepki *ad personam*. W naturze bowiem

²¹ Np. że wyrośnięcie *kikajon* dało jeszcze doskonalsze ocienienie. Por. *Księgi proroków mniejszych*. Pismo Święte Starego Testamentu XII/1. Red. S. Łach. Poznań 1968, s. 338, przyp. 6.

²² Prorok nie wiedział, jakim sposobem owa tykwa/dynia w ciągu jednej nocy wzniosła się i dała ochronę przed słońcem, ponieważ jej natura jest taka, że bez pergoli i trzcinyowych łodyg albo tyczek nie pnie się w górę.

Hieronima nie leżało przyjmowanie krytycznych uwag z pokorą i spokojem, nawet gdy o tym solennie zapewniał. Dlatego też w jego polemikach przy prezentowaniu swoich racji i zbijaniu argumentów adwersarzy pojawiały się często ostre słowa, kpiny i obelgi²³. Warto może dla zobrazowania tego zagadnienia przytoczyć parę przykładów.

Bezwzględnie rozprawiał się z wrogami i przeciwnikami chrześcijan i chrześcijaństwa, by przytoczyć słowa przeciwko cesarzowi Julianowi Apostacie, którego nazywał „wściekłym psem” (*rabidus canis*):

Si contra hunc scribere tentavero, puto, interdices mihi, ne rabidum canem, Philosophorum et Stoicorum doctrinis (Ep. 70, 3).

Nie przebierał w obraźliwych epitetach także wobec przeciwników dogmatycznych, jak np. Orygenes, nawet jeśli wcześniej nie skrywał dla niego podziwu, a spotwarzających go sam nazywał „wściekłymi psami” (Ep. 33, 5). Ostro i szkalujący język, który skieruje w końcu przeciwko Orygenesowi, określając go „hydrą wszelkiej herezji” (*hydra omnium haereseon*, Ep. 98, 9)²⁴, nie przeszkodzi mu jednak nadal czerpać pełnymi garściami z dorobku intelektualnego Adamancjusza²⁵.

To samo spotka jego dawnych przyjaciół, choćby w osobie Rufina, gdy od zażyłej przyjaźni (*Ruffine carissime*, Ep. 3,1), którą potrafił wyrazić w bardzo obrazowy sposób:

„jakże mocnym uściskiem obejmowałbym usilnie teraz twoją szyję, jakże bym silnie wpijał się wargami w twe usta” (tłum. J. Czu)²⁶.

Z czasem przeszedł do inwektyw i karykaturalnych porównań:

„jak żółw wolno zabierał się do mówienia wieprz chrząkający”²⁷,

²³ Należy jednak pamiętać, że nie można rozpatrywać jego postawy w oderwaniu od czasów, w których żył, i autorytetów, na których się wzorował. „Hieronim pod tym względem jest wiernym wychowaniem otrzymanego wykształcenia. Rozmaite formy kłótlivego podejrzenia i urągania łącznie z przesadą, przekręcaniem imion i licznymi zoologicznymi przezwiskami odpowiadają regułom polemiki antycznej, a zwłaszcza cycerońskiej, zarówno w stylu adwokackim, jak i literackim. Za wzór służył mu również Tertulian”, H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 230–231.

²⁴ Por. *unguento coelestium doctrinarum sanien quamdam, et pedorem sui foetoris immiscuit, ut rursus ad suam animam diceretur* (Ep. 96, 12).

²⁵ Por. Ep. 33, 3. *Adamantinus* — „twardy jak diament, stalowy”. Nazwą tą Orygenes został obdarzony z powodu niespożytej pracowitości.

²⁶ [...] *quam ego nunc tua arctis stringerem colla complexibus, quam illud os, quod mecum vel erravit aliquando, vel sapuit, impressis figerem labiis?* (Ep. 3, 1).

²⁷ *Testudineo Grummius incedebat ad loquendum gradu* (Ep. 125, 18). Niezwykle jest to, że w liście tym, skierowanym do mnicha Rustyka, w którym Hieronim udziela rad związanych z życiem ascetycznym, zdanie wcześniej pisze: *Nulli detrahas nec in eo te sanctum putes, si caeteros laceres* („Nikomiu nie ubliżaj i nie uważaj się za świętego przez to, że ujadasz na innych”). Por. *aut unquam aliquem amarior sermo pulsavit?* (Ep. 125, 18). Rację ma chyba Kelly, pisząc: „Wydaje się, że [Hieronim] był całkowicie pozbawiony samokrytycyzmu i zdolności samooceny”, J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*. Tłum. R. Wiśniewski. Warszawa 2003, s. 130.

których nie zaprzestanie nawet po jego śmierci:

„skorpion leży w ziemi Sycylii”²⁸.

Kiedy przystępował do walki z czyimiś poglądami, stosował swoistą metodę ataku, jak np. w stosunku do Wigilancjusza. Sprowokowany jego poglądami na temat kultu relikwii męczenników Hieronim nie tylko zwalczał nauki Wigilancjusza, ale uderzał zjadliwym językiem bezpośrednio w niego samego. Niewybrednie drwił sobie z jego imienia i zniekształcał je w celach prześmiewczych²⁹. Pojawiały się uwagi uwłaczające osobie adwersarza³⁰. Złośliwości nie ominęły również jego pochodzenia społecznego³¹. Zauważamy w tego rodzaju polemice, jaką prowadził, pewne zabiegi socjotechniczne, polegające na ośmieszeniu samej osoby przeciwnika przez szyderstwa, szkalowanie, a nawet pomówienia³², aby tym sposobem już *a priori* wykazać, że nie warto na poważnie brać jego wywodów czy poglądów³³. W przypadku Wigilancjusza Hieronim poszedł o krok dalej, posuwając się do złożeń pod jego adresem:

„niech zostanie podczas snu uduszony przez Boga”³⁴.

Po tym pobieżnym i wybiórczym przeglądzie inwektyw i złośliwości Doktora Kościoła, mówiących wiele również o jego charakterze i temperamencie, będziemy mogli zapewne lepiej zrozumieć jego odpowiedzi i zawarte w nich argumenty na zarzuty stawiane mu po ukazaniu się nowego przekładu Księgi Jonasza. Możemy się też spodziewać, że Hieronim w obronie swej lekcji z bluszczem zechce skorzystać ze sprawdzonej już przez siebie taktyki i metody polemicznej.

²⁸ Wyrazi to bardziej opisowo: *scorpiusque inter Enceladum et Porphyryonem Trinacriae humo permittitur* (In *Ezech. praef.*). Mamy tu nie tylko popis erudycji, ale celowe nadanie całemu kontekstowi dodatkowo ponurego znaczenia przez umieszczenie Rufina-skorpiona wśród pogrzebanych zburzonych gigantów. Por. także: F. Cavallera, *Saint Jérôme: Sa vie et son oeuvre*. T. 2. Louvain 1922, s. 313.

²⁹ Według Hieronima nie powinien on się nazywać Wigilancjusz, czyli czuwający, ale Dormitancjusz (drzemiący). Można powiedzieć, że stosuje zabieg znany z samej Biblii, mający na celu ośmieszenie postaci, gdzie np. jednemu z synów Saula zmieniono imię Iszbaal («mąż Boży») na Iszboszet, czyli «mąż hańby» (2 Sm 2–4).

³⁰ *Vigilantium, [...] os foetidum rursus aperire, et putorem spurcissimum contra sanctorum Martyrum proferre reliquias* (Ep. 109, 1).

³¹ Naśmiewa się, że jest synem karczmarza (C. *Vigil.* 11).

³² W ten sposób przy innej okazji uderzył w kapłana Onaza, ośmieszając jego cechy fizyczne: *Dispou sui nasum secare foentem, timeat qui strumosus est. Volo corniculae detrahere garranti, rancidulam se intelligat cornix* (Ep. 40, 2). Przy innej okazji, ganiąc diakona Sabiniana, który moralnie zbłądził, wyśmiewa jego walory umysłowe i szydzi, że jego tępy umysł może mieć kłopoty ze zrozumieniem nawet tak niewyszukanej literatury jak komedia czy mim: *Haec tibi ridicula forte videantur, qui comoedis, et lyricis scriptoribus, et mimis Lentuli delectaris: quamquam ne ista tibi quidem prae nimia cordis hebetudine intelligenda concessoerim* (Ep. 147, 3).

³³ [...] *et si tu librorum ipsius ad nos voluisses mittere cantilenas [...] mitte naenias illius et ineptias* (Ep. 109, 4).

³⁴ *Dormiat itaque Vigilantius, et ab exterminatore Aegypti cum Aegyptiis dormiens suffocetur* (Ep. 109, 3).

Głosy krytyki na poczynione przez Hieronima zmiany w Księdze Jonasza dały się słyszeć w samym Rzymie. Nie trzeba było długo czekać³⁵, aby trafiły do Betelejem, mącąc Hieronimowi egzegetyczną i translatorską pracę nad tekstem biblijnym. Odpór na zarzuty zamieszczenia w swym tłumaczeniu wersji z bluszczem dał w napisanym na początku 396 roku *Komentarzu do Księgi Jonasza*. Zamieścił w nim odpowiedź pewnemu Korneliuszowi, czy też Kanteriuszowi (Canterius), jak go złośliwie nazywa, który zarzucił mu odstępstwo od tradycji i wprowadzenie innej, niż podawały dotychczasowe łacińskie tłumaczenia, nazwy rośliny ocieniającej Jonasza:

In hoc loco quidam Cantherius de antiquissimo genere Corneliiorum, sive (ut ipse iactat) de stirpe Asinii Pollionis, dudum Romae dicitur me accusasse sacrilegii, quod pro cucurbita, hederam transtulerim.

Swoją obronę zaczyna od złośliwych uwag związanych z imieniem adwersarza, które zdeformował zapewne do postaci *canterius*, aby znaczyło tyle, co «szkap», «osioł». W stosunku do rzymskiego krytyka stosuje zatem swoją wypróbowaną metodę, polegającą na ośmieszeniu najpierw samej osoby antagonisty. To zniekształcenie imienia ma już na początku ukazać, że zarzuty stawia — przynajmniej w mniemaniu Hieronima — osoba tępa, osioł. Hieronim chętnie odwoływał się do porównania z tym zwierzęciem uchodzącym za symbol głupoty i swoich krytyków nieraz nazywał „dwunogimi osłami”³⁶.

Po drwinach z imienia Hieronim przechodzi do innych zaczepek personalnych. Stara się przedstawić w złym świetle obyczajność swego antagonisty, oskarżając go o pijaństwo. Robi to oczywiście w sposób ironiczny i kpiarski przez nawiązanie do wykorzystywania skorupy tykwy jako naczynia na wino. Hieronim żartuje, że jego krytyk pewnie tak optuje za starym tłumaczeniem, gdyż przekład Hieronima pozbawia go tych naczyń, z których potajemnie mógłby popijać:

timuit videlicet, ne si pro cucurbitis hederæ nascerentur, unde occulte et tenebrosè biberet, non haberet.

Przechodząc powoli do meritum sprawy, Hieronim zamieszcza jeszcze jedną ironiczną uwagę. Wytyka w niej adwersarzowi, jak ktoś, kto tak łatwo zmienia nazwisko trybunów Korneliuszów na konsulów Emiliuszów³⁷, może zarzucać mu zamianę dyni na bluszcz:

³⁵ Należy pamiętać, że wiadomości wędrowały wówczas okrężnymi drogami i szybkość ich przekazu należy mierzyć miarą tamtej epoki. Np. list Augustyna do Hieronima (Ep. 104), napisany w 403 roku, dotarł do adresata pod koniec roku 404 (por. Ep. 112, 1).

³⁶ Zob. Ep. 40, 3; a także: H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 318.

³⁷ Hieronim pisze, że sam Korneliusz miał zapewniać, iż pochodzi z gałęzi Azyniusza Polliona (*de stirpe Asinii Pollionis*). Jest wielce prawdopodobne, że przydomek „Pollio” Hieronim przeinaczył

Quod si tam facile vocabula commutantur, ut pro Corneliis seditiosis tribunis, Aemilii consules appellentur, miror cur mihi non liceat hederam transferre pro cucurbita.

W tej wypowiedzi ujawnia się nie tylko złośliwość Hieronima, ale dobrze prześlana i skonstruowana riposta. Wytkniecie oponentowi zamiany nazwiska ma dodatkowo wzmocnić Hieronimową wersję z bluszczem. Cała wypowiedź jest tak skonstruowana, aby zamiana nazwiska z Korneliuszów (Hieronim ma tu na myśli plebejską gałąź tego rodu) na zacniejszy ród Emiliuszów paralelnie w sposób chiastyczny odpowiadała zamianie przez Hieronima dyni na bluszcz (i w jakiś sposób podświadomie oddziaływała na czytelnika):

ut pro Corneliis seditiosis tribunis, Aemilii consules appellentur,

X

miror cur mihi non liceat hederam transferre pro cucurbita.

Tak skonstruowana wypowiedź mimochodem ma niejako wskazać, że wersja z bluszczem (konstrukcyjnie odpowiadającym i przyporządkowanym *gens Aemilia*) jest lepsza. Ten zabieg retoryczny ma na celu wpłynąć na czytelnika, zanim jeszcze Hieronim bezpośrednio podejmie się obrony swego tłumaczenia. Dopiero teraz po słowach: *Sed veniamus ad seria*, Hieronim przechodzi do istoty problemu i zaczyna właściwą obronę. W charakterystyczny dla siebie sposób stara się zademonstrować swoją erudycję i znajomość rzeczy, aby udowodnić, że świadomie dokonał zmiany nazwy rośliny. Otrzymujemy zatem informację, jak ta roślina nazywa się w oryginalnym tekście hebrajskim, ponadto jak bywa nazywana w języku syryjskim czy punickim (*lingua Syra et Punica*)³⁸:

Pro cucurbita, sive hedera in Hebraeo legimus CICEION, quae etiam lingua Syra et Punica CICEIA dicitur.

Zamieszcza również opis tej rośliny:

Est autem genus virgulti, vel arbusculae, lata habens folia in modum pampini, et umbram densissimam, suo trunco se sustinens, quae in Palaestina creberrime nascitur, et maxime in

z imienia jednego z apostołów (*Et revera in ipsis cucurbitis vasculorum, quas vulgo Saucomarias vocant, solent apostolorum imagines adumbrare: e quibus et ille sibi non suum nomen assumpsit*). Łatwo się z tego domyślić, że chodzi tu o Pawła (Paulus — Pallio). Cały dowcip polega na tym, że *pollio* oznacza garbarza (dowcipne nawiązane do zmiany skóry, czytaj: rodu, antagonisty). W wypowiedzi Hieronima jest tyle ukrytych aluzji i przekreślonych złośliwie nazw, że niełatwo rozszyfrować je wszystkie. Najprawdopodobniej chodzi tu o Lucjusza Emiliusza Paula (Lucius Aemilius Paulus, konsul z 168 r.), od którego Korneliusz zapożyczył przydomek.

³⁸ Na południowym wybrzeżu śródziemnomorskim poza większymi centrami urbanistycznymi powszechny był język punicko-fenicki; A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*. Tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska. Warszawa 1989, s. 56). Hieronim od 386 roku przebywał przez trzydzieści parę lat (do śmierci) w Betlejem, skąd podejmował jedynie nieliczne podróże do pobliskich miejscowości. Stąd wiele informacji czerpie z tamtejszych realiów.

*arenosis locis: mirumque in modum, si sementem in terram ieceris, cito confota consurgit in arborem, et intra paucos dies quam herbam videras, arbusculam suspicis*³⁹.

Hieronim opisał w ten sposób rącznika pospolitego (*Ricinus communis* L), zwanego także kleszczowiną lub rycynusem (ryc. 2), roślinę roczną, osiagającą trzy metry wysokości. Jej ząbkowane liście, od pięcio- do jedenastoklapych, przypominają — jak zauważa Hieronim — liście winnej latorośli⁴⁰. Do charakterystycznych zaś cech rącznika należy właśnie stosunkowo szybki wzrost. Hieronim wyjaśnia, że na ten rodzaj drzewka łacina nie ma określenia (*sermo Latinus hanc speciem arboris non habebat*) i dlatego w tłumaczeniu zastąpił je rośliną znaną i kojarzoną w świecie rzymskim. Temu stwierdzeniu jednak zaprzeczają zarówno teksty greckie, jak i łacińskie, w których występuje rącznik (rycynus). Co więcej, mamy w nich poświadczoną lokalną nazwę tej rośliny, brzmieniowo i etymologicznie związaną z nazwą hebrajską.

W swej *Historii naturalnej* (15, 25) Pliniusz wspomina o roślinie zwanej *cici* (!), a po łacinie *ricinus*, którą określa jako drzewo pospolicie rosnące w Egipcie:

Proximum fit e cici, arbore in Aegypto copiosa (alii crotonem, alii sibi, alii sesamon silvestre eam appellat), ibique, non pridem et in Hispania, repente provenit altitudine oleae, caule ferulaceo, folio vitium, semine uvarum gracilium pallidarumque. nostri eam ricinum vocant a similitudine seminis.

W innym miejscu encyklopedii (16, 85), gdzie mowa jest na temat liści różnych roślin, rącznik zostaje wymieniony w towarzystwie topoli i bluszczu (!):

*Foliorum unitas in suo cuique genere permanet, praeterquam populo, hederæ, crotoni, quam et cici diximus vocari*⁴¹.

Pliniusz, charakteryzując rącznika (rycynus), stwierdza, że jego liście przypominają winną latorośl (*folio vitium*), co możemy zestawzić z paralelną informacją w opisie Hieronima (*lata habens folia in modum pampini*).

W dalszej części *Komentarza do Księgi Jonasza* Hieronim podaje powody, dlaczego — mimo że pierwotnie zamierzał pozostawić nazwę hebrajską rośliny (*voluimus idipsum Hebraeae linguae nomen exprimere*) — jednak się na to nie zdecydo-

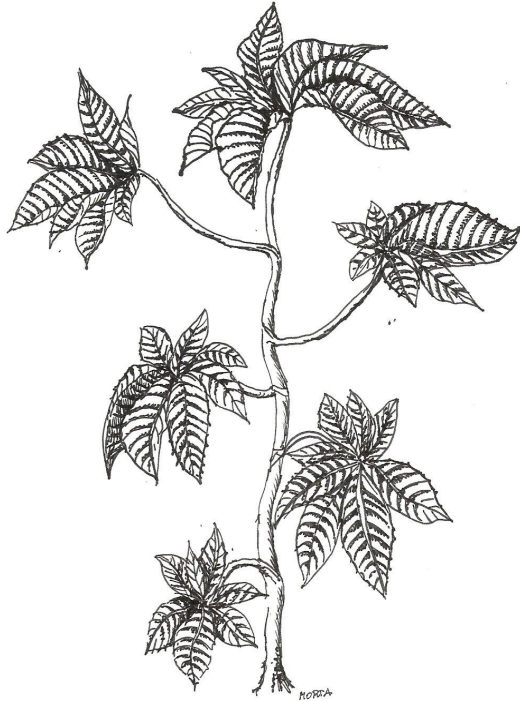
³⁹ „Jest to rodzaj krzewu albo drzewka o szerokich liściach przypominających winną latorośl, daje bardzo gęsty cień; wspiera się na swoim pniu; najczęściej rośnie w Palestynie, szczególnie w miejscach piaszczystych. Jeśli wrzucisz w ziemię nasienie i dbasz o nie, w przedziwny sposób szybko wzrasta na kształt drzewa, i tak jak z początku widzisz trawkę, tak po kilku dniach patrzysz na drzewko”.

⁴⁰ Zob. *Słownik botaniczny*, s. 525

⁴¹ Por. L. Fonck, *Hieronimi scientia naturalis exemplis illustratur*. „Biblica” 1920, t. 1, s. 495–496. W tekstach greckich o rączniku wspominali m.in. Herodot: Ἀλείφατι δὲ χρέωνται Αἰγυπτίων οἱ περὶ τὰ ἔλαια οἰκέοντες ἀπὸ τῶν σιλλικυπρίων τοῦ καρποῦ, τὸ καλέουσι μὲν Αἰγύπτιοι κίχι, ποιεῦσι δὲ ὧδε (2, 94), Strabon (17, 2, 5), Diodor (1, 34, 11).

wał. Stara się przy tym znów ironizować, zganiając winę tym razem na gramatyków, których charakteryzuje tu jako powierzchownych komentatorów tekstu, bez dogłębnej wiedzy i dociekliwości, którzy mogliby opacznie zrozumieć hebrajski termin i odnieść go do czegoś zupełnie innego⁴²:

[...] *sed timuimus grammaticos, ne inuenirent licentiam commentandi: et vel bestias Indiae⁴³, vel montes Boeotiae, aut istius modi quaedam portenta confingerent..*



Ryc. 2 Rącznik (autor: K. Morta)

⁴² Pisząc do Marcei o imionach Bożych, przy tetragramie JHWH zauważa, że niektórzy, nie rozumiejąc, o co chodzi, gdy w niektórych greckich kodeksach imię to jest pozostawione w zapisie hebrajskim — na zasadzie bezmyślnego skojarzenia odczytują je jako *Pipi*: *Nonum τετραγράμματον, quod ἀνεκφώνητον id est, ineffabile putaverunt, quod his litteris scribitur, JOD, HE, VAV, HE. Quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris repererint, PIPi legere consueverunt* (Ep. 25).

⁴³ W opinii starożytnych Indie uchodziły za tajemniczą krainę z niezwykle dziwnymi zwyczajami i niezwykłymi stworzeniami, czemu daje wyraz również Hieronim. W liście do mnicha Rustyka w odniesieniu do Indii napisał: *Ubi nascitur carbunculus, et smaragdus; et margarita candentia, et uniones, quibus nobilium feminarum ardet ambitio: montesque aurei, quos adire propter gryphas, et dracones, et immensorum corporum monstra, hominibus impossibile est: ut ostendatur nobis, quales custodes habeat avaritia* (Ep. 125, 3).

Jednakże za przywołanymi tu przez Hieronima przykładami nie kryją się żadne konkretne atrybucje, z którymi można by było hebrajski termin pomylić⁴⁴. Przykłady, które podaje, nie mają odzwierciedlenia w rzeczywistości i zostały tu przywołane jedynie dla ogólnego zobrazowania problemu. Podane wiadomości służą raczej retorycznemu popisowi, lecz nie wskazują na konkretne problemy, z którymi mógłby mieć do czynienia odbiorca. Merytorycznie zatem cały ten wywód nie wnosi nic do sprawy, a podane wyjaśnienia nie uzasadniają przekonująco odrzucenia nazwy hebrajskiej.

Wyjaśniając dalej swoją decyzję co do nazwy rośliny, Hieronim odwołuje się do wcześniejszych tłumaczeń, w których posłużono się słowem „bluszcz”. Ten fakt ma ukazać, że nie postąpił samowolnie, ale oparł się na istniejącej już tradycji translatorskiej w tej kwestii:

secuti que sumus veteres translatores, qui et ipsi hederam interpretati sunt, quae Graece appellatur κισσός, aliud enim quod dicerent, non habebant.

Znamienne jest to, że wspominając wcześniejsze tłumaczenia (*veteres translatores*), stosuje liczbę mnogą, chociaż — przypomnijmy — wersję z bluszczem znalazł tylko u Symmachusa⁴⁵. To rozmnożenie starożytnych przekładów, za którymi miał rzekomo podążyć, znów nie jest li tylko retorycznym zabiegiem, ale ma przez pluralizację wzmocnić wersję z bluszczem.

Warto może jeszcze odnotować, że zamieszczona w *Komentarzu do Księgi Jonasza* obrona lekcji *hedera* została wkomponowana w budowę klamrową, gdzie na początku i na końcu całej wypowiedzi pojawiają się określenia złośliwe i ośmieszające rzymskiego krytyka. Hieronim zaczyna bowiem od przydomka *Cantarius* (Osioł, Szkapa) pod adresem swego antagonisty i po wywodzie na temat nazwy rośliny po części literalnej płynnie przechodzi do rozumienia alegorycznego, gdzie przedmiotem rozważań będzie już tykwa/dynia⁴⁶, przez nazwanie go „Miłośnikiem dyni” (*Φιλοκολλύκηνον*). W ten zamierzony sposób przez nadanie swemu adwersarzowi kolejnego niepoważnego, a nawet obraźliwego przydomka (o czym jeszcze powiemy niżej) zamyka swą odpowiedź na krytykowane zmiany. Czytelnikowi zaś komentarza pozostawia kolejną informację, że ten śmieszny⁴⁷ zarzut pominięcia przez Hieronimowy przekład dyni wysunęła śmieszna i niepoważna osoba.

⁴⁴ Por. *Nous n'avons pas, que je sache, d'exemple, de pareilles creations [...]*, Y.M. Duval, *Jérôme. Commentaire sur Jonas*. „Sources Chrétiennes” 1985, t. 323, s. 423.

⁴⁵ Mało prawdopodobna wydaje się obecność tej lekcji w tzw. *versio quinta* i *versio sexta*.

⁴⁶ Św. Hieronim w swej egzegezie stosuje dwa rodzaje interpretacji: literalny, dosłowny (*litterae, historia, fundamenta historiae*) i alegoryczny (*allegoria, intelligentia spiritualis, tropologia*); pierwszy opiera na tekście hebrajskim, drugi na Septuagincie. Zob. H. v. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 328.

⁴⁷ Por. *ridiculum cucurbitae [...]* *quaestionem* (Ep. 115).

Wyjaśnienia poczynione w *Komentarzu do Księgi Jonasza* nie zamknęły sprawy dyni. Po kilku latach wrócił do niej biskup Hippony — św. Augustyn. W liście napisanym do Hieronima w 403 roku Augustyn przywołuje wydarzenia, do których dojść miało w Oea⁴⁸, jednym z północnoafrykańskich miast, za sprawą owej dyni, a raczej jej braku w Piśmie św.⁴⁹ (Ep. 104, 5). Gdy tamtejszy biskup dopuścił do czytania w kościołach Hieronimowy przekład i wierni usłyszeli „pewne miejsce” w Księdze Jonasza oddane wbrew dotychczasowej tradycji, doszło do niepokoju. Miały nawet paść oskarżenia o fałszerstwo, tak że zagrożona została pozycja samego hierarchy. Poproszeni o konsultacje Żydzi stwierdzili, że hebrajskie teksty mówią o tykwie / dyni — jak podaje Augustyn — czy to z nieświadomości, czy ze złościwości⁵⁰:

Nam quidem frater noster Episcopus, cum lectitari instituisset in Ecclesia cui praeest, interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter abs te positum apud Jonam Prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe, maxime Graecis arguentibus, et inflammantibus calumniam falsitatis, ut cogeretur Episcopus (Oea quippe civitas erat) Judaeorum testimonium flagitare. Utrum autem illi imperitia, an malitia hoc esse in Hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant. Quid plura? coactus est homo velut mexasitatem corrigere, volens, post magnum periculum, non remanere sine plebe. Unde etiam nobis videtur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse. Et vide hoc quale sit, in eis litteris, quae non possunt collatis usitatarum linguarum testimoniis emendari (Ep. 104, 5).

Przywołany przez Augustyna przykład reakcji wiernych na tłumaczenie z „hebrajskiej prawdy” i słowa, że Hieronim mógł „się pomylić w pewnych szczegółach” (*nobis videtur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse*), musiały do żywego dotknąć ojca Wulgaty⁵¹, kiedy pod koniec 404 roku (z rocznym opóźnieniem) ów list dotarł do niego.

⁴⁸ Oea wraz z dwoma innymi miastami (Leptis Magna, Sabrata) wchodziła w skład Trypolitani, czyli prowincji trzech miast (Trypolis). Wspominają o niej m.in.: Pomponiusz Mela, 1, 7, 5; Plinius, *Hist. nat.* 5, 4; Tacyt, *Hist.* 4; Ammianus Marcellinus, 28, 6.

⁴⁹ Św. Augustyn, podając tę historię, mógł ją nieco wyolbrzymić i podkoloryzować. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że jako przeciwnik odchodzenia od tradycji Septuaginty przytacza ją jako ostrzeżenie dla Hieronima i przykład potencjalnych problemów, jakie może wywołać jego nowe tłumaczenie. Niemniej trzeba też uwzględnić, że Księga Jonasza była jedną z ważniejszych ksiąg Starego Testamentu z powodu swej symboliki, odniesień do świata pogańskiego i stosowanych przez egzegetów paraleli ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Zob. Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*. Wstęp biblijny S. Gądecki; wstęp patrystyczny, przekład i oprac. L. Gładyszewski. Kraków 1998, s. 29–32.

⁵⁰ Informacje o zasięgnięciu porady u Żydów mogą być zobrazowaniem wcześniejszego wyводу Augustyna na temat potrzeby ujednoczenia przekładów Biblii na podstawie greckiego tłumaczenia LXX i nieodwoływania się do hebrajskiego oryginału, gdyż to wymagałoby konsultacji u Żydów, a ci mogą dać odpowiedź przewrotną (Ep. 104, 4).

⁵¹ Wszelkie uwagi i wypowiedzi Augustyna Hieronim traktuje jako atak na swoją osobę, co dobrze obrazują jego własne słowa: *accepi, diversas, ut tu nominas, quaestiones, ut ego sentio, reprehensiones opusculorum meorum continentes* („Zawierają one [listy Augustyna], jak ty to nazywasz, omówienie, a według mnie krytykę moich prac”, Ep. 112, 1).

Odpisując św. Augustynowi, zmienia jednak taktykę obrony. Nie pozwala sobie na bezpośredni atak personalny, jak to miało miejsce w przypadku rzymskiego antagonisty. Nie oznacza to oczywiście, że przejdzie do istoty rzeczy, ograniczając się jedynie do przedłożenia swych argumentów i racji. Ze względu na osobę i autorytet biskupa Hippony wszelkie złośliwości i rozdrażnienie spowodowane tą wciąż powracającą sprawą będzie starał się tak ukierunkować, by nie uderzając bezpośrednio *ad personam*, trafiły w adresata choć rykoszetem.

Peter Brown, autor biografii Augustyna, dobrze charakteryzuje stosunki między tymi dwoma wybitnymi teologami na podstawie zachowanej korespondencji:

„Czytając ją, widzimy dwóch wielce oświeconych mężów wymieniających listy pełne wyszukanej kurtuazji i zarazem bezprzykładnie jadownicze”⁵².

Św. Hieronim swą odpowiedź biskupowi Hippony na informacje o niepokojach wywołanych za sprawą tłumaczenia z hebrajskiego oryginału zaczyna od zacytowania wypowiedzi Augustyna na ten temat⁵³, po czym stawia zarzut, że Augustyn nie podał mu konkretnie, jakie to miejsce w Księdze Jonasza było ich powodem, co właściwie pozbawia go możliwości obrony:

quid sit illud quod male interpretatus sim, subtrahis, auferens mihi occasionem defensionis meae, ne quidquid dixeris, me respondente solvatur (Ep. 112, 22).

Zaraz jednak dodaje, nie mając większych problemów z domyśleniem się, że powodem zamieszania mogła być dynia/tykwa (a raczej jej brak w Hieronimowym przekładzie):

nisi forte, ut ante annos plurimos, cucurbita venit in medium (Ep. 112, 22).

Ten cały wywód służy tylko jednemu: Hieronim chce sprawić wrażenie, że kieruje się dobrą wolą, i chociaż Augustyn — nie podając konkretnie, które słowo ma na myśli — nie daje mu rzekomo możliwości obrony, nie pozostawi go bez odpowiedzi.

Podjęta następnie przez Hieronima taktyka zmierza do zbagatelizowania, a nawet uznania za niebyłe rewelacji Augustyna, zanim jeszcze padną wyjaśnienia

⁵² P. Brown, *Augustyn z Hippony*. Tłum. W. Radwański. Warszawa 1993, s. 278.

⁵³ *Hujuscemodi enim in epistola tua texis fabulam: „Quidam frater noster Episcopus, cum lectitari instituisset in Ecclesia cui praest, interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter a te positum apud Jonam Prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum. Factusque est tantus tumultus in plebe, maxime Graecis arguentibus et in clamantibus calumniam falsitatis, ut cogeret Episcopus (Oea quippe civitas erat) Judaeorum testimonium flagitare. Utrum autem illi imperitia, an malitia, hoc esse in Hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant, atque dicebant. Quid plura? Coactus est homo velut mendacium [al. mendositatem] corrigere, volens post magnum periculum non remanere sine plebe. Unde etiam nobis videtur aliquando in nonnullis te quoque falli potuisse”* (Ep. 112, 21).

związane z wyborem nazwy rośliny. Odnosząc się do opisanych przez biskupa Hippony wydarzeń w Oea, określa je jako bajkę:

*Huiuscemodi enim in epistola tua texis fabulam*⁵⁴.

Przy czym termin *fabula* stosuje tu w tym samym znaczeniu, co np. w liście do Hedybii, gdy pisał o odrzuceniu żydowskich bajek, czyli rzeczy zmyślonych, nieprawdziwych (*Iudaicas fabulas repellamus*, Ep 120, 2).

Ironicznie podchodzi również do samego miasta, w którym doszło do tego zdarzenia, używając określenia „afrykańska miejscina” (*in Africae [...] oppidulo*, Ep 112, 21). Zamierzoną złośliwość wyraźniej widać, kiedy porównamy te słowa z odpowiednim fragmentem z listu Augutyna, gdzie na określenie tegoż miasta padła nazwa *civitas* (*Oea quippe civitas erat*).

Hieronim zatem, tak jak czynił to zwykle ze swymi adwersarzami, tak w tym przypadku starał się rozprawić z samymi wydarzeniami, które opisał Augustyn, umniejszając ich rangę i znaczenie. Stosując określenie *oppidulum*, podsuwa myśl, że ta nieprawdopodobna historia (*fabula*) wydarzyła się w jakiejś nic nieznaczącej miejscinie⁵⁵. Następnie przechodzi do wyjaśnienia dokonanego przez siebie wyboru *reale* i nawiązuje przy tym do historii — jak sam pisze — „sprzed wielu lat”, wspominając swego rzymskiego krytyka z rodu Korneliuszów i odwołując Augustyna do sprawy dyni/tykwy w swym *Komentarzu do Księgi Jonasza*:

[...] ut ante annos plurimos [...], asserente illius temporis Cornelio et Asinio Pollione, me hederam pro cucurbita transtulisse. Super qua re in Commentario Jonae Prophetae plenius respondimus.

W samym zaś liście zamieszcza informację, której nie znajdziemy w rzeczonym komentarzu, a mianowicie, że wybierając bardziej znany w świecie rzymskim ekwiwalent, poszedł za wcześniejszymi tłumaczeniami: Akwilą i — jak to określa — „innymi”:

Hoc tantum nunc dixisse contenti, quod in eo loco ubi Septuaginta interpretes cucurbitam et Aquila cum reliquis hederam transtulerunt, id est, κισσόν.

Jak wspomnieliśmy wyżej, w wersji Akwili i Teodocjona znajdowało się określenie κισσόν, czyli hebrajska nazwa rośliny nie została zastąpiona ekwiwalentem bardziej znanym czytelnikowi greckiego tłumaczenia Biblii. Błuszcz natomiast wprowadził do swojego przekładu Symmach⁵⁶ (!). Hieronim popełnił ten błąd naj-

⁵⁴ „Tego rodzaju bajkę wplatasz w swój list”, Ep. 112, 21.

⁵⁵ Ten świadomy zabieg zmiany określenia miasta widać wyraźnie w zestawieniu *civitas* i *oppidulum*, które znajdziemy np. w Hieronimowym *Komentarzu do Izajasza* do 26,5–6 (346): *Nec vocatur civitas, quae Hebraice dicitur IR, sed CARIA quam Aquila polivcnihm interpretatus est, quam nos, vel civitatulam, vel viculum, vel oppidulum possumus dicere, et frequenter in Scripturis hoc nomine appellatur Jerusalem*

⁵⁶ Zob. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. T. 2. Oxonii 1875, s. 986.

prawdopodobniej z powodu upływu czasu, jaki dzielił go od tłumaczenia Księgi Jonasza. Odpowiadał Augustynowi po dwunastu latach i mógł nie pamiętać szczegółów. Nie byłaby to pomyłka odosobniona. Praca nad ogromną liczbą tekstów powodowała, że nie wszystko dokładnie sprawdzał i czasem, polegając tylko na zawodnej pamięci i niesprawdzonych wiadomościach z drugiej ręki, popełniał pomyłki⁵⁷.

Niemniej jednak całość obrony stara się tak skonstruować i przedstawić, by stworzyć wrażenie, że sprawę dokładnie przebadał, po czym dokonał przemyślanego i najlepszego z możliwych wyboru *reale*. Na dowód tego również tutaj (tak jak w *Komentarzu do Księgi Jonasza*) podaje sporną nazwę hebrajską rośliny, konfrontując ją z używaną w jego czasach nazwą syryjską:

in Hebraeo volumine CICEION scriptum est, quam vulgo Syri CICEIAM vocant.

Zamieszcza ponadto, podobnie jak w *Komentarzu do Księgi Jonasza*, opis rośliny, o której mówi tekst hebrajski. Również w tej charakterystyce zaznacza, że roślina ta nie potrzebuje żadnych podpórek, gdyż dźwiga się na własnej łodydze:

Est autem genus virgulti, lata habens folia, in modum pampini. Cumque plantatum fuerit, cito consurgit in arbusculam absque ullis calamorum et hastilium adminiculis, quibus et cucurbitae et hederæ indigent, suo trunco se sustinens (Ep. 112, 22).

W ten sposób właściwie także tu (świadomie?) wskazuje, że ani dynia/tykwa, ani bluszcz nie są dobrymi ekwiwalentami rącznika (rycynusa), gdyż jako rośliny płożące lub pnące są pozbawione jego cechy wspierania się na własnej łodydze (*suo trunco se sustinens*). Ich podobieństwo do *kikajon* sprowadza się zatem jedynie do miarę szybkiego przyrostu dziennego. Możemy jedynie przypuszczać, że Hieronim mógł chcieć przez to wykazać, iż zastąpienie dyni bluszczem nie zmienia zasadniczo zakorzenionego już w tradycji chrześcijańskiej obrazu rośliny oceniającej Jonasza jako rośliny pnącej (np. w ikonografii — por ryc. 5). Hieronim po opisie hebrajskiego *kikajon* (rącznika, rycynusa) podaje trzy możliwości, jakimi mógł się kierować jako tłumacz przy wyborze nazwy rośliny. Pierwsza z nich to pozostawienie hebrajskiej nazwy. W liście do Augustyna nie czyni już ironicznych aluzji do gramatyków jak w *Komentarzu do Księgi Jonasza*, ale całkiem poważnie stwierdza, że w ten sposób podana nazwa byłaby tylko pustym zapisem, niezrozumiałym dla łacińskiego odbiorcy:

Hoc ergo verbum de verbo edisserens, si CICEION transferre voluisssem, nullus intelligeret.

⁵⁷ Np. w liście do Furii (54, 14) pieśń dziękczynną po klęsce wojsk faraona (Wj 15,1nn), którą śpiewa Mojżesz, wkłada w usta jego siostry Miriam (gr. Maria), w innym liście zaś przytacza z kolei słowa według niego pochodzące z Pisma św., których próżno by szukać w Biblii (Ep. 148, 16).

Druga możliwość to pójście za lekcją Septuaginty. Nie uczynił tak, gdyż — jak tłumaczy — takiej rośliny w tekście hebrajskim nie ma:

si cucurbitam, id dicerem quod in Hebraico non habetur.

Ostatecznie stwierdza, że zgodnie z wersją innych tłumaczeń wybrał bluszcz⁵⁸:

hederam posui, ut alicubi certis invenimus pro caeteris.

Jednak cała ta wypowiedź nie została skonstruowana najszcześliwiej i kiedy po wymienieniu dwóch pierwszych możliwości wyboru *reale* pada trzecia, trudno dostrzec pomiędzy nimi logiczny związek. Oczekiwalibyśmy bowiem, że po wprowadzeniu i po stwierdzeniu, że hebrajska nazwa nic by nie mówiła łaćnińskiemu odbiorcy, a greckiej dyni nie ma w tekście biblijnym, Hieronim w jakiś sposób zamknie swój wywód i napisze, iż wybrał wersję innych przekładów ze względu na to, że bluszcz (*hedera*) najlepiej oddaje właściwości hebrajskiego rącznika (*kikajon*). Tego rodzaju stwierdzenie jednak nie pada. Hieronim po prostu informuje tylko (bez żadnego związku przyczynowo-skutkowego z wcześniejszą wypowiedzią), że w kwestii bluszczu wzorował się na innych tłumaczeniach. Wyjaśnienie Hieronima, że pozostawienie wersji Septuaginty byłoby mówieniem o czymś, czego nie ma w oryginale, i dlatego zdecydował się na bluszcz, jest zatem w przedstawionym kontekście niezrozumiałe, jako że wybór bluszczu tej sytuacji także nic nie zmienia (nie ma go w oryginale!). Dlatego, gdy ojciec Wulgaty stwierdza: „użyłem hedera tak jak reszta tłumaczy”, nie ma to dla odrzucenia lekcji z dynią/tykwą żadnego znaczenia, tym bardziej nie jest żadnym argumentem na rzecz bluszczu.

Co do reakcji Żydów i informacji Augustyna, że poparli oni wersję z dynią/tykwą, Hieronim ma własne zdanie na ten temat. Według niego Żydzi ci albo nie znali hebrajskiego, albo skłámali dla wyśmiania zwolenników dyni:

manifestum est eos aut Hebraeas litteras ignorare, aut ad irridendos cucurbitarios voluisse mentiri.

Po tych wyjaśnieniach Hieronim, wyraźnie zniecierpliwiony, nieoczekiwanie zmienia kierunek obrony, uderzając w ton błagalny. Możliwe, że mimo wszystko zdawał sobie sprawę ze słabości swej argumentacji, a może czuł się już po prostu tą ciągnącą się latami sprawą zmęczony:

Peto [...], ut quiescentem senem olimque veteranum militare non cogas, et rursus de vita periclitari. Tu qui iuvenis es, et in Pontificali culmine constitutus, doceto populos, et novis

⁵⁸ Znamienne jest, że Hieronim, mówiąc o możliwościach, jakie miał przy wyborze *reale*, nie bierze w ogóle pod uwagę własnej propozycji.

Africae frugibus Romana tecta locupletato. Mihi sufficit cum auditore et lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare (Ep. 112, 22)⁵⁹.

Nie jest to jednak zwyczajna, kierowana od serca prośba, ale zwrot retoryczny, nieprzypadkowo ujęty w rozbudowaną antytezę i hiperbole:

— ja stary (*senex*) — ty młody (*iuuenis*), mimo że różnica wieku między oboma Ojcami Kościoła wynosiła tylko dziewięć lat⁶⁰ i ów „młodzieniec” był wówczas pięćdziesięcioletkiem.

— ty na szczytach wiary (*in pontificali culmine constitutus*) — ja ubożuchny w kąciuku klasztoru (*pauperculo in angulo monasterii*);

— ty nauczaj (*doceto*), wzbogacaj (*locupletato*) — mnie wystarczy szeptać (*mihi sufficit susurrare*).

Trudno nie odnieść wrażenia, że jest to nie tylko wypowiedź nieszczerą, ale również pełną złośliwości i przesiąkniętą jadem. I właśnie tu widać różnicę w odpowiedzi „pewnemu Kanteriuszowi” a biskupowi Hippony. Hieronim nie chce i nie może sobie pozwolić pod adresem św. Augustyna na grubiańskie, bezpardonowe złośliwości *ad personam*. W odróżnieniu do wszechobecnej ironii w *Komentarzu do Księgi Jonasza*, gdzie kpi sobie wprost z antagonisty, tutaj tego rodzaju ataki personalne są mocno ograniczone. Niemniej, choć w zawołowanej formie, dają się odczytać. Kiedy bowiem odnosi się do informacji Augustyna o niepokojach w Oea, pisząc: „tego rodzaju bajkę wplatasz w swój list” (*huiuscemodi enim in epistola tua texit fabulam*, Ep. 112, 21), jest to nic innego jak pośrednie stwierdzenie, że Augustyn nie mówi prawdy.

Podobnie możemy odczytać inną wypowiedź z listu 115⁶¹, gdzie Hieronim ponawia swoją sugestię wyrażoną pod koniec listu 112 o nieporuszaniu już sprawy dyni, starając się ostatecznie zamknąć tę irytującą go kwestię:

*Si legisti librum explanationum in Jonam, puto quod ridiculam cucurbitae non recipias quaestionem*⁶².

Również i tutaj w pośredni sposób stara się dotknąć samego adresata. Daje do zrozumienia, że Augustyn, poruszając niepoważną, a wręcz śmiesznią (*ridiculam*) kwestię dyni, sam staje się niepoważny i naraża się na śmieszność.

⁵⁹ „Proszę cię [...], byś odpoczywającego starca, niegdyś doświadczonego w boju, nie przymuszał do walki i ponownego narażania życia. Ty zaś młody i do godności biskupiej wyniesiony, nauczaj narody i nowymi afrykańskimi owocami czyń bogatsze rzymskie spichlerze. Mnie wystarczy szeptać ze słuchaczem i czytelnikiem w ubożuchnym kąciuku klasztoru”.

⁶⁰ Przyjmujemy za większością uczonych, że Hieronim urodził się w 345 roku (niektórzy optują za 347 r.). Nie przekonują nas argumenty, jakie przytacza na rzecz 331 roku J.N.D. Kelly (*Hieronim...*, s. 384–386), który opiera się w tej kwestii na świadectwie Prospera z Akwitaniai (ur. ok. 390, zm. ok. 455–465).

⁶¹ List ten dotarł do Hippony wraz z listem 116.

⁶² „Jeżeli przeczytałeś księgę objaśnień do Jonasza, uważam, że nie będziesz podejmował śmiesznej kwestii dyni”.

Mimo tych wszystkich docinków, aluzji i w końcu próśb Hieronima o nieporuszanie już kwestii dyni, gdyż to, co miał do powiedzenia w tej kwestii, już powiedział, Augustyn nie wziął sobie tego zbyt do serca i w liście z 405 roku⁶³ znów powrócił do tej sprawy. Jak bowiem wspomnieliśmy wyżej, Hieronim nie wyjaśnił jednoznacznie swej decyzji. Do tego na tyle niefortunnie tłumaczył swój wybór *reale*, że swoim krytykom dał możliwość innych, niż zamierzał, konkluzji. Dostrzegając te nieścisłości, również Augustyn pozwolił sobie na skomentowanie argumentacji Hieronima, stwierdzając:

Unde et illud apud Ionam virgultum, si in Hebraeo nec hedera est, nec cucurbita, sed nescio quid aliud, quod trunco suo nixum, nullis sustentandum adminiculis erigatur; mallet iam in omnibus Latinis cucurbitam legi. Non enim frustra hoc puto Septuaginta posuisse, nisi quia et huic simile sciebant.

„A co do tego krzewu u Jonasza, jeśli w hebrajskim tekście nie jest on ani bluszczem ani dynią/tykwą, lecz czymś innym, co wsparte na własnym pniju wznosi się bez żadnych podpór, wolałbym już, aby we wszystkich tekstach łacińskich ów krzew czytano jako dynię/tykwę. Sądzę bowiem, że z rozmysłem nie zamieścili go tłumacze Septuaginty, tylko że wiedzieli, iż jest on podobny do dyni”.

Przytoczony przez Augustyna argument niszczył obronę Hieronima, wykazywał jej słabość i braki w uzasadnieniu powodów usunięcia dyni/tykwy z tłumaczenia i zastąpienia jej bluszczem. Skoro obie rośliny mają podobne właściwości, dla Augustyna jest oczywiste, że lepiej pozostać przy utwierdzonej tradycją dyni. Wyraźnie daje do zrozumienia, że wierzy bardziej w przygotowanie merytoryczne i wiedzę tłumaczy Septuaginty niż w wyjaśnienia kłótliwego mnicha z Betlejem.

Wprowadzenie nowego *reale* w przypadku tekstu natchnionego nie było prostym zabiegiem. Tak jak formowanie się kanonu biblijnego stanowiło proces długotrwały i potrzebowało okrzepnięcia w tradycji, tak wszelkie nowe propozycje w translatoryce biblijnej musiały powoli torować sobie drogę, tym bardziej że od kilku wieków królowało mocno już osadzone w tradycji chrześcijańskiej tłumaczenie Siedemdziesiąciu i opartej na nim *Vetus Latina*. Użyte tam realia były nie tylko rozpowszechniane podczas czytania ksiąg starotestamentowych, ale stały się przedmiotem rozpraw egzegetycznych. Również rodząca się sztuka chrześcijańska zaczęła utrzymywać je w przedstawieniach plastycznych. Ikonografia wpływała na rozpowszechnienie się pewnego kanonu wyobrażeń, symboli i atrybutów. Dlatego też naturalną tego konsekwencją było, że w sztuce z tego okresu w scenach z Jonaszem zachowanych w katakumbach, w rzeźbie nagrobnej, poja-

⁶³ Odpowiada w nim na trzy listy Hieronima (105, 112 i 115).

wia się wyobrażenie tykwy/ dyni⁶⁴. Wprowadzenie zatem nowego *reale* powodowało, że egzegeza mogła stać się nieczytelna i niezrozumiała, podobnie jak wyobrażenia w sztuce. Święty Augustyn oponował przeciw odchodzeniu od ugruntowanej już w chrześcijańskim świecie tradycji Septuaginty, dostrzegając te zagrożenia.

Św. Hieronim również był świadomy problemów związanych z odejściem od ugruntowanych i zakorzenionych pojęć i symboli. Właśnie dlatego w swej egzegezie alegorycznej opiera się na wersji Septuaginty, aby nie zatracić pomostu komunikacyjnego z pracami swoich poprzedników, z których dorobku intelektualnego chętnie korzysta.

Tak więc Hieronim, mimo że wprowadził w swoim tłumaczeniu bluszcz i potem w *Komentarzu do Księgi Jonasza* starał się bronić swojego wyboru, już w samym wstępie do tegoż dzieła, zwracając się do Chromancjusza, biskupa Akwilei, jako adresata komentarza, odwołuje się właśnie do dyni (*cucurbitae sit delectatus umbraculo*), a czyni to z powodów komunikacyjnych, aby po prostu być zrozumiałym w odbiorze, gdyż dotychczasowe rozprawy egzegetyczne poświęcone były właśnie dyni. Bardzo wymownym faktem jest, że w *Komentarzu do Księgi Izajasza* (408–410), napisanym kilka lat po korespondencji z Augustynem, gdzie bronił swej wersji z bluszczem, w miejscu, gdzie przywołuje wydarzenia z Księgi Jonasza, użyje nazwy *cucurbita*. Określenie *hedera* nie pojawia się w ogóle, choć pada nazwa hebrajska *ciceion*⁶⁵.

Odwolywanie się do terminologii i nazewnictwa Septuaginty miało bowiem swój bardzo praktyczny powód. Nie było rzeczą odosobnioną korzystanie z dorobku wielkich poprzedników (sam Hieronim wykorzystywał wiele z egzegezy Orygenesesa, nawet jeśli się tym nie chwalił). Zmiana zatem *reale* biblijnego przy wszechobecnej w tych komentarzach i opracowaniach Septuaginty zmuszała by do dodatkowego wysiłku, żmudnej pracy przy konfrontowaniu nazw starych z nowymi⁶⁶. Poprzestanie jedynie na zamianie nazwy pociągałoby za sobą problemy

⁶⁴ F. Cabrol, H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. 7. Paris 1927, s. 2572.

⁶⁵ *Et Jonas contristatur, quod ita salvati sint Ninivitae, ut cucurbita, sive CICEION aruerit* (In Esa, do w. 9, 2–4). Podobnie w innych swoich komentarzach używa nazwy *cucurbita*, np. w komentarzu do Mt 26,42: *Iterum secundo abiit et oravit, dicens: Pater mi, si non potest hic calix transire nisi bibam illum, fiat voluntas tua. Secundo orat, ut si Ninive aliter salvari non potest, nisi aruerit cucurbita, fiat voluntas Patris, quae non est contraria Filii voluntati, dicente ipso per prophetam: Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui* (Ps 39,9 [0199B] 220).

⁶⁶ Bardzo wymownym przykładem jest dokonane przez o. Władysława Szoldzkiego tłumaczenie *Heksaameronu* św. Ambrożego. Wydany w 1969 roku tekst w miejscu, gdzie mowa o roślinie Jonasza, ma słowo „bluszcz” (s. 160), mimo że biskup Mediolanu użył w tym miejscu określenia *cucurbita* (*Sed jam rogenus Dominum, ut sermo noster quasi Jonas ejiciatur in terram, ne diutius in salo fluctuet. Et bene jam exiit cucurbita, quae obumbret nos a malis nostris: sed et ipsa procedente sole arefacta admonet requiescendum, ne in terra aestuare incipiamus ingenio, et nobis etiam verba deficient*). Polski tłumacz *Heksaameronu*, aby

interpretacyjne związane z poprzednim określeniem i odnoszącą się do niego egzegezą, która ze zrozumiałych względów nie przystawałaby do nowego terminu. O wiele łatwiej było, wykorzystując wcześniejszy dorobek egzegetyczny czy też z nim polemizując, odwoływać się do tych samych realiów biblijnych.

Podjęta przez nas i przeanalizowana sprawa dyni/tykwy jest godna uwagi ze względu na samą osobę Hieronima oraz na jego warsztat translatorski. Zachowane teksty, szczególnie korespondencja, pozwalają dość dobrze zaznajomić się w przypadku tej sprawy z argumentami i kontrargumentami za zmianami w ugruntowanym w tradycji nazewnictwie realiów biblijnych. Sformułowane zarzuty i odpowiedzi na nie pozwalają prześledzić nie tylko linię obrony, sposób, w jaki ją przeprowadzono, również w jakim stylu, ale przybliżają nam tok rozumowania ojca Wulgaty przy pracy nad tłumaczeniem. Podane przez niego wyjaśnienia, kryteria, jakimi się kierował przy przekładzie *reale* na język łaciński, do pewnego stopnia odsłaniają nam tajemnice warsztatu tłumacza Biblii; przynajmniej co do ogólnych zasad postępowania. Niestety, analiza tych wyjaśnień w przypadku tykwy/dyni skłania nas do wniosku, że podane przez Hieronima odpowiedzi na zarzuty są przemyśleniami powstałymi po dokonaniu wyboru nazwy tej rośliny. Nie powstały one przy pracy nad tłumaczeniem Księgi Jonasza, ale na doraźne potrzeby obrony (nie dotyczy to samej zasady wyboru *reale*, lecz użytej tu konkretnej argumentacji). Przedłożone wyjaśnienia świadczą nie tyle o tym, czym się rzeczywiście kierował przy zamianie dyni na bluszcz, ile służą *post factum* przekonaniu antagonistów o swojej racji. Dokładniejsze przyjrzenie się argumentom wysuniętym w obronie każe nam skłaniać się do takich wniosków i przypuszczać, że pracując szybko, nieraz może za szybko⁶⁷, nie miał czasu dokładnie przemyśleć niektórych wersji, skonfrontować ich (kłopoty z oczami). Sprawa dyni zdaje się odsłaniać tę stronę jego translatorskiej pracy. Korzystając przy tłumaczeniu Księgi Jonasza z wersji Symmacha, najprawdopodobniej automatycznie przełożył znajdujący się tam $\chi\iota\sigma\acute{o}\varsigma$ na łacińską *hedera*. Możemy tylko przypuszczać, czy na rezygnację z nobilitowanej tradycją Septuaginty dyni miały wpływ subiektywne skojarzenia Hieronima, które kazały mu pójść za bluszczem Symmacha.

W kulturze łacińskiej *cucurbita* (dynia czy tykwa) mogła być odbierana jako symbol głupoty. Materiał językowy pozwala nam wysuwać takie przypuszcze-

być zrozumiałym i nie wprowadzać zamętu wśród czytelników, którzy od kilku wieków za sprawą przekładu Biblii ks. Jakuba Wujka słyszeli o bluszczu, zdecydował się na zmianę w tekście św. Ambrożego i zastąpienie dyni czy tykwy Hieronimowym ekwiwalentem. Można śmiało przypuszczać, że dzisiejszy tłumacz *Heksaameronu* mając na uwadze, że są już dostępne posoborowe przekłady Biblii odwołujące się do języków oryginalnych, użyłby nazwy „rycynus”.

⁶⁷ Pracował przy pomocy sekretarza, któremu — jak sam zaświadcza — potrafił podyktować nawet 1000 werssetów w ciągu jednego dnia (*In Gal. Prol. In Eph. 2. Prol.*).

nia. Nie inaczej bowiem możemy odbierać sens, w jakim posłużono się słowem „dynia” w *Metamorfozach* (1, 15) Apulejusza z Madaury, gdzie jeden z bohaterów mówi do drugiego, że mają głowę na karku, a nie dynię/tykwę:

Quid? Tu — inquit — ignoras latronibus infestari vias, qui hoc noctis iter incipis? Nam etsi tu alicuius facinoris tibi conscius scilicet mori cupis, nos cucurbitae caput non habemus ut pro te moriamur.

Stąd też przywołana wyżej satyra Seneki *Apocolocyntosis* («Udynienie») zawiera już w samym tytule złośliwości wymierzone w cesarza Klaudiusza. Tytuł grecki miał parodiować wyraz *apotheosis*⁶⁸, dlatego pojawia się tu dynia w greckiej wersji *colocynte* (κολοκύντη). O rozumieniu dyni jako symbolu głupoty zaś świadczą może sam Hieronim, wykształcony na pogańskiej literaturze rzymskiej, który w swym *Komentarzu do Księgi Jonasza*, nazywając swego antagonistę Miłośnikiem dyni, nawiązuje niejako do *Apocolocyntosis* właśnie w tym prześmiewczym i obraźliwym znaczeniu⁶⁹.

Możliwe, że kierując swój przekład do łacińskojęzycznego odbiorcy, chciał wyeliminować pejoratywne skojarzenia z dynią, których nie odnotowujemy w literaturze greckiej (jeśli już poszukiwać tam symboliki dyni, to będzie to związek ze zdrowiem i siłami witalnymi)⁷⁰.

Całość obrony Hieronima wskazuje jednak, że wybór bluszczu nie był poprzedzony dokładniejszymi przemyśleniami⁷¹, a najprawdopodobniej pierwszym odczuciem i skojarzeniem, jakie mogła wywołać dynia, a co za tym idzie, zastąpieniem jej bardziej rozbudowaną i pozytywną symboliką bluszczu⁷². W obronie swego wyboru zastosował różnego rodzaju chwyt retoryczne. Daje się w niej zauważyć próby zlekceważenia problemu czy też ośmieszenia postaci krytykującej jego wybór.

Jeśli jednak wypowiedź Hieronima odrzecz z tych wszelkich pozamerytorycznych zaczepek oraz przyjrzeć się rzeczowym wyjaśnieniom dotyczącym sedna sprawy, nie znajdziemy w nich mocnej i przekonującej argumentacji. Nie można także stwierdzić, że obrona została dobrze przygotowana, z rzetelnym sprawdze-

⁶⁸ Zob. M. Coffey, *Roman satire*. London 1976, s. 167.

⁶⁹ Zob. Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, s. 136, przyp. 17.

⁷⁰ „Symbolic of health, from its juicy nature”, H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1996, s. 973.

⁷¹ Taką opinię wyraża Yves-Marie Duval w swym komentarzu do *Komentarza do Księgi Jonasza* Hieronima: *Ceci confirme que Jérôme a travaillé très vite, Sans s'intéresser aux diverses versions, peu différentes, il Est vrai, de ce petit livre*, Y.M. Duval, *Jérôme...*, s. 423.

⁷² D. Forstner, *Świat symboli chrześcijańskich*. Tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 1990, s. 194–195. Może wpływ na wybór bluszczu miały słowa Tertuliana (*De anima*, 19, 5): *Video et hederas, quantum velis premas, statim ad superna conari et nullo praeunte suspedi [...]*?; por. Y.M. Duval, *Jérôme...*, s. 424.

niem źródeł, na które się powołuje. Podaje, że nazwa *kikajon* (rącznik, rycynus) nie ma odniesienia w świecie grecko-rzymskim, choć starożytni autorzy wymieniają tę roślinę jako *cici* (*ricinus*). Powołuje się na tłumaczenie Akwili jako zawierające lekcję z bluszczem, a w którym *de facto* użyta została hebrajska nazwa w greckim zapisie $\kappa\iota\kappa\epsilon\omega$. Nie podaje przekonującego powodu wyboru lekcji z bluszczem zamiast dyni, nie wskazuje bowiem żadnego argumentu przemawiającego bardziej na korzyść bluszczu niż dyni. Ostatecznie zaś jednostronnie ucina dyskusję w tej kwestii, odsyłając zainteresowanych do swych wcześniejszych wyjaśnień, w których znalazły się powyższe błędy i brak konkretnego rozstrzygnięcia.

Wszystko to skłania nas do wniosku, że wyboru *reale* dokonał nie w sposób przemyślany, ale raczej automatycznie, kierując się tłumaczeniem Symmachusa. Dlatego też — jak wspomnieliśmy — dopiero gdy wybuchła dyskusja nad wersją z bluszczem, szukał doraźnych argumentów, powiedzielibyśmy, że trochę na siłę, starając się dopasować odpowiednie uzasadnienie do dokonanego wcześniej wyboru. A gdy Augustyn wykazał słabość tych jego wyjaśnień, nie doczekał się już odpowiedzi. Wybór jednak, którego dokonał w 392 roku św. Hieronim, wprowadzając na stronie Biblii bluszcz, ostatecznie oparł się wszelkiej krytyce. Powoli i konsekwentnie zastępował dynię wraz z powolnym procesem wypierania starołacińskich tłumaczeń przez przekład Hieronima. Tłumaczenie uczonego z Betlejem dopiero w VII wieku zostało uznane przez wszystkie Kościoły, co nie oznacza, że ostatecznie wyparło wtedy *Vetus Latina*. Jeszcze przez kolejne wieki przekłady starołacińskie będą rywalizować z tłumaczeniem Hieronimowym. Dopiero Sobór Trydencki (1546–1563) ogłosił autentyczność przekładu Hieronima jako najbardziej rozpowszechnionego od kilku stuleci, wtedy też oficjalnie otrzymał on nazwę *Wulgaty*⁷³. Upowszechnienie się *Wulgaty* sprawiło, że również Jonasz zaczął odtąd przesiadywać w cieniu liści bluszczu. Znalazło to swoje odzwierciedlenie nie tylko w literaturze, ale również w sztuce. Wymowny ślad Hieronimowego wyboru możemy obejrzeć m.in. wśród fresków Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej (ryc. 6). Na jednym z żagli kolebkowego sklepienia kaplicy, gdzie znaleźli swe miejsce prorocy Starego Testamentu, został przedstawiony Jonasz. Scena z tym prorokiem usytuowana nad ścianą ołtarzową z wyobrażeniem Chrystusa z Sądu Ostatecznego przedstawia wśród otaczających Jonasza atrybutów gałązki wijącego się bluszczu.

Jednak nawet gdy autorytet *Wulgaty* został potwierdzony publicznie, a wraz z nią wersja z bluszczem, dynia nie zniknęła z chrześcijańskich wyobrażeń i kul-

⁷³ *Wstęp ogólny do Pisma Świętego...*, s. 71, 74.

tury. Zachowały ją bowiem z kolei niekatolickie przekłady Biblii⁷⁴. Ostatecznie zaś zarówno dynię, jak i bluszcz wyparty współczesne tłumaczenia, które sięgnęły do języka oryginalnego Biblii i na podstawie wiedzy przyrodniczej zdecydowały się na to, czego tak obawiał się Hieronim, tj. przetłumaczyć hebrajskie *kikajon* zgodnie z tym, czym ta roślina jest w rzeczywistości — krzewem rącznika (rycynusu)⁷⁵.



Ryc. 3 Mozaika w bazylice w Akwilei (IV w. n.e.). Widoczna jest tu próba pogodzenia przez artystę dwóch historii — o zbudowaniu przez Jonasza szałasie i o tykwie, która miała go chronić przed słońcem. Tykwa oplata ów szałas-altankę tworząc swego rodzaju pergolę

⁷⁴ Np. w powstałej w kołach kalwińskich tzw. Biblii gdańskiej (wydana w Gdańsku w 1632 r.) możemy przeczytać: „A Pan Bóg był zgotował banię, która wyrosła nad Jonaszem, aby zasłaniała głowę jego, i zastawiała go od gorąca; tedy się Jonasz bardzo z onej bani radował” (Jon 4, 6). Zob. także I. Kwilecka, *Ze studiów...*, s. 68.

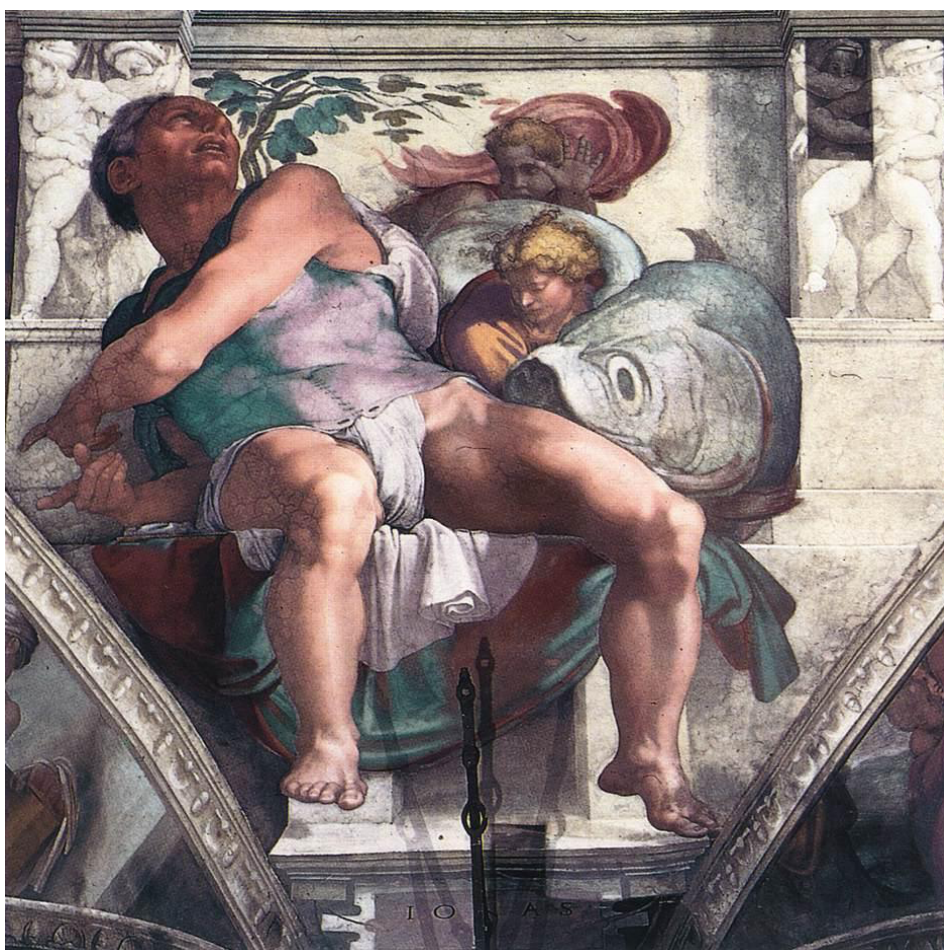
⁷⁵ Np. w tzw. Biblii poznańskiej czytamy: „A Jahwe-Bóg sprawił, że nad Jonaszem wyrósł krzew rycynusowy...” (Jon 4, 6).



Ryc. 4. Jonasz w postawionym szalasiu-altance oplecionej przez tykwę. Katakumby św. Kaliksta (II w. n.e.)



Ryc. 5. Scena z sarkofagu (III w. n.e.) Muzea Watykańskie



Ryc. 6. Prorok Jonasz z fresku w Kaplicy Sykstyńskiej

Ivy versus Gourd. About Difficult Beginnings of *Vulgata*

A b s t r a c t

The article presents problems related to the rendering of biblical realities (*realia biblica*). The subject of the analysis is the question of St. Jerome's translation of the name of a plant appearing in the Book of Jonah (4,6) in defiance of the Septuagint tradition. The Hebrew name *kikajon* (castor oil plant) has been rendered by Alexandrian translators as *squash* (or *gourd*). St. Jerome chose for his Latin translation the term *ivy* (*hedera*). It is said to had triggered considerable disturbance amongst

believers — as it was related by St. Augustine. This event depicts very well the problems the translator encountered in his selection of realities. The author of the article analyses the texts in which Jerome defends his choice and also the way in which Jerome responds to his critics.

Although his defence has been well planned and properly prepared (e.g. he applies the tactics consisting in ridiculing the opponent beforehand and then getting to the point), the arguments he presents are not very convincing. It can also be noticed that some facts have been perverted or misrepresented.

All the above mentioned leads to a conclusion that in this case the author of the Vulgate decided to use the term *ivy* rather automatically, without profound consideration, following the Symmachus version (2nd century A.D.) which he often used in his translation of the Bible. It is possible that the replacement of *squash* (or *gourd*) with *ivy* had been caused by satirical associations related to a squash or a gourd in Latin literature.

ANDREAS HAHN

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

KALWIN I KANON STAREGO TESTAMENTU W KONTEKŚCIE PROTESTANCKIEJ REFORMACJI

1. Wprowadzenie

W sprawie kanonu Pisma Świętego mamy dzisiaj w obrębie chrześcijaństwa prawie ekumeniczną jedność co do Nowego Testamentu. Oprócz nestoriańskiego Kościoła wschodniosyryjskiego oraz Etiopskiego Ortodoksyjnego Kościoła Tewahedo każdy kościół przyjmuje ten sam kanon NT¹. Jednak w odniesieniu do Starego Testamentu mamy do czynienia z poważnymi różnicami pomiędzy Kościołami. Ogólnie rzecz ujmując, Kościoły protestanckie uznają najmniejszy kanon ST, zawierający kanon hebrajski (który według chrześcijan obejmuje 39 ksiąg). Kościół rzymskokatolicki do kanonu ST poza zawartością kanonu hebrajskiego (czyli pismami protokanonicznymi), zalicza tak zwane pisma deuterokanoniczne (Księgę Tobiasza, Judyty, Pierwszą i Drugą Machabejską, Mądrości Salomona, Syracha, Barucha, greckie części Estery i Daniela). Kościół prawosławny dotychczas nie ustanawiał kanonu ST w sposób dogmatyczny, ale w wydaniach Biblii oprócz kanonu Kościoła rzymskokatolickiego zamieszcza jeszcze Trzecią Księgę Machabejską. Kościół etiopski zna dwa kanony ST, obydwa szersze od kanonu rzymsko-

¹ Por. np. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford 1987, s. 218–228.

katolickiego². Stanowisko Kościołów reformowanych w tej sprawie kształtował między innymi Jan Kalwin.

2. Kanon Starego Testamentu podczas świtu Reformacji

Dyskusja o zawartości kanonu ST w czasie Reformacji protestanckiej rozpoczęła się debatą Marcina Lutra z katolickim teologiem Janem Ekiem 8 czerwca 1519 roku. W tej debacie, dyskutując na temat nauki o modlitwie za zmarłych, Luter sprzeciwiał się kanoniczności Drugiej Księgi Machabejskiej, w której Eck szukał poparcia dla tejże nauki (por 2 Mch 12,44–45). Głównym argumentem Lutra był fakt, że niektórzy ojcowie Kościoła podawali w wątpliwość kanoniczność, jak również związany z nią autorytet owej księgi. Luter odwołał się w tej sytuacji do Hieronima, który nie uważał ksiąg spoza kanonu żydowskiego za kanoniczne i nazywał je apokryfami. Przekonywał, że Kościół dzisiaj nie może przyznawać danej księdze wyższego autorytetu, niż księga posiada sama w sobie. Jeśli więc kiedyś nie była księgą kanoniczną, to dzisiaj nie może być za taką uznana.

W 1520 roku Andreas Karlstadt, profesor Uniwersytetu w Wittenberdze, opublikował książkę *De canonicis Scripturis libellus*. Trudno oceniać, w jaki sposób dzieło to wpłynęło na późniejsze przekonania Lutra o kanonie Starego Testamentu³. Karlstadt analizował stanowisko Augustyna i Hieronima w sprawie kanonu ST i zgodził się z poglądem Hieronima. Podzielił jednak niekanoniczne księgi na dwie grupy: w pierwszej znajduje się Księga Mądrości, Syracha, Judyty, Tobiasza i obydwie Machabejskie. Według Karlstadta nie wchodzi one w skład kanonu hebrajskiego, są jednak hagiografiami (pismami świętymi). W drugiej grupie znajdują się: Trzecia i Czwarta Księga Ezdrasza, Modlitwa Manassesesa, Księga Barucha oraz greckie dodatki do Księgi Daniela, które są apokryfami, a więc pismami nienatchnionymi⁴.

W 1523 roku, zaczynając tłumaczenie ST, Luter wydał już Pięcioksiąg w języku niemieckim. *Przedmowa* do tego wydania wskazuje, że jego decyzja odnośnie do

² Por. na ten temat: H.P. Rüger, *Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen*. W: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont: Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*. Red. S. Meurer. Stuttgart 1993², s. 137–145.

³ Wpływ Karlstadta na Lutra dostrzega Nikolaus Walter. Według niego Luter, tak samo jak Karlstadt, wydzielił Trzecią i Czwartą Księgę Ezdrasza ze Starego Testamentu w 1534 r.; por. N. Walter, *„Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten...“? Karlstadt, Luther — und die Folgen*. W: *Tragende Tradition: Festschrift für Martin Seils zum 65. Geburtstag*. Red. A. Freund, U. Kern, A. Radler. Frankfurt nad Menem i in. 1992, s. 189. Jednak Luter nie przyjmował niektórych innych poglądów Karlstadta o kanonie ST. Trzeba też wziąć pod uwagę, że po zamieszkach w 1522 r. w Wittenberdze Karlstadt szybko stracił swój wpływ wśród reformatorów. Por. na ten temat również: B. Lohse, *Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons*. W: *Verbindliches Zeugnis*. T. 1: *Kanon — Schrift — Tradition*. Red. W. Pannenberg, T. Schneider. Freiburg – Göttingen 1992, s. 180–185.

⁴ Por. B. Lohse, *Die Entscheidung...*, s. 181n.

pism deuterokanonicznych już zapadła. Są one wymienione w spisie treści całego ST, który Luter umieścił w tej przedmowie, jednak w odrębnej sekcji i bez numeracji⁵. W ciągu następnych lat podał następujące argumenty przeciwko kanoniczności tak zwanych apokryfów w swoich wprowadzeniach do poszczególnych ksiąg⁶:

- apokryfy nie znajdują się w Biblii hebrajskiej,
- nie zostały przyjęte przez wczesnych ojców Kościoła,
- ich autorzy żyli po okresie proroków i księgi te nie są słynne,
- ich treść jest wątpliwa (są sprzeczne z księgami protokanonicznymi, historycznie niewiarygodne, zawierają materiał o wątpliwej wartości), a więc słusznie nie zostały przyjęte.

Rozważania Lutra na temat kanonu ST wpływały na reformatorów szwajcarskich. Leo Jud, współpracownik Zwingliego w Zurychu, wydał w 1529 roku przekład samych pism deuterokanonicznych. Pomysł na odrębne wydanie tych ksiąg pochodził prawdopodobnie od Lutra, którego przekłady części Starego Testamentu Jud znał. W tytule wydania z 1530 roku Jud po raz pierwszy nazwał te księgi apokryfami — terminem, którego kiedyś używał Hieronim. W przedmowie Leo Jud wyjaśnił swoje stanowisko co do pism deuterokanonicznych:

„Brakuje ich w tekście hebrajskim, a Żydzi nie uznawali ich za równe pismom hebrajskim”⁷.

Luter z kolei znał przekład Leo Juda i możliwe, że jego słynne zdanie na temat tych pism częściowo pochodzi od niego:

„Apokryfy. Są to księgi, których nie uważa się za równe Pismu Świętemu, jednakże pożyteczne, a ich czytanie przynosi korzyść”⁸.

Takie utrzymywał stanowisko, chociaż w swoich *Rozmowach przy stole* potrafił wyrażać wobec kanonicznej Księgi Estery taką samą krytykę jak wobec Drugiej Księgi Machabejskiej. Obydwie wykazują za wiele cech typowo żydowskich (*judentzen zu sehr*); są też pełne pogańskiej surowości⁹. Równocześnie chwalił Księgę

⁵ Por. K.D. Fricke, *Der Apokryphenteil der Lutherbibel*. W: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont: Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*. Red. S. Meurer. Stuttgart 1993², s. 53.

⁶ Por. R.A. Bohlmann, *The Criteria of Biblical Canonicity in Sixteenth Century Lutheran, Roman Catholic and Reformed Theology*. Uniwersytet Yale 1968, s. 110n.

⁷ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten und die Apokryphen des Alten Testaments*. W: *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont. Die Stellung der Spätschriften des Alten Testaments im biblischen Schrifttum und ihre Bedeutung in den kirchlichen Traditionen des Ostens und Westens*. Red. S. Meurer. Stuttgart 1993², s. 84n.

⁸ W pierwszym wydaniu Lutra całej Biblii w języku niemieckim z 1534 r. pismo deuterokanoniczne zostały umieszczone w odrębnej sekcji między Starym i Nowym Testamentem, z przedmową: *Apocrypha. Das sind Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind*, Weimarer Ausgabe. Deutsche Bibel 5 (WADB 12), strona tytułowa.

⁹ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 111.

Mądrości i Księgę Syracha, a nawet był skłonny przypisać kanoniczną godność Pierwszej Księdze Machabejskiej¹⁰.

Również szwajcarski reformator Zwingli w pierwszym wydaniu Biblii zuryjskiej (1531) wyraził swoje stanowisko: Pisma deuterokanoniczne nie są równe z protokanonicznymi, ponieważ obok prawdziwej i pożytecznej treści zawierają też treści bardziej podobne do bajek niż do prawdy i nie dorównują kanonicznym księgom w jasności, która jest cechą Bożej inspiracji. Zwingli jednak nie neguje, że pisma deuterokanoniczne nie są pożyteczne, a więc nie wolno ich lekceważyć. Z tego powodu każdy czytelnik powinien badać te pisma i brać z nich to, co dobre, według słów Pawła z 1 Tes 5,21¹¹. Ciekawe w tym kontekście jest to, że reprezentanci tak zwanej drugiej Reformacji, anabaptyści, najwyraźniej nie poszli śladami głównych nurtów Reformacji w sprawie kanonu Starego Testamentu. By uzasadniać swoje nauczanie, sięgali zarówno do pism deuterokanonicznych, jak i protokanonicznych. Na przykład na poparcie nauczania o wolnej woli człowieka często odwołują się do Księgi Syracha i Mądrości¹². W takiej atmosferze również Kalwin daje wyraz swojej opinii o kanoniczności ksiąg starotestamentowych.

3. Kalwin o kanonie Starego Testamentu

Jeśli rozumiemy kanoniczność jako autorytet słowa Bożego, to Kalwin omawia ją przede wszystkim w swoim głównym dziele dogmatycznym: *Institutio Christianae religionis*. Kanoniczność według niego nie może być zależna od autorytetu Kościoła, ponieważ Kościół nie może zapewnić życia wiecznego. Pewność musi wynikać ze słowa Bożego, a nie opierać się na osądach ludzkich. Według Ef 2,20 prorocy i apostołowie są fundamentem Kościoła, a nie odwrotnie. Autorytet Kościoła może być tylko wstępem do wiary dla niewierzących, jednak nie fundamentem pewności wierzących¹³.

Autorytet Biblii jest ugruntowany w wewnętrznym albo tajemnym świadectwie Ducha Świętego (*testimonium Spiritus Sancti internum* lub *arcanum*), dającego pewność wiary, a nie w ludzkich argumentach za jej wiarygodnością, które są jednak pożyteczne. Dla wierzącego Biblia ma swoje uwiarygodnienie w samej sobie¹⁴. Przez wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego nie jest możliwe ustale-

¹⁰ Por. B. Lohse, *Die Entscheidung...*, s. 188n.

¹¹ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 86.

¹² Por. J.R. Seiling, *Solae (Quae?) Scripturae: Anabaptists and the Apocrypha*. „The Mennonite Quarterly Review” 2006, t. 80, nr 1, s. 5–34.

¹³ Opieram się tutaj na niemieckim przekładzie ostatniego wydania dzieła Kalwina z roku 1559. Por. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae religionis)*. Tłum. O. Weber. Neukirchen 1955, I, 7, 1–2.

¹⁴ Por. *ibidem*, I, 7, 3–4.

nie ram kanonu, ponieważ to zagadnienie odnosi się do Pisma Świętego w sensie ogólnym, a nie do jego dokładniej zawartości. Jeśli rozumiemy kanoniczność jako przynależność księgi do kanonu biblijnego, to Kalwin nie mówi bezpośrednio o ramach kanonu Starego Testamentu. Według niego mamy przyjmować jako słowo Boże jedynie to, co zostało napisane w Prawie i Prorokach oraz w Pismach apostołskich¹⁵. Kalwin nigdzie nie podaje listy ksiąg kanonicznych. Twierdzi nawet, że jego oponenty nie są w stanie wymienić żadnego soboru, na którym kanon zostałby ustalony, ponieważ we wcześniejszych czasach nie był on ściśle określony¹⁶. Jednak w różnych miejscach wyraża swoje wątpliwości wobec ksiąg deuterokanonicznych.

a. Kalwin o pismach deuterokanonicznych

Dążąc do przedstawienia pełnego obrazu opinii Kalwina, powinniśmy najpierw w chronologicznym porządku zająć się jego wypowiedziami o pismach deuterokanonicznych. Na pierwszym miejscu znajduje się *Przedmowa* do apokryfów w Biblii tłumaczonej na język francuski przez kuzyna Kalwina, Olivetana (1535, przypisana Olivetanowi, jednak posiada cechy kalwińskie). Znajdują się w niej argumenty za tym, dlaczego te księgi nie są kanoniczne:

- nie są napisane oryginalnie w języku hebrajskim ani aramejskim (oprócz Księgi Mądrości),
- nie zostały przyjęte przez Hebrajczyków,
- nie było jedności w Kościele w sprawie ich przyjęcia.

A więc pisma te nie mogą dać pewności wiary, mogą natomiast dać tę pewność pisma proroków i apostołów.

Przedmowa do apokryfów w Biblii geneńskiej (1546) z pewnością pochodzi od Kalwina. Przyczyny niekanoniczności ze wspomnianej powyżej *Przedmowy* są powtórzone, a dodatkowo wymienia się w niej następujące przesłanki:

- apokryfy mają charakter pism prywatnych w przeciwieństwie do Pisma Świętego, które jest publicznym aktem prawnym,
- znamy wiele wariantów tych pism i w wielu miejscach są one sfalszowane.

W tym czasie (na czwartej sesji, 8 kwietnia 1546 r.) Sobór Trydencki zdefiniował kanon Pisma Świętego wraz z pismami deuterokanonicznymi w Starym Testamencie w sposób dogmatyczny¹⁷. Odtąd w Kościele rzymskokatolickim wątpliwości co do przynależności pism deuterokanonicznych do kanonu nie są do-

¹⁵ Por. *ibidem*, IV, 8, 8.

¹⁶ Por. *ibidem*, IV, 9, 14.

¹⁷ Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Red. P. Hünermann. Freiburg i in. 1999³⁶, §1501.

puszczalne pod groźbą anatemy. Kalwin analizuje ustalenia Soboru Trydenckiego w piśmie *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto* (1547)¹⁸. Odnośnie do ustaleń kanonu ST najpierw obrusza się, że na podstawie takiej decyzji katolicy od teraz będą mogli przez apokryfy udowadniać swoje niewłaściwe nauczanie (na przykład o czyścicu, o pośrednictwie świętych, o zadośćuczynieniu przez uczynki, o egzorcyzmach). Z tego też powodu nie ma w owym dziele Kalwina ani śladu pozytywnej oceny tych pism. Potem zaś podaje następujące argumenty przeciwko ich kanoniczności:

— Hieronim i Rufin nazywali te księgi kościelnymi, a nie kanonicznymi; we wczesnym Kościele nie było jedności co do ich kanoniczności.

— Z pewnością we wczesnym Kościele nie brakowało tych, którzy przyjęli szerszy kanon ST. Kalwin wiedział o decyzji III synodu w Kartaginie (379) i o stanowisku Augustyna w tej sprawie. Lecz nawet Augustyn miał świadomość, że nie wszyscy za jego czasów przyjmowali jego pogląd. A więc sprawa była nieustalona i dlatego definicja trydencka jest nowością, to znaczy nie jest oparta na pierwotnej tradycji ani na jedności w Kościele.

— Za przykład na to, że księgi deuterokanoniczne mają niższy autorytet, służy Druga Księga Machabejska. Wydaje się, że nie wykazuje ona świadomości autora o swoim natchnieniu przy pisaniu: „[...] ten, kto napisał historię Machabeuszów, wyraża na końcu życzenie, by historia ta była napisana dobrze i spójnie, jeśli zaś nie, prosi o wybaczenie. Jakże obca jest ta uwaga majestatowi Ducha Świętego”¹⁹.

Przez ową polemikę z Soborem Trydenckim Kalwin wyraźnie określił swoje stanowisko wobec pism deuterokanonicznych. Aby mieć pełny obraz sprawy, trzeba jednak spojrzeć również na wykorzystanie tych pism przez Kalwina.

b. Wykorzystanie pism deuterokanonicznych przez Kalwina

W całym dziele Kalwina można odnaleźć czterdzieści dwa odnośniki do pism deuterokanonicznych, z których dwa są niepewne, a cztery odnoszą się do spraw czysto historycznych²⁰. Oprócz Księgi Judyty Kalwin wymienia fragmenty wszystkich tych pism, najczęściej z Księgi Syracha (13 razy), z Mądrości Salomona (11 razy) oraz z Księgi Barucha (8 razy). Przedstawione odnośniki odzwierciedlają jego sposób wykorzystywania pism deuterokanonicznych w wykładzie teologicznym (są one zaczerpnięte z artykułu Wilhelma H. Neusera i z rejestru cytatów

¹⁸ Por. Ioannes Calvinus, *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*. Genewa 1547, s. 93–94, 97–98. http://openlibrary.org/books/OL23336589M/Acta_Synodi_Tridentinae [dostęp: 04.01.2012].

¹⁹ *Ibidem*, s. 97–98: [...] *quisquis Machabaeorum scripsit historia, in fine optat, ut bene & congruenter scripserit. Sin minus, veniam deprecatur. Quantum, obsecro, a Spiritus Sancti maiestate aliena est haec confessio?*.

²⁰ Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 93.

biblijnych w aneksie do *Institutio Christianae religionis*)²¹.

Dzieło Kalwina	Wymieniony fragment	Kontekst tematyczny	Adnotacje Kalwina co do autorytetu książki
<i>Institutio</i> (1536)	Ba 3,12–14 Ba 2,18–20	nauka o atrybutach Bożych nauka o modlitwie	— Baruch nazwany prorokiem
<i>Epistula de Christiani hominis officio</i> (1537)	Syr 34,24	koncepcja ofiary	Kalwin cytuje fragment, potwierdzając jego treść
<i>Epistula de fugiendis impiorum illicitis sacris</i> (1537)	Ba 6,6	nauka nikodemitów odwołujących się do tego fragmentu: będąc prześladowanym, można potajemnie wierzyć; Kalwin zwalcza to nauczanie	Baruch nazwany prorokiem, jednak z dodatkiem: „ktokolwiek był autorem tego listu”
<i>Institutio</i> (1539)	Syr 24,24 Syr 15,14–17 Syr 16,14	nauka o Trójcy, Chrystus jest Słowem Bożym nauka oponentów o wolnej woli nauka oponentów o zasługach przez uczynki	przypisuje księgę Salomonowi autorytet książki jest wątpliwy można odrzucać autorytet tej książki
<i>Psychopannychia</i> (1542)	Mdr 9,15 Mdr 3,1 Mdr 2,23 i Syr 17,1 Syr 18,8–10 Syr 37,28 Syr 17,26 i Ba 2,17 Ba 3,14	platoński schemat ciała — dusza nieśmiertelność duszy obraz Boga w człowieku znajduje się w jego duchu negacja zmartwychwstania przez oponentów potwierdzenie nadziei wieczności potwierdzenie fragmentu z Ps 115,17: „umarli nie chwalą Pana” Bóg jest źródłem życia	chwali „świętą księgę” za tę treść chce się raczej odnosić do „pewnych słów Bożych” z Ps 112,6 odnosi się do tych fragmentów, ponieważ tak postępują oponenti, ale nie traktuje je za kanoniczne sprzeciwia się interpretacji tego fragmentu przez oponentów chce pominąć autora, ponieważ nie ma pewnego autorytetu fragment z Ba ma potwierdzić, że w Ps 115,17 chodzi o martwych duchowo Baruch nazwany prorokiem

²¹ Por. *ibidem*, s. 93nn, oraz wydanie *Institutio* w przekładzie niemieckim (por. przyp. 13), s. 1069.

Dzieło Kalwina	Wymieniony fragment	Kontekst tematyczny	Adnotacje Kalwina co do autorytetu księgi
Komentarz do 2 Kor (1546)	Syr 40,17,28	pochwycenie do chwały raju w 2 Kor 12,4	fragment potwierdza, że idea raju istniała już przed Chrystusem
<i>Institutio</i> (1550)	Mdr 14,15	we fragmencie twierdzi się, że bałwochwalstwo pochodzi od czczenia umarłych	Kalwin argumentuje przeciwko temu zwyczajowi
<i>De aeterna Dei praedestinatione</i> (1552)	Mdr 15,7	niewolna wola; cytat potwierdza wypowiedź Pawła z Rz 9,22	—
<i>Institutio</i> (1559)	Syr 15,14	niewolna wola; oponenci odwołują się do Księgi Syracha	autorytet Syracha jest wątpliwy, jednak Kalwin argumentuje na poziomie teologiczno-egzegetycznym na podstawie tego fragmentu
	Syr 16,14	odrzucanie zasług przez uczynków, oponenci odwołują się do Księgi Syracha	autorytet Syracha można odrzucić, jednak Kalwin analizuje egzegezy oponentów
	Syr 24,14	fragment mówi o boskości Słowa, którym jest Chrystus; argumentacja przeciwko antytrynitarianinowi Serwetowi	fragment jest przysłowiem króla Salomona
	Ba 2,18nn	nauka o modlitwie	to słowo jest bardzo prawdziwe i święte, jednak autor jest nieznan, mimo że dzieło jest przypisane Baruchowi
	1 Mch 1,59	cudowne przechowywanie Prawa i Proroków w czasie ucisku	fragment służy jako raport historyczny
2 Mch 12,43	nauka o czyścicu, oponenci odwołują się do tego fragmentu	Księga ta nie należy do Pisma Świętego; Kalwin dyskutuje świadectwo Augustyna, Hieronima oraz dzieła przypisanego Cyprianowi; zakończenie księgi (15,39) sprzeciwia się jej świętości	

c. Wnioski

Kalwin wyraża podobną krytykę wobec ksiąg deuterokanonicznych, jaką podają też inni reformatorzy (oprócz anabaptystów). Jednak nigdy nie krytykuje protokanonicznych ksiąg w Starym Testamencie (co uczynił Luter wobec Księgi Estery) ani jakichkolwiek ksiąg w Nowym Testamencie (Luter krytykował autorytetu Listu Jakuba, Listu Judy, Listu do Hebrajczyków i Objawienia Jana). Wydaje się, że w odniesieniu do Starego Testamentu Kalwin przyjmował księgi kanoniczne z tradycji żydowskiej, która za pośrednictwem wczesnych ojców Kościoła znajduje swoje odbicie również w samym Kościele. W odniesieniu do Nowego Testamentu Kalwin ufał tradycji Kościoła na podstawie wiary w Opatrzność Bożą czuwającą nad procesem powstawania kanonu.

Mówiąc o wykorzystaniu pism deuterokanonicznych, trzeba najpierw zauważyć, że liczba odnośników do ksiąg deuterokanonicznych w dziele Kalwina jest bardzo mała w porównaniu z liczbą odwołań do pism protokanonicznych. Kalwin powołuje się na fragmenty deuterokanoniczne, wówczas gdy chce uzasadnić nauczanie, które nie znajduje mocnego oparcia w księgach kanonicznych Starego Testamentu (np. zmartwychwstanie, pierwszeństwo duszy przed ciałem, nieśmiertelność duszy). Przy tym jednak prawie zawsze wykazuje świadomość mniejszego autorytetu tych pism w porównaniu z dziełami protokanonicznymi. Gdy jego oponenci odwołują się do tych pism, Kalwin wyraża swoją krytykę co do ich kanoniczności, jednak zawsze polemizuje z oponentami również na podstawie danego fragmentu deuterokanonicznego. Kalwin nie chce zostawić oponentom wyłącznego prawa nawet do interpretacji pism deuterokanonicznych²².

4. Kalwińskie wyznania wiary o kanonie²³

W przeciwieństwie do luteranizmu, w którym kanon nie należy do wyznania wiary, kilka wyznań reformowanych z XVI wieku podaje listę ksiąg kanonicznych. Nie omawiają one jednak szczegółowo kwestii określenia kanonu. Istniała zgoda protestancka i sprawa została rozwiązana przez wydawanie przekładów Biblii. Czasami odwołano się do słów Hieronima, że apokryfy, czyli pisma deuterokanoniczne, są czytane w Kościele, nie po to jednak, aby potwierdzać nauczanie. *Wyznanie z Zurychu* (1545) wymienia księgi kanoniczne i odróżnia od nich księgi deuterokanoniczne. Jednak nie odrzuca ich, sądząc, że mogą przynieść korzyść Kościołowi, jeśli czytane są na podstawie ksiąg kanonicznych. *Confessio Belgica* (1561) dodaje, że księgi deuterokanoniczne nie powinny nabierać takiej wagi, by

²² Por. W.H. Neuser, *Die Reformierten...*, s. 98.

²³ Por. *ibidem*, s. 98–100.

spowodować umniejszenie autorytetu ksiąg kanonicznych. *Confessio Helvetica posterior* (1562) dodaje cytaty z Augustyna, głosząc, że księgi kanoniczne wystarczą do pobożności.

Confessio Gallicana (1559) różni się od pozostałych wyznań reformowanych tym, że przy wyróżnieniu ksiąg kanonicznych opiera się na „wewnętrznym świadectwie Ducha Świętego”, podczas gdy Kalwin nie przywołuje nauki o wewnętrznym świadectwie Ducha, aby uzasadnić ramy kanonu. Stosuje się tu świadectwo Ducha nie dla udowodnienia autorytetu Pisma Świętego jako całości, lecz dla udowodnienia przynależności ksiąg do Pisma.

Synod w Dordrechcie (1618–1619) zdecydował, aby przetłumaczyć pisma deuterokanoniczne z greckiego i włączyć je do Biblii, jednak drukować je oddzielone od ksiąg kanonicznych, z odrębnym tytułem, przedmową oraz mniejszą czcionką. W przedmowie należało przedstawić zawarte w nich błędy oraz opinię, że pisma te mają autorytet czysto ludzki.

Wyznanie westminsterskie (1647) wyraźnie uczyło, że pisma deuterokanoniczne nie mają większego autorytetu niż inne pisma ludzkie. Kwestionowało to ich miejsce w wydaniach biblijnych. Równocześnie teologowie katolicy posługiwali się nimi w polemikach z protestantyzmem. Wzmacniało to opozycję wobec tych pism, aż zniknęły z użytku w Kościele protestanckim i w prywatnym czytaniu Pisma Świętego, a z czasem też z reformowanych wydań Biblii, pomimo że reformatorzy, idąc za Hieronimem, przyznali im funkcję budującą, chociaż nie dogmatyczną.

Calvin and the Old Testament Canon in the Context of the Protestant Reformation

A b s t r a c t

The canon difference between Christian Churches is almost exclusively to be found in the OT. The medieval debate in the Western Church on the OT canon begins with Luthers discussion with Catholic scholar Eck about prayer for the dead. Luther as well as his one-time comrade-in-arms Karlstadt supports the idea that the OT canon should be limited to the protocanonical writings. Their opinion in all probability influenced the Swiss reformers. Calvin makes no general statement about the limits of the OT canon. However, in his *Antidotes* it becomes clearly visible that he rejects the authority of the deuterocanonicals. This does not hinder him from quoting these writings when he finds little support for a teaching in the canonical writings, or when he intends to correct his opponents' interpretation of them. However, he remains always clear about their inferior status of autho-

rity. Obviously, concerning the OT canon, he trusts the Jewish tradition, an attitude which is also found among the earliest Church Fathers. The Reformed Creeds keep and strengthen this viewpoint, so that the deuterocanonicals disappear from reformed editions of the Bible.

SEBASTIAN R. SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

HERMENEUTYKA JANA KALWINA. MIĘDZY METODĄ GRAMATYCZNO-HISTORYCZNĄ A TYPOLOGIĄ I ALEGORIĄ

Wstęp

Jan Kalwin był prawdopodobnie najbardziej konsekwentnym interpretatorem doby Reformacji, a możliwe, że i ojcem nowoczesnego stylu pisania komentarzy biblijnych i nowoczesnej ekspozycji biblijnej¹. Uważa się go również za prekursora nowoczesnej metody gramatyczno-historycznej, a przy okazji wyważonego krytyka biblijnego². Jego prace nadal stanowią punkt odniesienia w wielu dyskusjach związanych z interpretacją Pisma św.

Od pierwszych wieków Kościół zmagał się z opisaniem zależności między Starym i Nowym Testamentem. Ważne pytanie brzmiało, w jaki sposób należy czytać Biblię hebrajską, aby stanowiła właściwe przesłanie dla chrześcijan. Teologowie wczesnego średniowiecza wypracowali kategorie, które pozwalały rozpatrywać

¹ Zob. T.F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edynburg 1988, s. 61; D.S. Dockery, K.A. Mathews, R.B. Sloan, *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*. Nashville 1994, s. 42.

² Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville 1995, s. 56, 11. Por. P. Opitz, *The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin*. W: M. Sæbø, *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. T. 2: From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen 2008, s. 441.

zależności między oboma Testamentami Biblii chrześcijańskiej, a także interpretować je na czterech płaszczyznach: literalnej, alegorycznej, moralnej i anagogicznej³. Już wcześniej Orygenesowa alegoreza pozwalała wykorzystać przeciwko Żydom i marcjonitom wykazaną zależność Starego i Nowego Testamentu oraz jedność opisanego w nich Boga⁴. Podobnie św. Augustyn w swoim hermeneutycznym podejściu usiłował łączyć znaczenie literalne z figuratywnym. Uważał, że nadgorliwy literalizm może prowadzić do herezji, lecz również że znaczenie figuratywne musi być oparte na znaczeniu dosłownym, by uniknąć przesadnego uduchawiania⁵. Często jednak w średniowieczu te dwa znaczenia stawiano w opozycji. Upraszczając znacznie sprawę, można stwierdzić, że pod koniec IX wieku szkoły katedralne koncentrowały się na systematycznym i literalnym podejściu do interpretacji, podczas gdy szkoły monastyczne — na duchowym i alegorycznym. W XII wieku Piotr Abelard postawił na literalne znaczenie Biblii, natomiast Bernard z Clairvaux szerzył mistycyzm poznawczy i metodę alegoryczną odczytywania Pisma św. Można też wspomnieć o waldensach, którzy kładli nacisk na dosłowne odczytywanie przesłania Biblii oraz o neognostyckich katarach, którzy całe Pismo interpretowali alegorycznie i krytykowali Kościół za jego dosłowne odczytywanie. Św. Tomasz z Akwinu próbował zrównoważyć oba podejścia. Starał się ograniczyć alegoryzację tekstów, w przekonaniu że niewłaściwe byłoby rozwijanie duchowych znaczeń wychodzących poza intencje autora. Podobnej równowagi szukał John Wycliffe. Jego interpretacja zasadzała się mocno na studiach gramatyczno-historycznych, alegorię zaś czasem dopuszczał, pod warunkiem jej ukierunkowania chrystologicznego⁶. Jednak nie sprecyzował reguł interpretacyjnych.

Humaniści renesansu ze swoją nadrzędną zasadą *ad fontes* zaczęli sięgać bezpośrednio do pism starożytnych, szukając ich walorów retorycznych i literackich. Zaczęto szerzej studiować grekę, poetykę, gramatykę i retorykę. Zainteresowania humanistów koncentrowały się na czterech następujących aspektach:

- określenie autora, daty powstania i jakości tekstu;
- dosłowne znaczenie wywodzące się ze studiów gramatyki i historii;
- bezpośrednie tłumaczenie Biblii bez glos oraz prywatna ocena jej testów;
- studiowanie i wydawanie Biblii w językach oryginalnych⁷.

³ Kategoryzację tę przypisuje się Grzegorzowi Wielkiemu. Zob. A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids 1992, s. 183.

⁴ Zob. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*. Wrocław 2000, s. 134–142.

⁵ Zob. B. Corley, S.W. Lemke, G.I. Lovejoy, *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*. Nashville 2002, s. 102.

⁶ *Ibidem*, s. 104–110.

⁷ *Ibidem*, s. 110.

Wydaje się, że w renesansie szala po raz kolejny przechyliła się w stronę znaczenia literalnego i prawdopodobnie owe humanistyczne tendencje pchnęły wczesnych reformatorów do szukania egzegetycznego balansu na dawny wzór augustiański⁸.

Jan Kalwin wobec trendów historycznych

Przyszły reformator genewski był dzieckiem renesansu. Paryski okres studiów ukształtował go jako humanistę: retora, filozofa i lingwistę, erudytę czerpiącego również z antyku — filozofii naturalnej Arystotelesa oraz retoryki Cycerona (z naciskiem na odczytywanie intencji autora)⁹. Jako teolog w celu określenia znaczenia tekstów sięgał później często do pism patrystycznych, a czasami również do komentatorów żydowskich¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że podstawą interpretacyjną tekstów starożytnych u Kalwina była metoda gramatyczno-historyczna. Zanim zaczął pisać jako teolog, opublikował komentarz do *De clementia* Seneki, w którym dowiódł, że jest typowym humanistą epoki, stosującym interpretację historyczną: poprawiał tekst, analizował strukturę, słownictwo, idiomy, starał się zrozumieć treść w oryginalnym kontekście historycznym i kulturowym¹¹.

Jego późniejsze podejście do studiowania Biblii było podobne¹². Należy jednak zauważyć, że tekst Pisma św. Kalwin traktował z największym szacunkiem, jako słowo Boże, któremu interpretator musi się poddać, stanąć pod nim, nie nad nim. W tej postawie widać u niego wpływy lektury *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. Podobnie jak ów zakonnik reformator wierzył, że prawda Pisma św. przemawia do człowieka bezpośrednio, przy czym właściwemu jej poznaniu towarzyszyć musi pokora, samokrytyka, swoiste uniżenie interpretatora wobec owej prawdy¹³. Kwestia dostosowania się Boga do ludzkich warunków w objawieniu szczególnym była dla Kalwina, tak jak u św. Augustyna, aksjomatem¹⁴. Przy czym teolog humanista podkreślał, że Pismo św. jest autorstwa zarówno boskiego, jak i ludzkiego, co się wyraża z jednej strony w jego jedności, a z drugiej —

⁸ Por. *ibidem*, s. 112.

⁹ A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury zachodu*. Warszawa 2009, s. 67, 219; A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics...*, s. 185.

¹⁰ T.F. Torrance, *The Hermeneutics...*, s. 70.

¹¹ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 52. Zob. też: P. Opitz, *The Exegetical...*, s. 430.

¹² Zob. R.A. Harrisville, W. Sundberg, *The Bible in Modern Culture: Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*. Grand Rapids 1995, s. 20.

¹³ T.F. Torrance, *The Hermeneutics...*, s. 73–77.

¹⁴ Zob. B. Corley, S.W. Lemke, G.I. Lovejoy, *Biblical Hermeneutics...*, s. 103. Por. R.B. Pritchard, *Conflict, Suspicion, and Accommodation: Ricoeur and Calvin on Biblical Interpretation*. „Encounter” 1994, t. 55, nr 3, s. 232.

w różnorodności. Duch Święty wybierał słowa, natchnieni ludzie wybierali styl¹⁵. Ten zrównoważony dualizm pozwolił Kalwinowi na krytykę Pisma: na przykład na podawanie w wątpliwość tradycyjnie przyjmowanego Pawłowego autorstwa Listu do Hebrajczyków albo Piotrowego autorstwa Drugiego Listu Piotra¹⁶.

W swojej egzegezie Kalwin oddał się gorliwie zwalczaniu nadużyć wśród poprzedzających go i współczesnych mu interpretatorów. Krytykował zawzięcie oraz bezpardonowo niczym nieograniczoną metodę alegoryczną, której wszystkie nadużycia przypisał Orygenesowi, tak jakby ten właśnie wczesnochrześcijański filozof przyczynił się do wszelkiego „zniekształcania Pisma” w alegoryzacji średnio-wiecznej¹⁷. Przymuszalnie powodem tak srogiej krytyki była ogólna obawa reformatorów przed dowolnością wykładu Pisma św., którą niezbyt słusznie zarzucali duchowej metodzie Orygenes¹⁸. Znaczący pisarz Aleksandryjczyka zauważają jednak, że choć był on obok Hieronima mistrzem egzegezy krytycznej oraz literalnej, prawdą również jest to, że niejednokrotnie okazał się winny zbyt pochopnego porzucania sensu dosłownego bez uwzględnienia w wystarczającym stopniu literackiego kontekstu poszczególnych fragmentów¹⁹. Wydaje się, że tego typu praktyki Orygenes²⁰ mogły wzbudzić negatywne emocje Kalwina, który przecież podzielał ze współczesnymi sobie humanistami ogólną niechęć do nadmiernej alegoryzacji²¹. Kalwinowi mógł przeszkadzać brak jasnych zasad w stosowaniu tej metody oraz coraz częstsze pomijanie przez nią bezpośredniego kontekstu literackiego i historycznego interpretowanych tekstów. Według niego alegoryści błędnie próbowali dostrzec Chrystusa w każdym detalu Starego Testamentu²¹. Albo też mylnie szukali we wszystkich szczegółach Starego Testamentu opisów rzeczywistości metafizycznej, której obecny świat jest zaledwie typem²². Poniżej podam

¹⁵ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 25–26, 140–141. Por. D.K. McKim, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Leicester 1998, s. 179.

¹⁶ J. Calvin, *The Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. The Comprehensive Calvin Collection 1998 — AGES Digital Library [dalej AGES], s. 23–24. Ibid., *Commentary on the Second Epistle of Peter*. AGES, rozdz. *The Argument*.

¹⁷ Klasycznym przykładem niechęci Kalwina do alegoryzacji Orygenes²⁰ może być komentarz reformatora do Rdz 21,12. Zob. J. Calvin, *Commentary on Genesis*. AGES, s. 395. Najostrzejszą zaś krytykę Orygenes²⁰ zawiera komentarz do 2 Kor 3,6, gdzie Kalwin zarzuca filozofowi otwarcie furtki dla wielu nadużyć i błędów w interpretacji, jak również „fałszowanie prawdziwego znaczenia Pisma”. Zob. J. Calvin, *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. AGES.

¹⁸ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*. Bydgoszcz 1996, s. 116.

¹⁹ *Ibidem*, s. 99, 103.

²⁰ Zob. T.F. Torrance, *The Hermeneutics...*, s. 81. Zob. też: K.J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Leicester 1998, s. 47. Komentując Pwt 12,4, Kalwin zwrócił uwagę, że „wielu ludzi świerzbą uszy i w swojej naturalnej próżności wolą słuchać głupich alegorii zamiast zwrócić się do solidnej erudycji”. Zob. J. Calvin, *Harmony of the Law*. T. 2. AGES, rozdz. *Exposition of the Second Commandment*, par. *Deuteronomy 12*.

²¹ Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 119, 125.

²² Zob. np. B. Corley, S.W. Lemke, G.I. Lovejoy, *Biblical Hermeneutics...*, s. 102.

przykłady obu tendencji, które Kalwin odiera. Jednak najpierw należy podkreślić, że w tej hermeneutycznej walce motywowała reformatora obawa, że dowolna alegoryzacja wystawia chrześcijaństwo na pośmiewisko, zwłaszcza wobec uczonych Żydów²³.

Jeśli chodzi o przykład alegorycznego szukania Chrystusa w detalach Starego Testamentu, wystarczy zwrócić uwagę na tekst Rdz 28,18. W opisie tym patriarcha Jakub wylewa oliwę na pamiątkowy kamień, który wcześniej podłożył sobie pod głowę, kładąc się do snu. Alegoryści wywodzili, że kamieniem tym był Chrystus, na którego zostały wylane wszelkie łaski Ducha. Kalwin, pytając o intencje autora, wyraził wątpliwość, czy Mojżeszowi kiedykolwiek podobne odniesienie przeszło przez myśl. Kamień był po prostu świadectwem dotyczącym wizji, którą patriarcha Jakub wyśnił, a oliwa — pewnym duchowym czy religijnym poświęceniem²⁴.

Przykładem alegorycznego szukania rzeczywistości metafizycznej w szczegółach Starego Testamentu może być fragment Rdz 2,8, gdzie opisano, jak to Bóg zasadził ogród w Eden i umieścił tam człowieka. Kalwin zwrócił uwagę, że alegoryczne interpretacje tłumaczyły Eden na podstawie samej etymologii słowa (hebr. *'eden* — «przyjemność», «rozkosz»), jako miejsce pozaziemskie, duchowe, gdzieś w przestrzeni, obszar błogości. Reformator wskazał, że bezpośredni kontekst wersetu czyni Eden miejscem jak najbardziej ziemskim, w którym ludzkość miała wykonywać określone zadania²⁵.

Kalwin nie pozwalał też rozwiniętej doktrynie chrześcijańskiej wpływać na historyczne znaczenie tekstu. Trzymając się metody gramatyczno-historycznej, odrzucił możliwość odniesienia słowa *'elohim* w Rdz 1,1, które jest rzeczownikiem w liczbie mnogiej, do Trójcy. Chrześcijańscy alegoryści wykorzystywali ową liczbę mnogą, by dowodzić boskości Syna i Ducha np. wobec arian. Kalwin zauważył jednak, że w kontekście Rdz 1 takie argumenty mogą nader łatwo prowadzić do sabelianizmu. Jego zdaniem forma liczby mnogiej słowa *'elohim* w tym wersecie jest raczej odniesieniem do jednego Boga pełnego mocy stwórczych, nie zaś do Trójcy²⁶.

Z kolei interpretując Rdz 3,15, czyli tzw. Protoewangelię, Kalwin nie odniósł słowa „potomstwo” bezpośrednio do Chrystusa, lecz raczej do wielu pokoleń potomków kobiety, wliczając w ich grono ostatecznie Chrystusa²⁷. Choć jego argu-

²³ Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 119.

²⁴ J. Calvin, *Commentary on Genesis...*, s. 510.

²⁵ *Ibidem*, s. 58–60.

²⁶ *Ibidem*, s. 31.

²⁷ *Ibidem*, s. 101–102.

menty w uszach współczesnego biblisty mogą brzmieć sensownie, niemniej ściągnęły na siebie ostrą krytykę chrześcijańskich teologów doby Reformacji. Pod koniec XVI wieku luterkański teolog Aegidius Hunnius określił Jana Kalwina mianem judaizującego, kogoś podzielającego wierzenia żydowskie²⁸. W tamtych czasach panowała zresztą wśród znacznej części chrześcijan ogólna obawa przed dosłownym studiowaniem Starego Testamentu oraz języka hebrajskiego, gdyż bano się odrodzenia judaizmu. Erazm napisał z przejęciem o swoich zastrzeżeniach na ten temat do Wolfganga Capito, hebraisty i reformatora w Strasburgu²⁹. Wydaje się jednak, że zarzuty Hunniusa i jemu podobnych były bezpodstawne, gdyż Kalwin wielokrotnie dostrzegał Chrystusa w Starym Testamencie, choć nie jak alegoryści w każdym drobiazgu. Widać to wyraźnie na przykładzie jego interpretacji typologicznych.

Typologia Jana Kalwina

Jan Kalwin utrzymywał, że Stary i Nowy Testament tworzą jedno Pismo św., nawet przymierze Boga z patriarchami i przymierze Nowego Testamentu stanowią jakościową jedność³⁰. Przy czym w kontekście tej łączności zdawał sobie sprawę, że metoda gramatyczno-historyczna nie jest do końca adekwatna do studiowania Biblii, gdyż nie wyczerpuje wszelkich powiązań między Testamentami. Pełnię bogactwa Starego Testamentu można wydobyć dopiero, gdy zwróci się uwagę na tzw. typy. A zatem właściwym uzupełnieniem podstawowej metody interpretacyjnej była typologia, która musiała opierać się na historycznym znaczeniu tekstu. Współcześnie metoda ta rozumiana jest jako odszukiwanie korespondujących ze sobą motywów w całości Pisma św. W dobie Reformacji typologia była rozumiana raczej jako prorocstwo, jako boskie zapowiedzi wskazujące na mającego nadzieję Chrystusa³¹. Kalwin wierzył, że Bóg ustanowił pewne symbole dla swojego ludu w czasach Starego Przymierza, które wskazywały na osobę i dzieło Mesjasza. Symbole te nie przedstawiały całej prawdy, niemniej do tej prawdy prowadziły.

W swym największym dziele pt. *Nauki religii chrześcijańskiej* dowodził, że cały kult Prawa Mojżeszowego okaże się bezsensowny z punktu widzenia religii biblijnej, o ile nie zinterpretuje się go typologicznie w odniesieniu do ofiary Chry-

²⁸ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 1–6.

²⁹ *Ibidem*, s. 57.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 37.

³¹ *Ibidem*, s. 114. Jak zauważył G. von Rad (*Typological Interpretation of the Old Testament*. W: J.L. Mays, *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Atlanta 1960, s. 17–22), typologia odzwierciedla myślenie analogiczne, które łączy podobne tematy i ich rozwój w różnych tekstach jednej Biblii, i jako taka bardziej zasadza się na literalnym znaczeniu tekstu niż alegoria. Niestety, racjonalizm oświeceniowy umniejszył znacznie rolę typologii jako metody interpretacji Pisma Świętego.

stusa³². Podobnie, komentując Wj 29,38–46, Kalwin stwierdził, że jeśli system ofiar niczy Starego Testamentu typologicznie nie wskazuje na Chrystusa, jest niczym więcej jak tylko opisem zwykłych czynności rzeźniczych³³. Dopiero przy zastosowaniu typologii zarówno ofiary, jak i kapłaństwo Starego Testamentu nabierają właściwego znaczenia dydaktycznego, wskazując na Tego, który miał nadejść. Na przykład wymóg doskonałości w przypadku jednorocznego baranka ofiarowanego na Paschę był trudny w praktyce do osiągnięcia, co symbolicznie wskazywało na potrzebę doskonałej i wyjątkowej ofiary — Chrystusa³⁴. Podobnie pokropienie krwią baranka zapowiadało potrzebę pokropienia krwią Chrystusa. Także lewickie kapłaństwo wyniesione do godności przewyższającej anielską było zapowiedzią godności ostatniego Arcykapłana — Jezusa³⁵.

Dla Kalwina sędziowie Izraela oraz królowie Judy wskazywali na mającego nadejść sprawiedliwego Pomazańca³⁶. Nawet niesławny król Sedekiasz, za którego czasów mieszkańcy Judy trafili do niewoli babilońskiej, jest w pewnym stopniu typem Chrystusa, na co wskazuje terminologia pomazańca Jahwe w Lm 4,20³⁷. Cyrus, król perski, jest typem Chrystusa, gdyż przyczynił się do odbudowania ludu Bożego, co ostatecznie znalazło wypełnienie właśnie w ostatnim Pomazańcu³⁸.

Kalwin trzymał się jasno określonych zasad typologicznego czytania prorocत्व. Sugerował, że kiedy ich treść nie pasuje do czasów Starego Testamentu, zazwyczaj jest to wskazówka, że mamy do czynienia z typem królestwa Chrystusa³⁹. Np. Iz 16,5, gdzie się oznajmia: „Tron będzie utrwalony przez łaskę oraz zasiądzie na nim w namiocie Dawida sędzia, który będzie dbał o prawo i troszczył się o sprawiedliwość” (BW), według żydowskich komentatorów odnosiło się do odnowienia Judy za czasów króla Hiskiasza. Kalwin jednak porównał to stwierdzenie z opisami rządów Hiskiasza i wyciągnął wniosek, że mówienie o trwałości tronu Dawida było nieadekwatne do tamtych czasów. Dlatego prorocत्व to wskazuje typologicznie na Chrystusa i Jego królestwo⁴⁰. Czasem jednak to dopiero Nowy Testament wskazuje egzegecie, które fragmenty Starego Testamentu należy interpre-

³² J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, 7, 1. Tłum. F.L. Battles. AGES, s. 109–111.

³³ Idem, *Harmony of the Law*. T. 2, rozdz. *Sacrifices*, par. *Exodus 29:38–46*.

³⁴ Idem, *Harmony of the Law*. T. 1, AGES, s. 364–366.

³⁵ Idem, *Harmony of the Law*. T. 2, rozdz. *The Priesthood*, par. *Exodus 28*.

³⁶ Zob. np. idem, *Commentary of the Prophet Jeremiah*. T. 2. AGES, rozdz. *Lecture One Hundred and Thirty-Fifth, Jeremiah 33:17–18*.

³⁷ Idem, *Commentary on the Lamentations of the Prophet Jeremiah*. AGES, rozdz. *Lecture Sixteenth, Lamentations 4:20*.

³⁸ Zob. komentarz do Iz 60,10. J. Calvin, *Commentary on the Prophet Isaiah*. T. 2. AGES, s. 528.

³⁹ D.K. McKim, *Historical Handbook...*, s. 177; D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 118.

⁴⁰ J. Calvin, *Commentary on the Prophet Isaiah*. T. 1. AGES, rozdz. 16:5.

tować typologicznie. Aczkolwiek typologia nie wyczerpuje metody studiowania Pisma w rozumieniu reformatora.

Kalwin i alegoria

Jak zauważono wcześniej, Kalwin humanista stronił od alegorii oderwanej od kontekstu literackiego i historycznego, a nawet ją zaciekle zwalczał. Jednak nie oznacza to, że genewski reformator był w stanie zupełnie zrezygnować z alegorii. Biblia z pewnością zawierała pewne alegorie, które były nie tyle pozakontekstowym wczytywaniem Chrystusa w szczegóły Starego Testamentu, co raczej rozwinięciem metafor⁴¹. Dobrym przykładem tak rozumianej alegorii jest Dn 4,10–14, gdzie relacjonuje się sen króla Nebukadnesara. Kalwin zauważa, że gdyby w opisie tym ograniczono się jedynie do przedstawienia króla za pomocą symbolu drzewa, mielibyśmy do czynienia z metaforą. Lecz skoro autor rozwija symbolizm, wskazując na detale związane z drzewem, całość staje się alegorią⁴². Dzisiaj można by rodzaj literacki tego fragmentu nazwać bajką, w której zwierzęta i ptaki opisują ludzi, a potężne drzewo — imperatora wraz z potęgą jego imperium. Dla Kalwina była to alegoria, czyli złożona metafora wykorzystana jako pewien zabieg literacki. Zdaniem reformatora prorocy posługiwali się alegorią, aby w zagadkach i przypowieściach zwracać się do upartych i nieposłusznych członków ludu Bożego, jak wskazuje Ez 17,1–2⁴³. Używali jej, aby zaintrygować ludzi i rzucić im wyzwanie, inaczej łatwo mogli doznać lekceważenia (por. Ez 17,11–16)⁴⁴.

Kalwin przyznaje, że istnieje jeszcze inna funkcja alegorii. Niektóre prorocтва przybierają postać alegorii, aby wskazać za pomocą znanych z życia codziennego instytucji i wyobrażeń ogrom łaski mającej nadejść w Chrystusie⁴⁵. Przykładem może być prorocтво Za 14,8–9, którego odpowiednie symbole należy rozumieć duchowo. Prorok porównuje ziemskie sezonowe strumienie wód, z których niedoborem zmagala się Judea, z wodami duchowymi, żywymi, które są niewyczerpane. A zatem według Kalwina metaforycznie mowa jest w tym miejscu o przyszłym ożywieniu spragnionych ludzi Duchem Świętym⁴⁶. Metafory pojawiające się w prorocत्वach stawały się alegoriami dotyczącymi przyszłego królestwa Chrystusa, o ile nie posiadały swojego historycznego, dosłownego wypełnie-

⁴¹ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 110. W kategoryzacji Grzegorza Wielkiego metafora należała do pierwszego znaczenia tekstu — literalnego. Zob. np. A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics...*, s. 183.

⁴² J. Calvin, *Commentary on the Prophet Daniel*, AGES, rozdz. *Lecture Eighteenth*.

⁴³ Idem, *Commentary on the Prophet Ezekiel*, AGES, s. 583–585.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 592–596.

⁴⁵ Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 112.

⁴⁶ Zob. J. Calvin, *Commentary on the Prophet Zechariah*, AGES, rozdz. *Lecture One Hundred and Sixty-Sixth*.

nia⁴⁷. A zatem nawet w przypadku alegorii podstawowym odniesieniem musiały być studia gramatyczno-historyczne. Tym samym Kalwin konsekwentnie sprecyzował kategorię alegorii, a przy tym zasady swojej interpretacji.

Warto dodać, że reformator ostrożnie podchodził do stosowania Pisma w odniesieniu do własnej sytuacji historycznej. Biblia nie była dla niego lustrem ponadczasowych prawd. Dopiero analogia sytuacji upoważniała do odniesienia odpowiedniego fragmentu do współczesnego kontekstu. Ekspozycja Pisma musiała podążać za wzorem prorockiego procesu interpretacji, czyli opierać się na zrozumieniu własnej sytuacji w świetle minionych wydarzeń historii zbawienia⁴⁸.

Podsumowanie

Kalwin konsekwentnie korzystał z wypracowanej przez siebie metody interpretacyjnej. Widać to wielokrotnie w jego komentarzach do niemalże wszystkich ksiąg Biblii. Na czym jednak polegał fenomen jego biblijnej interpretacji? Proponuję rozważyć kilka jej cech:

- wiara w zrozumiałość Bożego objawienia;
- erudycja, która szeroko czerpie z teologii historycznej i klasyki literackiej;
- pobożne, pokorne podejście do prawdy;
- odwaga w stosowaniu osiągnięć krytyki literackiej;
- przekonanie o tym, że słowo Boże jest żywe;
- umiarkowanie znaczeniowe wynikające z ograniczeń kontekstu;
- dążenie do zrozumienia dydaktycznej funkcji tych fragmentów, które wydają się kuriozalne;
- uznanie historycznych uwarunkowań i ograniczeń zastosowania starożytnych tekstów.

Możliwe, że należałoby się zgodzić w tym miejscu z oceną, że fenomen egzegezy Jana Kalwina bierze się z wewnętrznego napięcia, z nieustającej oscylacji między fideizmem a racjonalizmem⁴⁹.

⁴⁷ Zob. D.K. McKim, *Historical Handbook...*, s. 177; por. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 110, 113.

⁴⁸ Zob. P. Opitz, *The Exegetical...*, s. 445.

⁴⁹ Wcześniej W.J. Bouwsma w swoim studium *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. New York 1988, s. 230–233, dokonując oceny reformatora, stwierdził, że Kalwin łączył w sobie postawę zarówno sceptycznego fideisty, jak i filozofa racjonalisty. Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 144.

John Calvin's Hermeneutics: Grammatico-Historical, Typological, and Allegorical Meanings

A b s t r a c t

John Calvin often is regarded as the most consistent exegete of Reformation. The article describes his interpretative method and rules. First, it tries to portray briefly his interpretive historical context. It shows that he was a humanist of Renaissance, someone who consistently sought literal meanings of studied texts and had much disrespect for wild allegorization of past and contemporary theologians. In this context, the article refers to his interpretive discussions on Genesis 2:8 and 28:18. As a theologian, Calvin believed in both divine and human character of the Scriptures, which allowed him to be a solid fideist and a sober biblical critic. In his unswerving historical approach (e.g., towards Gen. 1:1 and 3:15) he even run the risk of being accused (wrongly) of judaizing tendencies.

However Calvin went beyond mere literal meanings to typology, which was able to demonstrate many connections between both Testaments of Christian Scripture. He understood typology to be a real prophecy pointing to Christ. Thus, many details of the Old Testament, such as its sacrificial system, had to be didactic about the reality in Christ. Otherwise, they would be religiously meaningless rituals from the Christian standpoint (cf. his comments on Ex. 29:38–46). To Calvin's mind, many descriptions of the Old Testament relating to kings and their rules were far surpassing their historical contexts and hence were prefigurations of Christ's rule and kingdom (cf. his comments on Isa. 16:5). Consequently, in such typological approach, historical meaning needed to be a starting point. The final guide to finding types was the New Testament with its use of Old Testament symbols.

Although a severe critic of allegory, Calvin acknowledged that the Scriptures, at times, contained allegories. Yet, for him, they were either extended metaphors (cf. Dan. 4:10–14) or symbolical descriptions of future grace in Christ (cf. Zec. 14:8–9), not some hidden meanings unfolding metaphysical realities. The historical method still was the main point of reference in studying allegories. The function of allegories, especially in prophetic utterances, was frequently to challenge unfaithful people of God and to win their attention (cf. his comments on Eze. 17:1–2.11–16).

Finally, the article tries to suggest that the phenomenon of Calvin's biblical interpretation may be the outcome of a tension between his strong faith in biblical truth and his rationalistic scrutiny.

ANDREAS J. BECK

Evangelische Theologische Faculteit, Leuven

RECEPCJA JANA KALWINA W TEOLOGII GISBERTUSA VOETIUSA, SZCZEGÓLNIE W JEGO DOKTRYNIE BOGA

Wstęp¹

Chociaż Voetius jest o wiele mniej znany niż Jan Kalwin, jego znaczenie oraz wpływ trudno przecenić². W XVII wieku Holandia szybko przekształciła się w intelektualne i kulturalne centrum Europy, a Utrecht stał się niekwestionowanym

¹ Wcześniejsza wersja tego artykułu została odczytana na międzynarodowej konferencji *Odbiór Kalwina i jego teologii w ortodoksji reformowanej* w Dordrechcie 4 lipca 2009 roku. Wersja poprawiona w języku angielskim zostanie opublikowana w materiałach pokonferencyjnych.

² Standardową biografią pozostaje nadal: C.A. Duker, *Gisbertus Voetius*. Leiden 1989. Dodatkowe informacje biograficzne: zob. J.A. Cramer, *De Theologische Faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius*. Utrecht 1932; D. Nauta, *Voetius, Gisbertus*. W: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*. T. 2. Kampen 1983, s. 443-449; *De onbekende Voetius: Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*. Red. J. van Oort i in., Kampen 1989. Por. także portret teologiczny: A. de Groot, *Gisbertus Voetius*. W: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Red. M. Greschat. T. 7. Stuttgart 1982, s. 149-162; W. van't Spijker, *Gisbertus Voetius (1589-1676)*. W: *De Nadere Reformatie en het Gereformeerd Piëtisme*. Red. T. Brienen i in. 's-Gravenhage 1989, s. 49-84; J.R. Beeke, *Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety*. W: *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Red. C.R. Trueman, R.S. Clark. Carlisle 1999, s. 227-243; A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Basic Features of His Doctrine of God*. W: *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*. Red. W.J. van Asselt, E. Dekker. Michigan 2001, s. 205-226; A. Mühlhng, *Voetius, Gisbert*. W: *Theologische Realenzyklopädie*. Red. G. Müller. Berlin - New York 2003; A. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*. Brill's Series in Church History 26. Leiden 2006, s. 7-14; W.J. van Asselt, *Voetius, Inleidingen met kernteksten*. Kampen 2007. Najnowsze opracowanie życia i dzieła Voetiusa: A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 92. Göttingen 2007, s. 35-142.

centrum religijnym z Voetiusem jako główną postacią. *Papa Ultrajectinus* — jak nazywali Voetiusa jego przeciwnicy³ — zdołał wprowadzić program *Nadere Reformatie* (drugiej Reformacji) zarówno w Kościele, jak i życiu akademickim, chociaż musiał pokonać wiele trudności. W ten sposób ukształtował całe pokolenie pastorów w duchu wczesnego pietyzmu⁴.

W niniejszym artykule skupię się na związkach Voetiusa z Janem Kalwinem. Podawszy informacje biograficzne i uporawszy się z pytaniem, czy Voetius powinien być nazywany kalwinistą, ukazę, jak Voetius uporał się z odrzuceniem — lub przynajmniej z rzekomym odrzuceniem przez Kalwina scholastycznego rozróżnienia Bożej woli sprawczej i Bożej woli dopuszczającej, oraz *potentia absoluta* i *potentia ordinata* Boga. W podsumowaniu wskażę, że interpretując Kalwina, Voetius zastosował średniowieczną metodę *exponere reverenter* lub *expositio reverentialis*, czyli wyjaśnianie z szacunkiem.

1. Dane biograficzne⁵

Voetius urodził się w 1589 roku w Heusden, przy granicy Republiki Siedmiu Zjednoczonych Prowincji Niderlandów. Po studiach teologicznych w Lejdzie, w 1611 roku został pastorem w Vlijmen i Engelen, a sześć lat później w Heusden. Jako reformator i pastor cieszył się powszechnym zaufaniem, toteż w latach 1618 i 1619 został wysłany jako najmłodszy delegat na krajowy synod w Dordrechcie⁶. W tym okresie nieustannie zgłębiał dzieła teologiczne, w tym także dzieła Jana Kalwina. Jak zauważył Duker, Voetius, przygotowując kazania jako młody pastor, zwykle odwoływał się do *Institucji* i komentarzy Kalwina oraz do komentarzy takich teologów, jak Beza, Zanchi i Piscator⁷.

W 1629 służba Voetiusa w Heusden objęła również stolicę północnej Brabancji, 's-Hertogenbosch, gdzie zaangażował się w Reformację Rzymu Północy⁸. Wysiłki

³ Tak np. L. Du Moulin, *Papa Ultrajectinus, seu, Mysterium iniquitatis reductum à clarissimo viro Gisberto Voetio in opere Politiae ecclesiasticae*. London 1668; por. G.F. Nuttall, *Dr. Du Moulin and „Papa Ultrajectinus”*. „Dutch Review of Church History” 1981, t. 61, s. 205–213.

⁴ Zob. J. van den Berg, *Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden*. W: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Red. M. Brecht. *Geschichte des Pietismus*. T. 1. Göttingen 1993, s. 57–112 (zwłaszcza s. 78–88). O ile określenie „pietyzm” stosowane jest odnośnie do pewnej koncepcji pojawiającej się w określonym czasie, to odniesienie tego terminu do Voetiusa jest nieco anachroniczne; por. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis...*, s. 137-140.

⁵ Referat ten jest dalszym ciągiem mojego artykułu *Melanchthonian Thought in Gisbertus Voetius' Scholastic Doctrine of God*. W: *Scholasticism Reformed*. Red. W. Otten, M. Sarot, M. Wisse. Leiden 2010 [w druku]. Jako że bieżący referat jest publikowany w innym kontekście, część biograficzna zawiera powtórzenia.

⁶ A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*. Leiden 1989. T. 1, s. 261–305.

⁷ *Ibidem*. T. 1, s. 161.

⁸ *Ibidem*. T. 1, s. 306–333. Den Bosch było ważnym miastem biskupim. Wyrażenie „Rzym Północy” stosowano również wobec innych miast, np. Trewir i Akwizgran.

te przyniosły w efekcie między innymi długotrwałą wojnę na publikacje z Corneliussem Jansenusem, wpływowym profesorem teologii w Leuven⁹. W swoim najważniejszym dziele przeciw Janseniusowi, które zatytułował *Rozpaczliwy przypadek papieżstwa* (*Desperata causa papatus*), Voetius dowodził, że ci, którzy czuli się powołani w swoim sumieniu, aby wprowadzać dzieło Reformacji, mogą być uznani za prawowitych następców Lutera, Zwingliego i Kalwina¹⁰.

Największa część imponującego dorobku teologicznego Voetiusa powstała w Utrechcie, gdzie w 1634 roku został profesorem teologii, hebrajskiego oraz języków orientalnych w nowej Znakomitej Szkole Utrechckiej (*Illustre School van Utrecht*)¹¹, gdzie uczył aż do swojej śmierci w 1676 roku. Najważniejsze dzieła, do których należą *Disputationes theologicae selectae*¹², *Politica ecclesiastica*¹³ oraz *TA ΑΣΚΗΤΙΚΑ sive Exercitia pietatis*¹⁴, zostały wykute w ogniu debaty akademickiej. Jedną z wyjątkowych cech tych dzieł jest nieprzerwany dialog z licznymi teologami i innymi autorami. Na przykład w dyskusjach nad doktryną Boga Voetius odwołuje się do 700 autorów, najczęściej w takim porządku: Tomasz z Akwinu, Francisco Suarez, Augustyn, Arystoteles, Konrad Vorstius, Kartezjusz, Martin Becanus i Franciscus Gomarus¹⁵. Nie bez powodu Voetius zyskał przydomek *helluo librorum* — pożeracz książek¹⁶.

Voetius wielokrotnie odwołuje się również do Kalwina¹⁷. Nazywa „wielkiego Kalwina” (*Magnus Calvinus*)¹⁸ „znakomitym mężem Bożym”¹⁹. Voetius uważa

⁹ *Ibidem*. T. 1, s. 333–348; T. 2, s. 71–79; M. Lamberigts, *Voetius versus Jansenius*. W: *De onbekende Voetius...*, s. 148–167.

¹⁰ Gisbertus Voetius, *Desperata causa papatus, novissime prodita a Cornelio Iansenio [...] ubi imprimis magna illa praejudicia de reformatorem vocatione, successione et secessione funditus subruuntur. Praemissa etiam velitatione de magia, aliisque abominationibus papatus*. Amsterdam 1635, s. 86–119; por. A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*. T. 2, s. 76–77.

¹¹ W 1636 roku szkoła przekształciła się w uniwersytet.

¹² Dzieło w pięciu tomach (Utrecht – Amsterdam 1648–1669) [dalej: *Sel. Disp.*].

¹³ Trzy części w czterech tomach (Joannis è Waesberge, Amsterdam 1663–1676).

¹⁴ Gisbertus Voetius, *De praktijk der godzaligheid (TA ΑΣΚΗΤΙΚΑ sive Exercitia pietatis, 1664)*. Red. C.A. de Niet. Monografieën Gereformeerd Piëtisme 2. Utrecht 1995.

¹⁵ Poza publikowanymi pojedynczo dysputami i częściami innych pism doktryna Boga jest przedstawiona głównie w *Sel. Disp.* I, 114–520; V, 48–147, a także V, 455–525; jeśli chodzi o analizę, zob. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis...*, s. 207–425. Spis wszystkich dysput w pięciu tomach *Sel. Disp.*: zob. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis...*, s. 444–458. Zarys doktryny Boga pojawia się również w: Gisbertus Voetius, *Syllabus problematum theologorum. Pars prior*. Utrecht 1643, D1r-K1v [b.p.].

¹⁶ A.C. Duker, *Gisbertus Voetius*, t. 1, s. 54–55; Cornelis Gentman, *Allon bachvth, of Lyck-predikatie, over de dood van [...] Gisbertus Voetius*. Utrecht 1677, s. 14.

¹⁷ Pojawia się ponad dwadzieścia osiem odniesień w dysputach na temat doktryny Boga, natomiast Melanchton na przykład jest cytowany lub wzmiankowany dwadzieścia razy.

¹⁸ Gisbertus Voetius, *Lachrymae Crocodili abstersae, hoc est, notae et castigationes in Threnum Sabbathieum I.B.* [Utrecht] 1627, s. 65.

¹⁹ Gisbertus Voetius, *Proeve van de Cracht der Godtsalicheyt, alsmede Meditatie van de Ware Practijcke der Godtsalicheydt*. Red. Arie de Reuver, Rump 1998 (Reprints uit het gereformeerd Piëtisme 14), orygi-

Kalwina za „wybitnego interpretatora Pisma”, którego wyważonemu osądowi egzegetycznemu można zaufać²⁰. Ponadto Voetius zalecał swoim studentom, aby czytali *Instytucje* Kalwina i *Syntagmatis* Daniela Tilenusa oraz aby pielęgnowali ten zwyczaj również jako pastory²¹.

Nie jest niespodzianką, że Voetius posiadał imponujący zbiór dzieł Kalwina, co dokumentują katalogi aukcyjne jego prywatnej biblioteki, sporządzone po jego śmierci²². Zbiór ten zawierał nie tylko kilka wydań *Instytucji* Kalwina i kompendium dzieł Edmunda Bunny'ego²³, ale również komentarze Kalwina do Biblii²⁴ oraz najważniejsze traktaty i mniejsze pisma Kalwina²⁵. Posiadał również egzemplarz *Lexicon juridicum* Kalwina²⁶.

2. Voetius Calvinisticus?

Jak zauważył W.J. Op't Hof w artykule na temat oceny Reformacji przez Voetiusa, utrechcki teolog żywił wielki szacunek dla dzieł Jana Kalwina oraz Marcina Lutra. Op't Hof nie wspomina natomiast, że Voetius wolał nie uchodzić za

nalne wydanie: Amsterdam 1628, s. 20b: *een treffelijck man Godes*.

²⁰ *Sel. Disp.* III, 1241: *Sed Calvinus accuratius quaestione hac perpensa longe aliter loquitur in Comment. ad Genes. 2. quem locum expendi velim ab iis, qui magnum illum Scripturae Interpretem merito suspiciunt. Sel. Disp.* II, 209: [...] *dedit profundi iudicii et subactae eruditionis Theologus Johan. Calvinus, qui [...] tanquam Theologus et verus Interpres in Scripturarum trutina expendit [...]*. Kontekstem drugiego cytatu jest wyjaśnienie fragmentu z J 19,34 (bok Ukrzyżowanego został przebity przez żołnierza).

²¹ *Sel. Disp.* I, *3r; por. *Exercitia et Bibliotheca* (wyd. 1651), s. 83, 192. Studentom we wcześniejszych latach polecano bardziej skondensowane podręczniki dogmatyki, jak: Gomarus *Theses theologicae*, lejdeńska *Synopsis*, Maccoviusa *Collegium disputationum*, Amesiusa *Medulla theologica* oraz wydanie Pareusa Ursynowego *Komentarza do Katechizmu z Heidelbergu*.

²² *Bibliotheca Variorum et Insignum Librorum, Theologicorum et Miscellaneorum, Reverendi et Celeberrimi Viri D. Gisberti Voetii*. T. 1–2. Utrecht 1677–1679. Stosuję następujące skróty: I = *pars prior*; II = *pars posterior*; T = *libri theologici*; M = *libri miscellanei*; fol. = *in folio*; 4° = *in quarto*; 8° = *in octavo*; 12° = *in duodecimo et minori forma*. Patrz również: *Catalogus variorum librorum instuctissimae[sic] bibliothecae [...] viri in Anglia defuncti; [...] bibliotheca [...] Gisberti Voetii emptorum [...] quorum auctio habebitur Londini apud insigne Albi Cervi in vico vulgo vocato St. Barthelomew-Close, Novembris 25, 1678*. Londyn 1678.

²³ *Bibliotheca librorum*, II T 8° 407: *Joh. Calvini institutiones Christianae Religionis*; I T 8° 286: *Bunnii compendium institutionis Christianae Calvini* (Edmund Bunny, 1540–1619, *Institutionis christianae religionis compendium simul ac methodi enarratio*. Antwerpen 1582). Zob. także: *Catalogus variorum librorum, in folio theologici*, 3r, 100; *theologici in octavo*, 25r, s. 131–133.

²⁴ *Bibliotheca librorum*, T 2° 55: *Calvini Harmonia Euangelica. Idem in Acta Apostol. apud Crisp.* 1572; I T 2° 141: *Calvinus in omnes Epistolas Pauli et in Epist. Catholicas apud Stephan.* 1556; I T 8° 218: *Calvinus in Ezechielem*; II T 2° 164: *Calvini Praelectiones in 12. Prophetas minores*. Zob. także: *Catalogus variorum librorum, in folio theologici*, 3r, 94–99; *theologici in octavo* 25r, 134–136.

²⁵ *Bibliotheca librorum*, I T 4° 251: *Calvini Defensio Fidei contra Servetum etc.* 1554; I T 4° 272: *Impietatis Valentini Gentilis, à Calvino Bezâ etc. refutat.* Geneve 1567; I T 8° 164: *De Ritibus Ecclesiae Tigurinae, Consilium Calvini de Reformanda Ecclesia. Item Cythraei Viaticum itineris exterminii*; II T 2° 152: *Calvini omnes tractatus theologici*; II T 4° 291: *Sadoleti et Calvini Epistolica disceptatio num ad ecclesiae Romanae germium redeundum. Lipsius de Idolo Hallensi*; II T 4° 499: *Alexandri Mori Calvinus, Et Calvini ad Lutherum epistola*; II T 8° 486: *Catechesis è grec. latina. Item Joann. Calvini Catechismus Christianae Relig.*; II T 12° 201: *Jean Calvin de la reformation de l'Eglise Chrestienne*; II T 12° 245: *Calvinus van het schuven der Afgoderye / en excuse van den selven tot die Nicodemiten*. Zob. także: *Catalogus variorum librorum, theologici in octavo* 25r, 137; *theologici in duodecimo*, etc., 36r, 468.

²⁶ *Bibliotheca librorum*, I M 4° 103: *Joh. Calvini Lexicon Juridicum*.

kalwinistę. W *Katechizmie Voetiusa* na podstawie *Katechizmu heidelberskiego* zamieszcza dodatek na temat nazw „katolik” i podobnych (niedziela 12, pytanie 82)²⁷. Broni tutaj poglądu, że chrześcijanie reformowani są katolikami we właściwym sensie tego słowa, a ci, którzy należą do Kościoła rzymskiego, bezprawnie zawłaszczyli tę nazwę dla siebie²⁸. Chrześcijanie reformowani nie powinni natomiast sami siebie nazywać kalwinistami. Kalwin — mówi Voetius — „nie jest naszą głową”, ponieważ „nasza nauka nie pochodzi od Kalwina”, lecz „z Bóżego słowa”. Nie przeszkadza to jednak chrześcijanom reformowanym zgadzać się z Kalwinem w sprawach dotyczących religii²⁹.

W pewnej dyskusji Voetius narzeka, że teolog jezuicki Martin van der Beeck, zwany również Becanus, określa teologów reformowanych kalwinistami³⁰. Dalej stwierdza nawet: „Ten, kto uważa, że reformowani katolicy (*Reformato Catholicos*) przypisują zapoczątkowanie swojej religii Kalwinowi i należy ich nawet nazywać kalwinistami, dopuszcza się błędnego osądu”³¹.

Z drugiej strony sam Voetius nazywał papistami tych, którzy twierdzili, że papież rzymski jest głową Kościoła powszechnego³². Z perspektywy Voetiusa należy unikać określenia „kalwinista”, ponieważ sugeruje ono, że chrześcijanie reformowani dali się złapać w tę samą pułapkę, co rzymscy katolicy, którzy błędnie przeceniają rolę papieża, będącego tylko istotą ludzką.

Teraz przejdziemy do interpretacji Voetiusa niektórych znaczących twierdzeń Kalwina.

3. Wola sprawcza a wola dopuszczająca

Voetius, który właśnie został profesorem w Utrechcie, w swoim traktacie *Theresites heautontimorumenos* (1635) odpiera zarzuty remonstranta Bateliera. W jednym ze swoich ataków Batelier twierdzi, że Voetius czyni Boga autorem grzechu z powodu kluczowej roli, jaką przypisuje boskiej woli i Jego rządzeniom, gdy wyjaśnia, jak Bóg przewiduje potencjalną przyszłość. Voetius odpowiada, że argumentacja jego przeciwnika opiera się na ukrytych założeniach, które należy od-

²⁷ *Voetius' catechisatie over den Heidelbergischen Catechismus*. T. 1–2. Naar Poudroyen's editie van 1662 op nieuw uitg., bij ons publiek ingel., en met enkele aant. voorz. door A. Kuyper. Rotterdam 1891, s. 395–398.

²⁸ *Ibidem*, s. 395–396.

²⁹ *Ibidem*, s. 397: V. Willen wy wel Calvinisten genoemt worden? A. Neen. V. Waerom niet? A. Om dat Calvinus ons hoeft niet en is. V. Maer, seggen sy, ghy hebt uwe leere van Calvinus; ergo soo zijgt ghy Calvinisten? A. Wy hebben onse leere van Calvinus niet. V. Van wien dan? A. Uyt Godts Woort.

³⁰ Gisbertus Voetius, Jacobus Hessels van Borculo, *Disputations theologicae De Transubstantiatione Contra cap. VI. lib. III. Manualis, et Tract. 2. cap. XV.XVI.XVII. Theologiae Scholast. de Eucharistia Martini Becani. Pars Prima* [...], *Sub praesidio D. Gisberti Voetii* [...] *Sustenibit, M. Iacobus Hessels van Borcula, Transisulan*. Utrecht 1644, A2v.

³¹ *Ibidem*, B4v.

³² *Ibidem*, B4v.

rzucić. Na przykład Batelier zakłada, że według Voetiusa Bóg mocą swojej woli rządzi grzech bezpośrednio, co jest błędne. Należy natomiast uważnie rozróżnić trzy aspekty grzechu: po pierwsze, podstawowy akt, który jako taki jest dobry (*actus substratus*); po drugie, niegodziwość czy niedostatek etyczny takiego aktu (*anomia*); po trzecie, możliwość ukierunkowania tego aktu czy też fakt, że niegodziwość tę lub akt można ukierunkować na jakiś dobry cel. Podczas gdy Boża wola jest bezpośrednio powiązana z podstawowym aktem, który sam w sobie jest dobry (pierwszy aspekt), jak również bezpośrednio chce osiągnąć coś dobrego ze zła i grzechu (trzeci aspekt), Bóg bezpośrednio nie chce grzechu jako takiego ani żadnej niegodziwości (drugi aspekt). Nie ma Bożego dekretu sprawczego w relacji do grzechu właściwego, jest tylko dekret dopuszczający. Bóg nie chce ani nie rządzi grzechu, przyzwala raczej swoją wolą na grzech. Przyzwolenie to — dowodzi Voetius — nie jest skuteczne ani sprawcze w żadnym sensie, nie jest to boskie działanie, raczej powstrzymanie się od działania. Sprowadza się to do zawieszenia przez Boga przeszkody dla grzechu. Voetius podąża tutaj za klasyczną doktryną boskiego przyzwolenia, przedstawioną przez Tomasza z Akwinu i Duns Szkota³³.

W tym momencie jego oponent remonstrant sprzeciwia się:

„Ale Kalwin mówi w swoich *Instytucjach*, księga I, rozdział 18: »Pokazałem już wystarczająco jasno, że Bóg jest autorem wszystkich tych rzeczy, które według przeciwników dzieją się wyłącznie za sprawą Jego biernego przyzwolenia (*otiosa permissio*)«³⁴.

Odpowiedź Voetiusa jest odkrywczą. Odpowiada, że w tym kontekście Kalwin jedynie stwierdza, że Bóg jest nazywany autorem tych rzeczy przez Pismo (Kalwin cytuje tutaj takie fragmenty, jak Ps 115,3; Iz 45,6; Am 3,6). Któż może winić Kalwina, skoro Biblia mówi w ten sposób? Jak Voetius dalej uściśla, Kalwin mówi tak: „z pewnością w sensie, który powyżej przedstawiłem”. Sprawa dotyczy zatem nie grzechu jako takiego, ale tylko tego, co odnosi się do aspektu możliwości ukierunkowania, w takim zakresie, w jakim Bóg kieruje go do czegoś dobrego, a mianowicie do ukazania swojej chwały. Owo dobro czy *bonum* nie należy jednak do istoty grzechu ani też nie zmienia wewnętrznej natury grzechu³⁵.

Po odparciu kolejnego zarzutu remonstranta, tym razem odnoszącego się do Lutra, Voetius kończy dyskusję następującymi słowami: „Chociaż nie poprawiam

³³ Gisbertus Voetius, *Thersites heautontimorumenos hoc est, Remonstrantium hyperaspistes, catechesi, et liturgiae Germanicae, Gallicae, et Belgicae denuo insultans, retusus*. Utrecht 1635, s. 212–314. Jeśli chodzi o wolę boską u Voetiusa, zob. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis...*, s. 329–358.

³⁴ *Ibidem*, s. 214; Calvin, *Inst.* I, 18, 3.

³⁵ *Ibidem*, s. 214–215.

Lutra, Kalwina i innych uczonych wraz z ich niewdzięcznymi studentami, nie jestem zobligowany, by przyjmować wszystkie ich wypowiedzi jako powszechną naukę obowiązującą w naszych kościołach”³⁶.

Voetius ponownie odnosi się do tej samej części rozdziału 18 *Instytucji* Kalwina w dyspucie z 1644 roku, która nie została włączona do *Distinctiones selectae*. Po raz kolejny spiera się z Becanusem, który twierdzi teraz, że według Kalwina Bóg zdecydowanie i ze swojej woli sprawia wszystkie grzechy. Voetius stanowczo odpiera tę tezę. Aby zrozumieć Kalwina — wyjaśnia Voetius — trzeba zrozumieć, że rzeczy grzeszne odnoszą się do *voluntas beneplaciti*, czy też woli ontycznej, tylko w tym sensie, że Bóg na nie pozwala, ale ich nie sprawia. Ponadto nie są poddane Bożej *voluntas signi*, czyli woli deontycznej, jako że nie są czymś, co Bóg może zaaprobować. W tym miejscu Voetius przychylnie odnosi się do Tomasza z Akwinu, który stwierdza w swojej *Summie teologii* (I, q. 19, a. 9, ad. 3):

„Bóg zatem nie chce, aby zło się działo, ani nie chce, aby się nie działo, ale chce przyzwolić, aby zło się działo, a to jest dobro”.

Voetius dodaje nie bez pewnej dozy humoru:

„To, co Becanus przypisuje Kalwinowi, nie jest dobrem, ale zaledwie błędnym oskarżeniem”³⁷.

4. *Potentia absoluta a potentia ordinata*

Inne ciekawe odniesienie do Kalwina można znaleźć w omówieniu Bożej mocy w kontekście doktryny Boga u Voetiusa. Voetius omawia kilka razy ten Boży atrybut, w szczególności w swojej wyczerpującej dyskusji *De potentia Dei deque possibili et impossibili* (1644). Dyskusja ta, składająca się z czterech części i licząca sobie nie mniej niż czterdzieści pięć stron druku, wchodzi w skład pierwszego tomu *Distinctiones selectae*³⁸.

W strukturze doktryny Boga Voetiusa *potentia Dei* następuje po boskiej wiedzy i woli: Bóg jest w stanie wykonać swoją wolę i tak też czyni. Konsekwentnie Voetius definiuje *potentia Dei* jako:

³⁶ *Ibidem*, s. 215: *Quamvis Lutherum, Calvinum, aliosque doctores non proscindam cum ingratissimis discipulis, non teneor tamen quaevis dicta eorum pro communi Ecclesiarum nostrarum doctrina amplecti.*

³⁷ Voetius and van Borculo, *De concursu determinante*, C2r - C2v; Thomas Aquinas, *S. th.* I, q. 19, a. 9, ad 3.

³⁸ *Sel. Disp.* I, 402–434; numery stron 407–417 występują dwa razy ze względu na pomyłkę w paginacji (zaznaczam strony użyte po raz drugi gwiazdką). Jeśli chodzi o boską moc u Voetiusa, zob. A.J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676). Sein Theologieverständnis...*, s. 381–402.

„podstawową własność Boga, poprzez którą może sprawić i sprawia wszystko we wszystkim, włączając w to sprawy pojedyncze”³⁹.

Czy znaczy to, że Bóg ostatecznie sprawia wszystko, co może sprawić? Czy boskie działanie jest wyczerpujące w relacji do Jego mocy? W tym miejscu Voetius wprowadza słynne rozróżnienie Bożej mocy absolutnej i Bożej mocy uporządkowanej: *potentia absoluta* a *potentia ordinata*⁴⁰. Podczas gdy *potentia ordinata* odnosi się „do rzeczy chcianych przez Boga”, *potentia absoluta* odnosi się do „rzeczy, których Bóg nie chce”. Voetius wyraźnie przypisuje boskiej woli kluczową rolę w rozróżnieniu tych dwóch kategorii⁴¹.

Podkreślając ze wszech miar ważną rolę boskiej woli, Voetius bliski jest szkotystycznej interpretacji tak zwanego rozróżnienia mocy. Tak jak u Szkota *potentia absoluta* jest mocą Bożą oddzieloną od Jego woli, ale nieoddzieloną od Jego charakteru czy podstawowych atrybutów, takich jak miłość, sprawiedliwość i miłosierdzie. Voetius zaprzecza, że może istnieć jakakolwiek forma nieporządku (*ataxia*). Ponadto z aprobatą cytuje franciszkanina Franciszka Lychetusa, który wyjaśnia w swoim komentarzu do *Ordinatio*, I, dist. 44 Szkota, że *potentia absoluta* a *ordinata* to nie różne moce, ale określony sposób działania, mianowicie absolutny i uporządkowany. Komentarz ten został wydany wraz z tekstem Szkota przez Luke’a Waddinga. Nie ma odrębnej sfery *potentia absoluta*, która jest arbitralnie czy kapryśnie „operacjonalizowana” przez Boga, używając terminologii Heiko Obermana.

Na tym tle Voetius rozprawia się z pytaniem, czy Kalwin zaprzecza, że *potentia absoluta* Boga różni się od Jego *potentia ordinata*⁴². W swojej odpowiedzi wskazuje, że teologowie katolicycy zwykle odpowiadają na to pytanie twierdząco. Voetius cytuje jezuickiego teologa, Grzegorza z Walencji, i obszernie Martina Becanusa, który wypowiada się w swym dziele *Summa theologiae scholasticae* na temat tego, czy Bóg może robić więcej, niż rzeczywiście robi:

„Katolicy rozróżniają podwójną moc Boga, *ordinata* i *absoluta* [...]. Kalwiniści śmieją się z tego rozróżnienia, twierdząc, że Bóg nie może nic więcej, niż to, co robi zwykle (*ordinarie*), i że *potentia absoluta* jest bluźnierczą fikcją i świętokradztwem, które należy

³⁹ Sel. Disp. I, s. 405: *Quid sit potentia Dei patet ex hac descriptione: Est essentialis Dei proprietates, qua potest et efficit omnia in omnibus et singulis.*

⁴⁰ W Sel. Disp. I, s. 405–408, Voetius odnosi się do ośmiu rozróżnień *potentia Dei*, najbardziej wyczerpująco do rozróżnienia pomiędzy *potentia absoluta* et *ordinata*.

⁴¹ Sel. Disp. I, s. 407: *Sed tota haec distinctio forte commodius ad hos terminos revocari posset, ut alia dicatur potentia agendi futura, alia potenti agendi non futura; seu potius potentia volitorum et non volitorum: ita ut inter eam formale discrimen faciat sola voluntas divina sive revelata.*

⁴² Sel. Disp. I, s. 410–412, zwłaszcza s. 410: IV. Probl. *An Calvinus negaverit absolutam potentiam Dei, prout illa ordinatae potentiae contradistinguitur?*; zob. G. van den Brink, *Gods almacht. W: De scholastieke Voetius. Een luisteroefening aan de hand van Voetius' Disputationes Selectae.* Red. W.J. van Asselt, E. Dekker. Zoetermeer 1995, 72f.

mieć w nienawiści. Patrz Kalwin, *Instytucje*, księga III, rozdział 23, sekcja 2; oraz księga II, rozdział 7, sekcja 5⁴³.

Jan Kalwin rzeczywiście w wymienionym miejscu używa mocnych słów. W *Instytucjach* III, 23, 2 pisze na przykład w kontekście predestynacji:

„My jednakże nie aprobujemy fikcji *potentia absoluta*, którą jako że jest pogańska, powinniśmy mieć w nienawiści”.

Co ciekawe, pisze dalej tak:

„Nie wyobrażamy sobie, że Bóg jest bezprawny. Jest On prawem dla siebie; [...] wola Boga jest nie tylko wolna od wszelkich wad, ale jest najwyższą normą doskonałości w prawie nad wszelkimi prawami”⁴⁴.

Voetius nie tylko cytuje teologów katolickich, jak Becanus i Grzegorz z Walencji, lecz również luterańskich, takich jak Heinrich Eckhard, superintendent Saksonii-Anhalt, który twierdził, że kalwiniści nie wierzą naprawdę w Boga wszechmocnego⁴⁵.

Reakcja Voetiusa na tych katolickich i luterańskich autorów jest jednoznaczna:

„Są to jednak tylko oszczerstwa”⁴⁶.

W istocie Kalwin, Beza i inni mają na myśli to samo, co Erazm z Rotterdamu, który uznaje dysputy niektórych scholastyków za niebezpieczne, a nawet bluźniercze, gdy dociekają bez żadnego celu i ograniczeń, czy Bóg może zrobić to lub tamto. Zatem Kalwin i jego zwolennicy „chcą odwrócić ludzi od fikcyjnych i fałszywych konsekwencji odnośnie do możliwości i zwrócić ich ku objawionej woli Boga”. Ponadto teologowie reformowani chcieli wskazać, że Bóg „jest pozbawiony niemożności, nieprawdy i samoograniczenia”, i w ten sposób nauczać o prawdziwej mocy Bożej zamiast absurdalnie rozciągniętej do takiego stanu rzeczy, który implikuje sprzeczność. W trzeciej części dysputy, w której odnosi się

⁴³ *Sel. Disp.* I, s. 411; Martin Becanus, *Summa theologiae scholasticae*. Rouen 1651, cap. 17, q. 4 [n. 1] (112a); *ibidem*, q. 6 [n. 1] (114a: *Calvinistae rident hanc distinctionem asserentes Deum non posse aliud facere, quam quod ordinarie facit: et absolutam potentiam esse profanum commentum, et execrandam blasphemiam. Vide Calvin lib. 3. Instit. cap. 21. §2. Et lib. 2. c. 7. §5; ibid., q. 9 [czytaj: 4], [n. 9] (113b); ibidem, q. 4, n. 3 (112b).*

⁴⁴ *Inst.* III, 21, 2. Drugi cytat jest mniej jasny. Jednak Becanus mógł się odnosić do innych miejsc, takich jak komentarz Kalwina do Rdz 18,18 i 25,29 i do Iz 23,9; por. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Red. Guilielmus Baum [i in.]. T. 59. Corpus Reformatorum. T. 29–88. Braunschweig – Berlin 1863–1900 (= CO), T. 23, s. 255; CO 23, s. 354; CO 36, s. 391. Por. też D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*. New York – Oxford 1995, s. 40–52; P. Helm, *John Calvin's Ideas*. Oxford [i in.] 2004, s. 328–333.

⁴⁵ *Sel. Disp.* I, s. 411, gdzie Voetius cytuje Heinricha Eckharda, *Fasciculus Controversiarum Theologicarum, Quaestiones Fere Omnes Atque Singulas De Quibus Inter Augustanae Confessionis Theologos et Calvinianos disceptatur* [...]. Leipzig 1607, cap. 2, q. 7.

⁴⁶ *Sel. Disp.* I, s. 411: *Sed merae sunt calumniae.*

do problematycznych jego zdaniem implikacji katolickiej doktryny transsubstancjacji i luterkańskiej doktryny wszechobecności ciała Chrystusa, staje się jasne, co Voetius mógł mieć na myśli.

Jeśli podsumujemy tę debatę z punktu widzenia Voetiusa, możemy bezpiecznie stwierdzić, że Voetius uważa odrzucenie przez Kalwina *potentia absoluta* nie za obalenie rozróżnienia *potentia absoluta* i *potentia ordinata* jako takiego, ale raczej za jego nadużycie. Potwierdza to suplement na końcu pierwszego tomu jego *Selectae disputationes*, gdzie omawia „sprawy pominięte” (*Paralipomena*). Tutaj cytuje ciekawy fragment z traktatu Kalwina *De aeterna Dei praedestinatione* (1552), X, 13:

„Zatem nienawidzę doktryny sorbońskiej, za którą oklaskują się teologowie papiescy, która wymyśla dla Boga *potentia absoluta*. [...] Niech te potworne spekulacje, że Bóg mógłby zrobić więcej, niż jest Jemu właściwe, lub działać bez reguł i powodów, oddalały się od pobożnych umysłów. [...] Umieszczają Boga poza prawem — to ograbiać Go z największej części Jego chwały, ponieważ niszczy to Jego prawość i sprawiedliwość”⁴⁷.

Ponownie wchodzi tutaj w grę skrajnie nominalistyczna opinia, według której Bóg może chcieć i robić rzeczy, które nie pozostają w harmonii z Jego własną sprawiedliwością i charakterem. W tym sensie Kalwin odrzucił tę opinię lub raczej jej nadużycie, ale nie znaczy to, że odrzuciłby ją w jej właściwym zastosowaniu.

Czy sposób, w jaki Voetius przedstawił spojrzenie Kalwina na rozróżnienie *potentia absoluta et ordinata*, tak zwane rozróżnienie mocy, jest właściwy lub przynajmniej możliwy do obrony? Nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie, gdyż interpretacja opinii Kalwina w tej kwestii jest ciągle dyskutowana. David Steinmetz dowodził w 1989 roku, że Kalwin ostatecznie odrzucił całkowicie rozróżnienie mocy⁴⁸. Richard Muller uściślił tę ocenę w swojej książce *Unaccommodated Calvin* (*Nieprzystosowany Kalwin*), gdzie dowodził, że Kalwin nie atakował scholastycyzmu jako takiego, „ale konkretne nadużycia późnośredniowiecznych spekulacji nominalistycznych odnośnie do granic boskiej transcendencji i *potentia absoluta*”. Paul Helm jest zaskoczony opinią Steinmetza i dowodzi, że Kalwin musiał przyjąć rozróżnienie mocy przynajmniej w takim stopniu, w jakim potwierdza czy implikuje, że „Bóg mógł zrządzić inaczej, niż rzeczywiście zrządził”. Ostatnio Jon Balsarak podjął dyskusję zarówno ze Steinmetzem, jak i Helmem i stwierdził, że

⁴⁷ *Sel. Disp.* I, 1162f. (ad *De Iure et Iustitia Dei*, 374); por. *Sel. Disp.* V, s. 117. Por. Calvin, *De aeterna Dei praedestinatione* (1552) (*Corpus Reformatorum* 36, s. 361); Jean Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God, Translated, with an introd., by J.K.S. Reid*. London 1961, s. 179.

⁴⁸ D.C. Steinmetz, *Calvin and the Absolute Power of God*. „*The Journal of Medieval and Renaissance Studies*” 1988, nr 18, przedruk: D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*; R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition. Oxford Studies in Historical Theology*. New York 2000, s. 47 (cytat) i 51; P. Helm, *John Calvin's Ideas*, s. 312–346, zwłaszcza s. 324–328 (cytat: s. 325).

„pogląd wyrażony przez Helma jest właściwy.”⁴⁹ W przeciwieństwie do Helma uważa jednak, że Kalwin przyjmował rozróżnienie mocy nie tylko w sensie tomistycznym, ale również szkotystycznym, który wprowadza nieco arbitralności do istoty Boga. Tutaj Balserek wydaje się bliższy Obermana niż Helma⁵⁰.

W mojej opinii ocena Mullera wydaje się najbardziej wyważona. Co ciekawe, bliska jest ona temu, jak Voetius postrzega tę kwestię u Kalwina. Do podanej przez Mullera imponującej listy miejsc, gdzie Kalwin konkretyzuje swój atak na scholastykę, odwołując się szczególnie do nauczania sorbońskiego, można by dodać cytaty z *De aeterna Dei predestinatione* Kalwina przytoczony przez Voetiusa. Muller słusznie uważa, że Kalwin nie atakował scholastyzmu jako takiego — przynajmniej argumenty, dlaczego Kalwin *expressis verbis* odrzuca rozróżnienie mocy, nie są argumentami, które jako takie odnoszą się do rozróżnienia *potentia absoluta* i *ordinata* dokonanego przez Tomasza z Akwinu, a przede wszystkim przez Dunsza Szkota, a także przez Voetiusa. Jednak pozostaje pytanie, na ile sam Kalwin był świadom różnicy pomiędzy tym zastosowaniem rozróżnienia mocy a skrajnym jego zastosowaniem nominalistycznym. Czy Kalwin zawsze starannie odróżniał skrajny nominalizm, czyli to, co nazywał sorbońską scholastyką, od scholastyzmu jako takiego? W stopniu, w jakim Voetius zakłada twierdzącą odpowiedź na to pytanie i wierzy, że Kalwin musiał akceptować scholastyczne rozróżnienia w ich właściwym sensie, jego interpretacja Kalwina jest przykładem *exponere reverenter*. Co ciekawe, Franciscus Turretini później przedstawił w swoim *Institutio theologiae elencticae* podobne odczytanie Kalwina jak Voetius⁵¹.

5. Wnioski

Voetius był wielkim koneserem Kalwina i darzył go szacunkiem, ale nie lubił miana kalwinisty nadawanego teologom reformowanym przez rzymskokatolickich oponentów. Co więcej, nie widział potrzeby, aby przyjmować wszystko, co powiedział Kalwin czy Luter. Kalwin z pewnością jest ważny, ale nie jest miarą, według której należy oceniać cały późniejszy rozwój. Ruch Reformacji oraz oczy-

⁴⁹ J. Balserek, *Divinity Compromised: A Study of Divine Accommodation in the Thought of John Calvin*. Studies in Early Modern Religious Reforms 5. Dordrecht 2006, s. 143.

⁵⁰ D.C. Steinmetz, *Calvin and the Absolute Power*, przedruk: D.C. Steinmetz, *Calvin in Context*; R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, s. 47 (cytat) i 51; P. Helm, *John Calvin's Ideas*, s. 312-346, zwłaszcza s. 324-328 (cytat: s. 325); J. Balserek, *Divinity Compromised*, s. 146-154. (cytat: s. 143). Por. także: H.A. Oberman, *Via Antiqua and Via Moderna. Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*. „Journal of the History of Ideas” 1987, nr 48; idem, *Initia Calvini. The Matrix of Calvin's Reformation*. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks 54/44. Amsterdam 1991, s. 1-17; G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*. Studies in Philosophical Theology 7. Kampen 1993, s. 83-91; S.E. Schreiner, *Where Shall Wisdom Be Found? Calvin's Exegesis of Job From Medieval and Modern Perspectives*. Chicago 1994.

⁵¹ F. Turretini, *Institutio theologiae elencticae*, III, 21, 5.

wiście *Nadere Reformatie* są o wiele szersze i bogatsze niż nauczanie Kalwina. Kiedy Kalwin wydaje się odrzucać scholastyczne rozróżnienia, takie jak rozróżnienie woli Bożej sprawczej i dopuszczającej czy *potentia absoluta* i *ordinata*, rozróżnienia, które Voetius uważał za niezbędne dla zdrowej teologii, teolog utrechcki broni go i stara się wyjaśnić jego myśl jak najprzychylniej — oczywiście ze swojego punktu widzenia. Nawet jeśli ten rodzaj interpretacji może często zbliżać się do najgłębszych intencji Kalwina, nie jest to odczytanie historyczne. Oczekiwanie od żyjącego w XVII wieku reformowanego scholastyka interpretacji historyczno-krytycznej, do jakiej jesteśmy przyzwyczajeni od XIX wieku, byłoby anachroniczne. Odczytanie Kalwina przez Voetiusa jest raczej dobrym przykładem tego, co mediewiści, jak np. Chenu, De Rijk i Vos, nazywają zastosowaniem *exponere reverenter* lub *expositio reverentialis* — wyjaśnianie z szacunkiem. Ujmując rzecz słowami De Rijka, oznacza to traktowanie autorytatywnego tekstu w taki sposób, że jego nierówności zostają wygładzone, a sam tekst udoskonalony⁵². Ta średniowieczna metoda interpretacji wychodzi z założenia, że autor ostatecznie stara się powiedzieć prawdę. Jeśli udoskonalenia wprowadzone poprzez interpretację pomagają wydobyć tę prawdę, są uzasadnione i zgodne z najgłębszymi intencjami uznanego autorytetu⁵³.

Z języka angielskiego przełożyła Izabela Bućkowska

Die Rezeption Johannes Calvins in der Theologie des Gisbertus Voetius, besonders in seiner Gotteslehre

A b s t r a c t

Der Aufsatz behandelt schwerpunktmäßig Voetius' Rezeption von Calvins mehrfach behaupteter Ablehnung der scholastischen Unterscheidung von Gottes effektivem und zulassendem Willen einerseits, sowie von Gottes *potentia absoluta* und *potentia ordinata* andererseits. Voetius interpretiert Calvins Aussagen zu Gottes Willen bezüglich des Übels und der Sünde im Sinne von Aquinas und Scotus, dass Gott das Übel und die Sünde nicht effektiv will, aber zulässt. Calvins kritische Aussagen zu Gottes absoluter Macht im Vergleich zu seiner geordneten Macht interpretiert Voetius so, dass Calvin nicht den ursprünglichen Sinn dieser

⁵² Lambertus Marie de Rijk, *La philosophie au moyen âge*. Leiden 1985, s. 103.

⁵³ *Ibidem*; por. M.D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Die deutsche Thomas-Ausgabe 2. Heidelberg – Graz 1960, s. 154-173; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh 2006, s. 4–6, 528–539; R. van der Lecq, *Autoriteiten en tradities. De wassen neuzen van Plato en Aristoteles*. W: *Omgang met het verleden*. Red. R. Stuip, K. Vellekoop. Utrechtse bij-dragen tot de mediëvistiek 18, Hilversum 2001, s. 113–146.

Unterscheidung ablehnt, wohl aber deren Missbrauch in einem extrem nominalistischen Sinne, nach dem Gott Dinge entgegen seinem eigenen Charakter wollen und tun könnte. Voetius wendet offensichtlich in seiner Calvininterpretation an dieser Stelle die mittelalterliche Technik der *expositio reverentialis*, der respektvoll-vorsichtigen Interpretation unter Annahme der Wahrheitsabsicht des Autors, an.

MARIA ŁUKASZEWICZ-CHANTRY

Uniwersytet Wrocławski

PRAMATKA EWA JAKO POSTAĆ LITERACKA W WYBRANYCH UTWORACH RENESANSU. ITALIA, NIDERLANDY, POLSKA

Pierwsza kobieta często stawała się bohaterką renesansowych utworów, zarówno pisanych prozą broszur polemicznych, uczonych traktatów, jak i różnych gatunków poezji. Zazwyczaj była surowo osądzana przez autorów, którymi są mężczyźni — jako ta, przez którą zło weszło w życie całego rodzaju ludzkiego — i była porównywana z grecką Pandorą.

W renesansowej Europie toczyła się burzliwa dyskusja o naturze kobiety i jej statusie społecznym¹. Brali w niej udział zarówno humaniści należący do Kościoła katolickiego, jak i zwolennicy Reformacji. Powstały wtedy liczne traktaty medyczne, filozoficzne, teologiczne i prawnicze, w których postać Ewy często przywoływano jako argument potwierdzający słabość niewieściej natury oraz jej skłonność do upadku. Z dwóch biblijnych opisów stworzenia człowieka o wiele większą popularnością cieszył się drugi (Rdz 2,5–25), należący do tradycji jahwistycznej. Poprzez swą obrazowość oddziaływał na wyobraźnię i był podatny na różne interpretacje, nieraz daleko odchodzące od biblijnego przesłania. Dopatrywano się w opisie stworzenia pierwszych ludzi równoczesnego ustanowienia

¹ O tej dyskusji, zwanej *querelle des femmes*, wspominają m.in.: M.L. King, *Women of the Renaissance*. Chicago – London 1991, s. 47–48, 178–188; M. Bogucka, *Białogłowa w dawnej Polsce*. Warszawa 1998, s. 114–152; eadem, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*. Warszawa 2006, s. 115–144; H. Dziechcińska, *Kobieta w życiu i literaturze XVI i XVII wieku*. Warszawa 2001, s. 12–25.

hierarchii płci². Stworzona po Adamie Ewa, druga w kolejności, miała reprezentować drugą, gorszą płć. Uważano też, że została stworzona dla Adama i jemu powinna być podporządkowana, choć w Biblii słowa: „on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16) Bóg wypowiada do Ewy już po grzechu pierworodnym. Zatem dominacja płci męskiej nad żeńską jest skutkiem grzesznego upadku pierwszej pary. Również w rozważaniach na temat grzechu pierworodnego Ewę obarczono większą winą niż Adama. Na potwierdzenie poglądów o gorszej płci niewieściej znaleziono argumenty również w wybranych cytatach z listów św. Pawła (przede wszystkim: 1 Kor 11,7–9; 2 Kor 11,3; 1 Tm 2,14), które interpretowano dość dowolnie³.

Interesujące jest, że pochodzenie Ewy z żebra Adama doczekało się zupełnie skrajnych interpretacji. Zazwyczaj było argumentem przytaczanym na niekorzyść Ewy, ale były też próby egzegezy przeciwnej. Popatrzmy na dwa najbardziej jasne przykłady. Jeden z nich to *Disputatio nova contra mulieres qua probatur eas homines non esse*, której autorem jest prawdopodobnie Valens Acidalius (1567–1595). W jego rozprawce pochodzenie Ewy od Adama stanowi dowód na to, że kobiety nie można uznać za człowieka, gdyż nie została stworzona na obraz Boga, lecz jest niejako derywatem mężczyzny. Przykład odmiennej interpretacji to dzieło: *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (wydane w Antwerpii w 1529 r.⁴). Jego autor, niemiecki lekarz, teolog i filozof Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535), twierdzi, że skoro pierwsza kobieta została stworzona z żebra Adama, czyli z tworzywa lepszego niż ziemia, to znaczy, że przewyższa mężczyznę (*praecellit mulier virum materia creationis*) i jest wspaniałym finałem całego dzieła stworzenia⁵.

Obok postaci Ewy przywoływanej w traktatach i broszurach jest też Ewa — bohaterka utworów literatury pięknej, w których może być przedstawiana jeszcze swobodniej i bardziej oryginalnie. Popatrzmy na postać Ewy w pięciu wybranych utworach, napisanych w różnych gatunkach i przez autorów działających po obu stronach Alp. Wczesny renesans włoski reprezentować będzie Giovanni Boccaccio (1313–1375), a jego dojrzałą fazę Baptista Mantuanus (1447–1516), zachodni humanizm — Erazm z Rotterdamu (1469–1536) i Andreas Alenus (ok. 1520–1578), polski zaś — Jan Kochanowski (1530–1584).

² Zob. D.F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*. Tłum. K. Ciekot. Wrocław 1999, s. 200.

³ *Ibidem*, s. 60–65, 200–202; M. Bogucka, *Gorsza płć...*, s. 21–23.

⁴ Rozprawa ta zostało przetłumaczona na wiele języków, na polski przełożył ją Maciej Wirzbięta: *O ślachećności płci niewieściej* (1575 r.).

⁵ Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*. <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-71692&I=2&M=chemindefer> [dostęp 14.01.2012]. Na temat tej rozprawy zob. też: M.L. King, *Women...*, s. 181–184; M. Bogucka, *Gorsza płć...*, s. 115–144.

Po napisaniu *Dekameronu* Giovanni Boccaccio pod wpływem humanizmu Petrarcki zajął się tworzeniem większych dzieł po łacinie, z których dużą popularność zyskało *De mulieribus claris*. Jest to zbiór 106 krótkich biografii sławnych kobiet, przedstawionych w porządku chronologicznym: od pramatki Ewy poprzez postacie znane z mitologii i historii antycznej, które stanowią zdecydowaną większość, aż po współczesną autorowi Joannę I, królową Neapolu.

We wstępie Boccaccio wyjaśnia, że chciał uwiecznić kobiety wyjątkowe, które potrafiły przekroczyć ograniczenia swej niewieściej natury. Według florentczyka wrodzonymi cechami kobiet są: *mollities*, czyli słabość (miętkość); *corpus debilum*, czyli wątłe ciało; oraz *tardum ingenium* — przytępiony umysł⁶. Są to cechy, które przypisywali kobietom starożytni Grecy. Arystoteles twierdził, że natura kobiet (jak wszystkich samic) w porównaniu z męską jest słabsza i bardziej bierna (*De generatione animalium*, 716a, 728a, 729b–730b), czego konsekwencją jest różny status społeczny każdej z płci. Kobiety nie mogą angażować się w życie publiczne zarezerwowane dla mężczyzn, lecz mają przebywać w domu, poddane swym ojcom, a później mężom, zajęte dziećmi i domową pracą (*Polityka*, 1254b, 13–15; 1260a, 8). Z poglądami na naturę i rolę niewiast korespondują postulaty Arystotelesa dotyczące kobiecych postaci literackich. W *Poetyce* (1454a, 20–25) Stagiryta, zajmując się charakterem bohaterów tragedii, podkreśla, że nie jest stosowne, by kobieta była mężna (*ἀνδρεία*) czy bystra (*δεινή*). Boccaccio jednak odchodzi od Arystotelesowego *decorum* i uważa, że bohaterkami biografii warto uczynić właśnie te kobiety, które są wyjątkowe, czyli mężne i inteligentne⁷, nawet jeśli swą siłę wykorzystują do popełnienia zbrodni, jak np. Klitajmestra czy Medea, które również trafiły do *De mulieribus claris*.

Galerię wyróżnionych przez Boccaccia kobiet otwiera pramatka Ewa⁸. Florentczyk przedstawia pierwszą kobietę jako osobę niezwykłą, niedającą się porównać z żadnym innym śmiertelnikiem. Nie urodziła się bowiem tak jak my na nędznym padole płaczu, gdzie łzy płyną z powodu grzechu pierworodnego, ale pojawiła się na świecie w zupełnie odmienny sposób (*nec eodem malleo aut include fabrefacta*)⁹. Została utworzona przez samego Stwórcę z boku Adama, dlatego też jako dzieło rąk Bożych olśniewała pięknem. Była też przepelniona radością (*letabunda*) raj, w którym się znalazła, a także z powodu spoczywającego na niej

⁶ G. Boccaccio, *Famous Women*. Red. i tłum. V. Brown. London, 2001, s. 8. Izydor z Sewilli twierdził w *Etymologiarum libri*, że słowo *mulier* pochodzi od *mollitia*.

⁷ Podobnie Plutarch uczynił waleczne kobiety bohaterkami swego dzieła *Γυναικῶν ἀρεταί* (*De mulierum virtutibus*).

⁸ Źródłem, z którego korzystał Boccaccio, oprócz Księgi Rodzaju było *Compendium* Paulinusa Minoryty. Zob. G. Boccaccio, *Famous Women*, s. 481.

⁹ Cytaty łacińskie (z zachowaniem oryginalnej ortografii) za: *ibidem*, s. 14, 16.

spojrzenia Stwórcy. Boccaccio pisze dalej, że Ewa była nieśmiertelna i Bóg uczynił ją panią wszystkich stworzeń. Została stworzona jako osoba dojrzała do małżeństwa i gotowa stać się towarzyszką Adama. Jako „obywatelka raj” (*civis paradisi*) Ewa odziana była w światło zupełnie nam nieznanne.

Jednak, gdy oboje z Adamem kosztowali rajskich rozkoszy, pozazdrościł im szczęścia szatan (por. Mdr 2,23–24)¹⁰. Przewrotnie kusząc pierwszą kobietę, podsunął jej myśl, że gdy zerwie zakazany owoc, osiągnie jeszcze większy splendor. Ewa niestety zbyt łatwo uwierzyła kusicielowi. Cechą, która doprowadziła ją do posłuchania podszeptów diabła, była według Boccaccia *feminea levitas*, co można rozumieć jako niewieścią płochość czy lekkomyślność. Pierwsza kobieta okazała się też próżna, skoro skusiła ją perspektywa większej chwały. Następnym krokiem Ewy jest próba przekonania Adama do pomysłu zerwania owocu. Mężczyzna też okazał się uległy (*flexibilis*) i dał się kierować swej żonie. Pierwsi małżonkowie skosztowali owocu z drzewa poznania dobra i zła. Boccaccio podkreśla, że grzech pierworodny jest wspólną winą Adama i Ewy.

Wypędzeni z rajskiej ojczyzny po tym zuchwałym i lekkomyślnym czynie pierwsi ludzie zaczęli wśród cierni i skał prowadzić życie pełne cierpienia i ciężkiej pracy. Zniknęło nadprzyrodzone światło, w które byli przyodziani, zaczęli więc nosić przepaski. Ewa doświadczała wielu cierpień i trudów, bólu rodzenia, śmierci dzieci i udręk starości. Jednak ta niezwykła kobieta (*egregia mulier*) — jak ją nadal nazywa Boccaccio — okazała się pomysłowa i wynalazła przedzenie¹¹.

Warto zwrócić uwagę na tę umiejętność, gdyż jest ona niezwykle istotna. Przedzenie to podstawowa praca kobiet, które przedły w całym starożytnym świecie i nie przestały się tym zajmować w renesansowej Europie. Przedzenie stało się symbolem skromnego i pracowitego życia białogłowy, troszczącej się o swoją rodzinę i pozostającej w domowym zaciszu, czyli w miejscu dla niej przeznaczonym. Kądziel i wrzeciono były więc nie tylko narzędziami pracy, stały się wręcz atrybutami doskonałej kobiecości. Nic więc dziwnego, że o przedzeniu często wspomniano w pochwałach kobiet. W epitafiach na nagrobkach rzymskich matron największym komplemtem było: *lanam fecit* (przedła wełnę), a epitet *lanifica* był synonimem *pudica*¹². Również sławna biblijna „niewiasta dzielna” z Księgi Przysłów jest chwalona za to, że „wyciąga ręce po kądziel, dłońią chwyta wrze-

¹⁰ O zazdrości szatana o szczęście człowieka pisać będzie także Erazm z Rotterdamu i Alenus.

¹¹ Boccaccio powołuje się na opinie „niektórych”: *ut a nonnullis creditum est*, G. Boccaccio, *Famous Women*, s. 16.

¹² Np. inskrypcje: *Carmina Latina Epigraphica*, 52 i 237. Warto też przypomnieć, że Oktawian August w trosce o wskrzeszenie dawnych obyczajów rzymskich polecił, by kobiety z jego rodziny oraz pozostałe Rzymianki ze znanych rodów wróciły do przedzenia i tkania. Sam też miał nosić tylko ubrania wykonane własnoręcznie w domu przez kobiety z jego rodziny; zob. Swetoniusz, *Żywoty cesarów: Boski August*, rozdz. 73.

ciono" (Prz 31,19). Tak więc Ewa dzięki sztuce przędzenia potrafiła nie tylko poradzić sobie w nowych trudnych warunkach, znajdując sposób wytwarzania ubrań niezbędnych do przetrwania poza rajskim klimatem, ale pokazuje też wzór życia wszystkim swoim córkom.

W całej biografii Boccaccio z podziwem patrzy na Ewę. Zatrzymuje się dłużej na jej życiu w raju, pokazując Ewę piękną i szczęśliwą, otoczoną nadprzyrodzonym blaskiem, który zapewne można uznać za symbol stanu pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Ale także po upadku i wypędzeniu z raju Ewa potrafi zaimponować dzielnością i pomysłowością. W tradycji greckiej wynalezienie przędzenia przypisywano mądrej Atenie, o czym zresztą Boccaccio wspomina, umieszczając Minerwę wśród swych sławnych kobiet.

W innych zupełnie barwach Ewa jest przedstawiona w bukolikach, których autorem jest Baptista Mantuanus, Hiszpan z pochodzenia, mieszkający w Italii (zwany też Battista Spagnoli). Mantuanus był filozofem i teologiem, należał do karmelitów (był nawet generałem zakonu), w 1885 roku został beatyfikowany. Po zostawieniu po sobie ogromną spuściznę literacką w języku łacińskim, pisaną prozą i wierszem, natomiast Erazm z Rotterdamu nazwał uczonego karmelitę chrześcijańskim Wergiliuszem (*Christianus Maro*). W młodości Mantuanus pisał łacińskie bukoliki, które w wieku dojrzałym poprawił i przygotował do druku, choć nigdy nie przywiązywał do nich większej wagi. Jednak właśnie te dziesięć krótkich utworów zyskało dużą popularność i stało się lekturą szkolną nie tylko w Italii, ale także w Niemczech, Francji i Anglii¹³.

Ewa przywołana jest najpierw w bukolice czwartej, która nosi podtytuł *De natura mulierum* i jest katalogiem kobiet obciążonych najgorszymi grzechami. Wśród napiętnowanych niewiast znalazły się przede wszystkim przedstawicielki świata grecko-rzymskiego (np. Medea i Tarpeja), ale jest też Ewa, przez którą wszyscy ludzie zostali pozbawieni rajskiego szczęścia (*Eva genus nostrum felicibus expulit arvis*, ecl. IV, 169)¹⁴. Bukolika ta, będąc uszczypliwą satyrą na cały niewieści ród, szybko zdobyła popularność i stała się najbardziej znana z całego zbioru.

Więcej uwagi Mantuanus poświęca pierwszej kobiecie w szóstej bukolice pt. *Cornix*, opatrzonej podtytułem: *De disceptatione rusticorum et civium*. Zimą w chacie, przy palenisku pasterze i rolnicy narzekają na swoje ciężkie życie, wypełnione niewdzięczną pracą. Skarżą się, że są wyzyskiwani przez bogatych i próżnujących mieszkańców miasta. Jeden z pasterzy opowiada usłyszaną gdzieś historię wyjaśniającą, skąd się wziął podział ludzi na mieszkańców miasta (dla nich Fortuna

¹³ Zob. wstęp do *The Eclogues of Baptista Mantuanus*. Red. W.P. Mustard. Baltimore 1911, s. 36–40.

¹⁴ Za: *The Eclogues...*

jest jak matka) i mieszkańców wsi (dla nich Fortuna jest jak macocha). Okazuje się, że przyczyn należy szukać już na samym początku historii rodzaju ludzkiego.

Gdy Bóg stworzył Adama i Ewę, wydał im polecenie, by byli płodni i uświadomił, w jaki sposób mogą to zrealizować. Małżonkowie okazali się bardzo pojętni i Ewa co roku rodziła dziecko. W tym miejscu narrator żałuje, że pierwsi rodzice nie byli tak gorliwi w wypełnieniu innego polecenia Boga, dotyczącego zakazanego owocu. Po piętnastu latach wraca Pan Bóg, który zapragnął odwiedzić ludzi wypędzonych z raju. Adama nie ma w domu, pasie swoje stada, a Ewa jest sama z dziećmi. Narrator pozwala sobie na kolejny komentarz: Adam, w odróżnieniu od późniejszych mężów, nie musiał się obawiać, że pod jego nieobecność żona go zdradza. Ewa była mu wierna, ponieważ nie było wtedy na świecie innych mężczyzn.

Pierwsza matka, widząc, że zbliża się Bóg, płonie rumieńcem i jest zawstydzona liczbą swoich dzieci. W obawie, że zostanie oskarżona o zbytnią pożądlivość (*nimiae libidinis ingens indicium rata tot natos*), kilkoro z nich szybko chowa w sianie i przykrywa plewami. Bóg uśmiecha się do dzieci przyprowadzonych przez Ewę i daje im dary symbolizujące wspaniałą przyszłość (królewskie berło, miecz generała itd.). Wtedy Ewa, zachęcona przyszłą karierą swego potomstwa, przywołuje także ukryte dzieci, które przychodzą rozczochrane, całe w plewach i pajęczynie. Bóg patrzy na nie ze smutkiem i mówi, że w przyszłości będą wykonywać ciężką i brudzącą pracę: orać ziemię, kopać rowy, hodować drób... Ich przyszłe życie, pełne znoju i potu, będzie niewdzięczną służbą innym. W ten sposób wyjaśniono przyczynę podziału ludzi na uprzywilejowanych mieszkańców miasta i pokrzywdzonych mieszkańców wsi, a Ewa została obarczona winą za niesprawiedliwość społeczną.

Ta humorystyczna opowieść, wpleciona w bukolikę niczym kaznodziejskie *exemplum*, ma jednak głębsze przesłanie. Warto zatrzymać się nad reakcją Ewy na widok zbliżającego się Boga. Pierwsza kobieta odczuwa wstyd i lęk, pragnie coś ukryć przed Stwórcą, jest więc to reakcja podobna do zachowania po grzechu pierworodnym. I choć w renesansowej Italii tak liczne gromadki dzieci nie były niczym niezwykłym, co więcej, traktowano je jako powód do rodzicielskiej dumy, Ewa jednak reaguje inaczej. Zapominając, że dzieci są owocem Bożego błogosławieństwa, obawia się, że Bóg uzna je za dowód pożądania i zechce ją ukarać. Widać więc w zachowaniu pierwszej kobiety, jak bardzo zniszczona została przyjaźń ludzi z Bogiem, którą cieszyli się niegdyś w raju, i jakie są tego konsekwencje dla następnych pokoleń. Brak zaufania Ewy do Stwórcy po raz kolejny sprowadza nieszczęście na rodzaj ludzki.

Przenieśmy się teraz na północ od Alp, gdzie działał Erazm z Rotterdamu, znawca i miłośnik Pisma Świętego. Ten wielki nauczyciel Europy obok swych słynnych i niezwykle licznych dzieł pisanych prozą pozostawił też łacińskie wiersze, dziś mniej znane. Jeden z nich to hymn do Maryi o tajemnicy Wcielenia, zatytułowany: *Paean Divae Mariae atque de incarnatione verbi*. W ten piękny i długi hymn (liczący 404 wersy) wpleciona jest zgodnie z konwencją tego gatunku¹⁵ *narratio biblica*, która przypomina historię stworzenia pierwszych ludzi i ich grzechu. Erazm głosi dosyć oryginalne przekonanie, że Pan Bóg stworzył ludzi, by wypełnić pustkę powstałą w niebie po upadku Lucyfera¹⁶.

Stwórca umieścił pierwszą parę w rajskim ogrodzie nad czterema rzekami. Panowała tam wieczna wiosna, bez przerwy kwitły fiołki i róże, w zasięgu ręki stale znajdowały się dojrzałe owoce, a nad ogrodem unosił się zapach nardu, cynamonu i drzew żywicznych. Jest więc to *locus amoenus* z urokami pochodzącymi z różnych niezwykłych miejsc, zarówno mitologicznych (złoty wiek), jak i biblijnych (ogród z Pieśni nad Pieśniami). Jednak szczęście ludzi postanowił zniszczyć zawistny szatan, namawiając do nieposłuszeństwa. Ewa uległa jego podstępnej pokusie:

*Subdolis, eheu, facilis colubri
Suasibus coniunx nimiumque mollis
Credidit, vidit, tenuit, momordit
Occidit atque* (w. 153–156)¹⁷.

Erazm podziela opinię Boccaccia, że pierwszą kobietę doprowadziła do upadku jej słabość (*nimum mollis*), czyli wrodzona cecha każdej niewiasty. Ewa po spełnieniu grzechu przywiodła jeszcze do zguby swego męża:

*Falsa tum post haec socium fefellit
Coniugem coniunx, tenero ille amori
Cessit, accepit, tenuit, momordit
Occidit atque* (w. 157–160).

Posługując się figurą etymologiczną *falsa fefellit* Erazm pokazuje przenoszenie się kłamstwa. Ewa, najpierw sama oszukana, zostaje niejako zainfekowana kłamstwem i następnie, będąc jego nosicielką, zwodzi Adama. Natomiast Adam ulega namowom żony z powodu czułej miłości (*tenero amore*). Erazm nie nazywa Ewy po

¹⁵ Zob. K. Stawecka. *Inspiracje biblijne łacińskiej poezji wczesnego chrześcijaństwa a tradycja literacka nowolacińskich poetów renesansu*. W: *Biblia a literatura*. Red. S. Sawicki, J. Gotfryd. Lublin 1986, s. 120, 124.

¹⁶ Najprawdopodobniej Erazm wziął ten pomysł od św. Augustyna. Por. *Enchiridion*, 9, 29 (CCSL 46, 65) i 16, 61 (CCSL 46, 82).

¹⁷ Za: Desiderius Erasmus, *The Poems*. Red. C. Redijk. Leiden 1956.

imieniu, ale mówi o niej: *coniunx*, podkreślając, że pierwsi ludzie tworzyli wspólnotę małżeńską. Ten wielki pedagog z Rotterdamu znany był z licznych wypowiedzi na temat małżeństwa, w których podkreślał znaczenie i piękno ludzkiej miłości, która ma być drogą do zbawienia¹⁸. Zapewne dlatego w upadku Ewy zwrócił uwagę na jej próbę oszukania współmałżonka, na zło wkradające się w relację małżeńską.

Pisząc o grzechu pierworodnym, Erazm podkreśla dysproporcję sił szatańskich i ludzkich. Wyjaśnia też różnicę winy szatana i człowieka oraz wynikającą z tego konsekwencje. Szatan popełnia grzech z własnej inicjatywy, kierowany pychą, dlatego zostaje potępiony na wieki. Człowiek natomiast wpada w pułapkę, jest kuszony z zewnątrz i to przez kogoś silniejszego od siebie. Dlatego też może zostać odkupiony, gdy przyjdzie mu z pomocą Ktoś silniejszy od niego¹⁹. I jak został doprowadzony do upadku przez fortel (*arte*), w taki też sposób, czyli fortem powinien zostać odkupiony:

*Arte plectus redimendus arte
Aeque aliena* (w. 191–192).

Erazm wskazuje na pewną symetrię w Bożym planie zbawienia: kobieta, drzewo i śmierć mają zostać na nowo wykorzystane, by stać się remedium upadku²⁰.

Narratio biblica pełni w hymnie funkcję katechezy, pouczając o grzechu pierworodnym i o miłości Boga, który pospieszył ludziom na ratunek. Jest też próbą wyjaśnienia, dlaczego Odkupienie dokonało się w ciebie i pokazuje, jak ważną rolę odgrywa w tym Maryja — Nowa Ewa. Przez to zachęca też do oddawania czci Matce Boskiej, do której ten hymn jest skierowany.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden utwór poświęcony Ewie, który również powstał w Niderlandach. Jest nim elegia *List Ewy do Kaina* autorstwa Andreasa Alenusa. Elegia ta jest godna uwagi także z tego względu, że Ewa jest w niej podmiotem mówiącym. Pierwsza kobieta została wreszcie dopuszczona do głosu, może więc wyrazić swoje myśli i uczucia. Podejmując ten gatunek literacki, Andreas Alenus współzawodniczy z Owidiuszem, który stworzył zbiór erotycznych elegii epistolarnych, zatytułowany *Heroides*. Owidiusz autorkami listów uczynił zakochane — czasem do szaleństwa — kobiety, które z różnych powodów

¹⁸ Erazm wiele razy pisał o pięknie pożycia małżeńskiego i udzielał mądrych rad, np. w dziełach: *Pochwała małżeństwa*, *Rozmowy*, *Małżeństwo chrześcijańskie*, *Skarga kobiety na małżeństwo*, *Epicureus*. Nauczanie Erazma na temat małżeństwa kontynuował jego uczeń, Jan Ludwik Vives, w słynnym dziele *De institutione foeminae christianae*.

¹⁹ Te Erazmowe argumenty analizuje A. Budzisz w książce: *Biblia i tradycja antyczna. Motywy analogiczne w łacińskiej poezji biblijnej renesansu* (Polska, Niemcy, Niderlandy, Wyspy Brytyjskie), s. 27–29.

²⁰ *Ibidem*. A. Budzisz pokazuje również, że źródłem dla Erazma mógł być Tertulian (*De carne Christi*) oraz Venantius Fortunatus (*Opera poetica*, II, 2, 4–9).

zostały opuszczone przez swych partnerów. Listy wyrażają bogatą skalę emocji: od czułości i tęsknoty po rozpacz, gniew i pragnienie zemsty. Piszą je bohaterki znane z mitologii, np.: Dydona do Eneasza, Ariadna do Tezeusza, Penelopa do Ulisseisa, Medea do Jazona. W humanizmie chrześcijańskim zaczęły powstawać *Święte heroidy*. Były to nadal listy kobiet do bliskich im mężczyzn, jednak — jak zapewniali w przedmowach autorzy — wyrażały inny zupełnie rodzaj miłości: nie wszeteczną, lecz świętą²¹. Wśród autorek znalazło się wiele postaci biblijnych oraz pobożnych niewiast z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Taki właśnie zbiór siedemdziesięciu sześciu poetyckich listów wyrażających szlachetne uczucia kobiet stworzył Alenus²². W pierwszej księdze bohaterkami są kobiety ze Starego Testamentu. Jako pierwsza pisze list Ewa do Kaina, następnie Hagar do Abrahama, później jeszcze Thermuthis (córka faraona) do Mojżesza, Abigail do Dawida, wdowa z Sarepty do Eliasza itd. Drugą księgę wypełniają listy kobiet z Nowego Testamentu oraz z apokryfów. Otwiera ją list Anny do Joachima, potem Maryja pisze do Zachariasza, jest też tutaj list Marii Magdaleny do Judasza, Marty do Jezusa, Lidii do Pawła i wiele innych. Trzecia księga to przede wszystkim listy świętych niewiast z pierwszych wieków chrześcijaństwa, np. Barbary do Orygenesesa, Moniki do Augustyna, Marceli do Hieronima.

List Ewy do Kaina jest przejmującą skargą matki, która utraciła jednocześnie dwóch synów. Już w *exordium* Ewa wyjaśnia, że do pisania zmusił ją nadmiar bólu przepełniający jej serce. Ewa nie może zrozumieć, jak Kain mógł zabić swego brata i jej list jest pełen gorzkich wyrzutów. Sama też żałuje za swój grzech i wspomina dawne szczęśliwe chwile w raju. Dziwi się, że Kain nie wyciągnął wniosków z błędu rodziców, nie potraktował ich bolesnego doświadczenia jako ostrzeżenia przed tym, do czego może doprowadzić złamanie Bożego prawa. Nie zrozumiał, jak destrukcyjną siłą jest zazdrość, która spowodowała, że szatan postanowił zniszczyć szczęście człowieka. Teraz Kain uległ tej samej diabelskiej zawiści. Ewa cierpi, widząc, że rana po ukąszeniu jadowitego węża zaczęła na nowo broczyć krwią. Ostrzega też Kaina, że do końca życia będą go dręczyć Furie — wyrzuty sumienia i że nigdzie nie zazna spokoju. Jednocześnie poucza, by mimo że tak bardzo obraził Boga, nie wątpił w Jego miłosierdzie, które jest większe od Kainowego grzechu (*Tonantis est magis pietas impietate tua*). Ewa, która sama obraziła Boga, doświadczyła też Bożego miłosierdzia. Dlatego teraz pociesza syna i mówi, że choć Bóg za popełniony grzech surowo ukarał ją i Adama, to jednak nie przestał okazy-

²¹ Zob. A. Budzisz, *Biblia i tradycja antyczna...*, s. 107–120.

²² A. Alenus, *Sacrarum Heroidum libri tres: in quibus praeter alia plurima, quae ad intelligendas Veteris & Novi Testamenti historias, et pietatis incrementum conferunt, studiosae iuventuti utilia, scituque dignissima continentur*. Lovanii 1574.

wać im miłości. Ewa więc prosi Kaina, by z całego serca czcił Boga i nadal składał Mu ofiary. Pierwsza kobieta żyje teraz nadzieją, że kiedyś, w odległej przyszłości pojawi się Odkupiciel, który zmiążdży głowę jadowitego węża.

List Ewy to elegijna skarga (*querimonia*), pełna smutku, ale też i miłości. Ewa, bolejąca nad śmiercią Abla, jawi się jako starotestamentowa *mater dolorosa*. Cierpienie pierwszej matki jest jeszcze dotkliwsze przez to, że jej drugi syn został bratobójcą. Ewa jednak, choć pełna bólu, nie przeklina Kaina, ale nadal traktuje jak swoje dziecko i list kończy życzeniem, by Bóg okazał mu miłosierdzie. Jej miłość macierzyńska jest bezwarunkowa.

Popatrzmy teraz na naszą rodzimą Ewę. Pod koniec swego życia Jan Kochanowski zaczął pisać *Wzór pań mężnych*, czyli krótkie biografie niezwykłych kobiet. Stworzył sześć takich portretów i być może zamierzał napisać ich więcej²³. Parafrazując Plutarcha²⁴, bohaterkami uczynił odważne Greczynki, do których dołączył Ewę, umieszczając jej portret na początku zbioru, podobnie jak Boccaccio w *De mulieribus claris*. Według Kochanowskiego pierwsze miejsce należy się Ewie nie tylko „prze dawność albo uprzedzenie wszystkich inszych ludzi”, ale „prze dziwny początek i niezwyčajne stworzenie swoje”²⁵. Co też od razu wyjaśnia: „Albowiem czym się biała płeć przed męską chlubić może, nie jest tak jako Jadam z gliny ulepiona, ale jako Mojesz pisze, z kości szczerzej i z boku wzięta”.

Kochanowski przyjmuje więc wspomnianą wcześniej teorię Corneliusa Agrippy von Netteshei, że pochodzenie Ewy z żebra Adama świadczy o niezwykłości niewieściej natury. I jest to jedyna informacja na temat Ewy w tym krótkim wizerunku, a czytelników zainteresowanych stworzeniem pierwszych ludzi Kochanowski zachęca do przeczytania dialogu „nauczonego Żyda Leona, gdzie wywodzi, iż Plato swego androginia z tego miejsca Mojeszowego wyczerpnął”. Ów Żyd Leon to żyjący w Portugalii na przełomie XV i XVI wieku lekarz, filozof i poeta Jehuda Abravanel, znany też jako Leon Hebrajczyk²⁶. Był on autorem napisanych po włosku neoplatońskich *Dialogów o miłości* (*Dialoghi d'amore*, 1502), bardzo popularnych w renesansie. W drugim dialogu Leon Hebrajczyk twierdzi, że to właśnie biblijny opis pochodzenia Ewy z boku Adama zainspirował Platona do stworzenia mitu o Androgynie, pierwotnej dwupłciowej istocie ludzkiej, którą Zeus przepołowił, tworząc mężczyznę i kobietę (*Uczta*, 189c–191d)²⁷.

²³ Zob. J. Ziomek, *Renesans*. Warszawa 1980, s. 323.

²⁴ Najważniejszym źródłem było: Γυναικῶν ἀρεταί (*De mulierum virtutibus*).

²⁵ Za: J. Kochanowski, *Dzieła polskie*. T. 2. Oprac. J. Krzyżanowski. Warszawa 1976, s. 213.

²⁶ *Ibidem*, s. 284.

²⁷ Mit ten opowiada też Kochanowski w elegii III, 16, napisanej z okazji ślubu przyjaciela.

Portrecik Ewy, który kreśli mistrz Jan z Czarnolasu, jest bardzo skrótowy, ale warto docenić w nim staropolski ukłon wobec pierwszej białogłowy, jak również humanistyczną erudycję autora²⁸.

W przedstawionych tutaj kilku wybranych przykładach postać Ewy ukazana jest w różnych barwach: od monumentalnej w biografii Boccaccia, przez smutną i bolejącą w elegii Alenusa, po humorystyczną w obrazku rodzajowym z bukoliki Mantuanusa. Tym, co łączy wszystkie te utwory należące do różnych gatunków, jest ich charakter parenetyczny. Próbują w przystępny sposób przedstawić wydarzenia biblijne, zawarte w nich prawdy wiary i wskazówki moralne. Dydaktyczny cel napisania *Heroid* podkreśla Alenus, wyjaśniając w podtytule, że pragnie, by młodzięz poznała Stary i Nowy Testament i przez to stała się bardziej pobożna:

in quibus praeter alia plurima, quae ad intelligendas Veteris & Novi Testamenti historias, et pietatis incrementum conferunt; studiosae iuventuti utilia, scituque dignissima continentur.

Wcześniej też Boccaccio w *De mulieribus claris* ubolewał, że współcześni mu ludzie nie znają dobrze Pisma Świętego²⁹.

Humaniści ogarnięci byli filologiczną pasją, z którą podchodzili tak do dzieł Greków czy Rzymian, jak i do Biblii. Postulat sięgania do źródeł (*ad fontes*) dotyczył także badań nad Pismem Świętym³⁰. Przestała wystarczać Wulgata, a ideałem humanisty był *homo trium linguarum*: człowiek znający łacinę, grekę i hebrajski. Podejmowano wtedy wiele prac nad tekstem biblijnym, z których warto przypomnieć krytyczne wydanie greckiego Nowego Testamentu sporządzone przez Erazma z Rotterdamu (pierwsze wydanie w Bazylei z 1516 r.). Dokładano też wielu starań, by Biblia stała się powszechnie znana, czego rezultatem była imponująca liczba przekładów, parafraz, komentarzy oraz tekstów literackich inspirowanych Pismem Świętym.

Dla humanistów oprócz podstawowej funkcji parenetycznej poezji (*docere*) ważna była także jej funkcja estetyczna (*delectare*). Dlatego też sięgając do tematów biblijnych, posługiwali się gatunkami klasycznymi uznanymi za doskonałe. Erazm pisał, że Pismo Święte zawiera w sobie „czyste bóstwo”, ale czasem jest to wyrażone w chropowaty sposób³¹. Z tego powodu humaniści obok prac nad tekstem natchnionym próbowali też sami wrazić słowo Boże, przekazując je w sposób —

²⁸ Choć sam Kochanowski podkreśla, że w tym miejscu powstrzymuje się od oceny koncepcji Leona Hebrajczyka.

²⁹ Żal ten wypowiada Boccaccio, chwalać poetkę Probę, która świetnie znała Stary i Nowy Testament; G. Boccaccio, *Famous Women*, s. 412.

³⁰ Zob. J. Pelc, *Miejsce Biblii w tradycji według twórców literatury polskiego renesansu*. W: *Biblia a literatura*, s. 132.

³¹ *Maxime vero scripturae divinae, quae fere silenibus illis Alcibiadeis similes sub tectorio sordido ac paene ridiculo merum numen claudunt*, Augustyn, *Enchiridion militis Christiani*, XIII, 5.

w ich mniemaniu — bardziej artystyczny, to znaczy zgodny z zasadami humanistycznej poetyki³². Stąd mamy np. liczne łacińskie parafrazy Psalmów, komponowane na wzór pieśni Horacego.

Sięganie do tematyki biblijnej było także okazją do tak ważnego dla renesansowych poetów współzawodniczenia z autorami antycznymi: *aemulatio*. Podejmując nowy temat, nieznany poetom pogańskim, mogli z nimi konkurować, a nawet w tym literackim agonie odnieść zwycięstwo. Zwłaszcza że Biblia była nie tylko niewyczerpanym źródłem atrakcyjnych tematów i motywów, ale przede wszystkim głosiła Boże Objawienie. Na tym właśnie, na głoszeniu prawdy, polegała według chrześcijańskich humanistów wyższość literatury renesansu nad literaturą antyczną³³. Można więc w renesansie zauważyć pewne analogie do sytuacji z pierwszych wieków Kościoła, gdy autorzy chrześcijańscy, by wyrazić prawdy swojej religii, sięgali do gatunków stworzonych przez poetów pogańskich³⁴.

Fascynacja Biblią przejawiała się też w różnych literackich próbach uzupełniania i poszerzania jej tekstu, podejmowanych zresztą od czasów najdawniejszych. Jak pisze Stefan Sawicki:

„Najprostszym sposobem tej amplifikacji były apokryfy, które głównie starały się wypełnić miejsca niedookreślone Świętej Księgi, choć czasem te dookreślenia były wyraźną interpretacją czy osądem”³⁵.

Próbą takiego poszerzenia i uzupełnienia tekstu biblijnego, będącą jednocześnie jego interpretacją, są przedstawione w tym artykule utwory przybliżające postać Ewy. Biblijny opis stworzenia ludzi, ich życia w raju i upadku kryje w sobie wiele tajemnic. Próbowano więc odtworzyć to, co wydarzyło się w rajskim ogrodzie, zrozumieć dramat, który tam się rozegrał, a którego bohaterką była nasza pramatka Ewa.

Eve as Literary Character in Chosen Works from the Renaissance. Italy, Netherlands, Poland

A b s t r a c t

The mother of mankind often comes out as the main character of texts from the Renaissance, from the prose-written booklets and treatises to the belles-lettres.

³² Zob. A. Budzisz, *Biblia i tradycja antyczna...*, s. 8.

³³ *Ibidem*, s. 9.

³⁴ K. Stawecka, *Inspiracje biblijne łacińskiej poezji...*, s. 111–128.

³⁵ S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*. W: *Sacrum w literaturze*. Red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Lublin 1983, s. 14.

This paper shows the character of Eve through five examples of chosen texts written in different literary genres by authors from both sides of the Alps. The Italian Renaissance is represented by Giovanni Boccaccio and Baptista Mantuanus, the Western Renaissance by Erasmus of Rotterdam and Andreas Alenus, and the Polish Renaissance by Jan Kochanowski. Their works all have in common their parenetic features. They are attempts to show in an accessible way the Biblical events, the truth of faith they contain, and their moral teaching. The Biblical description of the creation of man, life in Paradise and the fall of man keeps many mysteries. The authors have been trying then to reconstitute what happened in the Garden of Eden and to understand the tragedy which took place there, whose main protagonist was Eve.

RADOSŁAW ŁAZARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

BIBLIJNE UZASADNIENIE KARY ZA ZABÓJSTWO U WYBRANYCH AUTORÓW POLSKIEJ LITERATURY POLITYCZNEJ XVI WIEKU

Pierwsze zabójstwo kończy się wygnaniem. Kara za zabójstwo brata wydaje się w świetle późniejszych kodeksów wyjątkowo łagodna. Morderca nie ponosi kary adekwatnej do czynku, czyli śmierci, a Bóg uwzględnia nawet jego interpelację i wprowadza ochronę zabójcy przeciw wszelkim osobom, które chciałyby pozbawić go życia (Rdz 4,13–15). Dalszy rozwój wypadków można rozumieć, jako drastycznie chybioną ocenę sytuacji. Potomkowie Kaina bowiem, przynajmniej niektórzy, posunęli się do tworzenia modelu spirali zbrodni. Lamech stanowi własne prawo, na co bierze swoje żony za świadków:

„Gotów jestem zabić człowieka dorosłego jeśli on mnie zrani, i dziecko — jeśli mi zrobi siniec! Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!” (Rdz 4,23–24).

Widać tu znaczną różnicę skali karnego wymiaru prawa, Lamech wyraźnie ją zwiększył. Oprócz skali oceny przestępstwa zastanawia również samo pochodzenie prawa. Zagrożeniem siedmiokrotnej pomsty Bóg obłożył każdego potencjalnego zabójcę Kaina, pragnąc w ten sposób zapewnić mu przestrzeń osobistego bezpieczeństwa. Strefa ochronna wokół Kaina powstała, aby go schować przed zemstą ludzką, ale również by całkowicie oddać go boskiej pomście. Bóg zostawia więc Kaina swojej wyłącznej karze i nie zamierza karać go śmiercią. W czynie

tym zawiera się pewien zamysł dotyczący miłosierdzia, jak też i próba, której poddano ludzką naturę. Ustanowione boskie prawo zakłada doniosłość faktu, jakim jest ludzkie życie. Podlega ono szczególnej ochronie nawet wówczas, gdy samo narusza inne życie.

Podkreślenie przez Boga wagi już istniejącego życia wystąpi jeszcze dwukrotnie. Pojawia się więc po wypełnieniu pomsty, jaką był potop, gdy Pan obiecuje Noemu:

„Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie — upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego o życie brata. Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,5–6).

W tym ważkim, zwłaszcza dla późniejszej argumentacji, fragmencie widoczne są trzy wątki:

- Bóg zapowiada swoje wycofanie się z bezpośrednich ingerencji w świecie, również w karanie przestępców;
- eksponuje się wartość życia ludzkiego jako ofiarowanego przez Boga;
- kompetencje do wykonania kary są przekazane danej społeczności i nie jest to wynik samodzielnego, ale i samozwańczego postanowienia jak w przypadku Lamecha, lecz nadanie pierwszorzędного znaczenia prawu boskiemu.

Drugim momentem, w którym uznaje się wartość życia, jest samo ustanowione przymierze. W pierwszej redakcji Prawo formułuje kary dla osób dopuszczających się naruszenia ładu społecznego wskutek zbytnej własnej pobudliwości. Wymienia się tutaj różnego rodzaju morderstwa, ale też przestępstwa o możliwych poważnych konsekwencjach społecznych. Za takie rozwiązanie prawne można uznać podważanie autorytetu władzy rodzicielskiej widoczne zarówno w ataku na rodziców, nawet jeśli nie odnosi to skutków śmiertelnych (Wj 21,15), jak i złorzeczeniu im (Wj 21,17).

Bóg potępia przemoc. Przywołane fragmenty ukazują złożoność problematyki związanej z nadużywaniem siły w kontaktach międzyludzkich oraz ukazują stosunkową łagodność prawodawstwa boskiego. W przypadku pierwszego mordercy, Kaina, Bóg podejmuje nawet działania ochronne wobec niego. Zastrzega karę śmierci dla jego zabójców, z czego pośrednio wynika Jego aprobatą dla wymierzania kary najwyższej. Zastanawia jedynie skazanie Kaina, którego działanie jest przykładem używania przemocy, na wygnanie, a nie bezpośrednio na śmierć.

Zbiory praw obowiązujących w Rzeczypospolitej w XVI wieku dopuszczały gradację sankcji karnych za zabójstwo w zależności od statusu społecznego tak sprawcy, jak i ofiary. System kar został doskonale wpisany w ówczesny podział

stanowy. Chłop, który zabił szlachcica, powinien ponieść śmierć, ale już w odwrotnej sytuacji zabójcę karano grzywną oraz rokiem pozbawienia wolności. Równocześnie bywały sytuacje, w których odpowiedzialność za zabójstwo również przypisywano według kodu stanowego, przy czym niekiedy niekorzystnie dla niższej urodzonych winnych. Jedną z nich opisuje Andrzej Frycz Modrzewski w księdze *O prawach*. Odwołuje się do zdarzenia, w którym dwaj napastnicy, szlachcic i plebejusz (w tym przypadku mieszczanin), dopuścili się pobicia szlachcica ze skutkiem śmiertelnym. Głównym sprawcą zająścia był szlachcic, który też przyznał się do winy. Ciężar kary spadł jednak na mieszczanina, którego ukarano śmiercią, natomiast główny sprawca uszedł bezkarnie¹.

Zła sytuacja prawna państwa oraz rozmaicie funkcjonująca pobłażliwość dla zbrodniczych czynów stanowi dobre, ale niewystarczające uzasadnienie popełnianych przestępstw. Można by tu wspomnieć niesprawny system egzekucji kar, który częstokroć okazywał się wadliwy lub opieszawy. Prawidłowość ta działała przede wszystkim w obrębie stanu rządzącego², a nieliczne sprawnie przeprowadzone przypadki egzekwowania prawa mogły stać się świetną pożywką do walki stronnictw politycznych, czego najbardziej drastycznym przykładem stała się egzekucja oskarżonego o zdradę stanu Samuela Zborowskiego³.

Co sprzyja przestępstwu? Źle zbudowane prawo, niewydolność systemu czy też przyzwolenie społeczne albo kulturowe — każdy z tych warunków może już wystarczyć. Nie spowoduje jednak, że człowiek popełni wykroczenie. Główną przyczyną jest sam człowiek. Takie zdanie wyraża zarówno Andrzej Frycz Modrzewski, jak i Andrzej Wolan. Obaj zgodnie przyznają, że natura ludzka jest słaba i że człowiek zdolny jest do wielu złych rzeczy. Jednak nieco odmiennie postrzegają przyczyny oraz skutki takiej wizji antropologicznej. Frycz Modrzewski w swoich wczesnych dziełach nawiązuje przede wszystkim do tradycji antycznej oraz do powszechnych wśród renesansowych humanistów poglądów o wspaniałej, lecz zarazem mocno zróżnicowanej kondycji ludzkiej. Główną przyczynę słabości upatruje więc w łatwym uleganiu namiętnościom, które skutecznie odciągają nas od wysiłku kierowania się w życiu rozumem. Z pewną lubością oddaje

¹ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*. Tłum. E. Jędrkiewicz. Warszawa 1953, s. 236–237.

² Klasycznym już dziełem poświęconym zarówno przestępczości, jak i nadużyciom władzy oraz słabości aparatu sądowniczego w dawnej Rzeczypospolitej jest monografia Władysława Łozińskiego: W. Łoziński, *Prawem i lewem. Obyczaje na Rusi Czerwonej w pierwszej połowie XVII wieku*. Warszawa 2005.

³ Naoczny świadek, Zbigniew Ossoliński, ledwo wspomina o egzekucji w zapisie z roku 1584, mimo że Samuel był jego wujem, a po śmierci towarzyszył orszakowi odwożącemu zwłoki do rodzowego majątku. Samo ścięcie Samuela Zborowskiego stało się pożywką dla wielu wystąpień przeciwnych polityce królewskiej i — a właściwie przede wszystkim — Jana Zamoyskiego. Poetyckie świadectwa owej atmosfery omawia Juliusz Nowak-Dłużewski: J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Pierwsi królowie elekcyjni*. Warszawa 1969, s. 181–185.

się nawet przedstawianiu ludzi jako złych i oddanych namiętnościom, tworząc przy tym z niemal reporterską dokładnością sugestywne opisy ówczesnych zachowań⁴.

Andrzej Wolan postrzega natomiast kondycję ludzką w duchu iście kalwińskim:

„Śmieszna zaprawdę rzecz, że człowiek, śmiertelny a grzechami i występkami zewsząd ogarniony, wiezie spór z wielką dobrocią i łaskawością Boga nieśmiertelnego i chce być uznany, że w tej mierze przoduje”⁵.

Po pierwsze, grzech uznaje za immanentną, od upadku Adama i Ewy, cechę rodzaju ludzkiego. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do czynienia dobra. Umożliwia mu to wyłącznie łaska Boga. Równocześnie Wolan akcentuje dynamiczny charakter relacji Bóg — człowiek, w którą stale wpleciony jest spór wynikający z ludzkiego sprzeciwu oraz słabości jego natury.

Odmienne postrzeganie źródeł zła tkwiącego w człowieku nie wyklucza u obu autorów dojścia do podobnego wniosku: Pierwotną przyczyną zaistnienia zbrodni czy przestępstwa jest właśnie zła natura ludzka. Kodyfikacje prawne stanowią natomiast próby złagodzenia jej skutków. Zależność ową widać mocno u Frycza Modrzewskiego w koncepcji obyczajów i praw. Obyczaje uznaje on za pierwotne i naturalne regulacje zachowań społecznych. Ich obowiązywanie jest dla członków wspólnoty politycznej oczywiste i działa na mocy prawa moralnego, czyli ostatecznie sankcjonuje je społeczeństwo. Prawo natomiast powstaje wskutek załamania się systemu władzy obyczajów. Jedną z właściwych mu cech jest drobiazgowo wyszczególnianie przewin i sankcji karnych. Ujmując to w inny sposób: prawo jest fundamentalnym świadectwem słabości ludzkiej natury. Dopuszczona przez Frycza Modrzewskiego gradacja jest symetryczna. Zastosowanie tego porządku jest jednym z głównych jego zamierzeń. Księga poświęcona przedstawieniu wadliwie funkcjonujących praw Rzeczypospolitej jest nie tylko teoretyczną próbą analizy ówczesnego prawodawstwa i zarysem reformy tego systemu, ale stanowi przede wszystkim punkt wyjściowy do prawdziwej reformy społeczeństwa i państwa. Jedną z jej oznak powinno być zarzucenie praw i kierowanie się wyłącznie obyczajami.

Wolan, jakkolwiek zasadniczo zgodny ze swoim poprzednikiem, w mniejszym stopniu porusza niemal utopijne motywy powrotu do właściwego postępowania jednostki w społeczeństwie. Zajmują go natomiast kwestie funkcjonowania państwa w odniesieniu do rzeczywistości. Dlatego też mocniej niż Frycz Modrzewski

⁴ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie...*, s. 204–205.

⁵ A. Wolan, *O wolności Rzeczypospolitej albo Ślacheckiej*. Tłum. S. Dubingowicz, Warszawa 2010, s. 153.

podkreśla znaczenia szlachectwa i wyraźniej odwołuje się do realiów społecznych i politycznych współczesnej mu Rzeczypospolitej, przy czym nie pragnie jej przemiany w całkowicie nowe jakościowo państwo.

Obaj autorzy odwołują się do dwóch systemów intelektualnych i obaj przetwarzają je w podobny sposób. Pierwszym jest myśl polityczno-prawna antyku. Frycz Modrzewski jest zdecydowanie arystotelikiem, chociaż silnie występują u niego modyfikacje dokonane przez Cycerona oraz rzadziej odniesienia do Platona. Wolan w mniejszym stopniu czerpie wprost z tradycji którejs z szkół filozoficznych, raczej jest eklektykiem i według charakterystycznego dla ówczesnych myślicieli modelu nawiązuje do Cycerona i Arystotelesa oraz wplata, przede wszystkim w charakterze erudycyjnych odniesień, odwołania do Platona. Drugim systemem są poglądy ówczesnej Reformacji. Frycz Modrzewski wprawdzie oficjalnie nie porzucił nigdy katolicyzmu, ale rozwijane przez niego przekonania pozwalają na łączenie go ze zborami kalwińskimi Korony. Wolan natomiast jest przede wszystkim czołowym w swoich czasach teologiem litewskich zborów kalwińskich, znanym choćby z polemik z jezuitami.

W tekstach przedstawionych w niniejszym artykule z trudem można się dopatrzeć owych powiązań wyznaniowych. Brak w nich odwołań do *Institutio religionis Christianae* (1536) Jana Kalwina, choć żadnemu z autorów dzieło to nie powinno być obce. *Ustanowienie religii chrześcijańskiej* opublikowano w Genewie siedem lat przed wydaniem najstarszego z interesujących nas tekstów, to jest mowy: *Łaski. Pierwsza mowa o karze za mężobójstwo* (1543). Nieobecność najważniejszego dzieła jednego z ojców Reformacji można w omawianych traktatach Frycza Modrzewskiego i Wolana wyjaśnić ich raczej politycznym charakterem. Czy w ten sam sposób należy tłumaczyć nieobecność Biblii? Obaj autorzy są w porównaniu ze współczesnymi im pisarzami katolickimi nadzwyczaj oszczędni w przywoływaniu Pisma Świętego. Teksty katolickich pisarzy politycznych powstające w drugiej połowie XVI wieku niejednokrotnie zaopatrzone są w bogaty zestaw przypisów i komentarzy odsyłających czytelnika do poszczególnych, najczęściej starotestamentowych ksiąg.

Pojawiają się zarówno u Frycza Modrzewskiego, jak i u Wolana odnośniki biblijne służą umocnieniu argumentacji związanej z rodowodem postulowanej reformy prawa w Rzeczypospolitej. Obaj autorzy stosują prawa biblijne odpowiednio do wrażliwości intelektualnej renesansowego humanizmu. Najlepiej ów dobór argumentów widoczny jest w *Łaskim*, gdy Frycz Modrzewski pisze:

„Zakon boży ustanowił także to, że wolno zabić bezkarnie złodzieja nocnego, dziennego zaś nie wolno. Prawa XII Tablic pozwalały jednak bezkarnie zabić również i dzien-

nego złodzieja, gdy się bronił orężem. Tyle tedy o zabójstwie popełnionym jakimś przypadkiem czy z konieczności”⁶.

Widać tu zrównoważenie wyboru źródeł. Dłuższy wywód dotyczący okoliczności, jakie mogą poprzedzać zabicie człowieka, kończy się odwołaniem do zapisu z Księgi Wyjścia, według którego zabójca włamywacza zastanego we własnym domostwie przed wschodem słońca nie ponosi odpowiedzialności za swój czyn (Wj 22,2). W następnym zdaniu widać już oparcie się na rzymskiej tradycji prawnej. Frycz Modrzewski powołuje się bowiem na prawo dwunastu tablic (łac. *leges duodecim tabularum*), czyli na zbiór zwyczajowego prawa rzymskiego spisany we wczesnym okresie istnienia Republiki, najprawdopodobniej wymuszonego przez plebs na patrycjuszach. W przytoczonym fragmencie z całą wyrazistością można zobaczyć podstawowe źródła humanistycznej wrażliwości intelektualnej okresu renesansu i równorzędne ich traktowanie. Tradycja prawna starożytności obecna jest jednak w postaci praw z okresu Republiki rzymskiej. Celem jej przywołania jest zapewne pośrednie nawiązanie do szlacheckiego mitu republikańskiego i częściej w kręgach szlachty polskiej niechęci do prawa rzymskiego utożsamianego z prawem cesarskim, czyli samowolą władcy i lekceważeniem kodyfikacji prawnych przez przyznawanie prymatu woli panującego, będącej prawem najwyższym.

Zagadnienie związku zabójstwa z kradzieżą zauważa również Wolan. Idzie on przeważnie śladem Frycza Modrzewskiego, przy czym silniej uwypukla paradoks karny, który jego zdaniem tkwi w prawodawstwie Rzeczypospolitej. Polega on na przywiązywaniu większego znaczenia do własności prywatnej niż do ludzkiego życia. Przejawem owej sytuacji jest kategoriyczne zagwarantowanie prawa własności i sankcje grożące sprawcom jego naruszenia:

„naród nasz tak dobrze majątności swoje prawami obwarował, że złodziejom a rozbójnikom żadnego inszego karania niemasz jedno śmierć, daleko zaprawdę przystojniej godziłoby się gardłem karać morderze, im więzszy i droższy jest żywot nad wszystkie majątności”⁷.

W paradoksie tym Wolan ujawnia, wprawdzie mimowolnie, jeden z zasadniczych problemów związanych z karaniem zabójstwa.

Kradzież lub rozbój i morderstwo są przestępstwami funkcjonującymi w świecie przepelnionym przemocą. Obaj autorzy w nawiązaniu do tekstu biblijnego, pisząc o kradzieży, przytaczają przypadki włamań dokonywanych przez uzbro-

⁶ A. Frycz Modrzewski, *Łaski, czyli o karze za mężobójstwo. Mowa pierwsza*. W: idem, *Dziela zebrane*. T. 2: *Mowy*. Tłum. E. Jędrkiewicz. Warszawa 1954, s. 46.

⁷ A. Wolan, *O wolności...*, s. 157.

jonego przestępcę, który w razie potrzeby może uciec się do przemocy. Motywem towarzyszącym zabójstwu w obronie mienia, ale też zapewne i morderstwu przy okazji napadu rabunkowego jest strach przed drugą stroną i towarzyszące temu uczucie niepewności czy zagrożenia. W tym sensie rozbójnik, który nawet nikogo nie zabił, stanowił prawdopodobnie większe zagrożenie społeczne. Jego obecność niosła dla spokojnych podróżnych niebezpieczeństwo pozbawienia majątku (lub jego części) i w najgorszym przypadku również życia. Z tego względu, jak się wydaje, ustawodawstwo Rzeczypospolitej przewidywało surowsze karanie rozbójników. Dodajmy, że na tle Europy nowożytnej nie odbiegało zapewne od innych krajów⁸.

Obrona własności i obrona własnego życia mogą uchodzić za prawa przyrodzone. Możliwe, że z tego względu działania podejmowane dla ich zachowania trzeba oceniać inaczej. Można również przyjąć, że w związku z tym inna ocena przysługuje również samemu czynowi lub choćby wyraźnie zademonstrowanej chęci jego dokonania.

Centrum kontrowersji związanych z karą za zabójstwo w systemie prawnym Rzeczypospolitej nie stanowi jednak kwestia uzasadnienia kary dla winnego zbrodni, podobnie jak i okoliczności, w których się jej dopuszczono. W dyskusji, jaką Frycz Modrzewski i Wolan usiłują sprowokować wokół zespołu praw towarzyszących zabójstwu, najważniejszą kwestią wydaje się współmierność.

Podstawowe stanowisko przedstawia Frycz Modrzewski, Wolan wprowadza później modyfikacje w jego obrębie. Wyznacznikami owego stanowiska są dwa przekonania:

- życie ludzkie jest święte i powinno być nienaruszalne,
- kara za popełnione przestępstwo powinna być sprawiedliwa.

Przez sprawiedliwą rozumie się karę jednakową dla wszystkich, co jest ważne przede wszystkim w przypadku zabójstwa i uzależnienia kary od pochodzenia społecznego sprawcy. Odnośnie do kwestii pierwszej Frycz Modrzewski, podobnie jak później Wolan, za wystarczające uzasadnienie przyjmuje sformułowany przez Stwórcę zakaz przelewania krwi wraz z związaną z nim sankcją za jego złamanie (Rdz 9,5–6). Powołanie się na powyższy zapis biblijny można wprawdzie w przypadku obu autorów uznać za wystarczające dla umocnienia normy

⁸ Georges Vigarello w odniesieniu do Francji zauważył: „Rozbój na gościńcu — zaraz po zbrodni obraży majestatu — zajmuje jedno z czołowych miejsc na liście czynów godnych potępienia i kary: stanowi zagrożenie dla wspólnoty, dla bezpieczeństwa podróżowania i stanu posiadania. Wyroki i rozporządzenia, które się doń odnoszą, bezpośrednio odzwierciedlają hierarchiczny porządek zbrodni. Ordonans z 1534 roku stwierdza, że rozbój ten podlega karze łamania kołem i długo rozwodzi się nad ceremoniałem kaźni, aby dobitniej podkreślić całą niegodziwość występkę”, G. Vigarello, *Historia gwałtu*. Tłum. A. Leyk. Warszawa 2010, s. 41.

prawodawczej, ale Frycz Modrzewski woli — prawdopodobnie ze względu na równoczesne uzasadnienie normy na gruncie rozumu przyrodzonego — opierać się również na zasadzie sprawiedliwości, ugruntowanej w dodatku przez autoritet prawodawcy. Przywołuje pochodzenie praw Królestwa Polskiego od Lecha, a więc równocześnie topos pradawności, czyli w opinii szlacheckiej republikańskiej doskonałości danego prawa:

„wysuwajcie, jeśli wam ochota, nawet samego Lecha, założyciela naszego narodu”⁹.

Jeszcze w tym samym zdaniu kontruje:

„czy jednak jego głos za karą pieniężną będzie więcej znaczył niż głos nieśmiertelnego Boga?”¹⁰.

Dobór argumentów wskazuje na konsekwentnie chrześcijańskie podejście Frycza Modrzewskiego do kwestii prawodawczych. Prezentuje bowiem stanowisko zdecydowanie biblijne i przedkłada prawo Boże nad prawa ludzkie, żądając krwi za przelaną krew.

Postępuje tak przez wzgląd na sprawiedliwość. Rozlew krwi uważa za najwyższą konieczność i wcale go nie pragnie. Biblijne umocowanie normy prawnej uważa za zgodne ze sprawiedliwością tylko i wyłącznie dlatego, że kara pieniężna wydaje się nie dość sprawiedliwa. Grzywna nie jest w stanie zrekompensować przelanej krwi. W mowie pierwszej padają szalenie znamienne dla późniejszej argumentacji słowa:

„Błagają ludzie niezamożni, ponieważ nie mają pieniędzy, aby bogacze ponosili za tę samą zbrodnię taką samą karę jak oni. Życzą sobie wszyscy ucziwi, byśmy tak tanio nie szacowali życia ludzkiego, aby godzić się na sprzedawanie go, choćby za nie wiem jakie pieniądze. Błaga wreszcie sama Rzeczpospolita, abyśmy ją pozostawili naszym spadkobiercom tak samo kwitnącą, jak nienaruszoną i wspaniałą otrzymaliśmy od przodków naszych i po dzień dzisiejszy zachowaliśmy dzięki pożytecznym radom; a osiągnąć to możemy przez poskromienie zuchwałości mężobójców, płynącej z nadużywania pieniądza”¹¹.

Najważniejszym powodem, aby uznać wymierzanie kary śmierci w przypadku zabójstwa za odpowiednie do winy, jest sprawiedliwość. Frycz Modrzewski zauważa dysproporcję kary oraz niemożność poniesienia jej w lżejszym wymiarze przez osoby mniej zamożne. Prawdopodobnie z tego właśnie względu w następnej mowie na poparcie swojego stanowiska wysuwa argumenty biblijne. Pierwot-

⁹ A. Frycz Modrzewski, *Druga mowa o karze za mężobójstwo*. W: idem, *Mowy*, s. 89.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 75.

nym punktem wyjścia, jeśli pominąć tradycyjną topikę humanistyczną, jest jednak poszukiwanie zasady najsprawiedliwszej pod względem społecznym. Przez najsprawiedliwsze zaś uznawane jest to, co wprowadza w najbardziej fundamentalnych kwestiach równość między członkami społeczności państwa. Surowości poprzednika wtóruje Wolan. Odwołuje się przy tym do identycznego fragmentu Księgi Rodzaju i cały swój późniejszy wywód prowadzi, ukazując czytelnikowi grozę zachowań dopuszczających przemoc:

„z niekarności a częstego używania grzechu tak wielka już wściekłość niektóre opadowała i wylewanie krwi ludzkiej »chciwość«, że już nic nie myślą, jedno o zabójstwach”¹².

The Bible-based Argumentation Concerning Penalty for Murder in Chosen Polish Political Writers of the 16th Century

A b s t r a c t

The problem of capital punishment very often appears in Polish political writing of the 16th century. The reason for this is the frequently occurring violence as well as the penalty variations, which depended on the social status of the convicted criminal. Protestant writers of that period tried to introduce principle of fair and just punishment regardless of the social rank of the criminal. They see it as necessary, often referring to the authority of the Holy Scripture. When demanding the “death for death” penalty, they often quote The Book of Genesis, chapter 9, and God’s Covenant with Noah.

¹² A. Wolan, *O wolności...*, s. 159.