

# COLLOQUIA LITTERARIA

Półrocznik Instytutu Literaturoznawstwa  
Uniwersytetu Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie

29

2/2020

**Tradycja śródziemnomorska w literaturze**



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

### **Rada Naukowa**

prof. Benjamin Acosta-Hughes, Uniwersytet Ohio – The Ohio State University (Columbus, Ohio, USA); prof. Gianfranco Agosti, Uniwersytet Rzymski La Sapienza (Rzym); prof. Josef Barton, Uniwersytet Karola (Praga); dr hab. Janusz Detka, prof. ucz., UJK (Kielce); prof. dr hab. Krzysztof Dybciak, prof. em., UKSW (Warszawa); dr hab. Margreta Grigorova, prof. ucz., Wielkotypny Uniwersytet im. świętych Cyryla i Metodego (Wielkie Tyrnowo, Bułgaria); prof. David Hernández de la Fuente, Uniwersytet Complutense w Madrycie (Madryt); prof. dr hab. Daniel Kalinowski, Akademia Pomorska w Słupsku (Słupsk); prof. dr hab. Jarosław Ławski, UwB (Białystok); prof. Massimo Natale, Professore Associato, Università di Verona (Verona) – prof. ucz.; prof. Alessandro Polcri, Associate Professor, Fordham University (Nowy Jork) – prof. ucz.; prof. dr hab. Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, UwB (Białystok); dr hab. Anna Ryś, prof. ucz., UG (Gdańsk); prof. dr hab. Andrzej Sulikowski, Uniwersytet Szczeciński (Szczecin); ks. dr hab. Zbigniew Trzaskowski, prof. ucz., UJK (Kielce); prof. Caterina Verbaro, Università LUMSA (Rzym); dr hab. Jean Ward, prof. ucz., UG (Gdańsk); prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski, prof. em., UW (Warszawa)

### **Recenzenci tego numeru**

prof. dr hab. Kazimierz Korus, prof. em., Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; prof. dr hab. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; prof. dr hab. Marian Szarmach, prof. em., Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu; prof. dr hab. Elżbieta Wesołowska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski, prof. em., Uniwersytet Warszawski; prof. dr hab. Kwiryna Ziemia, Uniwersytet Gdański; dr hab. Maria Chantry, prof. ucz., Uniwersytet Wrocławski; dr hab. Jakub Gomułka, prof. ucz., Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie; dr hab. Tatiana Krynicka, prof. ucz., Uniwersytet Gdański; dr hab. Anna Ryś, prof. ucz., Uniwersytet Gdański; ks. dr hab. Marcin Wysocki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; dr Stefano Cavallo, Uniwersytet Łódzki; ks. dr Jacek Graszka, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; ks. dr Andrzej Jaśko, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; dr Filip Kobiela, Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie

### **Redakcja**

ks. dr hab. Jerzy Sikora, prof. ucz. (redaktor naczelny); dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, prof. ucz. (zastępca redaktora naczelnego); dr Łukasz Kucharczyk (sekretarz redakcji); dr hab. Raoul Bruni, prof. ucz.; dr hab. Dorota Kielak; prof. ucz., dr Mateusz Kowalski; prof. dr hab. Wojciech Kudyba; dr hab. Paweł Stangret; prof. ucz., dr hab. Anna Szczepan-Wojnarska; prof. ucz., dr hab. Joanna Zajkowska, prof. ucz.

### **Adres redakcji**

„Colloquia Litteraria”, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych UKSW, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; kontakt mailowy:  
Łukasz Kucharczyk, e-mail: l.kucharczyk@uksw.edu.pl

**Redakcja językowa** – Tomasz Chlewiński

**Projekt okładki** – Jan Giemza

**Skład** – Maciej Faliński

Wersja internetowa jest wersją pierwotną czasopisma

**ISSN 1896-3455**

**e-ISSN 2353**

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Marek I. Baraniak, Początki koncepcji natchnienia biblijnego w dyskursie religijnym .....	5
Ks. Waldemar Linkę CP, Anioł Pański zwiastował Józefowi. Teologia wcielenia w Mt 1,18b-25 .....	25
Dariusz Piotr Klimczak, Kultura śródziemnomorska jako uniwersalna cywilizacja zachodnia. Prolegomena filozoficzno-literackie .....	55
Anna Kucz, O perswazyjnej funkcji wina w narracjach biblijnych i mitologicznych .....	85
Jan Kurowicki, <i>Humanitas</i> jako ćwiczenie duchowe. Rozważania nad egzystencjalnym wymiarem humanizmu Cycerona .....	97
Beata Gaj, Προπεμπτικόν (propemptikon) – żywy gatunek literacki sięgający antyku .....	111
Anna Kucz, Edyta Gryksa, Sigmatism in the <i>Prooemium</i> of Nemesianus' <i>Cynegetica</i> .....	125
Marta Jachna, Równi czy nierówni? O kobiecie i mężczyźnie w ujęciu wybranych autorów pogańskich i wczesnochrześcijańskich .....	141
Salvatore Costanza, Francesco Filelfo e gli Jagelloni: un umanista italiano sulla scena europea .....	157

### RECENZJE

Kazimierz Pawłowski, Adam Krokiewicz, <i>Pisma rozproszone. Wybór z dodaniem dwu wersji J.M. Rozwadowskiego Prawdy życia</i> . Wybrał, ułożył, przedmową poprzedził Juliusz Domański. Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019 .....	193
---	-----

Antoni Ładziński, Juliusz Domański, <i>Wykłady o humanizmie</i> , Biblioteka Kwartalnika KRONOS, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2019 .....	196
---	-----

### ROZMOWA

<i>Biblia nie jest wyłącznie zabytkiem kultury</i> . Z prof. Mirosławą Ołdakowską-Kuflową rozmawia prof. Wojciech Kudyba .....	205
--	-----

### VARIA

Dominika Budzanowska-Wegleńda (wstęp i tłumaczenie), Galand z Reigny, <i>Książeczka przysłów (Libellus proverbiorum)</i> 75 .....	217
Ks. Jerzy Sikora, Konkurs literacki pod patronatem Siegfrieda Lenza .....	220

MAREK I. BARANIAK\*

ORCID 0000-0001-5665-1089

Uniwersytet Warszawski

## POCZĄTKI KONCEPCJA NATCHNIENIA BIBLIJNEGO W DYSKURSIE RELIGIJNYM

Słowo „natchnienie” [łac. *inspiratio*] zazwyczaj definiowane jest jako ponadnaturalne oddziaływanie na jednostkę, stymulujące i umożliwiające szczególny rodzaj aktywności, np. ustny bądź pisemny przekaz treści uznawanej za objawienie ukrytej prawdy czy posiadającej boski autorytet. Oznacza ono również stan posiadania nadprzyrodzonej mądrości przez autora lub zawarcie jej w tekście, jak też samą zdolność wglądu w znaczenie wcześniejszych objawień i natchnionych tekstów. Zarówno chrześcijanie, jak i żydzi okazują szczególny szacunek wobec kanonu świętych pism, uznawanych za natchnione i autorytatywne. Taki osąd jest niedefiniowalny i zmienny – opiera się bardziej na charakterystycznych dla każdej ze wspólnot teologicznych ocenach religijnej wartości tekstów uznawanych za święte niż na ogólnych przesłankach zawartych w samym tekście<sup>1</sup>.

---

\* Dr hab. MAREK I. BARANIAK, prof. ucz. – zatrudniony na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się epigrafiką i wczesną literaturą hebrajską, aramejskimi targumami oraz językami biblijnymi.

<sup>1</sup> Por. J. Homerski, *Natchnienie biblijne i prawda ksiąg świętych*, „Ateneum Kapłańskie” 1969, nr 72, s. 388–393; J. Kudasiewicz, *Natchnienie biblijne a naukowe badanie Pisma Świętego*, w: tenże, *Biblia, historia nauka*, Kraków 1978, s. 19–33; H. Muszyński, *Słowo natchnione*, Kraków 1983; P. Leksa: „*Słowo Twoje jest prawdą...*”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997; A. Paciorek, *Natchnie Pisma Świętego*, w: tenże, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Tarnów 1999, s. 18–70;

Wprawdzie używany obecnie termin „natchnienie” wywodzi się z języka przekładów biblijnych, to jednak występujące tam różne formy gramatyczne tego słowa nie są dosłownym tłumaczeniem oryginalnego wyrazu hebrajskiego czy greckiego. Mają one wyjaśnić sens przekładanego tekstu w nawiązaniu do działania Boga przekazującego człowiekowi jakieś szczególne uzdolnienie. Należy przy tym zauważyć, że kategoria „natchnienia Pisma” ma swój początek już w okresie biblijnym – później różne próby jej deskrypcji podjęte zostały we wczesnej tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej; są one widoczne również we współczesnym dyskursie religijnym.

### **Biblia**

Próby przedstawienia i uzasadnienia specjalnego statusu Biblii chrześcijańskiej i hebrajskiej odwołują się do szczególnych nadrzędnych kryteriów warunkujących interpretację jej pochodzenia i powstania. Do głównych kategorii zalicza się zwykle: „objawienie” (Biblia jako odsłonięcie ukrytej prawdy), „autorytet” (Biblia jako tekst wymagający akceptacji), „kanon” (Biblia jako wzór postępowania) oraz „natchnienie” (Biblia jako tekst pochodzący od samego Boga)<sup>2</sup>. Wspomniane kategorie użyte jako modele opisu są niezależne od siebie, dlatego też każda z nich oferuje niecałkowity, a jednak integralny obraz fenomenu Biblii przedstawiony z innej perspektywy niż pozostałe.

#### **Stary Testament (Biblia hebrajska)**

Natchnienie do wypełnienia szczególnego zadania czy misji tekst Starego Testamentu oddaje poprzez idiomatyczne zwroty, takie jak:

---

*Inspiration*, w: *Dictionary of Judaism in the Biblical Period*, red. J. Neusner, New York 1996, s. 317–318; R.F. Collins, *Inspiration*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1990, s. 1023–1033.

<sup>2</sup> Taką klasyfikację zaproponował J. Goldingay, *Inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden London 1990, s. 314. [polski przekład: *Natchnienie*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 613]; Por. A. Oczachowski, *Objawienie: natchnienie: Biblia*, „Studia Kozsalińsko-Koło-brzeskie” 2010, nr 15, s. 237–245.

„Bóg włożył do serca”, „nappełnił duchem Bożym”. Księga Wyjścia (Wj 35,30–34) wspomina, jak Bóg nappełnił swoim duchem Besaleela, przełożonego rzemieślników budujących przybytek (*wajěmallē* 'ōtō rūah 'ēlōhīm, co zaowocowało wielką sprawnością rzemieślniczą i zdolnością do przekazywania umiejętności innym. Podobnie Nehemiasz podejmuje wysiłek odbudowy Jerozolimy po tym, jak „Bóg włożył do jego serca” ('ēlōhay nōtēn 'el-liBBî ten zamiar (Ne 2,12; 7,5).

Natchnienie pochodzące od Boga jest często wiązane przez badaczy ze stanami „odmiennej świadomości”<sup>3</sup> – zawładnięciem i wizjami. Obydwa pociągają za sobą przynajmniej czasową zmianę osobowości medium. Gdy Saul został owładnięty „duchem JHWH (Pańskim)” [*rūah jhwh* ('ādōnāj)] i zaczął zachowywać się jak prorok, tekst Biblii stwierdza, że „stał się inną osobą” (1 Sm 10,6). Wspomniany stan zawładnięcia pociąga za sobą wiarę w to, że jakaś ponadnaturalna energia czy istota – duch wchodzi lub przejmuje panowanie nad osobowością jednostki. Natomiast doświadczenie wizji jest przeżyciem odmiennej rzeczywistości lub wyjściem poza własne ciało i zmysły. Obydwa te stany przypisywane są prorokom starotestamentowym.

Wiarygodność autorytetu proroków biblijnych i natchnienie ich orędzia potwierdzone było na różne sposoby. Czasami objawienie, które otrzymywali, przypisywane było aktywności ducha bożego (Sdz 3, 10; 1 Sm 10,10; Iz 48,16; 59,21; 61,1; Ez 3,12–15) z tego też powodu określano proroka jako „człowieka ducha” ('iš hrūah Oz 9,7). Innym sposobem uwierzytelniania natchnienia było prorockie zapewnienie o „ręce JHWH (Pana)” [*wějad-jhwh* ('ādōnāj)] nad nim (Ez 3,14; 8,1; 33,21–22; Iz 8,1; Jr 15,17) – sformułowanie to wskazuje na boską kontrolę lub zawładnięcie. Na Boski autorytet wyroczni wskazywała formuła otwierająca: „Tak mówi JHWH” [*kōh 'āmar jhwh* ('ādōnāj)] (Am 1, 3; 3, 11; 7, 17) i wezwanie „słuchaj słowa JHWH (Pana)” [*šěma' dēbar-jhwh* ('ādōnāj)] (1 Krl 22,19; Jr 2,4; Ez 3,3) oraz konkluzja całej wypowiedzi: „tak powiedział JHWH (Pana)” (Am 1,1; 7,1; 8,1).

<sup>3</sup> Por. P.F. Craffert, *Altered States of Consciousness: Visions, Spirit Possession, Sky Journeys*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, red. D. Neufeld, R.E. De Maris, New York 2010, s. 126–46.

Niekiedy dodatkowym wskaźnikiem wiarygodności profetycznej wizji było wspomniane doświadczenie obecności na „boskiej radzie” [*‘āmad bēsōd jhwh (‘ādōnā)*] (Jr 23,18). Powyższe argumenty uwierzytelniające proroka i jego wypowiedź odpowiadają koncepcji natchnienia jako „dyktatu” Boskiego przesłania – sugeruje to choćby formuła prorocka „Tak mówi JHWH” oraz kontekst ich doświadczeń (por. Iz 6). Nie można jednak mówić tu o braku aktywności rozumu ludzkiego<sup>4</sup> – przesłanie jest bowiem werbalizowane w momencie, gdy zaangażowana w nie osoba powraca do normalnego stanu psychicznego<sup>5</sup>.

Odróżnić należy zatem natchnienie proroków od samego natchnienia Pisma. Stary Testament nie stwierdza wprost, że księgi zawierające słowa proroków są natchnione, ale podkreśla, że duch był czynnie obecny w działalności i przepowiadaniu proroków (2 Sm 23,2; Oz 1,1; Jl 3,1–2 i in.). W ten sposób pośrednio uwierzytelniony zostaje autorytet i natchnienie całej tradycji Pisma. Przekonanie to znalazło swoją kontynuację w nieugiętym stanowisku tradycji, która bezpośrednio przypisuje autorstwo ksiąg biblijnych osobom uznanym za natchnione: Mojżeszowi, Dawidowi, Salomonowi i innym prorokom. Zarazem należy zwrócić uwagę na to, że pojęcie „natchnienia” nie pokrywa się dokładnie z koncepcją objawienia.

---

<sup>4</sup> Ideę tę wyraża już 1 P 1,10–12.

<sup>5</sup> Większość współczesnych autorów odrzuca koncepcję natchnienia zarówno jako zawładnięcia, jak i Bożego dyktanda. Podkreśla się natomiast konieczność uwzględnienia sposobu, w jaki osobowość proroka odbija się w przekazywanych słowach. Należy zrozumieć, w jaki sposób Bóg działa poprzez opatrnościowe kształtowanie ludzkiej osobowości – człowiek pisze to, co chciałby napisać, a zarazem okazuje się to tym, co Bóg chciał, by było napisane. Brany jest pod uwagę sposób, w jaki jeden człowiek może natchnąć innego do uczynienia czegoś. Przy takim podejściu natchnienie jest sprowadzone często do kwestii wpływu Boga na człowieka poprzez to, kim jest i co uczynił – a pisma pozostają wyłącznym dziełem człowieka. Por. B. Vawter, *Biblical Inspiration*, London 1972, s. 82.



### Nowy Testament

Chrześcijanie od początku bardzo mocno podkreślali natchnienie i autorytet Pism żydowskich – zarówno Biblii hebrajskiej, jak też jej rozszerzonej greckiej wersji – Septuaginty (LXX). Ten specjalny status zapisanego wcześniej dziedzictwa wspólnoty wiary w greckim tekście Nowego Testamentu wyraża termin „*theopneustos*”, w dosłownym znaczeniu „tchniony (przez) Boga”. Łacińskie tłumaczenie Wulgaty używa tu czasownika „*inspirare*” – skąd też jego forma rzeczownikowa „*inspiratio*” weszła do większości języków europejskich.

2 Tm 3,16–17: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [*theopneustos*] jest i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu”.

Autor tego tekstu otwarcie deklaruje, że znane już najprawdopodobniej przez wspólnotę judeochrześcijańską Pisma są natchnione przez Boga i użyteczne do formowania naśladowców „drogi” Jezusa. Powstaje pytanie, czy chodzi ogólnie o pisma żydowskie, czy też tylko o „każde pismo natchnione”<sup>6</sup>. Czyżby były też jakieś nienatchnione Pisma?<sup>7</sup> Brak rodzajnika w greckim tekście sugeruje dystrybutywne znaczenie całego wyrażenia, a więc nawet każdy ustęp z Pisma. Użyty w tekście imiesłów „*theopneustos*” („Bożo-tchnione”)<sup>8</sup> jest zwykle rozumiany biernie jako orzecznik odnoszący się bardziej do tekstu niż autora. To słowo w analogicznym kontekście pojawia się często

---

<sup>6</sup> Dwuznaczność wynika z użytego greckiego wyrażenia „*pasa grafē*”; gdzie słowo „*grafē*” może oznaczać zarówno pojedynczy wers, księgę jak i zbiór Pism, natomiast *pasa* może mieć znaczenie kolektywne „całe” lub dystrybutywne „każde”.

<sup>7</sup> Współczesna myśl żydowska uważa określone teksty za pisma normatywne, ale nie klasyfikując ich jednocześnie jako natchnionych. Por. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden 1976.

<sup>8</sup> Jest użyty tylko raz w NT i nie występuje w LXX. Wszystkie inne znane użycia pojawiają się w literaturze późniejszej niż 2 Tm, jest więc możliwe, że autor posłużył się nim dla podkreślenia boskiego pochodzenia wspomnianych Pism. Por. C. Spicq, *theodidaktōi, theopneustos*, w: *Notes de lexicographie néotestamentaire*, t.1, Göttingen 1978, s. 372–374. Powtarzana często hipoteza mówi, że pierwotnie opisywało ono w literaturze hellenistycznej ekstatyczne doświadczenie proroków.

w literaturze okresu patrystycznego, opisując pisma zaliczane do Nowego Testamentu<sup>9</sup>. Tego rodzaju użycie słowa „natchnienie” stoi w wyraźnym kontraście do innych tekstów NT, w których idea natchnienia wyrażona jest poprzez wskazanie, że dany autor biblijny pisał pod działaniem „ducha”.

2 P 1,21–21: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne prorocтво Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocтво, ale kierowani Duchem Świętym mówili «od» Boga święci ludzie”.

Autor wskazuje, że nie można subiektywnie interpretować prorocत्व Pisma, gdyż pochodzą one od Ducha Świętego. Ten fragment włącza się w szereg innych tekstów NT ukazujących rolę Ducha Świętego w przekazie słów zawartych w Piśmie. Ewangelia Marka (Mk 12,36) mówi o Dawidzie jako zapowiadającym Chrystusa „w Duchu Świętym” – pod natchnieniem Ducha Świętego (por. Mt 22,43; Dz 1,16; 4,25). Bóg w czasach Starego Testamentu mówił przez proroków (Łk 1,70) i przez Mojżesza (Mk 12,26; por. Mt 22,31; Łk 20,37); podobnie Symeon i prorokini Anna pod natchnieniem Ducha witają w świątyni od dawna wyczekiwanego Mesjasza (Łk 2,25–38). Dzieje Apostolskie i Listy Pawłowe wspominają wiele objawień otrzymanych przez pierwszych chrześcijan (Dz 2,1–21; 8,14–17; 10,44–46; 19,1–6; 1 Kor 12–14; 1 Tes 5,19), a Apokalipsa jednoznacznie mówi o ich boskim pochodzeniu (Ap 1,1–2; 22,8–21).

Cechą charakterystyczną tych fragmentów jest to, że zawarta w nich koncepcja „natchnienia” pełni funkcję kategorii hermeneutycznej. Ukazane w nich zaangażowanie Ducha jest decydujące – podkreśla znaczenie tekstu, a zarazem wymaga później jego akceptacji. Za ludzkim autorem stoi boska inicjatywa i działanie, które dają jego słowom odniesienie wykraczające poza to, co jest mu znane. Tym dającym natchnienie Duchem jest Duch Chrystusa.<sup>10</sup> W ten sposób

<sup>9</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII 16 [VII 101.103].

<sup>10</sup> Por. 1 Kor 12,3 – tu autor łączy Ducha i świadectwo z Chrystusem.

wiara w natchnienie Pism uzasadnia przekonanie, że fragmenty, które nie odnoszą się otwarcie do Chrystusa, czynią to w sposób ukryty<sup>11</sup>.

Wobec współczesnej fascynacji historycznym podejściem do egzegezy wątpliwe jest, by nacisk na natchnienie dzieła był powszechnie przekonującym argumentem przemawiającym za interpretacją pozwalającą odkrywać w tekście znaczenia, które mogłyby być w ogóle nierozpoznane przez autora. Próby te jednak zwracają uwagę na głębszy wymiar tekstu, co odpowiada oczekiwaniom niektórych interpretatorów na odkrycie pełniejszej treści poza jej pierwotnym kontekstem. Zarazem wyraża to ideę, że Duch zaangażowany w powstanie Pisma jest także aktywny w aktualizacji tego tekstu przez współczesnych odbiorców<sup>12</sup>. Jeśli by nawet zanegowano wartość kategorii natchnienia – inspirującej i ożywiającej rozumienie – to mimo wszystko trzeba pamiętać, że tylko Duch daje możliwość właściwego odczytania Pisma.

## Wczesna tradycja żydowska i chrześcijańska

### Judaizm hellenistyczny i rabiniczny

Szczególny charakter i znaczenie Pism w zachowaniu tradycji narodu wybranego wyrażał nakładany na męską młodzież żydowską już od piątego roku życia obowiązek ćwiczenia się w ich znajomości<sup>13</sup>. Filon Aleksandryjski i Józef Flawiusz, najważniejsi autorzy judaizmu hellenistycznego, mówią o Pismach żydowskich jako „świętych”<sup>14</sup>. Choć Filon nie użył greckiego słowa „*theopneustos*”, to w opisie Mojżesza jako najwyższego proroka podkreśla, że jego najważniejszym zada-

<sup>11</sup> Na tej podstawie w minionym wieku m.in. K. Barth wykazywał chrystocentryczny aspekt natchnienia. Por. K. Barth, *The Doctrine of the Word of God*, w: tenże, *Church Dogmatics*, t. 1, Edinburgh 1956, par. 2.

<sup>12</sup> Por. J. Goldingay, *Inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London 1990, s. 314.

<sup>13</sup> Wspomina o tym chociażby Miszna: *Awot* 5,21.

<sup>14</sup> Filon, *De vita Mosis*, 2,292; Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 10,10.4§ 210. – podkreśla, że święte dzieje żydów przekazali prorocy, dlatego księgi Pism zawierają wolę Bożą i zobowiązują do jej wypełnienia, por. *Przeciw Apionowi*, I, 8.37.

niem było „wypowiadanie w natchnieniu” tego, czego nie można było objąć rozumem<sup>15</sup>. Używa platońskiej koncepcji *theia mania* – „obłądu boskiego”, według której umysł człowieka pod wpływem działania bożego zaczyna funkcjonować w odmienny sposób – człowiek staje się niejako „napełniony” przez boga (*entheos*). Filon rozróżnia trzy formy przekazywania boskiego objawienia: prorok tłumaczy słowo Boga, słowo pada w rozmowie proroka z Bogiem, mówiący zostaje niejako opanowany („natchniony, szalony” – *enthousiōdes*) przez Boga. Najprawdopodobniej Filon wyrażał przekonanie ówczesnego judaizmu o tym, że prorok nie przemawia sam od siebie, ale jego słowa są echem mowy Boga. Jest on „pochwycony przez Boga” (*enthousia*) i to natchnienie odróżnia proroka fałszywego od prawdziwego<sup>16</sup>. Skoro więc słowa patriarchów i Mojżesza były natchnione, zatem także i Tora (prawo przypisywane przekazowi Mojżesza) zawiera prawdziwe proroctwo – czyli jest natchniona.

W judaizmie rabinicznym doktryna o natchnieniu proroków stanowi podstawę nauczania o natchnieniu Pism. Cała Biblia hebrajska (Prawo, Prorocy, Pisma) jest natchniona, ponieważ wszystkie jej trzy części są uważane za tekst wypowiedziany i napisany przez proroków. Podobnie jak nie podaje się w wątpliwość pochodzenia szeroko rozumianej Tory Spisanej (*Tora sze-bi-chtaw*) od Mojżesza, proroka *par excellence* (Pwt 18,15,18), tak jest i w przypadku Tory Ustnej (*Tora sze-be-al-pe*)<sup>17</sup>. Miszna w jednym z najważniejszych traktatów prezentujących dorobek etycznej myśli żydowskiej stwierdza na jego początku, że Mojżesz otrzymał „Torę z Synaju” (*Tora mi-Sinaj*)<sup>18</sup>. Teologiczne znaczenie tego pojęcia zawiera się także w zwrocie: „Tora

<sup>15</sup> Filon, *De vita Mosis*, 2,187–191. Poza Mojżeszem dar prorokowania przypisuje też Noemu, Izaakowi i Jakubowi – ale tylko Mojżesz jest „wszędzie czczony jako prorok” Por. tenże, *Quis rerum divinarum heres sit*, 262.

<sup>16</sup> Tenże, *Quis rerum divinarum heres sit*, 259; *De praemiis et poenis, de exsercationibus*, 55.

<sup>17</sup> Podobnie teksty mędrców mogą być interpretowane jako wypowiedzi natchnione, prorockie (por. Iz 11,2; Wj 15,20–21; 2 Krn 15,1–5).

<sup>18</sup> Miszna: *Awot* 1,1.

(jest) z nieba” (*Tora min ha-Szamajim*)<sup>19</sup>. Dlatego też w judaizmie rabinicznym wiara w to, że „Tora (jest) z niebios”<sup>20</sup>, jest głównym argumentem za wyjątkowością jej charakteru – jako natchnienia i autorytetu. Dlatego też Talmud babiloński stwierdza jednoznacznie, że Tora jest Boskim objawieniem. Przepis prawa z Księgi Liczb: „(kto) wzgardził bowiem słowem Pana i złamał jego przykazania – taki musi być wyłączony bez miłosierdzia” (Lb 15,31a) odnosi się według wykładni rabinicznej do człowieka zaprzeczającego temu, że Tora „jest z nieba”<sup>21</sup>.

Idea „Tory z niebios”, nawet zanim została ostatecznie sformułowana, wyrażała wiarę nie tylko w boskie pochodzenie, ale i przeznaczenie jej tekstu. Nie tyle neguje ona ludzkie autorstwo, ale wręcz je odwraca – sugerując, że to tekst był niejako „autorem ludzi”<sup>22</sup>. W ten sposób idea objawienia „Tory z Synaju” przybrała formę punktowego wydarzenia w czasie i przestrzeni, do którego dalsza historia jest komentarzem. W perspektywie takiego spojrzenia fundament wszelkich zasad i autorytetu w judaizmie wpisany jest między słowa wypowiedziane na Synaju w obecności Mojżesza.

Żydowska tradycja wiary w „Torę z niebios” jest też czymś więcej niż obroną literalnego sensu i historyczności tekstu biblijnego. Jest to wiara w troskę Boga o świat, która wyraża się w pragnieniu przekazania jego pouczeń całej ludzkości. Zarazem jest to wiara w umiejętność człowieka do usłyszenia i zrozumienia „słów Boga”. Wyraża to obecność Mojżesza na Synaju, która daje nadzieję potomnym, że jeśli jeden człowiek osiągnął już szczyt Objawienia, to też inni, którzy poszli i pójdą za nim, będą mieli w nim udział. Droga ta realizuje się w trwającej od wieku sukcesji nauczycieli Izraela – na wzór Mojżesza.

<sup>19</sup> Miszna: *Sanhedrin* 10,1.

<sup>20</sup> Miszna: *Sanhedrin* 10,1; por. Wj 20,22 [19]; Pwt 4,36. Bóg przemówił do Izraela „z niebios” (*min haszam(m)ajim*) (Wj 20,19; Pwt 4,36). Por. także Neh 9,13.

<sup>21</sup> *Talmud babiloński: Sanhedrin* 99a.

<sup>22</sup> Por. J. Sacks *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, Manchester 1992, s. 209–215.

### Patrystyka i scholastyka

W tym czasie wiara w natchnienie Pisma była niepodlegającym dyskusji elementem formalnej wiary Kościoła<sup>23</sup>. Niezależnie od rodzaju i formy danego tekstu (proza, poezja, list *etc.*), jego kontekstu i pochodzenia, cała Biblia uważana była za zbiór źródłowych i pewnych dla doktryny chrześcijańskiej treści. Stosowano konsekwentnie za 2 Tm 3,16 termin „*theopneustos*” wobec Pism Starego Testamentu, głównie ze względu na zawarte w nim obietnice mesjańskie<sup>24</sup>. W II i III w. Pismami zaczęto także nazywać obdarzone autorytetem księgi, włączone później do kanonu Biblii chrześcijańskiej. W ten sposób uznano autorytet zarówno Pism żydowskich, jak i chrześcijańskich. Szkoła aleksandryjska podobnie jak antiocheńska mówiła o „świętych” Pismach, a ich autorom przypisywano szczególne cechy („boscy pisarze”, „nositiele ducha”) wynikające z uprzywilejowanej bliskości Boga. Ireneusz z Lyonu, uznając wprawdzie, że Pisma nie dają odpowiedzi na wszystkie pytania, uważał je za doskonałe, przekazane przez Słowo Boże i Ducha<sup>25</sup>.

Poza samym uznaniem natchnienia Biblii ojcowie kościoła próbowali odpowiedzieć na pytanie: jak je rozumieć? Niektórzy, jak Teofil z Antiochii<sup>26</sup>, Justyn Męczennik<sup>27</sup> czy Atenagoras<sup>28</sup>, uważali natchnienie za skutek ekstazy. Teksty natchnione miałyby być pisane pod absolutne dyktando Boga – antycypowali oni w ten sposób scholastyczną doktrynę o „przyczynowości instrumentalnej” (*causa instrumentalis*).

Tak radykalnemu stanowisku przeciwstawiał się na wschodzie Orygenes<sup>29</sup>. Uważał on, że Duch Święty „oświecał” pisarza natchnionego

<sup>23</sup> Por. D. Kasprzak, *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta apokalipsy*, „Z badań nad Biblią 12”, Kraków 2007, s. 93-129.

<sup>24</sup> Por. Atanazy, *O wcieleniu Słowa*, 33,3.

<sup>25</sup> Ireneusz, *Przeciwko Herezjom*, 2.28.2.

<sup>26</sup> Por. tenże, *Do Autolika* 2.9.

<sup>27</sup> Por. *Apologia* 1,36; *Dialog z Żydem Tryfonem* 7.

<sup>28</sup> Duch posługuje się nimi jak flecista dmący we flet, por. tenże, *Prośba* 9.

<sup>29</sup> Por. *O Zasadach*, 4,1.6.22; *Przeciwko Celsusowi* 7,3-4; *Homilie do Ezechiela* 6,11.

poprzez oddziaływanie na jego umysł, wolę i pamięć. Prorocy biblijni i ewangelista sami chętnie współpracowali ze „słowem”, które do nich przychodziło. Orygenes wprowadza rozróżnienie pomiędzy komentarzem ludzkiego autora a słowem objawionym, co z kolei dopuszcza możliwość błędu popełnionego przez człowieka. W ten sposób przeszedł on od akcentowania natchnienia proroków (autorów) do natchnienia samego tekstu jako słowa Bożego<sup>30</sup>.

Podobne stanowisko wyrażał na zachodzie Augustyn. Chociaż twierdził on, że Pisma były dyktowane ludzkim autorem przez Ducha Świętego, to przypisywał im samym istotną rolę. Mogli oni stosować różne sposoby wyrażania swoich myśli, zwane figurami (*tropoi*)<sup>31</sup>. Ewangelista mógł przedstawić dany temat, nie rozwijając go albo dodając coś od siebie.

Wszyscy wymienieni autorzy zgadzali się co do natchnienia Pisma, natomiast różnie je interpretowali. Główne koncepcje to<sup>32</sup>: 1) „zniżanie się” (gr. *synkatabasis*) – termin przypisywany Janowi Chryzostomowi<sup>33</sup> jest kontynuacją Orygenesowej koncepcji adaptacji (gr. *symperifora*); Bóg „zniżał się” do ludzkich autorów, wyrażających swe myśli poprzez metafory i hiperbole; pierwsi wielcy teologowie zauważali, że nie zawsze Pismo zawiera przekonujące i pewne informacje; by wyjaśnić ten trudny paradoks, sformułowali teorię uwzględniającą możliwość przystosowania się Ducha Świętego do kondycji ludzkiego autora Pism, koncepcja ta została rozwinięta w okresie reformacji przez Jana Kalwina, który zwrócił uwagę na zaangażowanie Ducha Świętego także w stosunku do odbiorcy, podobnie jak uprzednio w stosunku do autorów; doktryna o iluminacji mówi o wewnętrznym świadectwie Ducha i uważa całe Pismo za

<sup>30</sup> Koncepcję tę Orygenes rozwija na kanwie prowadzonych sporów z odżywającym montanizmem, który akcentował nadmiernie role proroków prowadzonych przez Ducha. Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239), s. 17–27.

<sup>31</sup> Por. *O nauce chrześcijańskiej*, 1,36; 3,27.29; *O zgodności Ewangelistów*, 2,12.

<sup>32</sup> Por. R.F. Collins, *Inspiration*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1990, s. 1023–1033.

<sup>33</sup> Konstytucja SWD *Dei Verbum* cytuje jego słowa o Rdz 3,8 – por. *Homilia* 17,1.

słowo Boga<sup>34</sup>, trudno jest jednak określić jednoznacznie, czy sama Biblia postrzega zaangażowanie Ducha w stosunku do ludzkich autorów jako rozróżnialne fenomenologicznie 2) „dyktowanie” (łac. *dictare*) – koncepcja popularna wśród Ojców zachodnich<sup>35</sup> mówi, że Pisma były „dyktowane”, ale nie w sensie bezwolnego dyktanda, autor ludzki miał swobodę co do formy wyrazu 3) „Bóg autorem” (łac. *auctor* – wspomniany m.in. przez Augustyna<sup>36</sup> i Ambrożego<sup>37</sup> taki obraz Boga, sprzeczny z ideami dualizmu, miał szczególne znaczenie w konfrontacji z manicheizmem (V w.); jeden i ten sam Bóg jest autorem Starego i Nowego Testamentu; teza ta wskazywała, że Bóg jest ostatecznym źródłem obu testamentów; poza tym należy pamiętać, że łacińskie słowo „*auctor*” ma szersze znaczenie niż jego współczesny odpowiednik – oznacza zarówno twórcę, jak i źródło danego dzieła.

Opisując natchnienie, scholastycy odwoływali się do systemu filozoficznego Arystotelesa. Patrzone na nie przez pryzmat kategorii przyczynowości w jej czterech rodzajach: przyczyna sprawcza (pierwsza to Bóg-Duch, a instrumentalna to ludzki autor), materialna, formalna i celowa. Tomasz z Akwinu odróżnił treść poznawczą (*res acceptae*), dostępną człowiekowi na różne sposoby, od sądu o treści (*iudicium de rebus acceptis*) inspirowanego przez wpływ nadprzyrodzony. Określa on ludzkiego autora jako narzędzie Bożego działania (*homo fit instrumentum Dei*). Bóg jest autorem głównym, nadrzędnym, człowiek zaś drugorzędnym. Dało to podstawy tzw. tomistycznej szkole rozumienia natchnienia, oddzielającej funkcję Boga jako autora pierwszorzędnego (*primarius*) od roli człowieka jako autora drugorzędnego (*secundarius*). Tomasz, w przeciwieństwie do wcześniejszych scholastyków, uważał dar prorocstwa nie za stałe uposażenie

<sup>34</sup> Por. Instytucje i,9; iv,8. Doktryna ta powstaje na kanwie debat pomiędzy kościołami protestanckimi a Kościołem Rzymskokatolickim oraz pomiędzy głównym nurtem reformacji a bardziej radykalnymi grupami. Kalwin uczynił z kategorii natchnienia Pisma podstawowy argument przeciwko postbiblijnej tradycji i autorytetowi nauczycielskiemu Kościoła, a także odradzającemu się montanizmowi.

<sup>35</sup> Por. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Ps 62,1; Hieronim, *List 120* (Ad Hedybiam),1.

<sup>36</sup> Por. Augustyn, *Przeciw Adimantowi* uczniowi Maniego, 16,3.

<sup>37</sup> Por. Ambroży, *Komentarz do Psalmu 118* [Expositio in Psalmum CXVIII], 8.



(*habitus*), ale poruszenie w określonym czasie (*motio*). Dar ten nie daje bezpośredniego wglądu w rzeczywistość Boga, a jedynie poprzez „podobieństwa”<sup>38</sup>. Jest to *gratia gratis data*, czyli dar udzielony nie dla osobistego uświęcenia, lecz ze względu na wspólnotę.

### Współczesne tendencje

Od XIX w. wzrosło zainteresowanie metodami krytycznymi w badaniu pochodzenia i natury ksiąg biblijnych. Niejednokrotnie też ostentacyjnie akcentowano skrajny humanizm procesu, w wyniku którego powstały. Czyniło to coraz trudniejszym utrzymanie twierdzenia, że cała Biblia przedstawia nieomylną prawdę, którą doktryna o natchnieniu przypisywała jej *implicite* lub *explicite*.

Krytycyzm biblijny zwrócił uwagę uczonych na to, że wiele ksiąg biblijnych nie powstało wyłącznie jako dzieła natchnionych jednostek, lecz przeszły one długotrwały proces, w który włączone były różnorodne źródła, tradycje i redakcje. Pozostając przy biblijnej koncepcji działania Ducha Świętego we wspólnocie ludu Bożego, zaczęto postrzegać natchnienie jako kwestię związaną bardziej ze wspólnotą niż szczególną jednostką.

Rozstrzygając te kontrowersje, Sobór Watykański II odwoływał się do całej tradycji nauczania o natchnieniu. Rozpoczynające się od cytatów z Nowego Testamentu (wspomniane uprzednio fragmenty 2 Tm 3,16 i 2 P 1,19-21 oraz J 20,31; 2 P 3,15-16) nauczanie soboru o natchnieniu okazało się w tym kontekście zbieżne z poglądami wielu kościołów ewangelickich. Uwzględniono również nauczanie ojców i doktorów kościoła, Augustyna i Tomasza z Akwinu, oraz wcześniejszych soborów Trydenckiego i Watykańskiego I<sup>39</sup>.

Sobór widział w koncepcji natchnienia jeden z ważniejszych sposobów wyrażania wyjątkowego sakralnego charakteru Pism.

<sup>38</sup> *Summa* II 2 q.173.1.

<sup>39</sup> Jak również dwóch ważniejszych encyklik, które pojawiły się po nim: *Providentissimus Deus* (Leon XII 1893 r.) i *Divino afflante Spiritu* (Pius XIII 1943 r.). Por. H. Lempa, *Biblia w dokumentach Kościoła. Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, Wrocław 1997.

W II rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (Dei Verbum, 18 XI 1965)* przypomina o niepodważalności natchnienia Biblii. Uznaje natchnienie za specyficzną cechę tekstu biblijnego, a jego sprawcę – Boga za autora. Szczególna rola jest tu również przypisana Duchowi Świętemu. Użyte określenie Boga jako autora nie pomniejsza znaczenia autora literackiego (hagiografa). Dlatego też Pismo Święte jest nazywane Słowem Bożym (9,14,21,24). Trzeba zauważyć, że Sobór nie sformułował definicji natchnienia, ograniczył się jedynie do przedstawienia jego opisu<sup>40</sup>.

Konserwatywni protestanci uważają doktrynę o „bezbłędności” Pisma za podstawowy fundament wiary. Jako argument przywołują tekst z Ewangelii Jana: „Pisma nie można odrzucić” (J 10,35b). Widzą w nim ilustrację biblijnej doktryny o nieomylności – gdyby w Pismach znalazł się błąd, to podważony zostałby autorytet całości. Rola autora ludzkiego przy takim podejściu jest całkowicie przyćmiona przez moc Boga<sup>41</sup>. *Deklaracja chicagowska w kwestii bezbłędności Biblii* z roku 1978 zawiera oświadczenie potwierdzające całkowitą prawdziwość i wiarygodność Pisma Świętego – jako zawsze nieomylnego i bezbłędnego. Stwierdzono w niej, że „Boży pisarze” nie byli ograniczeni wiedzą istniejącą w ich czasach – Pismo pozostaje bezbłędne w sensie wymagań, jakie stawia, i prawdy, do której zmierza. Idąc dalej, niektórzy konserwatyści uważają, że nawet tłumaczenia Pisma zachowują cechę bezbłędności<sup>42</sup>.

W wyniku krytycyzmu biblijnego widocznego w zeszłym i obecnym stuleciu główne nurty teologiczne próbujące obronić znaczenie Pisma wskazały na inne modele i kategorie opisu (wspomniane wcześniej) niż samo natchnienie<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> SW II KD *Dei Verbum*, III,11.

<sup>41</sup> Por. N.L. Geisler, *Inerrancy and Free Will*, „The Evangelical Quarterly” 1985, nr 57, s. 35–51.

<sup>42</sup> Tekst deklaracji: <http://www.bible-researcher.com/chicago1.html> (dostęp 10 października 2021). Por. K.R. Trembath, *Evangelical Theories of Biblical Inspiration: A Review and Proposal*, New York 1987, s. 6.

<sup>43</sup> Por. H. Witczyk, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego – nowe perspektywy*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2010, nr 5, s. 161–179.

Protestanci zaczęli coraz częściej zwracać uwagę na to, że natchnienie i autorstwo ludzkie to dwa aspekty odnoszące się do rzeczywistości Pisma Świętego: teologiczne i ludzkie rozumienie tego samego materialnego zjawiska ujętego z dwóch stron. W tym kontekście dla opisu działania Ducha Świętego w powstawaniu Biblii zaczęto używać określenia „działanie współbieżne”<sup>44</sup>. Protestanci liberalni, kontestując stanowiska fundamentalistyczne, często przemilczają kwestie natchnienia w Piśmie albo odwołują się do współczesnego pola znaczeniowego słowa „natchnienie”. Rozwijana jest koncepcja tzw. działania zainspirowanego – Bóg działa podobnie jak genialny nauczyciel, poprzez objawienie i zbawcze działanie inspirując autorów biblijnych do napisania tekstów<sup>45</sup>. Mimo licznych zawirowań główny nurt protestantyzmu przyznaje Biblii miejsce szczególne, ponieważ świadczy ona o Bożym objawieniu w Jezusie Chrystusie, który jest Słowem Bożym. Dlatego też natchnienia nie rozpatruje się jako cechy Pisma, ale jako potwierdzenie jego zdolności do przekazywania objawienia.

W tym kontekście większość współczesnych publikacji katolickich cechuje realizm, wskazany już w tekstach Soboru Watykańskiego II, doceniających ludzki charakter tekstów biblijnych – które będąc „Słowem Bożym”, są jednocześnie słowami człowieka<sup>46</sup>. W nowszych teoriach próbujących opisać natchnienie czynnik ludzki stał się szczególnym punktem uwagi. Zaczęto lokalizować natchnienie w psychice człowieka, jako logiczne następstwo objawienia, które staje się następnie impulsem do napisania księgi<sup>47</sup>. Analizy historii form dowiodły, że księgi biblijne w większości nie powinny być traktowane jako samodzielna twórczość jednostek, ale trzeba uwzględnić wpływ wspólnoty wiary – zainspirowało to powstanie wielu społecznych

---

<sup>44</sup> J.I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, London 1958; Por. I.H. Marshall, *Biblical Inspiration*, Carlisle 1995, s. 42.

<sup>45</sup> Por. W.J. Abraham, *Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford 1981.

<sup>46</sup> Por. artykuł *Sens Pisma natchnionego* w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1994).

<sup>47</sup> Por. P. Benoit, *Aspects of Biblical inspiration*, Chicago 1965.

teorii natchnienia<sup>48</sup>. Powyższy sposób patrzenia na powstanie Biblii umożliwił załagodzenie wielu sporów na temat natchnienia pomiędzy biblistami i teologami głównych kościołów chrześcijańskich.

Studia literackie i strukturalne pozwoliły na zbadanie rzeczywistości samego tekstu, a tym samym pojmowanie jego natchnienia. Chociaż tekst posiada autonomię semantyczną, to związane są z nim dwa rodzaje aktywności człowieka: pisanie i czytanie. Duch Święty nie jest odpowiedzialny wyłącznie za sam tekst, ale i za cały wymiar ludzkiej aktywności z nim związanej. Duch Święty działa we wspólnocie wiary pisarza i czytającego (słuchacza). Dlatego natchnienie powinno być rozumiane w odniesieniu do całej rzeczywistości tekstu, a to z kolei usprawiedliwia traktowanie Biblii jako „literatury parakletycznej”<sup>49</sup>. Podkreśla się relację między Pismem a Kościołem, którego konstytutywnym elementem jest też natchnienie. Powstałe w ten sposób eklezjalne teorie natchnienia przypominają niekiedy wcześniejsze teorie „późniejszego potwierdzenia faktu natchnienia”<sup>50</sup>.

Obecnie pojawiają się także żydowscy autorzy przedstawiający alternatywną teologię „Tory z niebios”. Zachowuje ona obraz Tory (całości objawienia) przekazanej Izraelowi przez Boga, ale równocześnie akceptuje akademickie teorie, według których osoba Mojżesza i Góra Synaj nie odgrywały istotnej roli w powstaniu Tory – o ile w ogóle istniały. Według tego poglądu, Tora przyszła na świat w wyniku procesu określanego niekiedy jako „ujawniające się Objawienie” (*unfolding revelation*)<sup>51</sup>. Oto setki anonimowych pisarzy miałyby gromadzić mozaiczną tradycję przez wiele pokoleń, dodając zawsze coś od siebie

<sup>48</sup> Por. J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983; D.J. McCarthy, *Personality, Society, and Inspiration*, „Theological Studies” 1963, nr 24, s. 553–576; K. Rahner, *Inspiration in the Bible*, Cork 1970.

<sup>49</sup> Por. G. Turner, *Biblical Inspiration and the Paraclet*, „New Blackfriars” 1984, nr 65, s. 420–428.

<sup>50</sup> Takie poglądy wyrażał m.in. R.F. Collins, *Introduction to the New Testament*, London 1983, s. 345; por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 301–304.

<sup>51</sup> Rozwiniętą formę tej teorii przedstawia Benjamin Sommer, ma ona wiele wspólnego m.in. z teologią Tamary Ross. Por. B. Sommer, *Revelation and Authority: Sinai*

w procesie jej przekazu. W ten sposób Bóg miałby objawić Torę Izraelowi poprzez wiele pokoleń pisarzy. W środowisku żydów tradycjonalistycznych odsuniętych od ośrodków akademickich propozycja przyjęcia koncepcji „Tory z niebios” bez Mojżesza i bez Góry Synaj nie może oczywiście liczyć na akceptację. Natomiast w kręgach żydów ortodoksyjnych, ceniących edukację akademicką, istnieje wyraźna skłonność do akceptacji nowych teorii. Jednak należy zauważyć, że według fundamentalnych zasad judaizmu Biblia i szeroko rozumiana ustna Tora umieszczają Mojżesza i Synaj w samym centrum swoich nauk dotyczących natury Boga i jego relacji z ludzkością – objawienia i natchnienia. Usuwając z tego dyskursu Mojżesza i wydarzenia na Synaju, teoria „ujawniającego się objawienia” obala biblijne i rabiniczne rozumienie zarówno Boga, jak i człowieka – oferując w ich miejsce opis hipotetycznej i jakościowo innej rzeczywistości, która z perspektywy każdej syntezy judaizmu jest nie do zaakceptowania<sup>52</sup>.

### Podsumowanie

W ciągu minionych wieków zwrócono uwagę na wiele dróg prowadzących do zrozumienia natury natchnienia Pisma oraz wyjaśnienia jego związku z ludzkim autorem. Jednak poza dziełami Tomasza z Akwinu nie poświęcono mu wyczerpujących studiów. Wielu autorów kierowało swój wysiłek jedynie na zaprzeczanie temu, co uważali za potencjalne zagrożenie samej koncepcji natchnienia<sup>53</sup>.

Jedną z trudności – znajdującą odbicie w wielu dyskusjach – jest zbyt prosto pojmowany model natchnienia, najbardziej odpowiadający biblijnym tekstom prorockim, gdyż to właśnie prorocy wyraźnie wskazywali na bezpośrednie zaangażowanie Boga w ich przekaz słowny i pisany. Znaczenie natchnienia musi zostać zmodyfikowane,

---

*in Jewish Scripture and Tradition*, New Haven 2016; T. Ross *Expanding the Palace of Torah*, Waltham 2004.

<sup>52</sup> Y.Hazony, *Torah From Heaven: Moses and Sinai in Exodus*, „Jerusalem Letters” (28 XI 2016), <https://jerusalemletters.com/torah-from-heaven-moses-and-sinai-in-exodus/> (dostęp 10 czerwca 2020).

<sup>53</sup> Por. P.J. Achtemeier, *Inspiration and authority: Nature and function of Christian Scripture*, Peabody 1999.

gdy odniesiemy je do tekstów narracyjnych, modlitw czy dialogów pomiędzy ludźmi. Bóg czasami sprzeciwia się ludzkiemu mówcy (Jr 15), a ludzcy autorzy zaprzeczają sobie (1 Kor 1,14–16). Ponadto rozumienie natchnienia wymaga uwzględnienia faktu, że różne poziomy wewnętrznej treści wyrażają się w różnych częściach Pism. Najwłaściwsze wydaje się zatem odnoszenie każdej koncepcji natchnienia do konkretnej, odpowiedniej dla niej części tekstu Biblii – w zależności od rodzaju tekstu i dzieła<sup>54</sup>. Równocześnie nie możemy zapominać, że wiara żydów i chrześcijan nie wpisuje się w popularną, głoszoną przez filozofów religii, kategorię „religii Księgi”<sup>55</sup>.

### Bibliografia

- Abraham W.J., *Divine Inspiration of Holy Scripture*, Oxford 1981.
- Achtemeier P.J., *Inspiration and authority: Nature and function of Christian Scripture*, Peabody 1999.
- Barr J., *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983.
- Barth K., *Church Dogmatics*, t.1: *The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh 1956.
- Benoit P., *Aspects of Biblical inspiration*, Chicago 1965.
- Collins R.F., *Inspiration*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, London 1990.
- Collins R.F., *Introduction to the New Testament*, London 1983.
- Craffert P.F., *Altered States of Consciousness: Visions, Spirit Possession, Sky Journeys*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, red. red. D. Neufeld, R.E. De Maris, New York 2010.
- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesusa*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 1 (239).
- Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001.
- Geisler N.L., *Inerrancy and Free Will*, „The Evangelical Quarterly” 1985, nr 57.

---

<sup>54</sup> Por. L.A. Schökel, *The Inspired Word: scripture in the light of language and literature*, New York 1967.

<sup>55</sup> Chrześcijaństwo jest religią „Słowa” Bożego – powtarzając za soborem watykańskim II – „nie słowa spisane i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego”. Por. SW II, KD *Dei verbum*, III.12.

- Goldingay J., *Inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London 1990. [polski przekład: *Natchnienie*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005].
- Hazon Y., *Torah From Heaven: Moses and Sinai in Exodus*, „Jerusalem Letters” (28 XI 2016), <https://jerusalemletters.com/torah-from-heaven-moses-and-sinai-in-exodus> (dostęp 10 czerwca 2020).
- Homerski J., *Natchnienie biblijne i prawda ksiąg świętych*, „Ateneum Kapłańskie” 1969, nr 72.
- Kasprzak D., *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta apokalipsy*, „Z badań nad Biblią 12”, Kraków 2007.
- Kudasiewicz J., *Natchnienie biblijne a naukowe badanie Pisma Świętego*, w: tenże, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978.
- Leiman Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden 1976.
- Leksa P., „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997.
- Lempa H., *Biblia w dokumentach Kościoła. Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, Wrocław 1997.
- Marshall I.H., *Biblical Inspiration*, Carlisle 1995.
- McCarthy D.J., *Personality, Society, and Inspiration*, „Theological Studies” 1963, nr 24.
- Muszyński H., *Słowo natchnione*, Kraków 1983.
- Neusner J., *Inspiration*, w: *Dictionary of Judaizm in the Biblical Period*, red. J. Neusner, New York 1996.
- Oczachowski A., *Objawienie: natchnienie: Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2010, nr 15.
- Paciorek A., *Natchnie Pisma Świętego*, w: tenże, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Tarnów 1999.
- Packer J.I., *Fundamentalism and the Word of God*, London 1958.
- Rahner K., *Inspiration in the Bible*, Cork 1970.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Ross T., *Expanding the Palace of Torah*, Waltham 2004.
- Sacks J., *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, Manchester 1992.
- Schökel L.A., *The Inspired Word: scripture in the light of language and literature*, New York 1967.

- Spicq C., *theodidaktoi, theopneustos*, w: *Notes de lexicographie néotestamentaire*, t. 1, Göttingen 1978.
- Sommer B., *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*. New Haven 2016.
- Trembath K.R., *Evangelical Theories of Biblical Inspiration: A Review and Proposal*, New York 1987.
- Turner G., *Biblical Inspiration and the Paraclet*, „New Blackfriars” 1984, nr 65.
- Vawter B., *Biblical Inspiration*, London 1972.
- Warfield B.B., *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia 1948.
- Witczyk H., *Natchnienie i prawda Pisma Świętego – nowe perspektywy*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2010, nr 5.

### Summary

#### **The origins of the concept of biblical inspiration in religious discourse**

The category of “Biblical inspiration” dates back to the biblical period. Subsequently, the early Jewish and Christian traditions made many attempts to describe it definitively. Over the centuries, many ways have emerged to understand the nature of the inspiration and to explain its relationship to the human author. One difficulty is the overly simple understanding of the inspiration model of the prophetic texts in the Bible.

**Słowa kluczowe:** natchnienie, Biblia, judaizm, chrześcijaństwo

**Key words:** inspiration, Bible, judaism, christianity



KS. WALDEMAR LINKE CP\*

## ANIOŁ PAŃSKI ZWIASTOWAŁ JÓZEFOWI. TEOLOGIA WCIELEŃ W MT 1,18B–25

Daniel Patte zauważa w swym komentarzu, że Mt 1,1–25 to całość, którą musimy czytać jako taką, choć rodowód (Mt 1,1–18a) ma charakter literacki znacząco odmienny od tego, który widzimy w epizodzie Mt 1,18b–25<sup>1</sup>. Wspólnym tematem jest pochodzenie Jezusa (*origin of Jesus*). Ta kwestia zaś jest fundamentalna dla zrozumienia, kim On jest. Można więc powiedzieć, że z pierwszym wersem Mateusza stajemy wobec najpoważniejszego pytania w chrześcijaństwie: kim jest Jezus Chrystus? Konsekwencją chrześcijańskiej odpowiedzi na to pytanie (*Credo [...] in unum Dominum, Jesum Christum, [...] qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*) jest pytanie o naturę i konsekwencje wcielenia. Z tym pytaniem idziemy zwykle do Maryi (czyli do św. Łukasza), bo to Ona była bliżej (*ex Maria Virgine, et homo factus est*). Tymczasem zaniedbujemy ważne świadectwo, które daje nam w tej materii Ewangelia według św. Mateusza.

---

\* Dr hab. WALDEMAR LINKE CP, prof. ucz. – pasjonista, bibliista, pracownik Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. Jego badania koncentrują się wokół hermeneutyki biblijnej, głównie egzegezy Księgi Tobiasza, Listu do Efezjan św. Pawła i Apokalipsy św. Jana.

<sup>1</sup> D. Patte, *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia 1986, s. 16.

Sprawa jest ważna dla chrześcijańskiej kultury, gdyż jak najpełniejsze zrozumienie fundamentalnych kategorii, na których opiera się nasza wiara, stanowi jedyny fundament, jaki możemy położyć pod chrześcijańską kulturę. Na czym ukształtujemy jej zręby (zwłaszcza antropologiczne), jeśli nie na dobrym rozumieniu Objawienia? Jeśli więc dziś smuci nas obraz błędzącej i zdeorientowanej ludzkości czy człowieka współczesnego, a u źródeł tego zabłąkania widzimy „błąd antropologiczny” (Jan Paweł II, *Centesimus annus* 13 i 37), to musimy zdawać sobie sprawę, że jest on konsekwencją właściwego lub niewłaściwego rozumienia prawd wiary. Siebie człowiek definiuje bowiem nie jako fakt oderwany, ale w kontekście tego, jak postrzega rzeczywistość.

Od odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzi Dziecię, które ma się narodzić, zależy, w którą stronę pójdziemy i jak będziemy wznosić gmach ludzkiej kultury.

### 1. Rodowód w Mt a rola Józefa

Na pytanie, kim jest Jezus Chrystus, Mateusz jako pierwszą odpowiedź daje dość zaskakujące dla chrześcijan stwierdzenie, że jest On Synem Dawida, syna Abrahama (Mt 1,1). Jest to stwierdzenie zaskakujące podwójnie: po pierwsze, ponieważ Jezus przedstawiony jest nie jako Syn Boga, ale jako syn królewskiego rodu Dawida. Po drugie zaś, Dawid jako syn Abrahama to dość dziwne skojarzenie. Jest ono ważne także dla alternatywnej wersji rodowodu Jezusa z Łk<sup>2</sup>, ale nie tak wyraźne jak w Mt 1,1–17. Druga z tych osobliwości wyjaśnia się dzięki Mt 1,6.7.17, gdzie widać, że postacie Abrahama i Dawida wyznaczają pierwszy z trzech okresów historii (czternaście pokoleń). Dawid – choć jest wzmiankowany w Mt 1,7 – nie liczy się już do liczby czternaście w drugiej fazie. Decydująca więc na początku rodowodu jest ta faza pierwsza, w której Jezus przedstawiony jest jako syn Abrahama i Dawida. Podwójna wzmianka Dawida (Mt 1,6 i 1,7) czyni z niego oś,

---

<sup>2</sup> A. Dynak, *Status i misja Jezusa: „Syna Adama, Syna Bożego”. Fenomen i teologiczne znaczenie genealogii Łk 3,23–38*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 73–86.

punkt zwrotny historii i uzasadnia jego wspomnienie w Mt 1,1 i 1,17. Łącznie wspominany jest w perykopie Mt 1,1–17 aż czterokrotnie. Abraham tylko trzy razy (Mt 1,1.2.17). Tak więc rodowód Jezusa opiera się na Dawidzie i na obietnicy, jaką dał mu Bóg (zob. 2 Sm 7,12–16).

Jest to jednak świadomie użyte przeciwieństwo narracyjne i semantyczne, które prowadzi do pytania o właściwy sens słowa ἡ γένεσις<sup>3</sup>, które w Mt 1 pojawia się dwukrotnie, ale nagminnie w pierwszej części rozdziału pojawia się czasownik γεννάω, powiązany z tym rzeczownikiem etymologicznie. Początek Mt (Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) odsyła już do tego słownictwa. Stanisław Murzynowski daje tu „Księgi rodzaju Iesu Christa”<sup>4</sup>. W *Biblii Brzeskiej* z 1563 r. Mt 1,1a brzmi on: „Toć jest wypisanie narodu Jezusa Krystusa”, a u Jakuba Wujka: „Księgi rodzaju Iesusa Christusa”<sup>5</sup>. Odsyła to nas do początku Biblii, do Księgi Rodzaju (*Genesis*). Także Mk 1,1–18a ma zakończenie podobne do Rdz 1,1–2,4a, o ile bowiem drugi z tych tekstów kończy się w wersji greckiej „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς” (LXX Rdz 2,4a), to pierwszy – „Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν” (Mt 1,18a). Elementem wspólnym jest rzeczownik ἡ γένεσις, który może mieć bardzo różne tłumaczenie. Murzynowski przetłumaczył ten półwerset: „Jezus Chrystus tak się narodził”<sup>6</sup>, co jest bardziej parafrazą niż przekładem. *Biblia Brzeska* daje: „A narodzenie Jezusa Krystusa takowe było”, Jakub Wujek zaś: „A narodzenie Christusowe tak było”. Wczesne przekłady polskie pozwalają więc uchwycić bardzo istotną rolę, jaką mają pola semantyczne wyrazów z rodziny γεν-. Wiążą się one z jednej strony z początkiem wszelkiego istnienia, stworzeniem, dziełem, które można przypisać tylko samemu Bogu, z drugiej zaś – nawiązują do ludzkich zdolności prokreacyjnych wpi-sujących jednostkę w następstwo pokoleń i pewne ramy historyczne.

<sup>3</sup> D. Patte, dz. cyt., s. 17.

<sup>4</sup> S. Murzynowski, *Evangelia Swieta Pana Iesvsu Christvsu Vedle Matthausza Svietego / z greckiego jezyka na polski przelozona*, Królewiec 1551, karta 1r.

<sup>5</sup> J. Wujek, *Biblia Novum Testamentum*, Kraków 1593, s. 1.

<sup>6</sup> S. Murzynowski, dz. cyt., karta iv.

Rola Józefa w rodowodzie jest opisana bardzo konkretnie i w sposób, który pozwalał nam powiedzieć coś więcej o tej postaci. Wersety Mt 1,2-15 są dość monotonne i w zasadzie zmieniają się w nich tylko imiona. Natomiast Mt 1,16b łamie schemat, który wydaje się żelazny: „Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός” (Mt 1,16). Czasownik w formie czynnej ἐγέννησεν („spowodował, że zaczął istnieć”) przypisany ojcu Józefa w stosunku do samego Józefa został w drugiej części wersetu zastąpiony formą bierną ἐγεννήθη („ktoś spowodował, że zaistniał”) odnoszącą się do Jezusa. Postaci kobiece, które pojawiają się w Mt 1,3 („Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ”), 1,5a („Βόες ἐκ τῆς Ραχάβ”), 1,5b („Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ρούθ”), 1,6 („Σολομών ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου”), następują dość szybko po sobie i w pierwszej tercji genealogii (od Abrahama do Dawida włącznie) zawierają się trzy z nich, a jedna dotyczy Dawida i syna, który był jego następcą, pierwszym dziedzicem domu Dawida<sup>7</sup>. Są to formy proste i sugerujące drugoplanową rolę matek. W sposobie przedstawienia roli Maryi widać, że przyjmuje Ona tę pozycję, jaką w Mt 1,2–16a zajmowali mężczyźni<sup>8</sup>, choć z zachowaniem charakterystycznego dla roli kobiet ἐκ (ἐξ). Patrylinearny charakter rodowodu podkreśla wyjątkową rolę Maryi<sup>9</sup>. W narodzeniu Jezusa Józef ma swój udział, choć ewidentnie powstrzymał się przed udziałem w akcji prokreacyjnej (Mt 1,25) i jest to jasne od początku (Mt 1,16).

<sup>7</sup> J.P. Heil, *The Narrative Roles of the Women in Matthew's Genealogy*, „Biblica” 1991, nr 4, s. 538–245; J.B. Hood, *The Messiah, His Brothers, and the Nations: Matthew 1.1–17*, (Library of the New Testament Studies 114), London 2011, s. 88–118; W. Weren, *Studies in Matthew's Gospel. Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*, (Biblical Interpretation Series 130), Leiden–Boston 2014, s. 107–124.

<sup>8</sup> J.F. Baudoz, *Le Messie, fils de David, selon Matthieu*, „Lumière et Vie” 2012, nr 295, s. 39–48, zwł. s. 45.

<sup>9</sup> E. Cuvillier, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'évangile de Mathieu*, Paris 2005, s. 58; C.S. Hamilton, *From Tamar and Mary to Perpetua: Women and the Word in Matthew*, w: *Paul and Matthew among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Terence L. Donaldson*, red. C. Ronald, London 2021, s. 131–146, zwł. s. 139.

## 2. Mt 1,18b–25 w kontekście „ewangelii dzieciństwa” Mateusza

Nie wszyscy komentatorzy ewangelii Mateusza są przekonani, że należy wyróżnić Mt 1–2 jako osobną jednostkę<sup>10</sup>. Jednak są podstawy, by wyróżniać Mt 1–2 i Łk 1–2, jako materiał specyficzny, z przejawami współzależności i dużym marginesem autonomii obydwóch narracji<sup>11</sup>. Będziemy więc posługiwać się tym określeniem i prowadzić rozumowanie oparte na założeniu, że jest to materiał mający w ramach ewangelii swoją ograniczoną autonomię. Pojęcie ograniczonej autonomii można odnieść też do perykopy Mt 1,18b–25<sup>12</sup>.

Mateuszową Ewangelię Dzieciństwa Raymond E. Brown określił jako folklorystyczną i fantastyczną<sup>13</sup>. Z całą pewnością element fikcji literackiej jest w niej bardzo wyraźnie widoczny, a zorganizowanie opowiadania wokół cytatów biblijnych utwierdza nas w tym przekonaniu. Taki sposób przedstawienia poczęcia i narodzin Jezusa jest zgodny z konwencją biografistyki przełomu er<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Dla przykładu przytoczmy B.W. Bacon, *Studies in Matthew*, New York 1932, s. 80–81; Ch.H. Lohr, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, „Catholic Biblical Quarterly” 1961, nr 4, s. 403–435; J.D. Kingsbury, *The Structure of Matthew’s Gospel and His Concept of Salvation History*, „Catholic Biblical Quarterly” 1973, nr 4, s. 451–474; tenże, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1977, s. 1–2; U. Luz, *Matthew 1–7: A Commentary*, tłum. W.C. Linss, Minneapolis 1989, *passim*; F.J. Matera, *The Plot of Matthew’s Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 1987, nr 2, s. 233–253; M.A. Powell, *The Plot and Subplots of Matthew’s Gospel*, „New Testament Studies” 1992, nr 2, s. 187–204; W. Carter, *Matthew and the Margins: A Sociological and Religious Reading. The Bible and Liberation*, Maryknoll 2000, s. 280.

<sup>11</sup> R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, *passim*; R. Laurentin, *Les Évangiles de l’Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique, historicité et théologie*, Paris 1982, *passim*; J. Łach, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii Ewangelii Dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 8–9; J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of Infancy Narratives*, Scheffield 2006, *passim*; Ch.H. Talbert, *Matthew*, Grand Rapids 2010, s. 28–30.

<sup>12</sup> R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, s. 51.

<sup>13</sup> R.E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York – Paramamus – Toronto 1973, s. 54.

<sup>14</sup> Ph.L. Schuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982, s. 94; D.E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*

W Mt 1 widzimy dwie wyraźnie odróżniające się od siebie części: genealogie (1–18a) i opowieść o pochodzeniu Jezusa (18b–25). Różni się od niego Mt 2, bowiem jest to opowiadanie złożone z kilku luźno związanych ze sobą epizodów, które osnute są wokół wątku pokłonu magów ze Wschodu i reakcji Heroda na wiadomość o narodzinach Mesjasza. Akcja tego opowiadania rozgrywa się po narodzeniu Jezusa Chrystusa. Ma własną tematykę i w żaden sposób fabularnie nie jest związana z Mt 1. Pewne podobieństwa stanowią: motyw snu i anielskich komunikatów, których odbiorcami są magowie w Mt 2,12 i Józef w Mt 2,13.19, oraz posługiwanie się cytatami biblijnymi jako kluczem interpretacyjnym. Przy uważniejszej analizie zauważymy jednak, że między pierwszym epizodem tego opowiadania (Mt 2,1–12) a pozostałymi (Mt 2,13–23) istnieją znaczne różnice. Przede wszystkim epizod, którego protagonistami są magowie, jest znacznie bardziej skomplikowany i cechuje się samodzielnością narracyjną. Co nas interesuje szczególnie, w Mt 2,11 nie jest wspomniany Józef, a tylko Dziecko i Jego Matka. Józef jest natomiast ważną i zdecydowanie pozytywną postacią w Mt 2,13–23. Poza tym w Mt 2,1–12 brak anioła, a przekazicielem komunikatu w wersie 11 jest niejako sam sen. Możemy więc powiedzieć, że Mt 1,18b–25 oraz Mt 2,13–23 tworzą pewną całość literacką, w którą Mt 2,1–12 włączono jako istotny, nadający bieg fabule, ale gotowy już w dużej mierze element.

Postać Józefa nakreślona jest w Mt 1–2 z dużą starannością i rozmachem, ponieważ pokazana jest jej przemiana: z osoby rozczarowanej i nieufnej staje się on prawdziwym stróżem Jezusa. Przemiana ta dokonuje się jednak w Mt 1,18b–25, natomiast w Mt 2,13–23 widzimy tylko jej skutki. Tak więc epizod narracyjny Mt 1,18b–25 należy uznać za samodzielny, ważny dla charakterystyki postaci Józefa i dynamiczny. Pozwala to na jego samodzielne potraktowanie.

---

(Library of Early Christianity 8), Philadelphia 1987, s. 65; C.S. Keener, *Matthew*, Downers Grove – Leicester 1997, s. 57.

### 3. Mt 1,18b–25 o wcieleniu Syna Bożego: *vetera et nova*

#### Narracja o zwiastowaniu Józefowi

W tej perykopie występuje, w odróżnieniu od poprzedniej, wewnętrzne napięcie między postawą Józefa w Mt 1,19–20 a w wersecie 25<sup>15</sup>. Oznacza to, że mamy tu do czynienia z prawdziwym opowiadaniem, w którym tworzące fabułę kolejne etapy narracji prowadzą czytelnika drogą pewnej zmiany sytuacji. Opiszmy najpierw pokrótce tę drogę, wyodrębniając epizody narracyjne:

1. Mt 1,18b: Maryja zachodzi w ciążę, zanim rozpoczęła pożycie z Józefem;
2. Mt 1,19: Józef zamierza po kryjomu porzucić Maryję;
3. Mt 1,20–21: anioł pojawia się Józefowi we śnie i przekazuje przesłanie wyjaśniające sytuację;
4. Mt 1,24–25: Józef podejmuje działania mające na celu podjęcie opieki nad Maryją i jej Dzieckiem.

Fabuła składa się więc z czterech epizodów. Widzimy, że poza schematem narracyjnym został cytat z Iz 7,14 pojawiający się w Mt 1,23 poprzedzony formułą wypełnienia (w. 22). Omówimy go po analizie narracyjnej perykopy. Opowiadanie tworzą działania następujących osób: sprawcy ciąży Maryi, Józefa, anioła (a przez niego Tego, który go posłał) i znowu Józefa. Tożsamość kluczowej postaci jest nieznana i wokół tej niewiedzy toczy się fabuła. Mówiąc o niewiedzy, mamy na myśli stan świadomości Józefa. Ulega on głębokiej zmianie na skutek orędzia, jakie przekazuje mu anioł. Głównym bohaterem, który przechodzi w opowiadaniu metamorfozę, jest więc Józef. Dostarczycielem wiedzy powodującej przemianę jest anioł (przypomnijmy, działający w imieniu Boga). Przełom opowiadania akcji następuje we śnie, a więc w rzeczywistości, która należy do innego porządku niż materialny. Do postaci biernych, o których się mówi, ale którym nie przypisuje się żadnych działań, należą Maryja i Jezus. Opowiadanie pozbawione jest tła, co widać zwłaszcza w zestawieniu z Łk 1,26–38. Możemy więc powiedzieć, że rola świata, w którym rozgrywa się

<sup>15</sup> D. Patte, dz. cyt., s. 20.

akcja opowiadania, została zminimalizowana, by podkreślić rolę stanu kojarzonego ze snem.

Tak nakreślony schemat postaramy się przybliżyć poprzez analizę jego poszczególnych elementów.

#### Mt 1,18b

Opowiadanie jest połączone z rodowodem Jezusa, ponieważ jego początek (Mt 1,18b) przejmuje postaci z zakończenia rodowodu (Mt 1,16.18a). Są to Jezus Chrystus, Maryja i Józef. W Mt 1,18b jako pierwszy pojawia się Jezus, potem Jego Matka, a w końcu Józef, który związany jest z Maryją więzami prawnymi. Wyraża je imiesłów *μνηστευθείσης*, którego rodzaj żeński łączy go z matką Jezusa. Imiesłów występuje w stronie biernej, a więc dla czynności, o której mówi, Maryja jest podmiotem tylko w sensie gramatycznym. W analizie logicznej pozostaje Ona przedmiotem aktu prawnego. Zwraca się uwagę na dwufazową procedurę zawierania małżeństwa przez wyznawców judaizmu<sup>16</sup> i – co trzeba ciągle podkreślać – że czasownik ten opisuje coś więcej niż zaręczyny. Zawarcie aktu prawnego tworzyło już więź małżeńską i było źródłem wszystkich wynikających z małżeństwa zobowiązań, choć nie dawało wszystkich uprawnień; zwłaszcza tych, które wiązały się ze skonsumowaniem małżeństwa<sup>17</sup>. Ten ostatni moment nie nadszedł jeszcze dla małżonków. Radosna uroczystość dopełniająca stronę formalną była jeszcze przed nimi

<sup>16</sup> A. Tosato, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale* (Analecta Biblica 100), Roma 2001, s. 86–109; J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of Infancy Narratives*, Sheffield 2006, s. 49–50. Błędem jest uznawanie tej formy za wyłączną w judaizmie, por. W. Linke, *Małżeństwo Tobiasza i Sary w Księdze Tobiasza. Przyczynek do historii instytucji*, „Collectanea Theologica”, f. 4, s. 31–45; tenże, *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi* (Lingua Sacra Monografie 2), Warszawa 2013, s. 58–69 i charakterystyczną tylko dla judaizmu, por. A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, s. 82–84.

<sup>17</sup> S. Légasse, *Les Généalogies de Jésus*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 1998, s. 443–454.



i odbywała się zwyczajowo rok po zawarciu kontraktu<sup>18</sup>. Józef jest przedstawiony jako ten, który bierze dziewczynę jako żonę, ma więc prawo oczekiwać, że ta jest dziewicą. Jeśli w tym kontekście Maryja występuje jako matka, musi to budzić głębokie zdziwienie.

Ciąża Maryi przedstawiona jest jako fakt publiczny, bowiem wyrażenie εὐρέθῃ ἐν γαστρὶ ἔχουσα z orzeczeniem w stronie biernej zakłada, że nieograniczone grono osób wiedziało o jej stanie i fakt ten miał naturę publiczną. Zauważył to Marie-Joseph Lagrange i podkreślił, że przekonanie św. Hieronima *non ab alio inventa est nisi a Joseph* jest bezpodstawne<sup>19</sup>. Nie jest to więc ciche strapienie Józefa, ale jego publiczna kompromitacja, na którą wystawiła go świeżo poślubiona małżonka. Jest to sytuacja przewidziana przez prawodawstwo zarówno biblijne (Pwt 22,21.23)<sup>20</sup>, jak i talmudyczne, okołobiblijne<sup>21</sup>. Józef miał więc podstawy do wszczęcia procedury sądowej przeciwko swej żonie i jej ojcu, który okazuje się tu figurą nieobecną, choć powinna się ona pojawić, biorąc pod uwagę logikę społecznej układanki.

Inne spojrzenie na tę sytuację daje natomiast końcówka wersetu: „ἐκ πνεύματος ἁγίου”. Wskazuje ona bowiem na sprawcę sytuacji kryzysowej, w jakiej znalazł się Józef, a także niezwykle powód tej sytuacji, który pozwala mówić o „linii transcendencji”<sup>22</sup>. Warto zauważyć, że formuła wprowadzająca Ducha Świętego jako przyczynę sytuacji zbliżona jest dzięki użyciu ἐκ do tego, co uznaliśmy za formułę udziału kobiet w budowaniu drzewa genealogicznego. Jeśli więc w Mt 1,16b Maryja została niejako „podstawiona” na miejsce mężczyzny, który daje cielesne istnienie potomkowi, to Duch Święty

<sup>18</sup> C.S. Keener, *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 2009, s. 89, przyp. 44.

<sup>19</sup> M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948, s. 10.

<sup>20</sup> A. Tosato, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale* (Analecta Biblica 100), Roma 2001, s. 88.

<sup>21</sup> C.S. Keener, *Matthew*, Downers Grove – Leicester 1997, s. 62–63; H.W. Basser, M.B. Cohen *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*, (The Brill Reference Library of Judaism 46), Leiden–Boston 2015, s. 38–41.

<sup>22</sup> R. Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique, historicité et théologie*, Paris 1982, s. 318.

jest przedstawiony jako żeńska strona tej pary, a nie jako mężczyzna naruszający związek małżeński Józefa i Maryi<sup>23</sup>. Należy więc przyjąć, że nie jest On przedstawiony w tym tekście osobowo, bowiem osobowym punktem odniesienia pozostaje tu Bóg<sup>24</sup>.

#### Mt 1,19

Po przedstawieniu relacji między Józefem, Maryją i Duchem Świętym następuje charakterystyka Józefa. Pojawił się on na scenie wydarzeń w Mt 1,16 jako syn Jakuba, a więc członek rodu królewskiego, i mąż Maryi. Teraz jego pochodzenie nie jest istotne (przynajmniej w tym wersecie, bo w 1,20b znów stanie się ważne). Ważne jest tylko to, że jest mężem Maryi, czyli posiada prawo do jej wierności. Rysy postaci Józefa przedstawione wcześniej były związane z zewnętrznymi relacjami, w których pozostawał. Teraz jest ukazany od strony swej osobowości. Na plan pierwszy autor ewangelii wydobywa jego sprawiedliwość, a więc cechę, która w relacji z Bogiem i z ludźmi była najistotniejsza. Komentatorzy podkreślają, że punktem odniesienia i kryterium tej sprawiedliwości było zachowywanie Prawa<sup>25</sup>, co pozwoliło przełamać interpretacje psychologizujące<sup>26</sup>. Dlatego uczestniczenie w naruszeniu przepisów poprzez akceptację złamania zasad prawnych przez niewierną żonę nie mogło być przez Józefa

<sup>23</sup> Por. F.P. Viljoen, *The Holy Spirit's characterisation of the Matthean Jesus*, „In die Skriflig” 2020, f. 1, a2528; <https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2528> 2020 (dostęp 5 października 2021).

<sup>24</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1, cz. 1), Częstochowa 2005, s. 97.

<sup>25</sup> Np. J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, t. 1, tłum. S. Cavallini, Brescia 1990, s. 45; B. Prete, *Il messaggio cristologico nell'annuncio a Giuseppe (Mt 1, 18–25)*, „Divus Thomas” 1993, f. 3, s. 190–213, zwł. s. 199; D.J. Harrington, *Il Vangelo di Matteo (Sacra Pagina 1)*, tłum. G. Vischioni, Torino 2005, s. 31; D.C. Allison, *Matthew 1–7*, London 2004, s. 13; D.L. Turner, *Matthew*, Grand Rapids 2007, s. 65; J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno kulturowej (Lingua Sacra Monografie 1)*, Warszawa 2013, s. 91.

<sup>26</sup> X. Léon-Dufour, *Le juste Joseph*, „Nouvelle Revue Théologique” 1959, f. 3, s. 225–231; C. Spicq, *Joseph, son marie, étant juste...*, „Revue Biblique” 1964, f. 2, s. 206–214.

zaakceptowane<sup>27</sup>. Rozwód był więc jedyną drogą rozwiązania tej sytuacji<sup>28</sup>.

Sprawiedliwość Józefa jest wytłumaczeniem i motywem jego zamiaru. Obejmował on dwie części – negatywną i pozytywną. Jeśli chodzi o tę pierwszą, to opiera się ona na negatywnym akcie woli Józefa (μη θέλων). Podstawą jego działania jest niezrozumienie sytuacji. Uznając, że Maryja złamała zobowiązania prawne, jakie miała wobec niego, mimo wszystko powziął on zamiar uchronienia jej przed skutkami upublicznienia ciąży<sup>29</sup>. Reakcja ta wydaje się nieadekwatna, ponieważ Józef chce zapobiec czemuś, co już się stało. Różnica w kompetencjach między czytelnikiem (znającym kulisy sprawy) i Józefem (nieświadomym, co się stało w wymiarze nadprzyrodzonym) powoduje, że obraz Józefa jest nacechowany ironią. Ten rys jego postaci jest rozwinięty w jeszcze jeden sposób – poprzez zamiar, by rozwieść się z Maryją w sposób sekretny (λάθρα). Jak trudno sobie wyobrazić sekretny charakter tej procedury, pokazują komentarze, które zmagają się z tą formą przysłówkową sposobu. Proponuje się więc ograniczenie osób wiedzących o sprawie do koniecznych dwóch świadków i sądu<sup>30</sup>. Józef występuje jako modelowa postać kogoś, kto nie otrzymał jeszcze ewangelicznego objawienia, więc ocenia rzeczywistość z błędnego punktu widzenia. Tym błędnym punktem jest Prawo i jego sądowe implikacje.

Równocześnie (imiesłów czasu teraźniejszego, a więc współczesny θέλων) rozwija się pozytywna część planu Józefa, w której także ujawnia się ów rys ironiczny. Józef realizuje akt wewnętrzny, podejmuje decyzję, której skutkiem ma być rozwód z Maryją, a więc skutek zewnętrzny. Działanie na forum wewnętrznym opisane jest czasownikiem ἐβουλήθη stanowiącym pewną zagadkę. Oznacza on zwykle

<sup>27</sup> W.C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, Edinburgh 1912, s. 9.

<sup>28</sup> M.S. Augsburg, *Matthew*, Waco 1982, s. 27.

<sup>29</sup> J. Nollan, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2005, s. 95.

<sup>30</sup> D.A. Hanger, *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary 33A), Dallas 1993, s. 18.

„podjąć decyzję”, osobistą lub kolektywną, prywatną lub oficjalną, po uprzednim rozważeniu. Jego znaczenie nie budziłoby więc zdziwienia, gdyby nie to, że jest on wyrażony w stronie biernej, której znaczenie pozostaje problematyczne. Próbował je wyjaśnić Gianfranco Nolli, ale uczynił to w sposób niewystarczający – stwierdza on bowiem, że czasownik jest deponentny, a użyty aoryst ma znaczenie ingresywne, czyli „wskazuje początek działania”<sup>31</sup>. Można mieć wątpliwości co do pierwszego stwierdzenia. Co prawda widać, że w grece hellenistycznej upowszechnia się strona zwrotna jako forma podstawowa<sup>32</sup>. Nie wyjaśnia to jednak formy biernej. Bardziej wyczerpującą informację znajdziemy w dziele Marvina R. Vincenta, który w użyciu tego czasownika widzi nacisk na element wolnego wyboru lub samookreślenia się. Ciekawa jest jednak jego uwaga, że użycie to, znane z *Iliady* (1,67; 7,21) odnosi się do istoty boskiej (Apollo), a nie do człowieka, bowiem „dla bogów życzyć sobie czegoś, to chcieć [żeby się stało]”<sup>33</sup>. Tak więc decyzja Józefa stawia go, rzecz można, w opozycji do planu Bożego – choć nie była ona wynikiem samookreślenia się przeciw Bogu, ale wobec Prawa. W ten sposób wierność Prawu (sprawiedliwość) czyniła z Józefa przeciwnika Bożych działań i przeszkodę w Bożym planie. Pozytywna część planu Józefa pozostaje wyłącznie jego zamiarem. Nie robi on bowiem nic, co mogłoby go realnie umieścić na kursie kolizyjnym z Boskimi planami.

#### Mt 1,20–21

Kolejnym i bardzo ważnym wydarzeniem opowiadania jest sen Józefa. Jest on reakcją na kolejny akt, którego „miejscem” realizacji jest umysł Józefa. Pojawia się następny czasownik opisujący wewnętrzną aktywność postaci – ma on tu dość mocne znaczenie. W Nowym Testamencie spotykamy go jeszcze tylko w jednym wersecie – Mt 9,4 – wraz z pochodnym rzeczownikiem: „A Jezus, znając ich myśli (τὰς

<sup>31</sup> G. Nolli, *Evangelo secondo Matteo*, Città del Vaticano 1988, s. 14.

<sup>32</sup> Por. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B.C. 146 to A.D. 1100), Cambridge 1914, s. 314.

<sup>33</sup> M.R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, t. 1, London 1887, s. 15.

ἐνθυμήσεις αὐτῶν), rzekł: «Dlaczego złe myśli nurtują (ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ) w waszych sercach?»<sup>34</sup>. Można więc powiedzieć, że atmosfera wokół Józefa się zagęszcza, a środkiem zaradczym jest widzenie senne (κατ' ὄναρ ἐφάνη) pochodzące od Boga. Tak opisana forma komunikacji w Nowym Testamencie występuje tylko u Mateusza – w dwóch pierwszych rozdziałach oraz w Mt 27,19. To jedyne miejsca w całej Biblii Greckiej (LXX i Nowy Testament), gdzie użyty jest rzeczownik ὄναρ. Poza tym nie zna go też LXX, gdzie podobne sytuacje opisywane są wyrażeniem καθ' ὕπνον<sup>34</sup>. Jest to natomiast rzeczownik dość znany w grece klasycznej<sup>35</sup>.

Akcent w opowiadaniu położony jest nie na zjawieniu się anioła czy jego wyglądzie (brak jakiegokolwiek wzmianki na ten temat), ale na przesłaniu<sup>36</sup> – w klasyfikacji Leo Oppenheima pierwszy sen zrelacjonowany w Mt należałby zatem do *message dreams*<sup>37</sup>. Ten rodzaj snów (ὄνειροι) zalicza się do snów prorockich<sup>38</sup>, a więc pochodzących od Boga. Przesłanie we śnie Józefa dzieli się na nakaz z motywacją (Mt 1,20b) oraz zapowiedź (Mt 1,21)<sup>39</sup>.

Polecenie wydane przez anioła nie jest kategorię i nie odnosi się wprost do relacji między Józefem a jego małżonką, ale do stanu emocjonalnego małżonka<sup>40</sup>. Nakaz i motywacja w Mt 1,20b związane są relacją przyczynowo-skutkową niezbyt mocno, bowiem użyty

<sup>34</sup> Zob. dokumentację J. Nollan, dz. cyt., s. 96–97.

<sup>35</sup> H.G. Liddle, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1230 i supl. s. 228.

<sup>36</sup> U. Luz, dz. cyt., s. 120.

<sup>37</sup> A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, w: *Transactions of the American Philological Society*, New Series, 1956, f. 3, s. 179–373, zwł. s. 186–197.

<sup>38</sup> C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids-Cambridge 1999, s. 95–96; J. Kręciński, dz. cyt., s. 95; J. Lemański, *Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże poprzez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G. Baran. Tarnów: Biblos, 2017, s. 9–45, zwł. s. 18.

<sup>39</sup> R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, s. 51.

<sup>40</sup> H.W. Basser, M.B. Cohen, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*, (The Brill Reference Library of Judaism 46), Leiden–Boston 2015, s. 42–43.

spójnik przyczynowy (ὃς) jest słaby i wyraża raczej przejście do innego tematu niż przyczynowość<sup>41</sup>. Maximilian Zerwick<sup>42</sup>, a za nim Antoni Paciorek<sup>43</sup>, zalicza tę formę do partykuł o odcieniu przyczynowym. Józef nie jest więc postawiony wobec konieczności, ale wobec wyboru. W takim sensie zdaje się interpretować ten sposób powiązania zdań prostych w Mt 1,20b Józef Homerski, który zwraca uwagę, że takie sformułowanie podkreśla raczej rangę poczętego dziecka, niż tłumaczy stan Maryi<sup>44</sup>. Tak więc Józef ma podjąć decyzję, co zrobi wobec faktu poczęcia przez jego żonę dziecka ἐκ πνεύματος ἐστιν αἰγίου. Przypomnieć raz jeszcze należy, że Duchowi Świętemu nie jest przypisana rola męska w tym akcie, a więc akt ten nie jest tym samym naruszeniem męzowskich prerogatyw Józefa. W takim kontekście oddalenie Maryi jako żony cudzołożnej (którą okazała się nie być) byłoby nielegalne w świetle Tory i sprawiedliwość Józefa – jeśli jest autentyczna – nie powinna na to pozwolić. Józef zaś nie musi obawiać się, że wejdzie w konflikt z Torą, a co najwyżej, że stanie się przedmiotem drwin i straci dobre imię.

Z tej samej perspektywy, z jakiej zinterpretowaliśmy polecenie „nie bój się wziąć do siebie Maryi”, chcemy też zinterpretować solenny tytuł „syn Dawida” przyznany Józefowi przez anioła. Tytuł wiążący Józefa, osobę raczej skromną – jak wiemy skądinąd (Mt 13,55) – z rodem monarszym jest streszczeniem Mt 1,6-16. Jeśli natomiast Mt 1,1 przypisuje Jezusowi ten sam tytuł, to oznacza, że Józefowe ojcostwo nie jest traktowane jako fikcyjne, ale jako prawne (jak w przypadku adopcji), nawet jeśli pozbawione podstawy biologicznej<sup>45</sup>. Z drugiej jednak strony, to, że Jezus nie jest biologicznym synem Józefa, nie

<sup>41</sup> A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 13), Lublin 2016, s. 527–528.

<sup>42</sup> M. Zerwick, *Biblical Greek*, Roma 1990, s. 159.

<sup>43</sup> A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, (Studia Biblica 2), Kielce 2001, s. 137.

<sup>44</sup> J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, (Pismo Święte Nowego Testamentu 3, cz. 1), Poznań–Warszawa 1979, s. 79.

<sup>45</sup> Por. H. Clark, *The Gospel of Matthew and its Readers. A Historical Introduction to the First Gospel*, Bloomington 2003, s. 5.

deklasuje Go względem faktycznego potomka Dawida, ponieważ Jego pochodzenie daje Mu jeszcze wyższy status. Warto zauważyć, że Józef jest jedyną osobą poza Jezusem<sup>46</sup>, która zostaje określona tytułem „syn Dawida” – mającym w tym tekście zdecydowanie mesjańskie znaczenie<sup>47</sup>. To użycie tytułu królewsko-mesjańskiego w odniesieniu do Józefa także bywa traktowane jako pośrednio i ostatecznie odnoszące się do Jezusa<sup>48</sup>.

Narodzenie Jezusa, przepowiedziane w Mt 1,21, przedstawione jest jako fakt wielowymiarowy. Ma bowiem mieć znamiona zwykłego wydarzenia. Urodzi się dziecko, któremu (legalny) ojciec nada imię<sup>49</sup>. W ten sposób dokona się prawnie Jego włączenie w królewską linię Dawida<sup>50</sup>. Warto to mieć na uwadze, gdy się chce jednostronnie podejść do tego tekstu jako do hellenistycznego *enkomiastium*<sup>51</sup>. Z drugiej jednak strony fakt ten ma swój wymiar nadzwyczajny, wykraczający poza naturalną kolej rzeczy: Józef poznaje płć Dziecka, a co ważniejsze – Jego misję, która ma się wyrazić w imieniu.

By zrozumieć związek logiczny między imieniem a misją Jezusa, trzeba uwzględnić etymologię tego imienia, a zatem do uchwycenia sensu tego zdania niezbędna jest znajomość języka hebrajskiego<sup>52</sup>. Już Filon z Aleksandrii, interpretując imię następcy Mojżesza, pisał, że Jezus znaczy „zbawienie od Pana” (*De mutatione nominum* 12,121) – jednak aleksandryjczyk nie precyzuje, od czego to zbawienie

<sup>46</sup> J. Gnilka, dz. cyt., s. 46.

<sup>47</sup> J.D. Kingsbury, „Son of David” in *Matthew’s Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 1976, nr 4, s. 591–602.

<sup>48</sup> B. Prete, *Il messaggio cristologico nell’annuncio a Giuseppe (Mt 1, 18-25)*, „Divus Thomas” 1993, nr 3, s. 193.

<sup>49</sup> J. Homerski, dz. cyt., s. 80; A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*. Rozdziały 1–13, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1, cz. 1), Częstochowa 2005, s. 94.

<sup>50</sup> J. Redermakers, *Au fil de l’évangile selon saint Matthieu*, t. 2: *Lecture continue*, Bruxelles 1974, s. 36.

<sup>51</sup> J. Kręcidło, dz. cyt., s. 81–83.

<sup>52</sup> J. Carmignac, *La nascita dei Vangeli sinottici*, Cinisello Balsamo 1986, s. 36, przeciwnego zdania jest R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, s. 131.

i komu miałyby być dane. Wybawienie w Biblii Hebrajskiej jest aktem, który odwraca niebezpieczeństwo mające źródło zewnętrzne (zagrożenie militarne, śmierć itp., zob. np. Stolz 1997, 584–587; Silva 2014, 420–435). Wybawienie od grzechów wydaje się więc pewnym *novum* teologicznym. Co prawda idea zbawienia od grzechów występuje też w Łk 1,77, tyle że tam odnosi się do działalności Jana Chrzciciela; poza tym zbawienie głoszone przez Poprzednika Pańskiego jest skojarzone z odpuszczeniem grzechów. Zdaje się, że to właśnie rozumienie zbawczej roli Jezusa stoi za komentarzem Kinnera: „*Jesus (...) «saves his people» by the cross*”<sup>53</sup>, gdzie zbawienie jest utożsamiane z ekspiacyjną ofiarą Jezusa (BOLES 1976, 28). Podobny charakter ma przywołanie jako paralelnego Ps 130,8: „On odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów”<sup>54</sup>. Czym więc jest owo zbawienie od grzechów (σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν)? Nie jest to wybawienie od zewnętrznego niebezpieczeństwa, ponieważ wtedy użyto by przyimka ἐκ, jak np. σέσωκας ἡμᾶς ἐκ χειρὸς Μαδιαμ (Sdz 8,22) czy σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου (Hbr 5,7). Czasownik σωζω jest w Nowym Testamencie (poza Mt 1,21) użyty z ἀπὸ: raz w Mt (9,22), raz w Dz (2,40) i raz w Corpus Paulinum (Rz 5,9). Do Dz 2,40 możemy odnieść stwierdzenie, że dopełniony w nowogreckim (romaickim) proces zastępowania ἀπὸ przez ἐκ zaczął się już w grece koine, choć nie był jeszcze zjawiskiem powszechnym (Blass, Derbrunner 1982, § 209, 281–282; Moulton, Francis, Turner 1998, 259). Można bowiem ten tekst zinterpretować tylko w ten sposób, że grupka chrześcijan jest aktualnie pośród „przewrotnego pokolenia” i ma się z niego (czyli spośród niego) uratować. W Mt 9,22 i Rz 5,9 jest inaczej: chodzi bowiem o sytuacje, które mają się nie zdarzyć (odpowiednio „godzina” i gniew Boży), co lepiej pasuje do interpretacji ἀπὸ jako oznaczającego oddzielenie lub oddalenie (Blass, Derbrunner 1982, § 211, 283–284).

<sup>53</sup> C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids – Cambridge 1999, s. 97.

<sup>54</sup> H.W. Basser, M.B. Cohen, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*, (The Brill Reference Library of Judaism 46), Leiden–Boston 2015, s. 44.



Tak więc Jezus miałby sprawić, że Jego lud nie popadnie w grzechy, będzie oddzielony od ich popełniania. Jeśli porównamy to z sytuacją Józefa, który dowiedziawszy się o pochodzeniu Jezusa, odstąpił od bezprawnego działania, to misja Jezusa aktualizuje się już w doświadczeniu Józefa i on pierwszy doświadcza Jego zbawczej mocy.

**Mt 1,24–25**

Józef Homerski traktował Mt 1,22–25 jako odautorski komentarz do właściwego opowiadania, które według niego kończyło się na wersecie 21<sup>55</sup>. Ignace De la Potterie uważał zaś, że wersy 24–25 to wykonanie treści zwiastowania (Stramare 1989, *passim*), które zawierało według niego także fragment 22–23 (Potterie 1988, 65–92). Rację przyznać trzeba jezuickiemu egzegecie, bowiem Mt 1,24–25 to dopełnienie fabuły całego opowiadania.

Stan, z którego powstał Józef, określony jest terminem, którego typowość dla LXX zaznaczyliśmy, omawiając wers 20 (ὑποϋ), ale możemy założyć, że obydwie określenia snu są synonimami. Tak więc także w przypadku cytatu Iz 7,9 w Mt 1,23 autor Mt mógł dokonać innych wyborów translatorskich.

W Mt 1,20 anioł skierował do Józefa raczej zachętę niż rozkaz, tak więc realizacja przyjęcia do siebie żony, w której wierność Józef powątpiewał, jest wyborem, a nie aktem biernego posłuszeństwa. Sposób przekazania przez anioła tego polecenia dopiero z perspektywy zostaje określony czasownikiem προστάσω, wprowadzającym element nakazu – niezbyt częsty w Nowym Testamencie zawsze odnosi się do nakazów Boga: w Prawie Mojżesza (Mt 8,4; Mk 1,44; Łk 5,14), w przekazie bezpośrednim (Mt 1,24; Dz 10,33.48) czy poprzez porządek natury (Dz 17,26). Nie daje to jednak podstawy, by interpretację Mt 1,24 budować na posłuszeństwie przykazaniom na wzór Abrahama<sup>56</sup>. Jeśli temat posłuszeństwa Prawu oderwiemy od zbawczego dzieła Jezusa, tracimy podstawę do odczytania całej perykopy.

<sup>55</sup> J. Homerski, dz. cyt., s. 80.

<sup>56</sup> R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, s. 131–132.

Bez względu na sposób interpretacji pierwszej części ostatniego wersetu perykopy (Mt 1,25a: οὐκ ἐγένωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν) musimy przyznać, że przedstawienie poczęcia i narodzenia Jezusa jako dziewiczego jest główną tezą tego tekstu<sup>57</sup> i ten aspekt ma decydujące znaczenie dla rozumienia logiki opowiadania, ujęcia go w racjonalną strukturę. Świadczy on o tym, że narodziny Jezusa to akt wcielenia się Boga – a nie przepowiedziane w sposób niezwykły przyjście na świat chłopca, jak w Iz 7,9. Nie dowiadujemy się, czym od strony teologicznej jest ten fakt, ale nie wyczerpuje się on w narodzinach potomka Achaza.

Gdy w Mt 1,25 mowa o narodzinach syna, nie chodzi jeszcze o Jego synostwo Boże, lecz o wspomniane pochodzenie z rodu Abrahama i Dawida (Mt 1,1)<sup>58</sup>. Tytuł „Syn Boży” pojawia się u Mateusza dopiero pod koniec (ale nie w zakończeniu) Ewangelii dzieciństwa (Mt 2,15), a w części dotyczącej działalności Jezusa w Mt 3,17. Dopiero drugi z tych tekstów pokazuje, co właściwie oznacza w Ewangelii ten tytuł. Tylko Bóg wie, że Jezus jest Jego Synem i On sam ogłasza to światu. W Mt 2,15 mamy bowiem do czynienia ze stwierdzeniem aluzyjnym (przez cytat z Oz 11,1). Jezus rodzi się jako syn Józefa, przynależący do tego samego, królewskiego domu Dawida. Odnosi się to przynajmniej do aspektu prawnego, bowiem Józef, wiedząc, że biologicznie nie przyczynił się do poczęcia potomka swej żony, zdaje sobie sprawę, że Jezus jest dzieckiem niezwykłym. Opowiadanie rysuje ostrą alternatywę: cudzołóstwo Maryi albo pochodzenie od Boga, który działa na innej płaszczyźnie niż biologiczna (jako Duch). Jezus jest więc od Boga i z Boga, a obecny jest w ludzkiej rzeczywistości – osobowej, społecznej, historycznej. Jest Bogiem wcielonym, choć termin „wcielenie” (nie idea wcielenia) są u Mateusza nieobecne.

---

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> J. Gnilka, dz. cyt., s. 51.

## Cytat wyjaśniający i potwierdzający narrację

Według niektórych egzegetów sercem perykopy jest Mt 1,23 i zawarty w nim cytat z Izajasza 7,14<sup>59</sup>. Jest to jednak bardzo jednostronne podejście, które odbiera własne znaczenie elementowi narracyjnemu, a jak pokazaliśmy, ma on duże znaczenie dla zrozumienia opowiadania.

Choć materiał w Mt 1,1–16a jest przesycony aluzjami do Biblii Hebrajskiej, to pierwszy wyraźny cytat w tej księdze znajdujemy dopiero w Mt 1,23. Nie zaskakuje nas więc, że formuła wypełnienia (Mt 1,22, Brown 1977, 96–97; Klinkowski 2000, 134) pojawia się w pełnej formie, bowiem jej zadaniem jest nie tylko wprowadzenie cytatu, ale też uzasadnienie użycia materiału biblijnego w Ewangelii. Jak zauważa Wiesław Jonczyk, analogiczna formuła wprowadzająca pojawia się u Mateusza tylko w wersetach 26 i 56, ale tam nie odnosi się do konkretnego tekstu, a raczej do idei chrystologicznej interpretacji Biblii Hebrajskiej w ogóle (Jonczyk 2010, 13), którą w opowiadaniu sugeruje zresztą sam Jezus. Otwiera też serię trzech opowiadań z motywem snu (Soares Prabhu 1976, 232).

W Mt 1,22 podkreślenie, że cytat jest komentarzem do całego opowiadania (ὄλον γέγονεν) (Luz 1989, 122), wskazuje na midraszowy charakter ustępu Mt 1,18b–25. Z kolei cytat w Mt 1,23a pochodzi z LXX 7,14 i jest bardzo wierny. Prezentuje tylko problemy źródła, z którego czerpie. Także tłumaczenie imienia dziecka z przepowiedni Izajasza w Mt 1,23b jest oparte na LXX Iz 8,8, gdzie מְנַחֵם נָלַח zostało transkrybowane w wersji greckiej jako μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, a więc dokładnie tak jak w Mt 1,23b (por. 8,10, gdzie to samo wyrażenie hebrajskie jest tłumaczone przez μεθ' ἡμῶν κύριος ὁ θεός). Sposób zapisu, jaki znajdujemy w 1QIs<sup>a</sup> (מַלְאָכִים), pozwala nam w zakończeniu Iz 7,14 widzieć imię własne (Rosso Ubigli 2019, 383, przyp. 191).

<sup>59</sup> R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977, s. 97–101; H. Witczyk, *Jezus „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21)*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Mateusza. Nowy Testament – geneza, interpretacja, aktualizacja*, red. J. Kręciłło, W. Linke (Lingua Sacra. Monografie 5), Warszawa 2015, s. 47–71, zwł. s. 56–59.

Do problemów tłumaczenia należy przede wszystkim kwestia znalezienia ekwiwalentu słownikowego dla hebrajskiego słowa  $\eta\epsilon\lambda\lambda\eta\eta$ . Przyjęło się rozumienie zaproponowane przez Christopha Dohmena (z niewielkim udziałem Helmera Ringgrena) w powszechnie używanym dziele, jakim jest *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, w którym dla Iz 7,14 za zgodne z kontekstem znaczenie uznano szerokie odniesienie do młodej, zdolnej już rodzić kobiety<sup>60</sup>. Nic nie przemawia za tłumaczeniem, jakim posłużył się tłumacz na grecki: ἡ παρθένος („dziewica”) – nic więc dziwnego, że wzbudziło ono liczne reakcje u późniejszych tłumaczy (Aquila, a za nim Symmach i Theodotion mają ἡ νεανίς)<sup>61</sup>. Jezus jako Emanuel wyraża nie tyle ideę obecności Bożej, co jej dynamiczny aspekt<sup>62</sup>.

Z dyskusjami tymi musiał zmierzyć się św. Justyn Męczennik w *Apologii I* i *Dialogu z Żydem Tryfonem* (wszystkie wzmianki Izajasza u Justyna)<sup>63</sup>. W *Apologii I* 33,1 cytuje on tekst dosłownie dla pierwszej części Iz 7,14, zaś drugą (z imieniem dziecka) stara się przybliżyć czytelnikowi spoza kręgu chrześcijan. W wersecie 33,4 podkreśla znaczenie dziewiczego narodzenia jako przejawu mocy Boga<sup>64</sup>. W 54,8 zestawia motyw dziewiczych narodzin z postacią Perseusza, do której nawiązuje już w *Apologii I* 21,2<sup>65</sup>. Tymczasem w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 43,8 przytacza dwie wersje tłumaczenia greckiego (LXX i Aquila), dwie interpretacje (odnoszącą się do Ezechiasza i do Chrystusa) oraz stawia sobie zadanie polegające na przedstawieniu

<sup>60</sup> Ch. Dohmen, „ $\eta\epsilon\lambda\lambda\eta\eta$  `almâ;  $\nu\epsilon\lambda\lambda\eta\eta$  `elem”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, tłum. D.E. Green, t. 11, Grand Rapids 2001, s. 154–163, zwł. s. 161–162.

<sup>61</sup> J. Ziegler, *Isaiah* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum 14), Göttingen 1939, s. 147.

<sup>62</sup> P. Bonnard, *Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel 1963, s. 33.

<sup>63</sup> Zob. K.M. Penner, *Isaiah*, Leiden–Boston 2020, s. 77.

<sup>64</sup> M. Marcovich, *Iustini Maryris Apoloiae pro Christianis*, Berlin – New York 1994, s. 80; C.S. Keener, *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge 2009, s. 83–86.

<sup>65</sup> M. Marcovich, dz. cyt., s. 109.

argumentów za prawdziwością interpretacji chrześcijańskiej<sup>66</sup>. Wróci do tej obietnicy w 71,3, co sugeruje brak rozstrzygających dowodów w tej materii. Tryfon tymczasem prezentuje argumenty za tekstem Aquili i interpretacją odnoszącą się do Ezechiasza (67,1)<sup>67</sup>. Tym razem analogia z opowieścią mitologiczną o Perseuszu przypisana została przez Justyna Tryfonowi – jako materia zarzutu wobec chrześcijan, którzy opowiadają czcze pogańskie bajki (67,2). Tryfon odwołuje się do realizmu i racjonalności. W odpowiedzi Justyn powołuje się na zasadę komplementarności i symbolicznego charakteru prorocत्व oraz na autorytet LXX (68,6–7, komentarz)<sup>68</sup>. Spór nabiera w końcu charakteru apologetycznego i ze strony Justyna staje się obroną konkretnego przekładu (71,1). Właściwy dowód przedstawiony został przez chrześcijańskiego filozofa w ustępie 84,1–3. Opiera się on na konkretnych argumentach, z których pierwszy odnosi się do prorockiego charakteru tekstu: znak dany od Boga (σημείον) jest czymś niezwykłym, nie przynależy do naturalnego biegu rzeczy (młode kobiety rodzą dzieci, por. 84,3). Także słowa proroka odnoszące się do dziewiczych narodzin trzeba rozumieć przenośnie jako zapowiedź narodzin pierwotnego całego stworzenia i wcielonego Słowa Bożego (84,2). Interpretacja przyjmowana przez Tryfona i jego środowisko zamyka się na to, co wnosi LXX do Bożego objawienia w procesie przekazu, którego istotnym momentem jest powstanie LXX (84,3).

Z tej dyskusji dwa wnioski są dla nas istotne. Po pierwsze, przekład LXX był dla chrześcijan ważny jako jeden z filarów chrystologii opartej na Biblii Hebrajskiej. Po drugie, wartość LXX opierała się na założeniach hermeneutycznych opartych na wierze w Jezusa Chrystusa. Użycie tego cytatu w Mt 1,23 wskazuje na to, że podejście Justyna jest teoretycznym rozwinięciem praktyki autora Ewangelii Mateuszowej i tak możemy je czytać. Skłania nas to, by z rezerwą podejść do notatki, którą na koniec swego artykułu Dohmen poświęcił

<sup>66</sup> Ph. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Fribourg Suisse 2003, s. 292.

<sup>67</sup> Tamże, s. 364.

<sup>68</sup> Tamże, s. 758–759.

kwestii użycia Iz 7,14 w Mt 1,23. Stwierdził on: „Ewangelia Mateusza odrzuca zarówno żydowskie oczekiwanie mesjasza Dawidowego, jak i pogańskie oczekiwanie konkretnego narodzenia z dziewicy”<sup>69</sup>. Widać u niego wyraźny zamiar oparcia znaczenia cytatu w Mt 1,23 i w chrześcijaństwie w ogóle na Biblii Hebrajskiej, co miałyby pozabawić znaczenia interpretację zawartą w LXX Iz 7,14. Wydaje się natomiast, że rację miał jednak Justyn i jego kontynuatorzy – przez interpretację w LXX Iz 7,14 Bóg dał znak mówiący, kim jest Narodzony z Dziewicy<sup>70</sup>. Nawet materiał przemawiający – zdaniem komentatora greckiej wersji Izajasza – za szerszym znaczeniem słowa παρθένος, nie wykluczającym wcześniejszego pożycia seksualnego<sup>71</sup>, nie zmienia faktu, że w Mt 1,23 dziewicze narodzenie jest istotnym elementem teologii tekstu<sup>72</sup>.

Tekst Iz 7,14 w mniejszym co prawda zakresie jest jednak obecny także w Łk 1,31a – a więc w słowach Gabriela skierowanych do Maryi: „καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν”. Jest to wersja oparta na nieco innej formie tekstu LXX Iz 7,17, która pojawia się w części rękopisów LXX – brzemienność dziewczyny mającej stać się matką opisana jest tu z użyciem czasownika λαμβάνω zamiast ἔχω<sup>73</sup>. Wersja z λαμβάνω jest próbą poprawienia stylu tekstu, ponieważ zwrot ἐν γαστρὶ ἔχω to kolokwializm. Greka u Łukasza stoi na wyższym poziomie niż u Mateusza<sup>74</sup>. Łukasz stara się też uniknąć zgrzytu, jaki wywołuje nakładanie się na siebie imienia Emanuel z imieniem Jezus u Mateusza. Świadczyłyby to raczej o wtórności wykorzystania Iz 7,14 przez Łukasza niż o niezależnym rozwoju narracji o dzieciństwie

<sup>69</sup> Ch. Dohmen, dz. cyt., s. 162–163.

<sup>70</sup> D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według Świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006, s. 140.

<sup>71</sup> K.M. Penner, dz. cyt., s. 398–399.

<sup>72</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*. Rozdziały 1–13, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1, cz. 1), Częstochowa 2005, s. 99–103.

<sup>73</sup> J. Ziegler, dz. cyt., s. 147.

<sup>74</sup> J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX* (Anchor Bible 28), New York 1981, s. 119.

Jezusa w obydwu ewangeliach czy czerpaniu z tego samego źródła. Przejęcie przez Łukasza nawiązania do Iz 7,14 pokazuje, jak wielkie znaczenie miał ten cytat dla pierwotnego Kościoła w kontekście pełnego zrozumienia tajemnicy Chrystusa.

Innym, często i od dawna podnoszonym problemem jest kwestia zmian liczby czasownika odnoszącego się do nadania imienia dziecku, o którego narodzinach mowa w Iz 7,14 i Mt 1,23<sup>75</sup>. Z naszego punktu widzenia te warianty są nieistotne i nie zmieniają faktu, że cytat z LXX jest dość wierny.

W tym kontekście warto zaznaczyć stan Mt 1,23 w *Eben-bohdan* a więc w hebrajskiej wersji Mateusza (nie wchodząc w dyskusję nad datacją i naturą dokumentu). Tekst *Eben bohdan* używa prawie dosłownego cytatu z Iz 7,14 z terminem *המלעה*<sup>76</sup>. Zastanawia obecność w tekście hebrajskim dość osobliwej frazy będącej retradukcją z greckiego na hebrajski imienia *לאונמע* przez *ביקלא ונמע*. Sytuacja ta każe nam patrzeć sceptycznie na możliwość wykorzystania *Eben bohdan* w odtworzeniu wczesnochrześcijańskiej interpretacji Iz 7,14. Wykładnia Justyna pozostaje dla nas zatem najistotniejszym punktem odniesienia.

#### 4. Wnioski

Analiza perykopy Mt 1,18b–25 przeprowadzona pod kątem narracji daje nam możliwość odkrycia strategii narracyjnej, jaką posłużył się autor Mateuszowej Ewangelii dzieciństwa w wyrażeniu wiary we wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie. W jej kompozycji ustęp Mt 1,18b–25 zajmuje szczególne miejsce, będąc niejako osią całej opowieści o dzieciństwie Jezusa z Nazaretu. Opowiadanie to zdaje się bardziej pierwotne niż wersja Łukasza (Łk 1–2), niemniej w tym ostatnim znajdujemy odniesienia do idei teologicznych Mt 1–2. Można

<sup>75</sup> Zob. np. R.H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (Supplements to Novum Testamentum 18), Leiden 1967, s. 89.

<sup>76</sup> G. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995, s. 4; Ben Miqra [Wolski], *Ewangelia św. Mateusza po hebrajsku*, Kraków 2017, s. 12–13.

więc powiedzieć, przy braku rozwinięcia teologii wcielenia w pismach Pawła Apostoła<sup>77</sup>, że synoptycy (z pewnością nie Marek, ale Mateusz) zaczynają szukać drogi do sformułowania w języku religijnym judaizmu dogmatu, który dla wyznawcy jakiegokolwiek formy religii mojżeszowej oznacza radykalną zmianę w obrazie Boga.

Cytat z Iz 7,9 w Mt 1,23 jest potwierdzeniem tak odczytanego opowiadania i osadzeniem go w kontekście judaizmu. Uzyskuje on to znaczenie dopiero w swej greckiej wersji (LXX). Użycie LXX w Mt 1,18b–25 nie ogranicza się bynajmniej do cytatu z Iz 7,9 w Mt 1,23. Całość tekstu opowiadania zdradza znajomość języka LXX, ale nie niewolniczą zależność. Oznacza to, że wybór formy cytatu nie był mechaniczny (skorzystanie z istniejącego tłumaczenia), ale świadomy i miał na celu podkreślenie faktu dziewiczego poczęcia Jezusa jako znaczącego teologicznie.

Jeśli chodzi o sposób przedstawienia Józefa w opowiadaniu – jest on modelową postacią kogoś, kto otrzymał dobrą nowinę o wcieleniu i (choć nie bez trudu) szczerze w nią uwierzył. Wcielenie zmienia jego spojrzenie na Prawo i na świat. Zarazem jednak staje się on postacią paradygmatyczną, w której czytelnik może widzieć argument na rzecz przekonania, że przyjmując wiarę w Boga wcielonego, zyskuje się możliwość bycia w zgodzie z wolą Boga i włączenia się w Jego zbawczy plan.

## Bibliografia

- Adamczyk D., *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według Świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006.
- Allen W.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, Edinburgh 1912.
- Allison D.C. Jr., *Matthew 1–7*, London 2004.
- Augsburger M.S., *Matthew*, Waco 1982.

---

<sup>77</sup> J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 204–206.



- Aune D.E., *The New Testament in Its Literary Environment* (Library of Early Christianity 8), Philadelphia 1987.
- Bacon B.W., *Studies in Matthew*, New York 1932.
- Basser H.W., Cohen M.B., *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*, (The Brill Reference Library of Judaism 46), Leiden–Boston 2015.
- Baudoz J.F., *Le Messie, fils de David, selon Matthieu*, „Lumière et Vie” 2012, nr 295.
- Ben Miqra [Wolski] E., *Ewangelia św. Mateusza po hebrajsku*, Kraków 2017.
- Bobichon Ph., *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Fribourg Suisse 2003.
- Boles H.L., *A Commentary on the Gospel According to Matthew*, Nashville 1976.
- Bonnard P., *Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel 1963.
- Brown R.E., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York – Paramamus – Toronto 1973.
- Brown R.E., *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, Garden City 1977.
- Carmignac J., *La nascita dei Vangeli sinottici*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1986.
- Carter W., *Matthew and the Margins: A Sociological and Religious Reading. The Bible and Liberation*, Maryknoll 2000.
- Clark H., *The Gospel of Matthew and its Readers. A Historical Introduction to the First Gospel*, Bloomington: Indiana University Press 2003.
- Cuvillier E., *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'évangile de Mathieu*, Paris 2005.
- Dohmen Ch., „הַמְלֵעַ 'almâ; תֵּלֵעַ 'elem”, w: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, v. 11, tłum. D.E. Green, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2001.
- Dunn J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1998.
- Dynak A., *Status i misja Jezusa: „Syna Adama, Syna Bożego”. Fenomen i teologiczne znaczenie genealogii Łk 3,23–38*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1.
- Fabris R., *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982.
- Fitzmyer J.A., *The Gospel According to Luke I–IX* (Anchor Bible 28), New York 1981.
- Gnilka J., *Il Vangelo di Matteo*, t. 1, tłum. S. Cavallini, Brescia 1990.

- Goundry R.H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (Supplements to Novum Testamentum 18), Leiden 1967.
- Hamilton C.S., *From Tamar and Mary to Perpetua: Women and the Word in Matthew*, w: *Paul and Matthew among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Terence L. Donaldson*, red. Ch. Ronald, London 2021.
- Hanger D.A., *Matthew 1–13* (Word Biblical Commentary 33A), Dallas 1993.
- Harrington D.J., *Il Vangelo di Matteo* (Sacra Pagina 1), tłum. G. Vischioni, Torino 2005.
- Heil J.P., *The Narrative Roles of the Women in Matthew's Genealogy*, „Biblica” 1991, nr 72.
- Hood J.B., *The Messiah, His Brothers and the Nations: Matthew 1.1–17* (Library of the New Testament Studies 114), London 2011.
- Howard G., *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza*, (*Pismo Święte Nowego Testamentu* 3, cz. 1), Poznań–Warszawa 1979.
- Jonczyk W., *Cytaty z Księgi Izajasza w Ewangelii według św. Mateusza* (Rozprawy i Studia Biblijne 36), Warszawa 2010.
- Keener C.S., *Matthew*, Downers Grove – Leicester 1997.
- Keener C.S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 1999.
- Keener C.S., *The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company 2009.
- Kingsbury J.D., *The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation History*, „Catholic Biblical Quarterly” 1973, nr 35.
- Kingsbury J.D., „Son of David” in *Matthew's Gospel*, „Journal of Biblical Literature” 1976, nr 4.
- Kingsbury J.D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1977.
- Klinkowski J., *Zużytkowanie Starego Testamentu w Nowym. Studium egzegetyczne tekstów w ewangeliach synoptycznych*, Legnica 2000.
- Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej* (Lingua Sacra. Monografie 1), Warszawa 2013.
- Lagrange M.J., *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1948.
- Laurentin R., *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique, historicité et théologie*, Paris 1982.

- Légasse S., *Les Généalogies de Jésus*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 1998, nr 99.
- Lemański J., *Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)*, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże poprzez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G. Baran, Tarnów 2017.
- Léon-Dufour X., *Le juste Joseph*, „Nouvelle Revue Théologique” 1959, nr 3.
- Liddle H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Linke W., *Małżeństwo Tobiasza i Sary w Księdze Tobiasza. Przyczynek do historii instytucji*, „Collectanea Theologica” 2009, nr 4.
- Linke W., *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi (Lingua Sacra. Monografie 2)*, Warszawa 2013.
- Lohr Ch.H., *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, „Catholic Biblical Quarterly” 1961, nr 23.
- Luz U., *Matthew 1–7: A Commentary*, tłum. W.C. Linss, Minneapolis 1989.
- Łach J., *Dzieci nam się narodziło. W kręgu teologii Ewangelii Dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001.
- Marcovich M., *Iustini Maryris Apoloiae pro Christianis*, Berlin – New York 1994.
- Matera F.J., *The Plot of Matthew’s Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 1987, nr 49.
- Moulton J.H., Francis, H.W., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek*, t. 3, Edinburgh 1998.
- Murzynowski S., *Evangelia Swieta Pana Iesvsa Christvsa Vedle Matthæusza Swietego / z greckiego języka na polski przełożona*, Królewiec 1551.
- New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, t. 4: Πο–Ω, red. M. Silva, Grand Rapids 2014.
- Nollan J., *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans 2005.
- Nolli G., *Evangelo secondo Matteo*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988.
- Oppenheim A.L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book*, „Transactions of the American Philosophical Society” 1956, nr 3.
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego (Studia Biblica 2)*, Kielce 2001.
- Paciorek A., *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13, (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1, cz. 1)*, Częstochowa 2005.

- Patte D., *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Mathew's Faith*, Philadelphia 1986.
- Penner K.M., *Isaiah*, Leiden–Boston 2020.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki 13), Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Potterie de la I., *Maria nel mistero dell'alleanza*, tłum. Fabrizio Tosolini, Genova 1988.
- Powell M.A., *The Plot and Subplots of Matthew's Gospel*, „New Testament Studies” 1992, nr 38.
- Prete B., *Il messaggio cristologico nell'annuncio a Giuseppe (Mt 1, 18–25)*, „Divus Thomas” 1993, nr 3.
- Redermakers J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2: *Lecture continue*, Bruxelles: Institut d'Etudes Théologiques 1974.
- Rosso Ubigli L., *Isaia*, w: *La Bibbia dei Settanta*, ed. Paolo Sacchi, v. 4, *Profeti*, red. L. Rosso Ubigli (Antico e Nuovo Testamento 17), Brescia 2019.
- Schaberg J., *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of Infancy Narratives*, Scheffield 2006.
- Schuler Ph.L., *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982.
- Soares Prabhu G.M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Mathew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1–2* (Analecta Biblica 63), Rome 1976.
- Sophocles E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge: Harvard University Press 1914.
- Spicq C., *Joseph, son marie, étant juste...*, „Revue Biblique” 1964, nr 2.
- Stolz F., „חֵי הֵי” hi. to hepl, w: *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. 2, red. E. Jenni, C. Westermann, Peabody: Hendrickson 1997.
- Stramare T., *L'Annunciazione a Giuseppe in Mt 1.18–25: analisi letterale e il significato teologico*, „Bibbia e Oriente” 1989, nr 31.
- Talbert Ch.H., *Matthew*, Grand Rapids 2010.
- Tosato A., *Il matrimonio israelitico: una teoria generale* (Analecta Biblica 100), Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2001.
- Turner D.L., *Matthew*, Grand Rapids 2007.
- Vincent M.R., *Word Studies in the New Testament*, t. 1, London 1887.
- Viljoen F.P., *The Holy Spirit's characterization of the Matthean Jesus*, „In die Skriflig” 2020, nr 54, <https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2528> (dostęp 5 października 2021).

- Weren W.J.C., *Studies in Matthew's Gospel. Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*, (Biblical Interpretation Series 130), Leiden–Boston 2014.
- Witczyk H., *Jezus „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21)*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Mateusza. Nowy Testament – geneza, interpretacja, aktualizacja*, (Lingua Sacra. Monografie 5), red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa 2015.
- Wujek J., *Biblia Novum Testamentum*, Kraków 1593.
- Wypustek A., *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.
- Zerwick M., *Biblical Greek*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1990.
- Ziegler J., *Isaiah* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum 14), Göttingen 1939.

### Summary

#### **The Angel of the Lord declared to Joseph. Theology of Incarnation in Matthew 1,18b–25**

The paper is a study of Matthew 1,18b–25 focalized on the narrative form of expression of belief in Incarnation. The studied pericope is presented as a key-element of the Matthew's Infancy Gospel (Matthew 1–2). Analysis of the plot of narrative is completed with the study of the quotation of Is 7,9 used in Matthew 1,23 in the Greek version (LXX). Both, the narrative and the form of the quoted text chosen by the author of the gospel are focalized on the virginal conception of Jesus as a decisive argument for the divine origin of Jesus. Inner textual recipient of the message of Incarnation is St. Joseph, a model of believer.

**Słowa kluczowe:** Ewangelie dzieciństwa, Ewangelia św. Mateusza, św. Józef, dziewicze poczęcie Jezusa, genealogia Jezusa

**Key words:** Infancy Gospel, Matthew's Gospel, St. Joseph, virginal conception of Jesus, Jesus' genealogy



DARIUSZ P. KLIMCZAK\*

ORCID 0000-0002-2062-7551

Fundacja „Maximum”. Centrum Kultury – Nauki – Edukacji w Krakowie

## KULTURA ŚRÓDZIEMNOMORSKA JAKO UNIWERSALNA CYWILIZACJA ZACHODNIA. DOCIEKANIA FILOZOFICZNO-LITERACKIE

*Roma, parola magica,  
Simbolo d'ogni gloria,  
Il sol tuo nome è un cantico,  
Poema è la tua storia<sup>1</sup>.*

### Wprowadzenie

Teoretyk pozytywizmu Teodor Jeske-Choiński<sup>2</sup> w koncepcji czterech filarów cywilizacji europejskiej twierdził, że gmach cywilizacji europejskiej opiera się na: *primo* – filozofii greckiej, *secundo* – prawie rzymskim, *tertio* – religii chrześcijańskiej oraz *quatro* – germańskiej

---

\* Dr DARIUSZ PIOTR KLIMCZAK – doktoryzował się na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, filozof, literaturoznawca, antropolog kultury, dyplomowany terapeuta, wydawca, prezes Fundacji „Maximum”, Culture-Project-Manager (PRINCE2) i ambasador licznych projektów krajowych i międzynarodowych (m.in. z unijnego programu „Culture” EACEA w Brukseli, Instytutu Książki, MEN, MKiDzN, MRiPS); w latach 2004-2013 współpracował z Istituto Storico w Rzymie. Wykłady z literatury prowadził na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie.

<sup>1</sup> *Rzym, słowo magiczne, / Symbol chwały wszelkiej, / Samo imię twe pieśnią, / Poematem twoja historia* (tłum. aut.).

<sup>2</sup> T. Jeske-Choiński, *Dekadentyzm*, Warszawa 1905.

instytucji królestwa. *Eo ipso*, autor *Tiary i korony* za źródła cywilizacji zachodniej uznał Ateny, Rzym i Jerozolimę<sup>3</sup>, a więc trzy najważniejsze stolice państw basenu Morza Śródziemnego. Rozważając zagadnienie upadku cesarstwa rzymskiego, Choiński odrzucał pogląd, że „Rzym się skończył” – głoszony przez jego adwersarza Oswalda Arnolda Spenglera<sup>4</sup>. „Filozof z Pleszewa” zafascynowany antykiem i jego spuścizną forsował tezę, iż wraz z upadkiem pogańskiego Rzymu wypełniło się jego prawdziwe przeznaczenie, polegające na przechowaniu dawnych grecko-rzymskich kulturowych i prawno-obyczajowych fundamentów, mających posłużyć następcom – nowym Rzymianom, *romani*<sup>5</sup> – do wzniesienia jeszcze doskonalszego gmachu europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej.

Wraz z zamknięciem Akademii Platońskiej w roku 529 n.e. zakończyła się symbolicznie epoka antyku. Historycznie upadek cesarstwa rzymskiego przypieczętowało obalenie cesarza Romulusa Augustulusa w 476 r. n.e. Choć epoka dobiegła końca, to przetrwała kultura kształtowana przez tysiąclecia w obszarze basenu Morza Śródziemnego. Dwudziestowieczny poeta grecki Konstandinos Kawafis<sup>6</sup> – najbardziej śródziemnomorski, klasycyzujący poeta współczesny – w poszukiwaniu źródeł i inspiracji tożsamości europejskiej sięgał do głębin przeszłości – do starożytnej Grecji, epoki hellenistycznej, Imperium Romanum, Bizancjum. Poeta zagnieżdżony w przeszłości znajduje jak Odys swoją upragnioną Itakę, którą jest świat śródziemnomorski, uwolniony od animozji, jakie niesie nowoczesność. Przykład ów pokazuje, że kultura śródziemnomorska trwa

<sup>3</sup> Czwartą stolicą według tej koncepcji, wobec braku stałej siedziby władcy i nominalnej stolicy, mógłby być Akwizgran (tradycyjne miasto koronacji władców Królestwa Niemieckiego i dawna rezydencja Karola I Wielkiego).

<sup>4</sup> Zob. O. Spengler, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, tłum. A. Kołakowski, Warszawa 1990; tenże, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.

<sup>5</sup> Zauważmy, że termin *romani* oznaczał pierwotnie „pielgrzyma zmierzającego do Rzymu”. Nawet nowożytni Grecy określali się mianem *romanos*, tkwiła w nich bowiem tradycja Imperium Rzymskiego z jego wschodnią odmianą Bizancjum.

<sup>6</sup> Zob. K. Kawafis, *Kanon. 154 wiersze*, tłum. J. Hajduk, Wrocław 2014.



jako duchowy paradygmat – nie tylko w literaturze. Odniesienie do antycznej przeszłości pełni rolę katalizatora, a zarazem ustanawia wzorzec zachodzących w historii przemian i stałej ewolucji kultury. Przyjęta przez antropologów teoria wieloliniowej ewolucji analizuje zjawiska kulturowe ze zmiennych punktów widzenia; zasadniczo w przypadku kultury śródziemnomorskiej będzie to perspektywa humanisty w stylu renesansowym, który posiada wiedzę o wielu kulturach, rozmaitych systemach wartości i ideach<sup>7</sup> (nie można zaprzeczyć, iż nierzadko chodzi tu o dominację jednej kultury nad drugą, co dostrzega np. Niccolo Machiavelli). Dlatego też tak ważne jest zrozumienie mechanizmów trwania śródziemnomorskiego kodu kulturowego i jego manifestacji w dziejach ludzkości, a przez to określenie tożsamości człowieka wpisanego w makrokosmos cywilizacji.

W artykule, analizując ducha cywilizacji śródziemnomorskiej, staramy się wykazać, że jest to uniwersalna cywilizacja zachodnia, a ze swoim bogatym inwentarzem pojęć, symboli, idei, fenomenów jest *sensu stricte* uniwersalnym rezerwuarem i „wzorcem ku przyszłości”, stale zanurzonym w antycznej przeszłości. Poddając analizie istotne fenomeny kulturowe przypisane do tradycji basenu Morza Śródziemnego, zakonotowawszy rozmaite dystynkcje kultury i cywilizacji, staramy się wyabstrahować istotne cechy konstytutywne ducha kultury i cywilizacji śródziemnomorskiej (klimat, filozofia, literatura, religia i polityka, idea Żywej Myśli, *Varietas delectat*<sup>8</sup> etc.). Ponadto, rejestrując trwałość *logosu*, indywidualizm, „bieg kołowy” i *pax romana*, wymieniamy cechy kultury śródziemnomorskiej, za główną dominantę uznając antropocentryzm (w podrozdziale *Homo sum...*), indywidualizm (z odwołaniem m.in. do poglądów Friedricha Nietzschego), z wyraźną preponderancją europocentryzmu (w wersji Baumanowskiej określanego jako „sensotwórcze centrum”<sup>9</sup>).

<sup>7</sup> Por. poglądy Machiavellego i Montaigne’a *versus* N. Eliasa czy A. Toynbeeego, dla których punktem odniesienia jest własny kulturowy światopogląd.

<sup>8</sup> Sentencja łacińska: „Zmienność/różnorodność sprawia przyjemność”.

<sup>9</sup> Zob. Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2007.

## Między kulturą a cywilizacją

Tytułem wstępu należy poczynić krótkie rozróżnienie pomiędzy kulturą (o cycerońskiej proveniencji<sup>10</sup>) a cywilizacją, co próbowało wielu badaczy i filozofów, m.in. Immanuel Kant<sup>11</sup>, Alfred Weber czy Marcel Mauss<sup>12</sup>. Jeszcze Friedrich Nietzsche nie odróżniał, jak

---

<sup>10</sup> Ok. 45 r. p.n.e. Marek Tulliusz Cynceron w *Rozmowach tuskulańskich* (*Disputationes Tusculanae*, II, 4) przywołuje termin *cultura* (od łac. *colo, colere, colui*, w znaczeniu „uprawa roli”), określając w ten sposób potrzebę „kultury / uprawy” ludzkiej duszy, która – podobnie jak pole, choć żyzne, nie może być urodzajne bez kultury – pozostanie jałowa bez nauki. Prymat jednakże przyznany zostaje filozofii utożsamianej z kulturą i nauką. W epoce nowożytnej znaczenie absolutne terminowi „kultura” nadał Samuel von Pufendorf w pracy *O prawie natury i narodów* (*De iure naturae et gentium*, 1688), obejmując nim cały dorobek ludzkości. Kulturze przeciwstawił ponadto naturę, świat przyrody.

<sup>11</sup> Immanuel Kant twierdzi, że cywilizacja jest tym, co istnieje poza człowiekiem i bytuje w świecie materii jako jego wytwór, przejaw. Kultura to przeciwieństwo cywilizacji, czyli odseparowana od zewnętrznego świata duchowa rzeczywistość człowieka obejmująca wytworzone przez niego wartości (czy powinności). „Kultura jest wyższą postacią ludzkiego bytowania”. Cyt za: P. Tarasiewicz, *Roczniki kulturoznawcze – próba korelacji*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2011, t. 2, s. 80. Edward Sapiró twierdzi z kolei, że cywilizacja jako całość trwa nieprzerwanie, a kultura jest tym, co przychodzi i odchodzi. Alfred Weber oddziela kulturę od cywilizacji, definiując ją jako ogólnoludzki proces oświecenia nierozłącznie związany z kontekstem historycznym. Kultura rodzi się, rozwija, starzeje, w końcu zamiera jako niezależny świat symboli i treści.

<sup>12</sup> „Należy odróżnić cywilizację od tego, co zwie się kulturą lub cywilizacją jakiegoś narodu, a co jest niczym innym, jak bądź jego systemem społecznym, bądź wytworzonym przezeń ideałem tego systemu... Cywilizacją możemy nazwać rezultaty tych wszelkiego rodzaju stosunków i kontaktów, które ustalają się poprzez sąsiedztwo lub pokrewieństwo między społeczeństwami. Społeczeństwa dają się klasyfikować ze względu na te związki pomiędzy nimi. Możemy w związku z tym wyróżnić rodziny ludów, obszary cywilizacyjne, warstwy cywilizacyjne, ustalając stosunki między społeczeństwami spokrewnionymi językowo, posiadającymi podobne umiejętności, związanymi wspólnym pochodzeniem, przemieszanyymi przez wojny i podboje, przez stosunki międzynarodowe, przez wszelkie zapożyczenia, jakie pociągają one za sobą. To wszystko tworzy bowiem cywilizację...”. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król *et al.*, Warszawa 1973, s. 861–862; Por. L. Febvre, *Civilisation: Evolution of a Word and a Group of Ideas*, w: *Classical Readings in Culture and Civilization*, red. J. Rundell, S. Mennell, London – New York 1998. Nietzsche pisze: „[...]

wspomniany Spengler, kultury od cywilizacji, na co zwrócił uwagę Feliks Karol Koneczny<sup>13</sup>. Spengler terminy „kultura” i „cywilizacja” przywoływał na oznaczenie okresów tego samego procesu historycznego. W fazie rozkwitu mówimy o kulturze, zaś w fazie wyczerpania mówimy o cywilizacji. Państwa, ludy i cywilizacje przeżywają bowiem, posiłkując się metaforą życia ludzkiego, swoje dzieciństwo, młodość, dojrzałość i w końcu starość<sup>14</sup>. Dlatego kultury i cywilizacje wykazują według Spenglera podobne stadia rozwojowe. Badacz dostrzegł też, że kultura faustowska (*stricte* pruska) przekształca się w pierwszej połowie XX w. w cywilizację, w której budzą się demony imperializmu. Zobrazowana przez autora *Zmierzchu cywilizacji* dramaturgia upadłego Rzymu, którego „los powtarza się wielokrotnie”, została następnie przekształcona przez Nietzschego w swoiste dowartościowanie kryzysu, upadku cywilizacji. Umiejętność przewyciężenia kryzysu sama również jest środkiem, nie celem – cel stanowi tworzenie nowej cywilizacji, wyższej i doskonalszej niż wcześniejsze. Innymi słowy, jak zauważył Eric Blondel<sup>15</sup>, pomiędzy kulturą i cywilizacją – podobnie jak pomiędzy kulturą i naturą – nie zachodzi ani relacja przeciwieństwa, ani też wykluczenia, lecz jedynie różnica wagi. Kultura uniwersalna wydaje się ważniejsza i wyższa od indywidualistycznej czy partykularnej cywilizacji. W rzeczywistości

---

aby zrozumieć historię, należy odszukać żyjące pozostałości epok historycznych – że należy podróżować, jak podróżował stary Herodot, do narodów – te bowiem są przecież tylko utrwalonymi starszymi stopniami cywilizacji, na których można stanąć; szczególnie do plemion dzikich i półdzikich, tam, gdzie człowiek zdjął odzież europejską, lub jeszcze jej nie włożył” (F. Nietzsche, *Zdania i myśli różne*, w: tenże, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1909–1910, § 223). W innym miejscu: „Różne cywilizacje są różnymi klimatami duchowymi, z których każdy dla tego lub owego organizmu bywa szczególnie dotkliwy lub zbawienny...” (Tamże, § 188).

<sup>13</sup> Z czym nie do końca można się zgodzić, analizując prace filozofa. Por. F.K. Koneczny, *O ład w historii*, Krzeszowice 2005.

<sup>14</sup> Por. D.P. Klimczak, *Nietzscheańska topografia kultury*, „Turystyka Kulturowa” 2018, nr 6, s. 89–90.

<sup>15</sup> Zob. E. Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture. Philosophy as Philological Genealogy*, Stanford 1991, s. 42–50.

można uważać, że to kultura uniwersalna tworzy cywilizację uniwersalną, posługując się uniwersalnymi ideami, dobrami, symbolami, systemami.

Czy zatem kultura śródziemnomorska wykształciła wyższą cywilizację, cywilizację uniwersalną? Na to pytanie będziemy próbowali odpowiedzieć, mając na podorędziu rozmaite poglądy filozoficzne (zwłaszcza spod znaku Friedricha Nietzschego), historyczne fakty, ustalenia kulturoznawców i socjologów, nierzadko odwołując się do literackich kontekstów i egzemplifikacji. Nieco syntetyzujące spojrzenie na kulturę i cywilizację śródziemnomorską opieramy też o tezy Francisa Fukuyamy<sup>16</sup>, który zauważa, że rodzaj ludzki od swoich początków dąży do pewnego stanu idealnego, uniwersalnego, do szczytu swego cywilizacyjnego (kulturowego) rozwoju – z zastrzeżeniem wszak, że będzie to cywilizacja zachodnia; nie będziemy bowiem zmuszać do czytania Cycerona czy chodzenia w dżinsach współczesnego barbarzyńcy czy – jak to sarkastycznie zasugerował Samuel Philips Huntington<sup>17</sup> – taliba, który „bije pokłony w stronę Mekki” i planuje kolejny zamach<sup>18</sup>. Chociaż nawet jemu nie można odmówić ucywilizowania w duchu kultury śródziemnomorskiej...

W niniejszej pracy odwrócono tezę, że „Każda cywilizacja jest kulturą, ale nie każda kultura jest zarazem cywilizacją”<sup>19</sup>. Przejście od kultury do cywilizacji bliskie jest poglądom Vidiadhara Surajprasada Naipaula<sup>20</sup>, który zauważył, iż w XX w. kreuje się cywilizację uniwersalną, która dotyczy kulturowego jednoczenia się ludzkości oraz coraz powszechniejszej akceptacji wspólnych wartości, przekonań

<sup>16</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

<sup>17</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998.

<sup>18</sup> Por. poglądy Leszka Kołakowskiego dotyczące relatywizmu kulturowego (L. Kołakowski,  *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 17 i nn.).

<sup>19</sup> Por. P. Karda, *Współczesne dylematy w identyfikacji cywilizacji i kultury*, „Obronność. Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej” 2014, nr 1(9), s. 74–87.

<sup>20</sup> V.S. Naipaul, *Our Universal Civilization*, New York 1990.

i zwyczajów. Warto więc pokrótce dokonać analizy konstytutywnych cech kultury i cywilizacji europejskiej, śródziemnomorskiej proveniencji.

### **Duch kultury śródziemnomorskiej. Klimat – filozofia – literatura – religia i polityka – idea *Varietas delectat***

W kulturze europejskiej kierunki, filozofie, style, prądy, literaturę kształtuje według Hegla *Zeitgeist* (z niem. „duch czasu”). Filozofia według autora *Fenomenologii ducha* jest „dzieckiem swego czasu”<sup>21</sup>. Duch kultury śródziemnomorskiej, objawiając się w historii i społeczeństwie, rejestruje wszystkie aspekty myśli ludzkiej i boskiej, przede wszystkim zaś idei, z których *de facto* wynika. Idee przenikają wszystkie zjawiska i fenomeny kulturowego i społecznego *universum*. Duch ten manifestuje się co najmniej od ponad czterech tysięcy lat, zapładniając kolejne zastępy artystów, twórców, historyków, polityków *etc.*

Analizując fenomen ducha kultury europejskiej, istotną dystynkcję poczynił Albert Camus, który podzielił świat idei, myśli na dwie części (północną i południową) oraz zauważył, że „myśl Południa” jest myślą wyzwalającą i pełną umiaru w przeciwieństwie do „myśli Północy” – kojarzonej z brakiem umiaru i zagmatwaniem. Podobne podziały wystąpiły już wcześniej w refleksji filozoficznej. Wspomnijmy chociażby greckiej proveniencji dychotomię apollinijskości i dionizyjskości – zaproponowaną przez Friedricha Nietzschego (*Narodziny tragedii*), która ma swoje przełożenie na rozmaite sfery kultury. Kultura nie może się w pełni urzeczywistnić bez dopełniania się i przenikania owych pierwiastków.

Przywołany podział ma swoje źródła nie tylko w mentalności, świecie idei i kultury, ale przede wszystkim w klimacie, długości

---

<sup>21</sup> „Nikt nie może uwolnić się od substancji swej epoki, jak nikt nie może uwolnić się od swej własnej skóry. A więc pod względem substancjalnym filozofia nie może przekroczyć swej epoki”. Por. G.W.F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1959, s. 149.

i szerokości geograficznej, na co zwrócił uwagę Monteskiusz<sup>22</sup>. Klimat śródziemnomorski, Południe opromienione niezachmurzonym niebem i słońcem sprzyja twórczości, promowaniu idei wolności, jasności i precyzji rozumowania, ale zarazem rozleniwia; Północ zaś aktywizuje, hartuje<sup>23</sup>. Jednakowoż historia wojen religijnych i reformacji w Kościele pokazuje, gdzie leżały granice podziałów<sup>24</sup>. Autor *Tako rzecze Zaratustra* utrzymuje: „To, że reformacja Lutra udała się na północy, jest oznaką, że północ pozostała poza południem Europy i posiada jeszcze bardzo jednorodne potrzeby; i nie byłoby w ogóle nastąpiło żadne schrześcijanizowanie Europy, gdyby kultura starego południowego świata nie była się stopniowo zbarbaryzowała przez nadmierną domieszkę barbarzyńskiej krwi germańskiej i nie utraciła swojej kulturalnej przewagi”<sup>25</sup>.

Dodajmy, iż zasygnalizowany podział na „myśl Południa” i „myśl Północy” ma z kolei odbicie w podziale literatury na „literaturę Południa” i „literaturę Północy” (zapropionowanym przez Madame de Staël<sup>26</sup>). Punktem wyjścia literatury śródziemnomorskiej jest dzieło

<sup>22</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2003, s. 227. Zob. A. Danek, *Geografia w myśli Monteskiusza – paradygmat deterministyczny czy pregeopolityczny?*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2019, vol. 64, s. 95–111.

<sup>23</sup> Jak zauważył C. Levi-Strauss: „Od czasów Greków Zachód wierzy, że człowiek ma zdolność pojmowania świata przy wykorzystaniu języka podporządkowanego rozumowi: dobrze skonstruowany dyskurs jest zgodny z rzeczywistością, dochodzi do porządku rzeczy i odzwierciedla go”. C. Lévi-Strauss, *Druga strona Księżyca. Pisma o Japonii*, tłum. M. Falski, Kraków 2013, s. 42–43.

<sup>24</sup> Nietzsche pragnął, aby i Niemcy stali się kiedyś wielkim, cywilizowanym narodem Europy – z czasem jednak stopniowo zmienia zdanie i uważa, iż atmosfera niemieckiej tradycji i kultury nie wydaje się dobrym miejscem na dojrzewanie dzieł i ludzi tworzących świat wyższej cywilizacji. Zob. R. Hayman, *Mediterranean Sunrise*, w: tenże, *Nietzsche. A Critical Life*, New York: Oxford University Press 1980, s. 221–243; A. Del Caro, *Nietzsche contra Nietzsche. Creativity and the Anti-Romantic*, Louisiana State University, Baton Rouge 1989.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910–1911, § 149.

<sup>26</sup> Por. „Le Magazine Littéraire” 2017, nr 580 poświęcony poetom i pisarzom śródziemnomorskim z tekstami Dominique Fernandez, Serge Joncour, Gilles Lapouge, Jean-Baptiste Del Amo. Jak anonsują redaktorzy numer tematyczny pisma: „Od

Homera oraz mitologia grecka i rzymska, a według Nietzschego tragedie greckie. Nie możemy z kolei nie dostrzec istotnego wpływu „świętej księgi” chrześcijaństwa, Biblii, na topikę, ideologię, historię i politykę kształtującą kulturę śródziemnomorską. Nie sposób oczywiście przeanalizować wszystkich reprezentacji tradycji śródziemnomorskiej w krótkim artykule, przywołamy jedynie najważniejsze egzemplifikacje w dalszym toku wywodu.

Cywilizacja Zachodu, stając w obliczu permanentnego kryzysu, przechodziła różne fazy fascynacji tradycją i spuścizną śródziemnomorską<sup>27</sup>. Paul Carus, analizując poglądy Nietzschego na temat przyczyn tego kryzysu, stwierdza: „Szczególnie chrześcijaństwo i jego doktryna pokory i miłości do uciskanych było przez niego znienawidzone. Filozof mówi o tym jako o buncie niewolników i umieszcza w tej samej kategorii demokrację, który teraz charakteryzuje tendencję ludzkiego rozwoju, potępiając jednocześnie jako pseudocywilizację”<sup>28</sup>. Odwołanie do poglądów Nietzschego pokazuje na zasadzie antytezy, co w istocie znajduje się w centrum refleksji nad kulturą śródziemnomorską. Między Scyllą tradycji antycznej a Charybdą „nowoczesnego” przewartościowania wartości (zwłaszcza w Anglii czy Niemczech, na których kulturę śródziemnomorskie tradycje miały stosunkowo

---

czasów *Iliady* poeci i pisarze opiewają Morze Śródziemne we wszystkich jego językach. Potrzebujemy owych mnogich głosów, ich piany, tak bardzo możemy zredukować to mityczne zagłębienie do jednej definicji, do jednorodnego bloku kulturowego”. Także: O. Płaszczewska, *Cienie Południa i blaski Północy, czyli o literaturze i geografii*, [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/45889/plaszczewska\\_cienie\\_poludnia\\_i\\_blaski\\_polnocy\\_czyli\\_o\\_literaturze\\_i\\_geografii\\_2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/45889/plaszczewska_cienie_poludnia_i_blaski_polnocy_czyli_o_literaturze_i_geografii_2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (dostęp 10 sierpnia 2021 r.); M. Wierzbicka, *Konceptcja komparatystyki Pani de Staël*, rozprawa doktorska, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski 2014.

<sup>27</sup> Por. F. Braudel, *Morze Śródziemnomorskie i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, tłum. T. Mrówczyński, M. Ochab, t. 1, Warszawa 2004.

<sup>28</sup> P. Carus, *Nietzsche and Other Exponents of Individualism*, Eugene 2001, s. 44 [tłum. aut.]; Por. H.L. Mencken, *Friedrich Nietzsche*, New Brunswick – Londyn 2003; A. Ridley, *Nietzsche’s Conscience: Six Character Studies from Genealogy*, Cornell University Press, Ithaca 1998.

niewielki wpływ<sup>29</sup>) rodzi się cywilizacja uniwersalna, wyższa, która swoje apogeum przeżywa w renesansie<sup>30</sup>, a dalej rozprzestrzenia się na Amerykę Północną. Wszak Amerykanie to dawni Europejczycy (na co notabene zwracał uwagę m.in. Cyprian Kamil Norwid w wierszu *Gadki*: „Amerykanie któż są?... Europejczycy!”). Nowy Jork staje się Nowym Rzymem nowoczesnej cywilizacji uniwersalnej, bo ogólnoświatowej, czyli zamerykanizowanej. Tak oto stajemy oko w oko z sensotwórczą odmianą europocentryzmu<sup>31</sup>.

Znamiennym rysem europejskiej cywilizacji uniwersalnej jest upaństwowienie religii, a następnie, na wyższym etapie rozwoju, jej separacja od państwa. Chrześcijaństwo, które dzięki edyktowi mediolańskiemu cesarza Konstantyna stało się religią państwową (313 r. n.e), akomodowało wszystkie wcześniejsze tzw. pogańskie kultury, w pewnym sensie stając się religią synkretyczną – przyjmując wcześniejszy mitraizm, starorzymski kult Wszech Macierzy bogów Kybele przenosząc na kult Matki Boskiej, zmartwychwstanie Chrystusa wzorując na zmartwychwstaniu staroegipskiego boga Ozyrysa, kult solarny *Solus Invictus* (łac. „Niezwyciężone Słońce”) przenosząc z Saturna czy Apolla na Chrystusa, podobnie z judaistyczną ideą mesjanizmu itp.<sup>32</sup> Jak zauważył Nietzsche, „Z każdym rozprzestrzeniem chrześcijaństwa na coraz szersze, coraz surowsze masy, coraz dalsze od założeń, z których się ono zrodziło, rosła potrzeba wulgaryzowania, barbaryzowania chrześcijaństwa – wchłonęło ono w siebie nauki i obrzędy wszystkich podziemnych kultów Imperium

<sup>29</sup> Zob. E. Heller, *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, University Of Chicago Press, Chicago 1988, s. 1–17.

<sup>30</sup> Por. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.

<sup>31</sup> Zob. Z. Bauman, dz. cyt.

<sup>32</sup> Zwłaszcza przy pomocy mitologicznej symboliki w sferze religijnej zostały reaktywowane atawistyczne kultury i wierzenia. Por. H. Rauschning, *Rewolucja nihilizmu*, tłum. S. Łukomski, Warszawa 1996; J. Benda, *The Treason of the Intellectuals*, tłum. R. Aldington, Londyn – New York 1969; A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.



Romanum”<sup>33</sup>. Potrzeba było dopiero odrodzenia (renesansu) w jednej z ojczyzn kultury śródziemnomorskiej, Italii, aby wypracowane przez starożytnych wzorce kulturowe, osiągnięcia i praktyki dawnych cywilizacji ponownie odżyły: „Grecy! Rzymianie! Dostojność instynktu, smak, metodyczne badanie, geniusz organizacji i zarządu, wiara, wola przyszłości... wielki styl...”<sup>34</sup>

Dalszą konsekwencją w rozwoju cywilizacji po okresie wojen religijnych, sojuszu ołtarza i tronu, ze smutnym wielowiekowym wątkiem Świętej Inkwizycji i płonących stosów, zasady *cuius regio, eius religio*, będzie jednak rozdział państwa od Kościoła<sup>35</sup>, co donośnie przypieczętuje Wielka Rewolucja Francuska i poglądy oświecenia. W ostateczności idea zjednoczonej Europy, wcielona w życie w II połowie XX w., będzie stymulatorem do wejścia na wyższy stopień organizacji społecznej, ideowej, politycznej, cywilizacyjnej wreszcie. Zauważmy jednakowoż, że idea zjednoczonej Europy została zainicjowana poniekąd za panowania Karola Wielkiego, który po upadku Imperium Rzymskiego był pierwszym władcą zachodniej Europy i próbował zjednoczyć cały kontynent. Idea restytucji imperium odżyła wyraźnie już w XI w. n.e. za panowania nowych cesarzy rzymskich narodu niemieckiego i miała mieć swoje przełożenie na zbratanie ludów Wschodu i Zachodu<sup>36</sup>. Rzym odżył ponownie jako *capitale*

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, § 37.

<sup>34</sup> Tamże, § 59.

<sup>35</sup> Wg Nietzschego nie należy redukować kultury do polityki, aczkolwiek polityka stanowi jeden z przejawów kulturowej aktywności. „Bycie antypolitycznym, jak uważał siebie Nietzsche, jest oznaką indywidualności”. L.P. Thiele, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul A Study on Heroic Individualisms*, Princeton University Press, Princeton 1990, s. 47.

<sup>36</sup> Symboliczna jest zatem miniatura monachijska z tzw. Ewangeliarza Ottona III (między 1004 a 1010 r.), na której widnieje tronujący cesarz Otton III z alegorią czterech krain geograficznych: Sclavinia (Słowiańszczyzna), Germania, Galia i Roma. I tutaj bardzo istotna ciekawostka, o której wspomina Percy Ernst Schramm: „Zastąpienie Italii przez personifikację Rzymu dokonało się najprawdopodobniej po całkowitym zwycięstwie idei romocentryzmu w programie politycznym odnawianego imperium, po ustanowieniu siedziby cesarskiej w Wiecznym Mieście i po restytucji dawnych urzędów rzymskich, więc nie wcześniej, jak w 998 r., i to raczej nie przed

*nell mondo, caput mundi* – co prawda nie na długo. W sferze jednak ducha jako *city of the soul* (G. Byron). Potraktowanie równorzędnie wszystkich części Imperium wpisuje się w koncepcję odnowienia Imperium Rzymskiego Ottona III, z zastrzeżeniem, iż wszystkie owe krainy pokornie hołdują pod berłem cesarskim noworzymskiego Imperium. Idea „nowego cesarstwa”, „nowego rzymskiego imperium” nieudolnie naśladowała Antyk i nie przetrwała – jakbyśmy to powiedzieli współczesnym językiem – w „realpolitik”. Przetrwały natomiast śródziemnomorskie miazmaty, fantazmaty, symbole, toposy, idee, które na nowo odżyły w wieku XI i dalej w renesansie – na zasadzie wymiany i kontaktu z innymi kulturami. Jak zauważył Bertrand Russell, „Kontakt z muzułmanami w Hiszpanii umożliwił Zachodowi zapoznanie się z myślą Arystotelesa, a także z arabskim systemem liczenia, algebrą i chemią. To właśnie ten kontakt był przyczyną intelektualnego ożywienia w XI wieku, które zaowocowało filozofią scholastyczną... Gdyby jednak Arabowie nie przechowali tej tradycji, myśliciele Renesansu mogliby nawet nie podejrzewać, jak wiele można zyskać dzięki powrotowi do kultury klasycznej”<sup>37</sup>.

Na marginesie dodajmy, że nie można do końca zgodzić się z rezydentem Nietzschego, jakoby przezwyciężenie chrześcijańskiej obyczajowości umożliwiło w renesansie odrodzenie Europy i rozwój wartości charakterystycznych zarówno dla nauki, jak i dla świata wyższej cywilizacji. „Myśl Południa” przenikająca do chrześcijaństwa, rozwój duchowości, nauki i kultury Zachodu stały się fundamentem „odrodzonej” kultury śródziemnomorskiej. Iluż to bowiem artystów objęli mecenatem papieże doby renesansu, co prawda na stosy skazując uczonych i odkrywców (*vide* Giordano Bruno, Galileusz). Obyczajowość kształtowała religia, ale także idea boga – aczkolwiek

---

drugą jego połową”. P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, cz. 1, s. 105 i nn., 119. Podają za: P. Skubiszewski, *W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej*, [https://bon.edu.pl/media/book/pdf/W\\_sluzbie\\_cesarza-PS.pdf](https://bon.edu.pl/media/book/pdf/W_sluzbie_cesarza-PS.pdf) (dostęp 12 sierpnia 2021).

<sup>37</sup> B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*. tłum. A. Lipczyc i M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 330. Por. tenże, *Poglądy i widoki nauki współczesnej*, tłum. J. Krassowski, Warszawa 2000.

abstrakcyjny „Bóg mistyków” jest stosunkowo odmienny od „Boga kultów”<sup>38</sup>, któremu kultura śródziemnomorska użyczyła tyle imion, obrzędów, rytuałów, symboli (cesarze rzymscy byli bardzo przesądni; niejednokrotnie posiłkując się zdaniem wyroczni, ferowali wyroki, jak np. cesarz Domicjan<sup>39</sup>). Każda religia nie wyzwolona z okowów dogmatyzmu i chęci objawienia „jedynej prawdy i tylko prawdy”, wprzęgnięta dodatkowo w politykę, staje się narzędziem tyranii. Idea tolerancji religijnej była dla Imperium Rzymskiego warunkiem trwania. Podbijając nowe ludy, Rzymianie akceptowali ich kultury i bóstwa, a Grecy na Akropolu stawiali ołtarze „nieznanemu Bogu”.

Kultura śródziemnomorska przetrwała, opierając się o dzieła wyjątkowej rangi, o systemy filozoficzne, filozofów i artystów, a także architekturę<sup>40</sup>. Sprzyjając ucywilizowaniu danego etnosu (ludu) czy kultury złożonej z różnych etnosów (jak np. kultura grecka), kultura śródziemnomorska oparła się nie tylko na wielkości terytorialnej – zasięgu kulturowym czy historycznym wpływie jej wzorców – lecz w istocie na stylu, w jakim do owego wpływu dochodziło i który ukształtował określone wzorce. Innymi słowy, w filozofii dziejów, a zwłaszcza w sferze kultury, perspektywa trwania śródziemnomorskiego kodu kulturowego kształtuje się w oparciu o zamysł konieczności artystycznej i wyobraźni. Rozumiał to doskonale Zbigniew Herbert, dla którego antyk i tradycja europejska stały się nieustannym źródłem inspiracji literackich, ale zarazem smutnej konstatacji nad dwoistością dziedzictwa śródziemnomorskiego – pełnego zarówno

<sup>38</sup> Por.: S. Czarnkowski, *Kultura*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1: *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 13–20.

<sup>39</sup> Wespazjan hołdował astrologii, Domicjan zaś skazał na śmierć Mettiusa Pompoianusa, któremu gwiazdy wróżyły władzę cesarską. Zob. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1967, s. 530.

<sup>40</sup> Na marginesie dodajmy, iż „Nietzsche dowodził, że od czasu cywilizacji greckiej nie istniała ponad wszelką wątpliwość żadna inna cywilizacja poza francuską. Nie sposób temu zaprzeczyć. Stwierdzenie to jest, oczywiście, jak najbardziej dyskusyjne, ale jest rzeczą zabawną zestawić je z faktem, że w klasyfikacji Toynbeego nie ma cywilizacji francuskiej” – na co wskazuje F. Braudel (*Problemy historii cywilizacji*, w: *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 290).

najwyższych wzlotów ducha, jak i najnikczemniejszej dzikości i barbarzyństwa, *sacrum* i *profanum* (*Barbarzyńca w ogrodzie*).

To przenikanie stylów i wzorców rejestruje kulturoznawczyni Ruth Benedict, która zauważyła, że sztuka gotycka nie wykształciłaby się, gdyby nie istniała promienista idea szczytującego (jak sterczyny w przyporach) i promieniującego blaskiem Boga (por. styl *flamboyant* zwany gotykiem płomienistym). Wieże i maswerki katedry w Chartres czy Notre Dame w Paryżu, zanim powstały w kamieniu, miały swoje oryginalne źródło w religijnym wertykalizmie i mistycyzmie. Podobnie z wybujałym Ołtarzem Ojczyzny w Rzymie (wł. *Altare della Patria*, zw. *Vittoriano*) z przełomu XIX i XX w., zaprojektowanym *explicite* w stylu neoklasycystycznym, którego główną formę architekt Giuseppe Sacconi oparł na wyglądzie starogreckich budowli – Wielkiego Ołtarza Zeusa i Sanktuarium Fortuny w Palestrinie. Nie ma chyba wyraźniejszego przykładu wpływu kultury śródziemnomorskiej na współczesną architekturę, w której odzwierciedla się idea zjednoczenia Włoch; symbolicznej restytucji wielkości Imperium Romanum, a *de facto* przeciwważenia tak obecnej w Wiecznym Mieście (*Roma Aeterna*) symboliki chrześcijańskiej monumentalną symboliką antyczną (m.in. symboliczne motywy roślinne: palma, dąb, wawrzyn, mirt, oliwka, czy statuy bogów rzymskich: Romy, Victorii i rozmaitych alegorii Siły, Prawa, Zgody, Poświęcenia, Czynu i Myślenia)<sup>41</sup>.

Idealy antyczne reprezentujące poziom ucywilizowania danej społeczności można ująć jako zasadę jedności w wielości oraz w starorzymskiej idei *Varietas delectat!*, którą Nietzsche proponuje zinterpretować w następujący sposób: „[...] wszędzie, gdzie się rozwinęła wielka architektura cywilizacji, zadaniem jej było zmusić do zgody występujące przeciw sobie moce za pomocą przemożnego nagromadzenia innych sił mniej niezgodnych, jednak bez ujarzmiania i bez skuwania w łańcuchy”<sup>42</sup>. Kluczowym kryterium staje się zatem umiejętność kreatywnego myślenia i działania, ale także dopuszczenia wielości dyskursów, plenienia się kultur. Choć „Rzym upadł”, to

<sup>41</sup> Por. R. Piętka, „*Roma aeterna*”. *Rzymska mitologia urbanistyczna*, Poznań 2015.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, § 276.

jednak wartości przezeń wytworzone istnieją nadal, nawet wtedy, gdy kultura je tworząca dawno zniknęła z areny dziejów. *Explicite* wypowie ów ideał Henryk Sienkiewicz, twierdząc, iż „każdy człowiek ma dwie ojczyzny: swoją własną i Italię”, a Kazimierz Chłędowski dopowie, że „Rzym ma bowiem podobną w sobie właściwość, jak największe dzieła literatury świata, że można je zawsze czytać i zawsze do nich się wraca, gdyż pobudzają do myślenia, nasuwają coraz to nowe spostrzeżenia, działają ożywiająco na imaginację”<sup>43</sup>. Wypada się zatem zastanowić nad źródłami owej imaginacji i trwania śródziemnomorskiego kulturowego *universum*.

### Trwałość *logosu*, indywidualizm, „bieg kołowy” i *pax romana* jako cechy kultury śródziemnomorskiej

Trwanie kultury śródziemnomorskiej możliwe było dzięki technicznym środkom i „projektem przetrwania” w akcie kreacji i restytucji mitu oraz stymulacji wyobraźni – na co zwracają uwagę José Ortega y Gasset, Ernst Cassirer czy Arnold Gehlen. „Czyżby więc życie ludzkie było w jego swoistej przestrzeni... dziełem wyobraźni? Byłoby człowiek rodzajem pisarza wobec samego siebie...?” – zapytuje autor *Buntu mas*<sup>44</sup>. Filozof ów nie separuje człowieka do kultury i natury, zbliżając się do myśli nietzscheańskiej, uwypuklając pozytywną funkcję kultury – także tej niskiej, umasowionej. Pojawia się jednak coś, co zagraża wartościom tak pojmowanej kultury: technicyzacja, „maszyna”. Ortega y Gasset proponuje wobec powyższego **oczytanie**, a tu już blisko mu do zwrotu edukacyjnego w kulturze (w odróżnieniu od nietzscheańskiej „wiedzy radosnej” i arystokratycznego uprawiania twórczości, stanowiących *sui generis* ekstremum). Współczesną literacką egzemplifikacją powyższej idei zanurzonej w paradygmacie kultury śródziemnomorskiej będzie poetycki esej Basilio Rodrígueza Cañada *Zeszyt śródziemnomorski*<sup>45</sup> o ludziach, losach, ideach,

<sup>43</sup> K. Chłędowski, *Rzym – ludzie odrodzenia*, Warszawa 1957, s. 10.

<sup>44</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, w: tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 262–263.

<sup>45</sup> B.R. Cañada, *Cuaderno mediterráneo*, Madryt 2021.

marzeniach i dziełach, napisany w duchu uniwersalności tejże kultury, akcentujący pełny i wielowymiarowy charakter *Nostra Mare*<sup>46</sup> – zarówno obszaru geograficznego, jak i kulturowego i cywilizacyjnego. Cañada przedstawia popularne motywy historyczno-mityczne (Pigmalion, Ulisses, Aleksander *etc.*), pokazując że cywilizacja śródziemnomorska stanowi archetyp harmonijnego rozwoju człowieka i jego wyobraźni – żyjącego w symbiozie z naturą, do której należy i której prawom podlega.

Wartości wysokie, jakie oferuje kultura, zwłaszcza śródziemnomorska, są kruche i unikalne. Niemniej jednak to różni człowieka od zwierzęcia, iż wykształcił on zmysł odczuwania, uczenia się i nauczania, a dalej przekazywania pamięci z pokolenia na pokolenie. Zwierzę nie posiada pamięci historycznej. Człowiek ma swoją genealogię, czyli kulturę i cywilizację. Lektura, edukacja umożliwiając więc nie tylko rozwój uzdolnień jednostki, ale całych społeczności i wysoko rozwiniętych cywilizacji, co przyczynia się do oryginalnych odkryć naukowych, nowych prądów w kulturze i sztuce. Stąd istotne zadanie dla *Logosu*<sup>47</sup>. „Dla Nietzschego, w przeciwieństwie do Platona i Heideggera, *logos* podlega sztuce. *Logos* jest formą sztuki, a nie sztuka formą *logosu*”<sup>48</sup> – jak pisze Michel Haar. Myśl tę zanegował obecnie zwrot piktorialny czy ikoniczny w kulturze<sup>49</sup>. Najwyższym przejawem *logosu* w kulturze jest poezja. Dlatego istotne zadanie „depozytowe” kultury śródziemnomorskiej poeci nadali właśnie sztuce słowa (Paul Valéry, Kawafis, Jorgos Sefaris, Salvatore Quasimodo *etc.*). *Explicite* ów „kerygmat” wyartykułował dekadenccki poeta Paul Verlaine na

<sup>46</sup> Antyczne określenie Morza Śródziemnego (z łac. „nasze morze”).

<sup>47</sup> Problem *logosu* w kulturze jest na tyle inspirujący, że doczekał się odrębnego omówienia i analizy. Pokazuje bowiem odwrócenie podmiotu i przedmiotu recepcji zjawisk kulturowych i miejsce ludzkiego rozumu w dyskursach kulturowych i edukacji. Zob. D.P. Klimczak, M.K. Grzegorzewska, *Zwrot edukacyjny w kulturze*, w: *Edukacja jutra. Współczesny stan etapów i dziedzin edukacji w Polsce*, red. A. Kamińska-Małek, P. Oleśniewicz, Sosnowiec 2021, s. 28–30.

<sup>48</sup> M. Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, tłum. M. Gendre, Albany 1996, s. 7.

<sup>49</sup> Nie sposób jednak nie zauważyć, że „Galaktyka Gutenberga” przekształciła się w „Galaktykę Zuckerberga”.

początku wiersza *Langueur* (*Niemoc*): „Jam Cesarstwo u schyłku wielkiego konania,/ Które patrząc jak idą Barbarzyńce białe,/ Układa akrostychy wytworne, niedbałe,/ Stylem złotym, gdzie niemoc sennych słońc się śłania” (tłum. Zenon Przesmycki „Miriam”). Tytułowa niemoc okazuje się mocą, ponieważ trwa „styl złoty”, uwypuklający rolę *logosu*, a zarazem formy „wytwornej”, choć „niedbałej”.

Na marginesie dodajmy, że język (*logos*) jako determinant kultury nie zawsze dotyczył pisma, skoro w starożytnej koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego – myśliciela tworzącego na przełomie II i III w. n.e – występuje idea wyższości mowy nad pismem (co w gruncie rzeczy dotyczy przekazywania wiedzy z preceptora na ucznia, zwłaszcza w formie perypatetyckiej). Jednakowoż, bez materialnej manifestacji *logosu* w postaci zapisu, archiwizacji niemożliwe byłoby trwanie kodu kulturowego<sup>50</sup>.

Wraz z pojawieniem się twórczych jednostek, *uomo universale* (m.in. Leonardo da Vinci, Michał Anioł) następuje w rozwoju cywilizacji i kultury istotny progres (por. esej Valéry’ego, *Wstęp do metody Leonarda da Vinci*). Fernand Braudel pisał: „Każda cywilizacja postępuje naprzód tylko wówczas, o ile ożywia ją twórcza mniejszość lub twórcze jednostki. Przypomina tu o sobie Nietzsche czy Pareto... Gdy jednak masy nie dają się już ujarzmić działającej mniejszości... – wówczas ujawniają się wszystkie zjawiska rozkładu. Wszystko się wali, jak zwykle, od wewnątrz”<sup>51</sup>. Dynamika wzrostu i rozkładu wpisuje się w dialektykę dziejów jako proces dynamiczny, cykliczny, a rozwój cywilizacji wiedzie także poprzez kryzysy. Aczkolwiek kryzys może doprowadzić do zaginięcia cywilizacji, jeśli zwycięży barbarzyńska

---

<sup>50</sup> Projekt archiwizacji dorobku piśmienniczego pojawił się już w starożytności. Każdy przybywający do Aleksandrii podróżnik czy kupiec musiał pozostawić w tamtejszej bibliotece oryginał pism czy ksiąg, które wiozł, w zamian, otrzymując kopie (jak twierdzi Galen). Biblioteka Aleksandryjska przetrwała w świadomości kulturowej jako archetypiczny symbol wiedzy i kultury śródziemnomorskiej, a także symbol ulotności istnienia. Pożar biblioteki, utrata ponad miliona zwojów (jak wynika z obliczeń Jana Tzetesa) w IV w. n.e. na długo pozostawiły pustkę, którą wypełnił dopiero renesans.

<sup>51</sup> F. Braudel, dz. cyt., s. 208.

hegemonia i unicestwienie poprzez eksterminację ludności i wojny<sup>52</sup>. Dlatego pomimo podbojów i wojen cesarstwo rzymskie promowało spokój społeczny w państwie – będący jednym z istotnych warunków jego stabilności – w efekcie przyczyniając się do cywilizacyjnego rozwoju (cywilizację śródziemnomorską nazywa się także „cywilizacją oliwki” – jako symbolu pokoju). Zapewnienie obywatelom *panem et circenses*, chleba i igrzysk, było jedną z metod i zyskało realny wymiar w *pax romana* (choćaby za panowania cesarza Oktawiana Augusta). Nie można jednak zaprzeczyć, że kryzys, wojny, a także potrzeba, która jest przysłowiową „matką wynalazku”, przyczyniły się do powstawania szeregu oryginalnych okryć w nauce, kulturze i sztuce.

Powrót do źródeł kultury śródziemnomorskiej, restytucja wartości „cywilizacji przebrzmiałych światel” powinny się odbywać poprzez rozpoznanie i analizę specyfiki tworzonej przez człowieka cywilizacji. Jak zauważył Douglas Thomas, „pragnienie Zaratustry powrotu do cywilizacji nie jest wytworem myśli, pragnienia lub niezamierzenia, ale raczej koniecznością”<sup>53</sup>. Innymi słowy, istnienie różnorodnych systemów wartości, genealogii i kulturowych tradycji śródziemnomorskich sięga do sfery duchowej i w tej sferze utrzymuje swoje *status quo*. Stopniowe doskonalenie ludzkiej duchowości stanowi proces bardzo powolny i nierzadko, nie przynosząc wymiernych korzyści w sferze materialnej, przynosi owoce w postaci dalszego postępu ludzkiej cywilizacji europejskiej, a przez to i ogólnoswiatowej. Odbiciem są nie tylko sztuka, literatura, architektura, filozofia, ale także udoskonalenie różnych praktyk życia społecznego oraz stale uobecnianych wartości, zwłaszcza demokracji<sup>54</sup>. Jednakowoż nie jest to proces linearny, lecz spiralny, kolisty, skoro raz za razem pojawia się

<sup>52</sup> Zob. A.J. Toynbee, *Wojna i cywilizacja*, tłum. T.J. Dehnel, Warszawa 2002.

<sup>53</sup> D. Thomas, *Reading Nietzsche Rhetorically*, New York 1999, s. 116.

<sup>54</sup> Chociaż wspomniany Nietzsche zauważa szkodliwość tradycji sokratejskiej dla filozofii zachodniej cywilizacji: „[...] dialektyczne umiejętności Sokratesa, tak dobrze rozwinięte, nie mają jądra” (czyli zakotwiczenia w genealogii, realiach życia). T. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California, Oakland 1988, s.123; zob. D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Oxford 2001.



wzlot i upadek. „*Funiculi funiculà*” – jak w neapolitańskiej pieśni do słów Giuseppe Turco – w górę i w dół. Abstrahując od zaperzonej, antychrześcijańskiej krytyki i awersji filozofa do religii, zacytujmy ponownie Nietzschego, który w *Ludzkie arcyłudzkie* pisał: „Bieg kołowy ludzkości [...]. Tak samo jak z upadkiem kultury rzymskiej [...], zapanowało w obrębie państwa rzymskiego ogólne zeszpetnienie człowieka, tak by też przypuszczalny upadek ogólnej kultury ziemskiej mógł spowodować o wiele potężniejsze zeszpetnienie i w końcu zezwierzczenie człowieka, aż do powrotu do stanu małpiego”<sup>55</sup>.

Zasygnalizowana cyrkulacja, „bieg kołowy”, dotyczy zwłaszcza toposów<sup>56</sup> charakterystycznych dla kultury śródziemnomorskiej, które na zasadzie rekurencyjności powracają nie po to, aby „zezwierzczyć człowieka”, ale przede wszystkim by wydobyć z niego piękno, prawdę i dobro – a więc klasyczne, starogreckie ideały *kalokagathi* (stgr. Καλοκαγαθία). Przykładem obecności śródziemnomorskich toposów niech będzie chociażby modernistyczna „metoda mityczna” (*mythical method*), którą T.S. Eliot rejestrował w dziełach J. Joyce’a i W.B. Yeatsa w eseju *Ulysses, Order and Myth* (1923), polegająca na kontaminacji aluzji mitologicznych, historycznych, literackich w celu ukazania „ciągłej paraleli między współczesnością a starożytnością”. Starogrecki mit restytuowany w obszarze pamięci kulturowej przywołuje bowiem wspólnotę doświadczeń zrozumiałą dla wszystkich, nadając tym samym znaczenie teraźniejszości (jak chociażby w poezji Seferisa<sup>57</sup>, Herberta, Kawafisa, Quasimodo czy Valéry’ego).

Doszliśmy już do punktu szczytowego naszej refleksji nad uniwersalnością cywilizacji i kultury śródziemnomorskiej, którą stanowi

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, dz. cyt., § 257.

<sup>56</sup> Topos (z gr. τόπος κοινός, *koinoi topoi*, łac. *loci communes*, tzn. „miejsca wspólne”). Dla starożytnych „miejsca wspólne” oznaczały tematyczne schematy argumentacyjne, odwołujące się do określonych przekonań wypracowanych przez szkołę retoryki. Zob. B. Emrich, *Topika i topos*, tłum. J. Koźbiał, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 234–263. Prześledzenie toposów może pokazać uniwersalność alegorii jako figury powtarzającej się w dziełach i filozofii.

<sup>57</sup> Zob. J. Seferis, *Król Asine i inne wiersze*, tłum. i przedm. M. Bzinkowski, Wrocław–Wojnowice 2020.

antropo(homo)centryzm oraz rzymskiej proveniencji idea człowieka ucywilizowanego.

### *Homo sum...*

Wzlot i odrodzenie kultury śródziemnomorskiej nastąpiły wraz z pojawieniem się idei **antropocentryzmu**. Oto człowiek, stając się mikrokosmosem cywilizacji, zostaje wpisany w jej makrokosmos: „Mikrokosmos i makrokosmos cywilizacji. Najlepsze odkrycia z dziedziny cywilizacji robi człowiek w sobie samym, kiedy działają w nim dwie siły różnorodne. Taki gmach kultury w oddzielnym indywidualum będzie jeszcze jak najbardziej podobny do gmachu kultury całych okresów i bezustannie będzie o nim pouczał przez analogię”<sup>58</sup>. Potęga kreacji, wyobraźni wprzęgnięta w rozmaite formy sztuki, literatury tworzy swoistą wartość cywilizacji budowanej w oparciu o różnorodne wzorce i najmocniejsze strony ludzkiej natury. Istotna zasada *Varietas delectat* to zatem nie tylko uniwersalizm, lecz bogactwo i pluralizm tradycji, a także chrześcijańsko-platońskiej proveniencji nauka i moralność wprzęgnięte w naturę człowieka. Mark Warren słusznie zauważył, że „Spośród głównych elementów kultury zachodniej, które Nietzsche ocenił i przeformułował, dwa – nauka (*Wissenschaft*: wiedza jawna) i moralność – wywodzą się bezpośrednio z naszego chrześcijańsko-platońskiego dziedzictwa... Trzecie dziedzictwo – to, co Nietzsche nazywa «szlachetnością» – jest specyficznym autorefleksyjnym...”<sup>59</sup>.

Kolejnym zatem znamionym rysem europejskiej cywilizacji uniwersalnej jest istnienie ideału dobrze wychowanego obywatela, który w życiu publicznym kieruje się zasadami etyki, moralnością i cnotą. Istotnie, francuskiej proveniencji termin „*civilisation*” (cywilizacja), etymologicznie wywodzi się od rdzenia łacińskiego (*civis*, *civilitas*) i nawiązuje do wzorca rzymskiego obywatela (*civis Romanus*). Wspomniany, ucywilizowany *uomo universale* stanowi więc „miarę wszechrzeczy” (Protagoras, Montaigne, Valéry i in.), a przez

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, dz. cyt., § 276.

<sup>59</sup> M. Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge–London 1988, s. 166.

to jest predestynowany do odegrania kluczowej roli w formowaniu i przetrwaniu kultury.

Człowiek (*homo sapiens sapiens*) jest zwierzęciem (*homo animal*) nieokreślonym, ale nie nieograniczonym – jak twierdził Karl Jaspers<sup>60</sup> – i „bestią pożądaną stale rzeczy nowych”<sup>61</sup> (Max Scheler). Posiada więc zdolność samokreacji, atoli owa zdolność jest historycznie zawężona<sup>62</sup>. Zadanie poznania własnej natury jest nie tylko zadaniem filozofii wpisanej w model cywilizacji uniwersalnej, ale przede wszystkim zadaniem kultury, związanym z przekazywaniem z pokolenia na pokolenie dziedzictwa kulturowego. Cywilizacja nie jest anonimowym, „wspólnotowym dziedzictwem” czy wytworem zbiorowej świadomości – jak dzieje powszechnie postrzegali Hegel czy Burckhardt – lecz dziełem poszczególnych, wyjątkowych, oryginalnych twórców. Trwałość klasycznych, śródziemnomorskich wartości w rozwoju człowieka i postępie jego cywilizacji – ponownie przywołajmy Nietzschego – determinuje istnienie większej liczby geniuszy, jednostek silnych i wybitnie utalentowanych; z działania i twórczości generuje się nie tylko wyższa cywilizacja, ale również i kosmopolityczna polityka – polityka właściwie rozumianej otwartości.

Zoptymalizowany system norm i wzorców zachowania zawarowany w kulturze śródziemnomorskiej wykształcił kulturę wysoce zindywidualizowaną i zróżnicowaną, z szacunkiem dla ciała i ducha oraz idei wolności – z Terencjuszowskim ideałem „Homo sum, humani nihil alienum a me esse puto” (*Heautontimorumenos*), który stał się nie tylko dewizą humanistów, ale programem dla literatury kolejnych wieków. Hellenistyczno-romocentryczna tradycja nie zapominała, że to człowiek tworzy kulturę, a o jej uniwersalizmie świadczy powinowactwo z różnymi kręgami innej kultury. Jak zauważył

<sup>60</sup> Zob. K. Jaspers, *Nietzsche*; tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 261–296.

<sup>61</sup> Słynna maksyma Maxa Schelera: *Homo est bestia cupidissima rerum novarum*.

<sup>62</sup> Podobnie wspomniany Ortega y Gasset odwołuje się do starożytnego pojmowania człowieka jako *animal rationale*, zauważając *explicitie*, iż człowiek „jest bytem, który, jeśli pragnie istnieć, musi istnieć w przyrodzie, zanurzony w niej; jest zwierzęciem”. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, dz. cyt., s. 263.

wspomniany autor *Tako rzecze Zatarustra*: „Gorliwie wskazywano na to, ilu rzeczy mogli Grecy zaczerpnąć i nauczyć się od krajów orientalnych i jak często stamtąd czerpali. Osobliwe wszelako było widowisko, gdy zestawiano rzekomych nauczycieli z Orientu i domniemyanych uczniów z Grecji i ustawiano na scenie Zoroastra obok Heraklita, Hindusów obok eleatów, Egipcjan obok Empedoklesa lub wręcz Anaksagorasa wśród Żydów, a Pitagorasa wśród Chińczyków... podobałaby się nam... ta idea, gdyby nie dołożono wniosku, że w Grecji filozofia jest tylko importowana, że nie wyrosła z naturalnej, ojczystej gleby i że nawet, jako obcy element, raczej doprowadziła Greków do upadku, niż im pomogła. Nie ma nic głępszego niż przypisywanie Grekom kultury autochtonicznej; wchłonęli oni raczej całą żywą kulturę innych ludów, a doszli tak daleko właśnie, że umieli rzucić oszczep dalej z miejsca, w którym położył go inny lud”<sup>63</sup>.

Filozofia i cywilizacja, kultura i cywilizacja, to (nie tylko wg poglądów Nietzschego) zjawiska pokrewne. Wielość (*varietas*) tradycji, stylów życia, w które wyposażona jest każda wyżej rozwinięta kultura, jest fenomenem wyjątkowym. Warto tu dodać, iż tradycje i kultury pluralistyczne są znacznie bardziej zagrożone niż te monolityczne, przekształcające się w totalitaryzmy. Przeciwwagą jest wzrost indywidualizmu i idealizmu oraz „jedynego dobra ludzkości – osobowości” – jak powie Ortega y Gasset.

### **Podsumowanie. Kultura śródziemnomorska jako wzorzec „ku przyszłości”**

Na koniec zapytajmy, czy kulturze śródziemnomorskiej jako cywilizacji uniwersalnej grozi unicestwienie, zapomnienie, upadek?<sup>64</sup> Filozofowie (m.in. Tukidydes, Nietzsche) ostrzegają przed skrajnym relatywizmem, dogmatyzmem, jednostronnością, zaprzepaszczeniem ideału żywej myśli, wyrugowaniem żywiołu dionizyjskiego

---

<sup>63</sup> F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: tenże, *Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 108–109.

<sup>64</sup> Wojciech Roszkowski pisze wprost o upadku cywilizacji zachodniej. Zob. W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019.

i apollińskiego z nieustannej dialektyki, przenikania prądów i stylów. Kultura śródziemnomorska pozbawiona tychże biegunów, dryfując w stronę azjatyizmu, hellenizmu, sinocentryzmu czy romanizmu, mogłaby stać się formą „duchowej tyranii”, zaprzepaszczeniem rozumu – czy to ze strony masowego anarchizmu, czy też nowego ab-solutyzmu. Z kolei w prymitywnym społeczeństwie nie ma miejsca na indywidualizm twórcy, który w końcu staje się kozłem ofiarnym (przypomnijmy słynne elegijne Hölderlinowskie pytanie z wiersza *Chleb i wino*: „I cóż po poecie w czasie marnym?”, oryg.: „*Und wozu Dichter in dürftiger Zeit?*”). Człowiek wyższej cywilizacji w świecie, w którym doprowadzono do zniszczenia wartości kultury wysokiej, przegrywa wobec umasowienia i utowarowienia, kultu kargo i potłacz-czu, hegemonii „politycznej poprawności” uzależnionej od partyjnych konstelacji<sup>65</sup> („Kto przyjmie naszą ofiarę u tego kresu jesieni?” – za-pytuje z kolei Seferis w wierszu *Południowy wiatr*).

José Ortega y Gasset w *Buncie mas* pisał, że ludzka kondycja uzależniona jest nie tyle od ekonomicznych, co od politycznych uwarun-kowań i w związku z tym, zależnie od tego, kto rządzi światem, taki obraz również przedstawiać będzie ludzka historia i takąż kondycję będzie miał człowiek. Nie sposób odmówić racji hiszpańskiemu filo-zofowi. Czy jednak tezy Ortegi y Gasseta nie straciły na aktualności, kiedy czytamy: „[...] bunt mas może być etapem przejściowym do nowej, z niczym nie porównywalnej organizacji ludzkości, ale może także okazać się dla ludzkości katastrofą. [...] Typ Europejczyka, który obecnie zaczyna dominować – taka jest moja hipoteza – byłby w stosunku do skomplikowanej cywilizacji, w której się narodził, czło-wiekiem prymitywnym, barbarzyńcą, który wyłonił się spod sceny świata, «wertikalnym najeźdźcą»”<sup>66</sup>. Filozof, twierdząc że „w Europie

<sup>65</sup> Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990; J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965; R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1–2, tłum. M. i J. Plecińscy, Kraków 2019; G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, Warszawa 1986; por też: J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993 oraz J.N. Vuarnet, *Filozof – ar-tysta*, tłum. K. Matuszewski, Gdańsk 2000.

<sup>66</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas...*, dz. cyt., s. 100.

nie ma już moralności”, niczego nowego nie odkrył. Moralności w zasadzie nigdy nie było – jeśli prześledzimy okresy wojen, konfliktów, holocaustów, rozmaitych upodleń *conditio humana*. Granice odpowiedzialności moralnej i przyzwoitości już dawno zostały przekroczone we wszystkich dziedzinach życia. Adoriańska „epoka po Auschwitz” nie tylko nie wykształciła nowej moralności, ale także nie zdobyła się na prymat metafizyki i poezji, której Theodor Adorno ogłosił zgon.

Autor *Wiedzy radosnej* zauważył jednakowoż, iż nie możemy się wyrzec kultury śródziemnomorskiej, chociażby spuścizny greckiej, która nas uszlachetnia: „Jesteśmy dostojniejsi. – Wierność, wielkoduszność, dbałość o dobre imię: tę trójcę zespoloną w jeden charakter – zwiemy rycerskością, dostojeństwem, szlachetnością, i przewyższamy tym Greków. Nie chcemy bowiem ich się wyrzec... [...] dość przypomnieć sobie pociechę, którą ma na zawołanie Odyseusz w przykrych chwilach życia: «Znieś to, me serce! Toć sobaczą znosiłś dołą!» [...] Sprawiedliwość była dla tych ludzi czymś nieskończenie trudnym i wydawała się omal nieprawdopodobną; «sprawiedliwy» – dla Greków słowo to miało takie samo brzmienie, co «święty» dla chrześcijan. Gdy zaś Sokrates wyrzekł: «Człowiek cnotliwy jest najszczęśliwszy», nie dowierzano własnym uszom i uważano go za szaleńca»<sup>67</sup>.

Kultura śródziemnomorska istnieje poprzez odniesienie do przeszłości, która pełni rolę sensotwórczą, wychowawczą, edukacyjną i nadającą tożsamość. Może także stanowić pewnego rodzaju wzorzec „ku przyszłości”. Postmodernizacja kultury sprawiła jednak, że poruszamy się, wypatrując nie jednej gwiazdy, lecz – jakby to ujął Lamont – „nieba gwiazd”, dlatego tak ważne jest wypatrywanie światła „nie oślepiających, lecz oświecających właściwą drogę” – jak zaleca z kolei Wojciech Roszkowski<sup>68</sup>. Zjawiska kulturowe w swej różnorodności należy rozpatrywać wielotorowo, ze zmiennych punktów widzenia przyjmując optykę i zasady „gry szklanych paciorków”

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, § 199.

<sup>68</sup> W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustra...*, dz. cyt.

(Herman Hesse pisał: „Gra szklanych paciorków jest zatem grą wszelkimi treściami i wartościami naszej kultury...”<sup>69</sup>).

Ponieważ kultura jest pamięcią, czyli zapisem<sup>70</sup> minionych przeżyć społeczeństwa – z konieczności związana jest z doświadczeniem historycznym. Istotnym zatem zagadnieniem kultury śródziemnomorskiej jako mechanizmu organizującego i przechowującego informację w świadomości zbiorowej jest proces jej trwania, a w zasadzie – utrwalania, uczenia i przekazywania<sup>71</sup>.

Propedeutyka kultury śródziemnomorskiej to zatem konieczność poznania innej kultury<sup>72</sup>. Jednak, aby poznać w pełni inną kulturę, należy najpierw zgłębić ideały własnej – styl życia, przyjęte normy obyczajowe, zwyczaje, światopogląd, które funkcjonują jako mikrokosmos wpisany w makrokosmos, a nie tylko jako lokalny wypadek lokalnie danych form

<sup>69</sup> H. Hesse, *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1992, s. 9–10.

<sup>70</sup> Jurij Łotman rozumiał kulturę (podobnie jak Benedict) jako niedziedziczną, czyli nie przekazywaną biologicznie pamięć społeczeństw znajdującą swój wyraz w określonym systemie zakazów i nakazów. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, w: *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 68–69.

<sup>71</sup> Semiolog Jurij Łotman twierdził, że o istnieniu kultury jako takiej nie możemy nic powiedzieć w chwili jej powstawania – gdyż jej istnienie uświadamia się *post factum*. Natomiast, kiedy mówimy o tworzeniu nowej kultury – wybiegamy nieuchronnie naprzód, co zweryfikuje pamięć z punktu widzenia przyszłości. Zagadnienie trwałości pojmowane jest dwuaspektowo: *primo*, jako trwałość tekstów pamięci zbiorowej; *secundo*, jako trwałość kodu pamięci zbiorowej. Każda więc kultura wytwarza własny model trwałości, ciągłości pamięci, paradygmat. Jednak jak stwierdza Jean-Marie Domenach: „Cokolwiek się powie o własnej kulturze, jest zwodnicze: kultura nie może tak naprawdę poznać samej siebie. Trzeba najpierw poznać inną kulturę, nasycić się jej wizją świata i spojrzeć na siebie całkiem nowymi oczami: oto propedeutyka Europy...”. J.-M. Domenach, *Europa. Wezwanie dla kultury*, tłum. H. Sikorska, Warszawa 1992, s. 5.

<sup>72</sup> Na marginesie dodajmy, że ową propedeutykę praktykują uniwersytety. Choć pierwsze powstały w średniowieczu (Bolonia, Oxford, Cambridge), to swoje historyczne korzenie wywodzą z basenu Morza Śródziemnego (Konstantynopol, Akademia Platońska w Atenach, uniwersytet Al-Karawijjin w Fezie, działający od 859 r. n.e., w Kairze zaś uniwersytet Al-Azhar, początkami sięgający 988 r. n.e., na których wykładano m.in. teologię, filozofię, logikę i medycynę).

życia. Kultura jako „gra szklanych paciorków” mieści w sobie możliwie największą liczbę najbardziej nawet skrajnych perspektyw. Uczestnik i odbiorca kultury staje się zatem czymś więcej niż tylko baumanowskim „jamochłonem” i zjadaczem hamburgerów; staje się – jak to określił przywołany już Nietzsche – „mikrokosmosem cywilizacji”.

Krąg kultury śródziemnomorskiej nie ogranicza się dziś do samej Europy, która nie składa się jak w okresie Imperium Romanum z barbarzyńskich kultur, lecz zbudowana została w oparciu o nowe, indywidualistyczne tradycje i wzorce. Istnieją dziś w Europie silnie zróżnicowane warstwy społeczne, a wypracowane na tradycji antycznej czy semickiej wzorce i wartości należy nie tylko naśladować, ale i tworzyć. Ideałem europejskiej cywilizacji uniwersalnej jest taki model, w którym mieszczą się wszystkie „śródziemnomorskie szklane paciorki”.

Ucywilizowanie stanowi więc miarę „jedności najwyższego stylu we wszystkich przejawach życia danego narodu”<sup>73</sup>, obejmuje „wszystko, co jest cenne w człowieku, jak sztuka, historia, nauka, religia, technika [...] jako moralnie cenne”<sup>74</sup> – z naturalnie zróżnicowanej perspektywy. Pochwała różnorodności, którą głoszą starożytni, połączona jest z ideałem jedności w wielości, skłaniając do konkluzji, iż wzorców europejskiej cywilizacji uniwersalnej należy wciąż szukać – na Południu, w basenie Morza Śródziemnomorskiego, gdzie od tysiącleci leżały centra cywilizacji i gdzie ukryta jest jej przyszłość i radość dawnych Aleksandryjczyków, a obecnych Europejczyków – jak to powie Kawafis w wierszu *Aleksandryjscy królowie*: „i pospieszyli Aleksandryjczycy na ucztę,/ i radowali się, i wiwatowali/ po grecku, po egipsku, niektórzy i po hebrajsku zauroczeni wspaniałym widowiskiem”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, tłum. L. Staff, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4499> (dostęp 10 sierpnia 2021 r.).

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. Studia i fragmenty*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, w: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/nietzsche-wola-mocy.pdf> (dostęp 10 sierpnia 2021 r.).

<sup>75</sup> K. Kawafis, *Kanon...*, dz. cyt., s.76. *Post scriptum*: Osobny podrozdział należałoby poświęcić wobec powyższego kuchni śródziemnomorskiej, ale to już temat na osobny artykuł.



## Bibliografia

- Braudel F., *Problemy historii cywilizacji*, w: *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1999.
- Cañada B.R., *Cuaderno mediterráneo*, Sial Pigmalión, Madryt 2021.
- Czarnkowski S., *Kultura*, w: Idem, *Dzieła*, Warszawa 1956, t. I, *Studia z historii kultury*.
- Domenach J.-M., *Europa. Wezwanie dla kultury*, tłum. H. Sikorska, Warszawa 1992.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Hayman R., *Mediterranean Sunrise*, w: Idem, *Nietzsche. A Critical Life*, New York: Oxford University Press 1980.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998.
- Jeske-Choiński T., *Dekadentyzm*, Warszawa 1905.
- Karda P., *Współczesne dylematy w identyfikacji cywilizacji i kultury*, „Obronność. Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej” 2014, nr 1(9).
- Kawafis K., *Kanon. 154 wiersze*, tłum. J. Hajduk, Wrocław 2014.
- Klimczak D.P., Grzegorzewska M.K., *Zwrot edukacyjny w kulturze*, w: *Edukacja jutra. Współczesny stan etapów i dziedzin edukacji w Polsce*, red. A. Kamińska-Malek, P. Oleśniewicz, Sosnowiec 2021, s. 28-30.
- Klimczak D.P., *Nietzscheańska topografia kultury*, „Turystyka Kulturowa” 2018, nr 6.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Koneczny F.K., *O ład w historii*, Krzeszowice 2005.
- Kumaniecki K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1967.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król et al., Warszawa 1973.
- Naipaul V.S., *Our Universal Civilization*, New York 1990.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862-1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1909-1910.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Płaszczewska O., *Cienie Południa i blaski Północy, czyli o literaturze i geografii*, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/45889/plaszczewska>

- \_cienie\_poludnia\_i\_blaski\_polnocy\_czyli\_o\_literaturze\_i\_geografii\_2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*. tłum. A. Lipczyc i M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Seferis J., *Król Asine i inne wiersze*, tłum. i przedm. M. Bzinkowski, Wrocław–Wojnowice 2020.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Strong T., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California, Oakland 1988.
- Toynbee A. J., *Wojna i cywilizacja*, tłum. T.J. Dehnel, Warszawa 2002.

## Summary

### **The Mediterranean Culture as a Universal Western Civilization. The Philosophical and Literary Enquiry**

The Author asks whether the Mediterranean culture developed a higher civilization, explicitly a European universal civilization? He tries to answer for this question having at his disposal various philosophical views, historical facts, thesis of culturologists and sociologists, often referring to the literary contexts and exemplification. In this work, the thesis that „Every civilization is a culture, but not every culture is also a civilization” has been reversed. The transition from the culture to the civilization is close to the thesis of V.S. Naipaul, who noticed, that in the 20th century a universal civilization was created, which concerns the cultural unification of humanity and the increasingly common acceptance of the common values, beliefs and customs. Analyzing the spirit of the Mediterranean civilization, the author tries to explain that it is the Western civilization, and with his rich inventory of notions of symbols, ideas, phenomena, and creating the universal reservoir and „the pattern for the future” constantly immersed in the ancient past. Also climate – philosophy – literature – religion and politics – the idea of Living Thought), created the basic determinant of the Western civilization. Moreover, when recording the durability of *logos*, individualism, „circular” and *pax romana* lists the features of the Mediterranean culture, considering anthropocentrism and individualism as the main dominant feature.

**Słowa kluczowe:** kultura i cywilizacja śródziemnomorska, europejska cywilizacja uniwersalna, dziedzictwo Grecji i Rzymu

## KULTURA ŚRÓDZIEMNOMORSKA...

**Key words:** Mediterranean culture and civilization, European universal civilization, heritage of Greece and Rome



ANNA KUCZ\*

ORCID 0000-0003-1524-0253

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## O PERSWAZYJNEJ FUNKCJI WINA W NARRACJACH BIBLIJNYCH I MITOLOGICZNYCH

Pierwsza starotestamentowa wzmianka o winie jest znakiem powrotu panowania człowieka nad odnowioną ziemią<sup>1</sup>. Mimo że w narracji o biblijnym winogrodniku nie mamy dokładnego opisu sztuki smaczkowania wina przez Noego, który delektując się winnym trunkiem, stracił nad sobą kontrolę, mamy już zapowiedź funkcji wina: „Noe był rolnikiem i on to pierwszy zasadził winnicę. Gdy napił się wina, odurzył się nim i leżał nagi w swym namiocie”<sup>2</sup>. Relacja o zasadzeniu

---

\* Dr hab. ANNA KUCZ, prof. ucz. – filolog klasyczny, zatrudniona w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Bada zagadnienia z literatury rzymskiej ze szczególnym uwzględnieniem przemian kultury oraz myśli europejskiej, jakie dokonały się w zderzeniu cywilizacji klasycznej i chrześcijańskiej.

<sup>1</sup> A. Malina, *Pociecha Noego (Rdz 5,29; 9,20)*, w: *Szkice o antyku*, t. 3: *Hermeneutyka wina*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2017, s. 13–21. Warto zaakcentować znaczenie imienia pierwszego biblijnego winogrodnika. Otóż syn Lameka otrzymuje imię „Noah” oraz związane ze znaczeniem imienia zadanie do spełnienia: „Ten niechaj nam będzie pociechą w naszej pracy i trudzie rąk naszych na ziemi, którą Pan przeklął” Gen 5, 29. Biblijne cytaty w języku polskim za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2012. Natomiast cytaty w języku łacińskim za: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart 2013.

<sup>2</sup> Gen 9, 20–21. Ciąg dalszy powieści o urzniętym w pień Noem przedstawia się w Gen 9, 18–27 następująco: „Cham, ojciec Kanaana, ujrzawszy nagość swego ojca,

winnicy jest wyjaśnieniem, dlaczego ważną sprawą było obdarzenie człowieka winną latoroślą. Delektowanie się boskim trunkiem, pochodzącym z zasadzonej przez Noego winnicy, jest symbolem odwrócenia stanu, który nastąpił po upadku pierwszych ludzi<sup>3</sup>. Każda z ksiąg biblijnych – z wyjątkiem *Księgi Jonasza* – zawiera wersy prezentujące wino w różnorodny sposób. Najczęściej jednak pojawia się informacja o jego rozweselającym wpływie na życie człowieka – pod warunkiem, że jest zachowany umiar<sup>4</sup>: „wino, co rozwesela serce ludzkie”<sup>5</sup>; „W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino”<sup>6</sup>, „Daj sycerę skazańcom, a wino zgorzkniałym na duchu: niech piją, niech nędzy zapomną”<sup>7</sup>. Dłuższy fragment przedstawiający dobroczynny wpływ wina, gdzie warunkiem jest zachowanie umiaru, znajdziemy w *Księdze Syracha*. Stanowi on instrukcję picia wina:

„Przy picciu wina nie bądź zbyt odważny,  
albowiem ono zgubiło wielu.  
Jak w kuźni próbuje się twardość stali, zanurzając ją w wodzie,  
tak wino doświadcza w bójce serca zuchwalców.  
Wino dla ludzi jest życiem,  
jeżeli pić je będziesz z umiarem.  
Co za życie ma ten, który jest pozbawiony wina?

---

powiedział o tym dwu swym braciom, którzy byli poza namiotem. Wtedy Sem i Jafet wzięli płaszcz i trzymając go na ramionach weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca; twarzy zaś swych nie odwracali, aby nie widzieć nagości swego ojca. Kiedy Noe obudził się po odurzeniu winem i dowiedział się, co uczynił mu jego młodszy syn, rzekł: «Niech będzie przeklęty Kanaan! Niech będzie najniższym sługą swych braci!» A potem dodał: «Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg Sema! Niech Kanaan będzie sługą Sema! Niech Bóg da Jafetowi dużą przestrzeń i niech on zamieszka w namiotach Sema, a Kanaan niech będzie mu sługą»”.

<sup>3</sup> A. Malina, dz. cyt., s. 20.

<sup>4</sup> Na temat wina jako napoju nie tylko rozweselającego, ale też naznaczonego symboliką sakralną zob.: S. Stasiak, *Symbolika wina w przekazach biblijnych w kontekście kulturowym*, w: *Zdrowie i style życia. Wyzwania ekonomiczne i społeczne*, red. W. Nowak, K. Szalotka, Wrocław 2019, s. 111–118.

<sup>5</sup> Ps 104, 15.

<sup>6</sup> Koh 9, 7.

<sup>7</sup> Prz 31, 6-7.

I ono zostało stworzone dla radości ludzi.  
Zadowolenie serca i radość duszy  
daje wino pite we właściwym czasie i z umiarem.  
Udręka dla duszy jest zaś wino pite w nadmiernej ilości  
wśród podniecenia i zwady.  
Pijaństwo powiększa szal głupiego na jego zgubę,  
osłabia siły, a ran przysparza.  
Na uczcie przy picciu nie rób wymówek bliźniemu  
ani nie lekceważ go z powodu jego wesela;  
nie mów mu słów obelżywych  
ani nie drażnij go żądaniem zwrotu długu!”<sup>8</sup>

Szczególną uwagę na konieczność zachowania umiaru w trakcie degustowania daru „wieloimienego syna Gromowładcy”<sup>9</sup> zwracają również autorzy antyczni. Aby uniknąć niezbyt przyjemnych skutków niekontrolowanego smakowania słodkiej niepewności chwili, większość Greków i Rzymian mieszała wino z wodą<sup>10</sup>. Możliwość picia czystego wina w ramach rytuałów była specjalną okazją. Z tego też powodu upicie się było dość rzadkie i początkowo uznawane za stan duchowy, w którym bóstwo mogło mówić bądź przemawiać przez osobę. Grecy donoszą o różnorodnych proporcjach mieszania wina. W jednej ze swoich pieśni biesiadnych Alkajos radzi:

„zmieszaj jedną część wody, dwie wina i nalej!  
Aż do krawędzi lej śmiało!”<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Syr 31, 25–31.

<sup>9</sup> Sofokles, *Antygona* 1115, cytat za: Sofokles, *Trylogia Tebańska. Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antygona*, tłum. A. Libera, Warszawa 2014.

<sup>10</sup> Zwyczaj mieszania wody z winem praktykowano również w kulturze judaistycznej, w II Mch 15, 39 czytamy: „Mało bowiem wartości ma picie samego wina, a tak samo również wody, podczas gdy wino zmieszane z wodą jest miłe i sprawia wielką przyjemność”.

<sup>11</sup> Alkajos, *Pieśń*, fr. 346, cytat za: *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. J. Danielewicz, Wrocław 1984, s. 68.

Według starożytnych wino należy pić powoli, wybrednie, z rozważą, z zastanowieniem i z szacunkiem dla napoju<sup>12</sup>. Owidiusz w *Ars amatoria* na pytanie, ile można wypić wina, odpowiada: „tyle, by głowa, nogi, wciąż sprawnie działały”<sup>13</sup>.

Zarówno biblijne, jak i mitologiczne narracje niejednokrotnie prezentują nie tylko obraz czerpania radości z życia dzięki winnej latorośli, ale też portretują podstęp dokonany za sprawą wina. Przyjrzyjmy się zatem wybranym passusom z literatury starożytnej, w których wino, z premedytacją użyte w celach perswazyjnych, wpływało na zachowania bohaterów literackich i w ten sposób kształtowało ich fizyczną rzeczywistość.

Przykładem perswazyjnej mocy wina są historie, w których bohaterowie jedynie pod wpływem trunku są w stanie dać się nakłonić do pewnego rodzaju zachowań. Zaprezentowana w *Księdze Rodzaju* historia córek Lota – cudem uratowanych ze skazanej na zagładę Sodomy – przedstawia upicie winem ojca, aby mogły z nim współżyć i mieć potomstwo: „Rzekła starsza do młodszej: «Ojciec nasz wprawdzie już stary, ale nie ma w tej okolicy mężczyzny, który by przyszedł do nas na sposób wszystkim właściwy. Chodź więc, upoimy ojca naszego winem i położymy się z nim, a tak będziemy miały potomstwo z ojca naszego»”<sup>14</sup>. Dzięki temu występкови starsza z córek wydała na świat praojca Moabitów, a młodsza powiła praojca Ammonitów<sup>15</sup>. Do owej historii Lota nawiązuje w swej powieści zatytułowanej *Córki Lota* Roman Praszyński, który dowcipnie charakteryzuje urodę Adit, żony Lota: „Była chuda i brzydka. Lot dawno z nią nie spał. [...] Adit

<sup>12</sup> A. Kucz, P. Matusiak, *Hermeneutyka wina*, w: *Szkice o antyku*, t. 3: *Hermeneutyka wina*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2017, s. 8.

<sup>13</sup> Owidiusz, *Sztuka kochania*, 1, 589–590, tłum. E. Skwara, Warszawa 2008.

<sup>14</sup> Gen 19, 30–37: *dixitque maior ad minorem pater noster senex est et nullus viro- rum remansit in terra qui possit ingredi ad nos iuxta morem universae terrae veni inebriemus eum vino dormiamusque cum eo ut servare possimus ex patre nostro semen.*

<sup>15</sup> Opowieść ta o charakterze etiologicznym jest wyjaśnieniem pogardliwego pochodzenia Ammonitów i Moabitów jako nieudanych krewnych, z którymi Izrael pozostawał w ciągłej nieprzyjaźni.



urodziła mu dwie dziewczynki: Leę i Meę. Chciał, żeby dała mu syna. Ale jej łono było puste. A on wolał krągłość dzbana z winem niż jej kobiece kształty”<sup>16</sup>. Owa wyłaniająca się metafora naczynia winnego poszerza pole interpretacyjne, a zarazem precyzuje wielopoziomą funkcjonalność wina.

Kolejnym przykładem zrelacjonowanym w *Starym Testamencie* jest podstęp Judyty wobec Holofernesa, który upaja się winem do nieprzytomności, co umożliwia heroicznej bohaterce zamordowanie asyryjskiego wodza. Autor dzięki retorycznej narracji biblijnej podkreśla, że aktem odwagi niezmiernie urodziwej Judyty nie jest tylko odcięcie głowy Holofernesowi jego własnym mieczem, jak na ogół sądziłby współczesny czytelnik, a pokierowanie sprawami w taki sposób, że w rezultacie wódz asyryjski z zachwytu nad cudownością judzkiej niewiasty wypija „tyle wina, ile w jednym dniu nigdy nie wypił, odkąd się urodził”<sup>17</sup>. Czyn Judyty jest przykładem nieustępliwości i odwagi. Dzięki winu biblijna niewiasta dokonała czynu heroicznego i uratowała przed zagładą naród wybrany.

W starotestamentowej czasoprzestrzeni wino potrafi wpłynąć i wymusić konkretne działanie nie tylko na ludzi. W *Pierwszej Księdze Machabejskiej* czytamy, że podczas bitwy pod Bet-Zacharia<sup>18</sup>, rozgrywającej się w 162 r. p.n.e. pomiędzy władcą Seleucydów, Antiochem V Eupatorem, a wojskami dowodzonymi przez Judę Machabeusza, „słoniom pokazano sok winogron i morwy, aby je rozjuszyć do bitwy”<sup>19</sup>.

Wino jest zarazem źródłem pocieszenia, jak i bólu. Jest również faktorem zmieniającym fizyczną rzeczywistość także w świecie pozabiblijnym. Znana jest opowieść perska, w której król perski Jamshid po zakończeniu zbiorów winogron umieszcza je w glinianych dzbanach. Chcąc uchronić zbiory przed nieuczciwością swoich poddanych,

<sup>16</sup> R. Praczyński, *Córki Lota*, Warszawa 2004, s. 12.

<sup>17</sup> Idt 12, 20: „*et iucundus factus est Holofernis ad illam bibique vinum nimis multum quantum numquam biberat in vita sua*”.

<sup>18</sup> 18 km na południe od Jerozolimy.

<sup>19</sup> I Mcc 6, 34: „*et elephantis ostenderunt sanguinem uvae et mori ad acuendos eos in proelium*”.

na dzbanach umieszcza napis *trucizna* i zupełnie o nich zapomina. Pewnego dnia król wyrzuca ze swego haremu jedną z kobiet. Ta zrozpaczona pragnie popełnić samobójstwo, więc udaje się do piwnic królewskich i wypija rzekomą truciznę umieszczoną w dzbanach. Kobieta, zamiast przenieść się w zaświaty, błyskawicznie odzyskuje prawdziwą radość życia. Uszczęśliwiona rewelacyjnym samopoczuciem dzieli się swoim odkryciem z królem. On sam, oczarowany działaniem napoju, przywraca pięknej hurysie należne miejsce w haremie i znowu darzy ją nie tylko łaskami, ale również prawdziwym uczuciem<sup>20</sup>.

Podobnie w świecie mitów grecko-rzymskich bohaterowie poznają radosną moc wina, jak i ów zgubny w skutkach dreszcz winnego upojenia. W przekazach o nieszczęśliwym pochodzeniu Edypa możemy wyodrębnić elementy ciemnej strony działania wina. Streszczenie do *Fenicjanek* Eurypidesa wyjaśnia przyczynę nieszczęścia tebańskiego władcy. Lajos, prawnuk Kadmosa, jako że zakochał się w Chryssipposie<sup>21</sup> – młodzieńcem synu Pelopsa, wprowadził go do swego rodzinnego miasta. Zrozpaczony Pelops rzucił na Lajosa przekleństwo, życząc mu, aby nigdy nie miał potomstwa, a jeśli je spłodzi, niech zginie z rąk syna<sup>22</sup>. Gdy Lajos przez dłuższy czas nie mógł doczekać się potomstwa, zaniepokojony udał się potajemnie do Delf, by poznać, co jest tego przyczyną, i tam dowiedział się, że ową bezdzietność powinien potraktować jako błogosławieństwo, bo spłodzony przez niego potomek stanie się jego zabójcą. Po powrocie do domu Lajos oczywiście odsuwa od siebie Jokastę, niczego nie próbując jej wyjaśnić. Ta zaś, urażona separacją i nieświadoma wiszącego nad Lajosem przekleństwa, upija go i podstępnie zwabia do małżeńskiego łóża. W wyniku zbliżenia dochodzi do poczęcia

<sup>20</sup> A. Stankiewicz, *Bajki o winie*, <http://bajkiowinie.blogspot.com/2010/09/bajka-o-perskim-krolu-pieknej-hurysie.html> (dostęp 21 czerwca 2021).

<sup>21</sup> Zdaniem niektórych Lajos wynalazł miłość wbrew naturze, por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1987, s. 199.

<sup>22</sup> Ta część mitu wykorzystana została również przez Ajschylosa w jego zaginionej tetralogii tebańskiej.

Edypa. Dziwne jest to, jak zauważa Antoni Libera, że póki Lajos nie wie o przekleństwie, nie może spłodzić potomka<sup>23</sup>. Natomiast jak tylko dowiaduje się o wiszącym nad nim fatum, niemal natychmiast udaje mu się spłodzić syna. Z pewnością stan upojenia winnego mógł wpłynąć pozytywnie na jego zdolności prokreacyjne. Najbardziej gruntownym komentarzem do tego epizodu pozostaje konstatacja: „czyny człowieka nieświadomego ciążyącej na nim klątwy karane są przez bogów łagodniej – bezdzietnością, świadomego zaś surowiej – śmiercią z rąk potomka”<sup>24</sup>.

W świecie greckim nie jest regułą, że to kobiety upijają mężczyzn. Pittej<sup>25</sup> upija swego gościa Ajgeusa i oddaje mu swoją córkę. Ajtra tej samej nocy jest kochanką Posejdona i Ajgeusa. Z tego związku rodzi się Tezeusz, którego ziemskim ojcem był Ajgeus.

Doświadczanie daru Bachusa cechowało błogie upojenie, w którym znajdowała wyraz przede wszystkim radość wyzwolonej świadomości<sup>26</sup>. W owym stanie człowiek przestaje być artystą, staje się dziełem sztuki, artystyczna przemoc całej natury objawia się w dreszczu upojenia, jak słusznie podkreśla Nietzsche w *Narodzinach tragedii*<sup>27</sup>. Elementy dreszczowca z powodu użycia wina obecne są w mitach o Agdestisie i Attisie, które pokazują, że miłość do wina może być niebezpieczna, i przeciwstawiają rozsądek zgubnej namiętności. Pierwsza, konwencjonalna lektura opowieści wywołuje w odbiorcy obraz struktury, w której wino jest punktem zwrotnym relacjonowanej przez Arnobiusza<sup>28</sup> akcji. Paskudna intryga prowadzi do autokastracji

<sup>23</sup> A. Libera, *Wprowadzenie*, w: Sofokles: *Trylogia Tebańska*, tłum. A. Libera, Warszawa 2014, s. 20.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> gr. *Pitthèus*, syn Pelopsa, władca Trojdzęny.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 2001, s. 37. Dla misteriiówszakże było, jak się wydaje, zastrzeżone głębsze znaczenie. W owych uroczystych pochodach, rozozochoconych i pijanych, występują dla chwały Bachusa tyturyowie i satyrowie, postaci przypominające kozła.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Na temat życia i twórczości Arnobiusza zob: Arnobio, *Difesa della vera religione*, tłum. B. Amata, Roma 2000; B. Amata, *Problemi di antropologia arnobiana*, Roma

Agdestisa, którego knowania w kolejnym rozdziale doprowadzają do autokastracji i śmierci Attisa. Sprawcą owych drastycznych zdarzeń jest właśnie wino.

Mit, w którym panuje nieokiełznany żywioł wina, przywołuję na podstawie przekładu rozdziału 6 i 7 z księgi piątej *Adversus Nationes*: „Gdy bogowie nie potrafili poradzić sobie z bezczelnością butnego hermafrodyty Agdestisa, Liber znalazł skuteczne rozwiązanie. Sprawił, że niezwykle mocne wino wypływało ze źródła, w którym zazwyczaj Agdestis gasił potworne pragnienie oraz chłodził żar wywołany hulanką i polowaniem. Po jakimś czasie spragniony Agdestis, chcąc się napić, pośpiesznie przybywa do źródła i nieświadomy podstępnie bez umiaru żłopie wino: wreszcie powalony ogromną ilością magicznego napoju, zapada w głęboki sen. Czyhający w zasadzce Liber, zarzuca wokół jego stóp sznur bardzo wielkim kunsztem skręcony z włosów, a drugim końcem sznura oplata śpiącemu fallusa i jądra. Po jakimś czasie skacowany Agdestis raptownie wstaje, po czym, próbując się gwałtownie uwolnić, szarpie się i własnymi siłami pozbawia przyrodzenia. Z rozerwanych narządów obficie wypływa krew, którą ziemia wsysa, a następnie niespodziewanie rodzi granatowca z owocami. Zauroczona ich wdziękiem Nana, córka rzeki lub króla Sangariosa, bierze owoc granatu i umieszcza go w swoim łonie, wskutek czego staje się brzemienna, a następnie rodzi maleństwo, któremu ze względu na urodę nadano imię Attis, czyli «przystojniak». Był bowiem niebyle urzekający, toteż szczególnie pokochała go Matka Bogów. Chłopca umiłował również Agdestis, i, aby go uwieść, nadszkwilił i schlebiał młodzieńcowi w sposób niezbyt uczciwy, przemierzając z nim zalesione urwiska i ofiarując mu wiele upolowanych zwierząt, którymi Attis przechwalał się, rozpowiadając, że sam je upolował. Potem, w upojeniu winnym, wyznał, że Agdestis go kocha i to on obdarza go leśnymi darami; dlatego też tym, którzy upili się winem,

---

1984; K. Homa, *Arnobiusz. Afrykański orator*, Kraków 2017; A. Kucz, *Umbra veri. Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej*, Katowice 2012; Arnobe, *Contre les gentils*, t. 1: *Livre I*, tłum. H. Le Bonniec, Paris 2002; G.E. McCracken, *Arnobius of Sicca. The case against the pagans*, New York 1949.

zabraniano wstępować do sanktuarium, ponieważ ono było winne wyjawiania tajemnicy”<sup>29</sup>. W podrozdziale 7 piątej księgi *Adversus Nationes* poznajemy kolejne perypetie pięknego Attisa w roli eremona, porwanego przez erastesa Agdestisa, związane z dionizyjskim upojeniem. Ich szczęśliwemu współzyciu, polegającemu głównie na polowaniu i gonitwie z dala od miasta, grozi niebezpieczeństwo ze strony Midasa, króla Pessinuntu<sup>30</sup>, który chcąc uwolnić młodzieńca od tak hańbiącego związku, postanowił ożenić go ze swoją córką. Toteż Agdestis wściekły, że zabrano mu kochanka, za pomocą wina i gry na flecie zsyła na biesiadników weselnych dziki szaf, w efekcie którego przerażeni frygijscy weselnicy krzyczą: „Litości! Litości!”, córka nałożnicy Gallusa obcina sobie piersi, zaś Attis porywa flet a opętany szaleństwem kładzie się pod drzewem piniowym i odcina sobie genitalia, krzycząc: „Weź je, Agdestis, te, z powodu których wywołałeś tak obłądne zachowania”<sup>31</sup>. Mit o Attisie przedstawiony został z charakterystyczną dla Arnobiusza mieszaniną humoru i patosu<sup>32</sup>. Relacja o autokastracji i śmierci Attisa jest pewną wersją zwrotu obrazowego, wielokrotnie podejmowanego przez twórców literatury rzymskiej<sup>33</sup>. Jednym z takich punktów wspólnych jest stale pojawiający się obłąd, który prowadzi do wykluczenia bohatera z danej społeczności

<sup>29</sup> A. Kucz, *Życie i śmierć Attisa: Arnobius, Adversus Nationes, V 6-7 – przekład*, „Scripta Classica” 2017, vol. 14, s. 58–61.

<sup>30</sup> Pessinunt – miasto we Frygii, w którym znajdowało się główne miejsce kultu fenickiej bogini Kybele. Prawdopodobnie fundatorem jej sanktuarium był król Midas.

<sup>31</sup> A. Kucz, *Życie i śmierć...*, s. 62.

<sup>32</sup> Styl Arnobiusza porównywano do stylu Voltaire’a, por. P. De Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924, s. 277; Arnobe, *Contre les gentils*, t. 6 : *Livres VI–VII: Contre les païens*, tłum. B. Fragu, Paris 2010, s. XXXVIII; A. Kucz, *Życie i śmierć...*, s. 57.

<sup>33</sup> Pausaniasz, *W świątyni i w mieście. Z Pausaniasza Wędrówki po Helladzie* księgi I, II, III i VII. VII 17, 10; VII 17,9, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1973; Katullus, *Poezje wszystkie*, tłum. G. Franczak, A. Klęczar, Kraków 2013, s. 384–391; Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki* IV 199–410, tłum. E. Wesołowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 155–164.

i utraty szansy na powrót do niej<sup>34</sup>. W opowieści Arnobiusza wino jest główną przyczyną stanów ekstremalnych: najpierw entuzjazmu i fascynacji, a następnie, po uświadomieniu sobie nieodwracalności i tragiczności tego, co się stało, lamentu i rozpacz.

Powyższe narracje – zarówno biblijne, jak i mitologiczne – oprócz tego, że są intrygującymi opowieściami, pełnią również społeczną funkcję wiedzy zaangażowanej, istotnej dla konkretnej społeczności. Wino jest w nich narzędziem perswazji, a tym samym płodnym medium tworzenia efektów literackich. Zaprezentowane historie są ewidentnymi przykładami, w których bohaterowie jedynie pod wpływem wina lub za sprawą wina są w stanie dać się nakłonić do zachowań przyczyniających się do diametralnego zwrotu w ich życiu. Należy pamiętać, że autorzy starożytni stosują retoryczną fantazję służącą unaocznieniu (*enargeia*) i w ten sposób dostarczają opowiadaniu wielkiej mocy. Retoryczna fantazja zaś, w połączeniu z argumentami rzeczowymi, przekonuje słuchacza do swych tez<sup>35</sup>. W przedstawionych przykładach wino ma podwójne działanie: może rozweselić żywot ludzki, ale także potrafi ujarzmić człowieka swą siłą – zgodnie z Hezjodowym określeniem wina jako „radości i bólu dla ludzi”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Por. F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994, s. 112–134; M.G. Lancellotti, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden 2002, s. 47; G. Casadio, *The Failing Male God: Emasculation, Death and Other Accidents in the Ancient Mediterranean World*, „Numen” 2003, vol. 50, s. 237–252; Ł. Majewski, *Ekstatyczna autokastracja. Psychoanalityczno-mitoznawcze ujęcie roli narcyzmu, zazdrości, żaloby i nekrofilii w kulcie Wielkiej Bogini Matki*, Szczecin 2009; A. Kucz, *Uwagi starożytnych o kulcie Kybele i autokastracji Attisa*, „Classica Catoviciensia. Scripta Minora” 2013, nr 18, s. 15–24. A. Klęczar, *Tua, mater, initia. Grecko-rzymskie misteria Attisa między religią a literaturą*, „Littera Antiqua” 2013, nr 6, s. 28–36.

<sup>35</sup> Por. Pseudo-Longinus, *O wzniosłości* 15, 1–2, tłum. H. Podbielski, Lublin 2016, s. 113.

<sup>36</sup> Hes. Sc. 400, fr. 239, 1: χάρμα καὶ ἄχθος βροτοῖσιν.

## Bibliografia

### Źródła

- Alkajos, w: *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. J. Danielewicz, Wrocław 1984.
- Arnope, *Contre les gentils*, t. I. Livre I, tłum. H. Le Bonniec, Paris 2002.
- Arnope, *Contre les gentils*, t. VI. Livres VI–VII: *Contre les païens*, tłum. B. Fragu, Paris 2010.
- Arnobio, *Difesa della vera religione*, tłum. A. Biaggio, Roma 2000.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart 2013.
- Katullus, *Poezje wszystkie*. tłum. G. Franczak, A. Klęczar, Kraków 2013.
- Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, tłum. E. Wesołowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008.
- Owidiusz, *Sztuka kochania*, tłum. E. Skwara, Warszawa 2008.
- Pauzanasz, *W świątyni i w mieście. Z Pauzanasza Wędrówki po Helladzie księgi I, II, III i VII*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1973.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2012.
- Pseudo-Longinus, *O wzniosłości*, tłum. H. Podbielski, Lublin 2016.
- Sofokles, *Trylogia Tebańska. Król Edyp, Edyp w Kolonos, Antyгона*, tłum. A. Libera, Warszawa 2014.

### Opracowania

- Amata B., *Problemi di antropologia arnobiana*, Roma 1984.
- Casadio G., *The Failing Male God: Emasculation, Death and Other Accidents in the Ancient Mediterranean World*, „Numen” 2000, vol. 50, s. 237–252.
- De Labriolle P., *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1987.
- Homa K., *Arnobiusz. Afrykański orator*, Kraków 2017.
- Klęczar A., *Tua, mater, initia. Grecko-rzymskie misteria Attisa między religią a literaturą* „Littera Antiqua” 2013, nr 6, s. 28–36.
- Kucz A., *Umbra veri. Arnobiusz i nurty filozofii klasycznej*, Katowice 2012.
- Kucz A., *Uwagi starożytnych o kulcie Kybele i autokastracji Attisa*, „Classica Cato-viciensia. Scripta Minora” 2013, f. 18, s. 15–24.
- Kucz A., Matusiak P., *Hermeneutyka wina*, w: *Szkice o antyku*, t. III. *Hermeneutyka wina*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2016, s. 7–12.

- Kucz A., *Życie i śmierć Attisa: Arnobius, Adversus Nationes, V 6–7 – przekład*, „Scripta Classica”, 2017, vol. 14, s. 57–62.
- Lancellotti M. G., *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden 2002.
- Libera A., *Wprowadzenie*, w: *Sofokles: Trylogia Tebańska*, tłum. A. Libera, Warszawa 2014.
- Majewski Ł., *Ekstacyczna autokastracja. Psychoanalityczno-mitologiczne ujęcie roli narcyzmu, zazdrości, żałoby i nekrofilii w kulcie Wielkiej Bogini Matki*, Szczecin 2009.
- McCracken G.E., *Arnobius of Sicca. The case against the pagans*, New York 1949.
- Malina A., *Pociecha Noego (Rdz 5,29; 9,20)*, w: *Szkice o antyku*, t. III. *Hermeneutyka wina*. red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice 2017, s. 13–21.
- Mora F., *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Kraków 2001.
- Praszyński R., *Córki Lota*, Warszawa 2004.
- Stankiewicz A., *Bajki o winie*, <http://bajkiwinie.blogspot.com/2010/09/bajka-o-perskim-krolu-pieknej-hurysie.html> (dostęp 21 czerwca 2021).
- Stasiak S., *Symbolika wina w przekazach biblijnych w kontekście kulturowym*, w: *Zdrowie i style życia. Wyzwania ekonomiczne i społeczne*, red. W. Nowak, K. Szalonka, Wrocław 2019, s. 111–118.

## Summary

### On the Persuasive Function of Wine in Biblical and Mythological Narratives

The aim of the present article is to outline a few chosen passages of ancient literature, in which wine – deliberately used for persuasive purposes – influenced the literary characters' behaviour and thus shaped their physical reality. In these narratives, wine has a double effect: it can cheer people up, but it can also tame them with its strength.

**Słowa kluczowe:** wino, metamorfoza, perswazja

**Key words:** wine, metamorphosis, persuasion



JAN KUROWICKI\*

ORCID 0000-0001-7095-2953

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **HUMANITAS JAKO ĆWICZENIE DUCHOWE. ROZWAŻANIA NAD EGZYSTENCJALNYM WYMIAREM HUMANIZMU CYCERONA**

W wielu pismach badaczy starożytnej myśli filozoficznej można spotkać się z twierdzeniem o rzekomym braku oryginalności twórców rzymskich<sup>1</sup>. Zarzut ten najczęściej kierowany był w stronę myślicieli nurtu eklektycznego powstałego w II wieku przed Chrystusem w kręgu działaczy politycznych i kulturalnych związanych ze środowiskiem Scypiona Afrykańskiego Młodszego. Znani byli oni między innymi ze swojego zamiłowania do greckiej kultury umysłowej i materialnej, co spotykało się z nieprzychylną opinią konserwatywnej warstwy elit, chociażby Katona Starszego. W kręgu tym oprócz znacznych osobistości Rzymu działali również Grecy – historyk Polibiusz oraz filozof Panajtios, których myśl wpłynęła na formację ideową pokolenia schyłku Republiki<sup>2</sup>. Za najwybitniejszego spadkobiercę

---

\* Mgr JAN KUROWICKI – ukończył studia licencjackie (2018) i magisterskie (2020) z kulturoznawstwa oraz studia licencjackie z filologii klasycznej (2021) na UKSW; obecnie doktorant w Szkole Doktorskiej UKSW w dyscyplinie literaturoznawstwo; zainteresowania naukowe: filozofia rzymska, łacińska literatura wczesnochrześcijańska, neolatynistyka, literatura staropolska, filozofia i teoria kultury.

<sup>1</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 541.

<sup>2</sup> T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 19–21.

owej tradycji uważa się młodszego o kilkadziesiąt lat Marka Tuliusza Cyncerona, w swoich pismach często ukazującego postaci minionej generacji jako autorytety w sprawach filozoficznych, politycznych i społecznych<sup>3</sup>.

W młodości Cynceron podróżował po Grecji, pobierając nauki między innymi u mediostoickiego filozofa Posejdoniosa, ucznia wspomnianego już Panajtiosa. Etap ten wpłynął znacznie na kształt poglądów Arpinaty, który choć odrzucił stoicką filozofię przyrody, to w twórczy sposób zaadaptował jej etyczną myśl do swoich dzieł<sup>4</sup>. Z twórczości Cyncerona, stanowiącej fuzję greckiej myśli filozoficznej z tradycyjną rzymską wizją państwa, wyłania się obraz praktycznego systemu tworzonego w odniesieniu do konkretnych realiów społeczno-politycznych, a zarazem noszącego znamiona uniwersalnej nauki dotyczącej formacji intelektualno-duchowej człowieka i obywatela. Wiele aspektów tego złożonego programu zwykło się określać w literaturze przedmiotu wieloznacznym terminem *humanitas*, którego pierwsze użycie i rozpowszechnienie przypisuje się właśnie Cynceronowi<sup>5</sup>.

Łacińskie słowo *humanitas* łączy w sobie znaczenia dwóch greckich leksemów: παιδεία (*paideia*) i φιlanθρωπία (*philantropia*) – przy czym pierwszy wskazuje na intelektualny aspekt wychowania, a drugi odnosi się bezpośrednio do moralności<sup>6</sup>, chociaż pojęcie *humanitas* wykraczało poza ramy edukacji, uwzględniając także ogół ludzkich spraw. Jak pisze Waclaw Pawlak: „słowa *humanum* i *humanitas* obejmowały [...] to wszystko, czym specyficznie odznacza się człowiek jako człowiek, nie tylko w relacji do innych istot, ale w odniesieniu do siebie samego i do własnych uzdolnień”<sup>7</sup>. Warto zaznaczyć, że Cynceron używa tego pojęcia nie do opisu ludzkiej niegodziwości

<sup>3</sup> Cicero, *De Senectute, De amicitia, De divinatione*; ed. W.A. Falconer, London 1925.

<sup>4</sup> K. Kumaniecki, *Cynceron i jego współczesni*, Warszawa 1989, s. 93.

<sup>5</sup> W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia „humanitas”*, w: „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010, s. 172.

<sup>6</sup> Tamże, s. 168–169.

<sup>7</sup> Tamże, s. 173.

czy niewłaściwego postępowania, a jedynie w znaczeniu racjonalnej natury ludzkiej spokrewnionej z boską, a przeciwstawionej dzikiej naturze zwierząt<sup>8</sup>. Owa *humanitas* jest więc nie tyle opisem zachowań ludzkich, ile postulatem życia zgodnego z *natura humana*. Aby w pełni zrozumieć omawiane zagadnienie, należy przyrzeć się dwóm greckim źródłosłowom pojęcia *humanitas* wymienionym na początku akapitu.

*Paideia* była dla starożytnych Greków rodzajem formacji przygotowującej młodego człowieka do świadomego uczestnictwa w społeczeństwie i kulturze. Z jednej strony polegała ona na przekazaniu tradycyjnych umiejętności (τέχναι), z drugiej zaś nastawiona była na kształcenie człowieka według idealnego wzorca osobowego oderwanego od praktycznego pożytku. O ile pierwszy aspekt spotykany był u większości ludów, o tyle drugi świadczy o wyjątkowości kultury greckiej<sup>9</sup>. Kształcenia tego podejmowano się, jak pisze Werner Jaeger, z zamiarem „wychowania w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa”<sup>10</sup>. Punktem odniesienia dla wzoru była nie historyczna jednostka, lecz idea doskonałego człowieka, którą prezentowały poezja, sztuka, a w końcu nauka – choć wyobrażenie to zmieniało się na przestrzeni lat, dostosowując się do wymogów poszczególnych epok<sup>11</sup>. Jego pierwotny charakter odpowiadał ideałom greckiej arystokracji, których najpełniejszy przekrój dostarczają eposy Homera. Ideał, do którego miało zbliżyć wychowanie, zwany po grecku καλοκάγαθία (*kalokagathia*), uwydatniał znaczenie szlachetności i piękna człowieka. Pierwotny zakres tego wzoru odnosił się jednak do dokonań wojennych czy politycznych. Wraz z powstaniem myśli filozoficznej termin ten posłużył Platonowi i Arystotelesowi do wyrażenia doskonałości moralnej, będącej celem duchowej *paidei*<sup>12</sup>. Dla pierwszego z nich kształcenie człowieczeństwa wiązało się

<sup>8</sup> Tamże, s. 172–173.

<sup>9</sup> W. Jaeger, *Paideia*, t. 1, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 1962, s. 35.

<sup>10</sup> Tamże, s. 27.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 44.

z opanowaniem cnoty oraz sztuk: geometrii, arytmetyki, astronomii i muzyki. Dyscypliny te miały właściwie uformować rozumną część człowieka, lecz także, jak zauważa Juliusz Domański, „podbudować intelektualnie i moralnie Platoński projekt ustrojowy”<sup>13</sup>. Model *paidei* Platona stał się jedną z inspiracji dla koncepcji wychowania wyłaniającej się z pism Cyserona. W przeciwieństwie do greckiego filozofa Arpinata dowartościował jednak pozycję *artes sermonales* (poezji i retoryki). To one odgrywały szczególną rolę także w szkole innego greckiego twórcy, Izokratesa, którego założeniem była nie tyle nauka technik argumentacji, ile ukształtowanie człowieczeństwa poprzez właściwe posługiwanie się słowem. Wizją izokratejskiej szkoły było przede wszystkim integralne wychowanie obywatela prowadzące do zdobycia sprawności politycznej i moralnej<sup>14</sup>. Według Pierre’a Hadota i Juliusza Domańskiego, Izokrates był twórcą konkurencyjnej wobec Platona i Arystotelesa koncepcji filozofii<sup>15</sup>. Jak pisze Hadot: „Filozofia jest dlań nierozzerwalnym połączeniem sztuki dobrego przemawiania i sztuki dobrego życia”<sup>16</sup>. Model ten niemal w pełni przejął Cyseron, który próbował w swoim programie *humanitas* dowartościować retorykę – dyscyplinę tak ważną dla rzeczywistości politycznej republikańskiego Rzymu<sup>17</sup>.

Drugim pojęciem konstytutywnym dla omawianego zagadnienia była *filantropia*. Tadeusz Sinko zwrócił uwagę, że termin ten występujący u pisarzy greckich okresu klasycznego najczęściej odnosił się do postaci mitologicznych, na przykład Herkulesa czy Prometeusza, a także niektórych władców historycznych, i oznaczał działania na

<sup>13</sup> J. Domański, „*Paideia*” Platona i „*humanitas*” Cyserona. *Perspektywa antropologiczna*, w: „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej*, s. 137.

<sup>14</sup> K. Tuszyńska-Maciejewska, *Izokrates jako twórca *parenezy* w prozie greckiej*, Poznań 2004, s. 82.

<sup>15</sup> J. Domański, „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, Kęty 2015, s. 40–41.

<sup>16</sup> P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2018, s. 85.

<sup>17</sup> J. Domański, *Starożytne przesłanki humanizmu*, w: tenże, *Wykłady o humanizmie*, red. A. Ładziński, J. Ostafin, Warszawa 2020, s. 143.

korzyść określonej grupy bądź całej ludzkości<sup>18</sup>. W odniesieniu do władzy występował chociażby w izokratejskiej *Mowie do Nikoklesa*, według której filantropia jest warunkiem sprawowania urzędu<sup>19</sup>. Ideał władcy kierującego się filantropią zakładał przede wszystkim pokojowe rządy, zdolność do zjednywania ludzi oraz świadczenie dobrodziejstw<sup>20</sup>. Tak rozumiane pojęcie oznaczało miłość do poddanych przekraczającą legalistyczne pojmowanie sprawiedliwości. *Filantropia* wydawała się pierwotnie jedynie cechą kultury ateńskiej, która utożsamiała ją z ogładą i umiejętnością prowadzenia politycznego życia w sprawiedliwy sposób<sup>21</sup>. W życiu społecznym oznaczało to fundowanie różnych instytucji życia zbiorowego, takich jak: flota, chór czy wykupywanie jeńców<sup>22</sup>. Osoba filantropijna zdobywała uznanie i miała łatwość w realizowaniu kariery politycznej<sup>23</sup>. Jak pisze Sinko: „Filantropia polega więc na odpowiednim pozdrawianiu, na wyświadczeniu dobrodziejstw, na urządzaniu biesiad i chętnym przebywaniu w towarzystwie”<sup>24</sup>. Istotnym przejawem filantropii dla Greków epoki hellenistycznej stało się poczucie jedności wszystkich ludzi pod względem natury. Pogląd ten, typowy dla myśli stoickiej, wykorzystany został przez znanego w Rzymie filozofa Panajtiosa, który dowartościował znaczenie filantropii, uznając ją za postawę odpowiadającą ludzkiej naturze. Nie można jednak powiedzieć, że rzymski termin *humanitas* stanowił dosłowny przekład greckiej *filantropii*, która w łacińskich tłumaczeniach częściej oddawana jest przez takie określenia jak *caritas generis humani* lub *dexteritas*<sup>25</sup>. Za *humanitas* uznano kształcenie się w tym, co najbardziej odpowiada

<sup>18</sup> T. Sinko, dz. cyt., s. 7–8.

<sup>19</sup> Isocrates, *Ad Nicoclem oratio de regno* 2, 15; ed. G. Norlin, London 1980: „ἀρχεσθαι μὲν οὖν ἐντεῦθεν χρῆ τὸς μέλλοντάς τι τῶν δεόντων ποιήσεις, πρὸς δὲ τούτοις φιλόανθρωπον εἶναι δεῖ καὶ φιλόπολιν”.

<sup>20</sup> T. Sinko, dz. cyt., s. 9.

<sup>21</sup> Tamże, s. 12.

<sup>22</sup> Tamże, s. 13.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 23.

ludzkiej naturze, czy mówiąc inaczej, właściwą formację człowieka w zgodzie z jego naturą. Zdaniem starożytnego pisarza Aulusa Gelliusza słowo *humanitas* najlepiej odzwierciedlał grecki wyraz *paideia* rozumiany jako „wyształcenie za pomocą nauk wyzwolonych”<sup>26</sup>. Wyształcenie to miało być największym przejawem tego, co najbardziej ludzkie (*humanissimi*), ponieważ dotyczyło zdobywania wiedzy – a to jest cechą wyłącznie ludzką<sup>27</sup>.

Zakres pojęciowy rzymskiej *humanitas* obejmował wiele aspektów życia – polityczny, estetyczny i etyczny. W pismach Cyserona słowami składającymi się na jego językowy obraz były między innymi: *mansuetudo*, *cultus*, *doctrina*, *dignitas*, *fides*, *pietas*, *honestas*, *iustitia*, *gravitas*, *virtus*, *integritas*, *lepos*, *facetiae*, *elegantia*, *eruditio*, *urbanitas*, *hilaritas*, *iocositas*, *festivitas*, *sapientia*, *moderatio*, *modestia*, *aequitas*, *magnanimitas*, *comitas*, *benignitas*, *clementia*, *miseriordia*, *benevolentia*, *facilitas*, *mollitudo*, *liberalitas*, *munificentia*<sup>28</sup>. Pojęcia te wypuklały sposób rozumienia *humanitas* jako wizji doskonałego człowieczeństwa, którego osiągnięcie było możliwe wyłącznie poprzez ustawiczną pracę i ćwiczenie. W opozycji pozostaje obraz tego, co dzikie i bezrozumne, określane przez Cyserona przymiotnikami: *ferus*, *immanis*, *agrestis*, *incultus* i *barbarus*. Narody pielęgnujące wartość człowieczeństwa Cyseron nazywa *eruditae gentes*, a miejsca, w których żyją, *terrae cultiores*. Człowiek wyształcony przeobraża swoją wspólnotę oraz poddaną mu ziemię. Dzięki tej myśli Arpinata może być uznany za jednego z prekursorów refleksji nad istotą kultury, która ściśle wiąże się z człowieczeństwem – *cultus atque humanitas*<sup>29</sup>. Kultura w cyserońskim rozumieniu polega na rozwijaniu tego, co naturalne i najbardziej właściwe dla człowieka, oraz przeciwstawianiu się dzikości niezgodnej z ludzką naturą.

Centralnymi pojęciami humanistycznej antropologii Cyserona były także *dignitas* i *honestas*, które określały nieśmiertelny

<sup>26</sup> Cyt. za: T. Sinko, dz. cyt.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> W. Pawlak, dz. cyt., s. 175.

<sup>29</sup> T. Sinko, dz. cyt., s. 24–25.

pierwiastek człowieka i jego „moralne piękno”<sup>30</sup>. Najważniejszy nakaz etyki cyceronńskiej zawierał się w słowach *honeste vivere*<sup>31</sup>. Haniebny czyn, zdaniem Arpinaty, wpędzał człowieka w niewolę, nie tylko w wymiarze społecznym, lecz przede wszystkim duchowym<sup>32</sup>. Jedyne żyjąc według rozumu, człowiek mógł prowadzić uporządkowane życie – *vivendi disciplina*. Według Cycerona godność ludzka manifestowała się w swoich poszczególnych częściach (*partes honestatis*), do których należały: *iustitia*, *clementia*, *miseritordia* czy właśnie *humanitas*. Pełnię *dignitas* i *honestas* prezentowała w tekstach Cycerona wzorcowa postać nazwana *vir bonus*<sup>33</sup>. Jest to człowiek wykształcony (*vir sapiens, eruditus*), dostoyny (*vir honestus*), sprawiedliwy (*vir iustus*), którego cechuje umiłowanie wolności oraz siła charakteru (*fortitudo*) i łagodność (*clementia*). Jest także przodujący (*vir excellens*), wielki (*vir magnus*), sławny (*vir clarus*) i zasługujący na boską cześć (*vir sanctus*). To dzięki tym przymiotom miał on zdobywać swoją godność. Człowiek ten dba o zgodę społeczną (*concordia*), bez której niemożliwe jest prawidłowe funkcjonowanie rodziny, państwa czy gospodarki – Cyceron porównuje zgodę do harmonii w muzyce<sup>34</sup>. Fundamentalną zasadą działania społecznego jest dla niego założenie: nikomu nie szkodzić i każdemu pomagać<sup>35</sup>. Nie jest jednak możliwe zbliżenie się do tego ideału w oderwaniu od społeczeństwa i prawa<sup>36</sup>.

Według Cycerona, godność i pełnia człowieczeństwa – choć powinny być udziałem wszystkich ludzi – stają się rzeczywistością jedynie dla tych, którzy własnymi siłami starają się je osiągnąć poprzez doskonalenie moralne, intelektualne i obywatelskie. Wniosek ten

<sup>30</sup> B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 55–56.

<sup>31</sup> Tamże, s. 60.

<sup>32</sup> Tamże, s. 60–61.

<sup>33</sup> Tamże, s. 76.

<sup>34</sup> Tamże, s. 77; Cicero, *De re publica* 2, 69; ed. C.F.W. Mueller, Leipzig 1889: *quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia*.

<sup>35</sup> B. Łapicki, dz. cyt., s. 80; Cicero, *De officiis* 3, 64; ed. W. Miller, London 1913: *vir bonus est is qui prodest quibus potest, nocet nemini*.

<sup>36</sup> B. Łapicki, dz. cyt., s. 79.

pozwała potraktować zagadnienie *humanitas* w kluczu szeroko rozumianych ćwiczeń duchowych – kategorii filozoficznej zaproponowanej przez Pierre'a Hadota. Teza francuskiego myśliciela nie zakładała, że należy pojmować starożytny dorobek filozoficzny „jako konstrukcję teoretyczną, lecz jako metodę kształtowania w nowy sposób życia i widzenie świata, jako próbę przekształcenia człowieka”<sup>37</sup>. Podstawą tak rozumianej filozofii był rozwój duchowy, zaś dialektyka czy nauki przyrodnicze miały być traktowane jako narzędzia umożliwiające doskonalenie i wewnętrzny postęp studiującego. Ćwiczenie duchowe (*un exercice spirituel*), jak zaznacza Hadot, nie dotyczyło wyłącznie sfery duszy człowieka, a całokształtu doświadczenia obejmującego myśli, wyobraźnię i wrażliwość<sup>38</sup>. Było działaniem angażującym całą egzystencję. Francuski badacz wydzielił potrójną funkcję ćwiczeń: pierwszą było uzyskanie właściwych nawyków moralnych, drugą intensywne skupienie i zwrot do wewnątrz samego siebie, trzecią zaś skierowanie własnej duszy w stronę kosmosu<sup>39</sup>. Choć taki rodzaj praktyki był najbardziej charakterystyczny dla filozofii hellenistycznej i rzymskiej, to jego ślady Hadot upatruje we wszystkich szkołach starożytności, a nawet w myśli przedfilozoficznej. Ćwiczenia duchowe były swoistym aktem filozoficznym prowadzącym do konwersji – przejścia ze stanu „nieautentycznego” do „autentycznego” życia<sup>40</sup>. Tak pojęta filozofia kształtowała u adepta umiejętność wybierania moralnego dobra i odrzucania zła. Celem tych działań było uzgodnienie czynów i myśli z rozumną naturą człowieka. Jak pisze Hadot: „Ćwiczenia duchowe są właśnie obliczone na takie jego ukształtowanie, ową *paideię*, która nauczy go żyć nie zgodnie z przesądami ludzkimi i konwencjami społecznymi [...], lecz zgodnie z naturą ludzką, która nie jest różna od rozumu”<sup>41</sup>. Wśród najważniejszych ćwiczeń

<sup>37</sup> P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenzcon, Warszawa 2019, s. 68.

<sup>38</sup> Tamże, s. 20.

<sup>39</sup> Tamże, s. 58.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>41</sup> Tamże, s. 59.



opisanych przez starożytnych pisarzy francuski myśliciel wyróżnia: lekturę, medytację, ćwiczenie uważności, panowanie nad sobą czy wykonywanie obowiązków<sup>42</sup>.

Dla szkoły stoickiej szczególnie ważnym elementem miało być posiadanie określonej i prostej reguły życia (κανόν), którą praktykujący mógłby zawsze „mieć przed oczami”<sup>43</sup>. W tradycji platońskiej ćwiczeniem duchowym był między innymi dialog sokratejski pozwalający obydwu rozmówcom zwrócić uwagę na samych siebie<sup>44</sup>. Istotna była także umiejętność medytacji nad własną śmiercią (μελέτη θανάτου), którą przejęły nurty filozoficzne epoki Cesarstwa<sup>45</sup>. Dla uczniów Epikura zaś najważniejszą praktyką było utrzymywanie się w stanie niezakłóconej przyjemności i unikanie cierpienia<sup>46</sup>. Pomimo zróżnicowania ćwiczeń w poszczególnych szkołach, zdaniem Hadota, łączył je wspólny cel, którym była przemiana osobowości<sup>47</sup>. Podstawą tak rozumianej filozofii był więc wzrost duchowy, a nie sam rozwój doktryny szkoły, w której pobierano nauki. Jak wyjaśnia Hadot: „Teorie są albo wprost oddane w służbę praktyki duchowej [...] albo stanowią przedmiot ćwiczeń intelektualnych, to znaczy praktyki życia kontemplacyjnego, które w końcu samo jest ćwiczeniem duchowym”<sup>48</sup>.

Według Arpinaty kontemplacja była rodzajem przygotowania do czynnego życia i teoretyczną podbudową dla działalności publicznej. Właściwą filozofią była dla niego praktyka polegająca na osobistej przemianie moralnej oraz przebudowie świata w odniesieniu do najwyższego dobra – w nich to Ciceron upatrywał istotę filozoficznych rozważań<sup>49</sup>. Rzymski myśliciel zarzucał nawet Platonowi stawianie zbyt niskich wymagań filozofom, ponieważ ten uważał, że skoro

<sup>42</sup> Tamże, s. 25.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>45</sup> Tamże, s. 47.

<sup>46</sup> Tamże, s. 36.

<sup>47</sup> Tamże, s. 59.

<sup>48</sup> Tamże, s. 63.

<sup>49</sup> Cicero, *De officiis* I 6, 19: *Cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est.*

zajmują się oni poszukiwaniem prawdy, nie muszą angażować się w spory między ludźmi<sup>50</sup>. Zdaniem Cyncerona taka postawa jest jedynie połowicznym spełnieniem powinności osoby zajmującej się zgłębianiem prawdy. Każde ćwiczenie umysłu musi bowiem przerozdzić się w działanie na rzecz materialnego i duchowego dobra społeczności. W przeciwnym razie rozmyślanie nie będzie nakierowane na zdobywanie cnoty i postępowanie duchowe<sup>51</sup>. Cyncerońska myśl zakłada więc jedność teorii i praktyki filozoficznej, co znalazło swój wyraz w twórczości pisarza. W swoich pismach Arpinata przedstawił filozoficzny projekt odbudowy społeczeństwa rzymskiego na poziomie ideowym i duchowym. W pierwszych dziełach z zakresu filozofii polityki (*De re publica* i *De legibus*) nakreślił wizję idealnego państwa – nie tylko jako konstruktu czysto teoretycznego, lecz także jako planu ściśle wpisanego w realia polityczne republikańskiego Rzymu. Myślą przewodnią etycznego traktatu *De officiis* było przedstawienie idealnego typu człowieka i obywatela, który byłby zdolny dokonać restytucji ładu Republiki. Jak pisze Anna Nawrocka: „Tylko poprzez odpowiednie wychowanie społeczeństwa można było dokonać jego odnowy”<sup>52</sup>. Arpinata nie chciał jednak zmieniać państwa na drodze reformy instytucjonalnej, lecz poprzez moralną przemianę obywateli. Celem Cyncerona było więc wzbudzenie impulsu do wewnętrznej przemiany przyszłej generacji Rzymian. Traktat miał spełniać rolę „przewodnika życiowego młodego Rzymianina”<sup>53</sup>. Cynceron podjął w nim próbę odniesienia spraw społecznych i etycznych do dobra najwyższego oraz „humanizowania” ustroju Rzymu. Życie obywatelskie według wskazań Arpinaty miało być we wszystkich aspektach podporządkowane wypełnianiu powinności. Pogląd ten pozostawał ściśle związany z tradycją stoicką. Pisma dotyczące tego zagadnienia

<sup>50</sup> Tamże, I 9, 28.

<sup>51</sup> Tamże, I 6, 19: *virtutis enim laus omnis in actione consistit*.

<sup>52</sup> A. Nawrocka, „*De officiis*” Cyncerona i „*De officiis magistrorum*” św. Ambrożego. *Problem recepcji etyki Cyncerona w etyce chrześcijańskiej* św. Ambrożego, Warszawa 1988, s. 25.

<sup>53</sup> Tamże, s. 26.

po raz pierwszy miały wyjść spod pióra (a właściwie rylca) założyciela Stoi, Zenona z Kition. Pojęcie καθήκον (*powinność*) pierwotnie wskazywało raczej na działanie stosowne dla natury, stąd obejmowało nie tylko ludzi, lecz wszystkie żywe istoty. Giovanni Reale pisze: „Prawdę mówiąc przełożenie greckiego terminu *kathékon* (καθήκον) jako «powinność» nagina myśl stoików do współczesnego rozumienia jego treści; dosłownie termin ten należałoby oddać za pomocą słowa «stosowne» także zwierzętom i roślinom; ponieważ i one, aby żyć, muszą przestrzegać określonych warunków, dostosować się do określonych wymagań natury”<sup>54</sup>. Dla Cyserona *officium*, choć wynika z powszechnej i obiektywnej natury, dotyczy wyłącznie istot ludzkich. Arpinata bowiem łączy *powinność* z *honestum*, a ta przysługuje wyłącznie człowiekowi. Realizacja poszczególnych *powinności* jest zdaniem rzymskiego filozofa możliwa tylko w obrębie ludzkiej wspólnoty, w której panuje prawo (*ius*). Cyseron uważa jednak, że właściwym prawem jest nie to, które kształtowane jest przez opinię i tradycję, lecz to, którego twórcą jest rozum (*ratio*)<sup>55</sup>. Prawo nie jest więc wynalazkiem ludzkim, a fundamentem, na którym opiera się cała natura – ma ono charakter wieczny, niezmienny oraz powszechny<sup>56</sup>. Źródłem poznania tego prawa nie jest historia, lecz filozofia<sup>57</sup>. Zaprzeczeniem prawa (*ius*) jest dla Arpinaty gwałt (*vis*). Pierwsze ze względu na swoje racjonalne pochodzenie jest właściwością ludzi i bogów, drugie zaś zwierząt<sup>58</sup>. Jeżeli prawo stanowione (*lex*)<sup>59</sup> stałoby w sprzeczności z prawem naturalnym, ludzką *powinnością* byłoby odrzucenie go<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> G. Reale, dz. cyt., s. 420.

<sup>55</sup> B. Łapicki, dz. cyt., s. 81–83.

<sup>56</sup> Tamże, s. 83.

<sup>57</sup> Tamże, s. 84.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> „W okresie rzymskiej republiki terminem *ius* (lub *iura*) oznaczano cały zespół norm składający się na obowiązujący porządek prawny. Termin *lex* oznaczał natomiast początkowo tę część porządku prawnego, w której wyrażał się element pewności prawa”. W. Wołodkiewicz, „*Ius et lex*” w rzymskiej tradycji prawnej, „*Ius et Lex*” 2002, nr 1, s. 51–61.

<sup>60</sup> Tamże.

*Officium* to w myśli cycerońskiej życie według zasad rozumnej natury oraz sprzeciwianie się temu, co z nią niezgodne. Realizacja tak pojętej powinności będzie miała zawsze ściśle polityczny kontekst, ponieważ życie społeczne jest naturalnym środowiskiem dla człowieka.

Wszelkie przykłady i wzory proponowane przez Arpinatę mają zmierzać do uporządkowania wspólnego życia (*ad institutionem vitae communis*<sup>61</sup>). Owe ćwiczenia duchowe są tutaj szeroko rozumianymi ćwiczeniami w człowieczeństwie – to znaczy w nieustannym uzgadnianiu własnego życia z filozoficznym ideałem, który w niniejszym artykule został opisany jako *humanitas*. W przypadku filozofii Cyce-rona można mówić o społecznym wymiarze ćwiczenia duchowego, którego celem jest wewnętrzna przemiana społeczeństwa, czyli swego rodzaju humanizacja ustroju politycznego. Arpinata zastrzega jednak, że jej koniecznym warunkiem jest harmonia pomiędzy pożytkiem prywatnym a publicznym. W przypadku, gdy pierwsze jest pogwałcone na korzyść drugiego, system taki nie jest sprawiedliwy<sup>62</sup>. Jednym z najważniejszych aspektów *humanitas* jest więc ustawiczna troska o wewnętrzną harmonię, nabywanie umiejętności i dobro wspólne, a wszelkie ćwiczenia z niej wynikające mają za zadanie nieustanne dostosowywanie, a także uzgadnianie swych działań z najwyższym dobrem, czyli cnotą. W sposób pełny o tak pojętym humanizmie pisze Juliusz Domański. Według niego zagadnienie *humanitas* łączy w sobie te składniki, które „zdolne są umacniać i rozwijać w człowieku cechy, dla których on na owo wyróżnienie i wartościowanie szczególnie zasługuje, że je wspierają i zarazem wartość człowieka samego podnoszą”<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Cicero, *De officiis* I 3, 7.

<sup>62</sup> Tamże, II 21, 73.

<sup>63</sup> J. Domański, *Starożytne przesłanki*, dz. cyt., s. 651.

## Bibliografia

### Źródła

Cicero, *De officiis*, ed. W. Miller, London 1913.

Cicero, *De re publica*, ed. C.F.W. Mueller, Leipzig 1889.

Isocrates, *Ad Nicoclem oratio de regno*, ed. G. Norlin, London 1980.

### Opracowania

Domański J., *Paideia Platona i humanitas Cycerona. Perspektywa antropologiczna*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010.

Domański J., *Scholastyczne i humanistyczne pojęcie filozofii*, Kęty 2015.

Domański J., *Starożytne przesłanki humanizmu*, w: tenże, *Wykłady o humanizmie*, red. A. Ładziński, J. Ostafin, Warszawa 2020.

Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2018.

Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, W. Klenzczon, Warszawa 2019.

Jaeger W., *Paideia*, t. I, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 1962.

Kumaniecki K., *Cycon i jego współcześni*, Warszawa 1989.

Łapicki B., *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958.

Pawlak W., *Z dziejów pojęcia humanitas*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III: *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.

Sinko T., *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960.

Tuszyńska-Maciejewska K., *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004.

Wołodkiewicz W., *Ius et lex w rzymskiej tradycji prawnej*, „Ius et Lex” 2002, nr 1.

## Summary

### ***Humanitas* as a spiritual exercise. Reflections on the existential meaning of Cicero's humanism**

The article took up the issue of the Ciceronian understanding of the category *humanitas* understood as an example of spiritual exercise. The historical context of Cicero's inspiration was discussed first. In the following part of the paper, the notion of *humanitas* was subjected to a semantic analysis, which demonstrates several concepts used by Cicero to describe this phenomenon in his writings. Then, the discussed issue was interpreted in the key of the theory proposed by Pierre Hadot and Juliusz Domański, according to which the ancient philosophy was a kind of spiritual exercise (*exercice spirituel*). Based on the analysis of selected passages from Cicero's work *De officiis*, an attempt was made to demonstrate the relevance of Hadot's theory to Cicero's concept.

**Słowa kluczowe:** Ciceron, *humanitas*, ćwiczenia duchowe, filozofia rzymska, Pierre Hadot, Juliusz Domański

**Key words:** Cicero, *humanitas*, spiritual exercise, Roman philosophy, Pierre Hadot, Juliusz Domanski

BEATA GAJ\*

ORCID 0000-0001-9165-2124

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## ΠΡΟΠΕΜΠΤΙΚΟΝ (PROPEMPTIKON) – ŻYWY GATUNEK LITERACKI SIĘGAJĄCY ANTYKU

Quando sono solo	Kiedy jestem sam
Sogno all'orizzonte	sen gdzieś na horyzoncie
E mancan le parole	brakuje słów
Si lo so che non c'è luce	i wiem, że nie ma światła
In una stanza	w tym pokoju
Quando manca il sole	kiedy brakuje słońca
Se non ci sei tu con me, con me.	Bo nie ma cię tu ze mną, ze mną.
Su le finestre	Przez okno
Mostra a tutti il mio cuore	pokaż wszystkim moje serce
Che hai acceso	które ożywiłaś
Chiudi dentro me	schroń w mym wnętrzu
La luce che	światło, które
Hai incontrato per strada	napotkałaś na ulicy.
Time to say goodbye	Czas, by się pożegnać
Paesi che non ho mai	w krajach, których nigdy
Veduto e vissuto con te	nie widziałem i w nich nie mieszkałem, z tobą
Adesso si li vivrò.	teraz będzie toczyło się życie.

---

\*Dr hab. BEATA GAJ, prof. ucz. – kierownik kierunku filologia klasyczna na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW w Warszawie, zatrudniona w Katedrze Literatury Greckiej i Łacińskiej. Zainteresowania badawcze: neolatynistyka (wiceprezes Międzynarodowego Stowarzyszenia Neolatynistów Słowiańskich), genologia, retoryka, historia kultury, religii i literatury greckiej oraz łacińskiej.

Con te partirò	Z tobą odpłynę
Su navi per mari	na statkach za morze
Che io lo so	o których wiem,
No no non esistono più	że nie, nie – już nie istnieją.
It's time to say goodbye.	To czas, żeby się pożegnać
Quando sei lontana	Kiedy jesteś daleko
Sogno all'orizzonte	Sen gdzieś na horyzoncie
E mancan le parole	I brakuje słów
E io si lo so	Ale wiem,
Che sei con me con me	że jesteś tu ze mną
Tu mia luna tu sei qui con me	Jesteś moim księżycem, gdy jesteś ze mną
Mio sole tu sei qui con me	Jesteś moim słońcem, gdy jesteś ze mną
Con me con me con me	Ze mną, ze mną, ze mną.
Time to say goodbye	Czas, by się pożegnać
Paesi che non ho mai	w krajach, których nigdy
Veduto e vissuto con te	nie widziałem i w nich nie mieszkałem,
	z tobą
Adesso si li vivrò	teraz będzie toczyło się życie
Con te partirò	Z tobą odpłynę
Su navi per mari	na statku przez morze
Che io lo so	o którym wiem
No no non esistono più	że nie, nie – już nie istnieje
Con te io li rivivrò.	Lecz z tobą przeżyję je na nowo
Con te partirò	z tobą odpłynę
Su navi per mari	na statku przez morze
Che io lo so	o którym wiem,
No no non esistono più	że nie, nie – już nie istnieje
Con te io li rivivrò.	Lecz z tobą przeżyję je na nowo
Con te partirò	z tobą odpłynę
Io con te.	Ja i ty.
Io con te..	Ja i ty <sup>1</sup> .

Zapewne nie jest powszechną wiedzą, iż *Con te partirò*, bardziej znana jako *Time to say Goodbye*, słynna piosenka Francesco Sartoriego i Franka Petersona, spopularyzowana dzięki muzycznej prezentacji Andrei Bocelliego w San Remo w roku 1995 i późniejszych m.in.

<sup>1</sup> Tłumaczenie tu i jeśli nie wskazano inaczej – Beata Gaj.



z Sarah Brightman, genologicznie rzecz ujmując, jest propemptikonem – gatunkiem literackim, który sięga co najmniej III w. p.n.e.

Gatunek o nazwie „propemptikon” (προπεμπτικόν, inna grecka nazwa: μέλος ᾄσμα) został już oczywiście zdefiniowany, jednak podstawowe informacje o jego historii i konotacjach kulturowo-literackich nie są powszechnie znane nawet wśród neofilologów. Poprawna, choć niezwykle oszczędna definicja opublikowana w znanej encyklopedii antyku *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, odnosi się do dwóch istotnych elementów literatury: mianowicie do poezji pożegnalnej oraz do προπεμπτικός λόγος – retorycznych mów, toposów oraz wszelakich prozatorskich odniesień związanych z sytuacją rozstania z powodu wyjazdu. Autorem definicji propemptikonu jest Emmet Robbins z Toronto (tłumaczenia na język niemiecki dokonał Thomas Heinze), zaś charakterystyczne dla tego gatunku toposy wymieniono tu za Menadrem Rhetorem, jeszcze w opracowaniu słynnego dziewiętnastowiecznego filologa klasycznego Leonharda von Spengela<sup>2</sup>. Są to: modlitwa i/lub życzenia szczęśliwej podróży i powrotu oraz nawiązanie do podróży morskiej (rzecz jakże zrozumiała w kulturze Śródziemnomorza)<sup>3</sup>.

Ustalenia z wieku XIX, aczkolwiek aktualne, nie wyczerpują wszystkich treści związanych z propemptikonem – choćby dlatego, że nie uwzględniają np. opinii filologów renesansowych czy późniejszych nowołańskich ani zjawisk genologicznych, które opisano dopiero w wiekach XX i XXI. Nie satysfakcjonują też deskrypcje propemptikonu dostępne w Internecie. Bardzo oszczędna wydaje się definicja zaproponowana przez *Słownik języka polskiego PWN*, wedle którego propemptikon to „poemat pożegnalny skierowany do osoby udającej się w podróż”<sup>4</sup>. Również edycja słownika *The Oxford Classi-*

<sup>2</sup> Por. *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, Hrsg. H. Cancik, H. Schneider, J.B. Metzler, Stuttgart 1996–2010, t. 4, s. 414-415.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Zob. *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/propemptikon;2572681> (dostęp 5 października 2021).

*cal Dictionary* na pierwszy plan w definicji propemptikonu wysuwa „życzenia dobrej podróży dla odjeżdżającego przyjaciela”; przyznać jednak należy, że jest to definicja już znacznie szersza:

Propemptikon (προπεμπτικόν), a composition expressing wishes for a prosperous journey to a departing friend. This was a common poetical theme, attempted also in prose in late antiquity (\*Menander (4) Rhetor395–9 Spengel; \*Himerius, Oration 10. 1 Colonna). Poetical examples are found in Greek lyric (e.g. Sappho fr. 5 L–P), in Hellenistic poetry (\*Callimachus (3) fr. 400 Pfeiffer, \*Theocritus 7. 52–89) and in the Roman poets (\*Helvius Cinna’s Propemptikon to Pollio (56 bce) was famous but is lost; extant examples include \*Horace, Odes 1. 3, 3. 27; \*Propertius 1. 8; Statius, *Silvae* 3. 2). These poems were often very learned and allusive, as is natural for the occasional poetry of literary cliques, but there was a fairly standard set of expected topics: complaints of ‘desertion’ by the departing friend, encomium of the place he is going to, dangers of the voyage, prayer for safe return. The late rhetoricians (see Menander above) codified and enumerated these topics, and their prescriptions parallel and illuminate the practice of the poets<sup>5</sup>.

Definicja słownika oksfordzkiego kopiuje prawie w całości część informacji z niemieckiej, cytowanej wyżej, encyklopedii antyku, w tym ustalenia dziewiętnastowieczne, nie wnosząc przy tym żadnych istotnych treści oraz akcentując przede wszystkim retoryczny aspekt propemptikonu. Jej atutem jest natomiast podana w skrócie i uproszczeniu historia tego gatunku w epoce antycznej.

Tymczasem zupełnie nowe treści wzbogacające deskrypcję „utworu pożegnalnego” znaleźć można w definicji z czasów, gdy propemptikon (i to tworzony w języku greckim oraz łacińskim) był bardzo często stosowany. Otóż pod nazwą propemptikonu słynny filolog encyklopedysta z XVII w. Daniel Georg Morhof umieszcza w swoim *Polyhistorze* obszerną, kilkustronicową definicję okraszoną

<sup>5</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5369> (dostęp 8 października 2021).

wieloma przykładami konkretnych utworów<sup>6</sup>. Wedle niej propemptikon jest przede wszystkim gatunkiem służącym do składania komuś gratulacji z okazji podróży (*quo iter alicui gratulamur*). Następnie Morhof zwraca uwagę, że gatunek ten ma bardzo szeroki zakres inwencji poetycko-retorycznej: *Inventiones ducuntur vel a tempore, vel a loco, vel a conditione personae iter facturae* („treści wywodzi się od czasu podróży albo miejsca podróży, albo od stanu osoby, która ma podróżować”). Tak sformułowana definicja wydaje się szersza i bardziej wyczerpująca, a ponadto uzupełniona jest opisami różnych okoliczności tworzenia propemptikonów wraz z konkretnymi przykładami z życia nowołacińskiej Europy. Mamy zatem gratulacje z okazji różnych wyjazdów, np. w celach dyplomatycznych, edukacyjnych czy matrymonialnych (do tego przykłady z dworów europejskich – propemptikon dla posła do króla Anglii; gratulacje dla arystokraty jadącego poślubić godną mu stanem osobę w innym kraju; utwór pożegnalny dla wybitnego ucznia, którego rada miejska wysyła na studia do ośrodka akademickiego). Nie koniec na tym – zdaniem Morhofa gatunek propemptikonu obejmuje także gratulacje z okazji powrotu (!), jest w swej naturze podobny do epiniciów – utworów pisanych z okazji zwycięstwa, ale także do epicediów i innych utworów żałobnych, z którymi wiąże go *ornamenta topographica, pathographica, descriptiones perciuli et temporis circumstantia* („ozdobniki co do miejsca, wyrażania uczuć, opisy miejsca oraz okoliczności czasu”). Ponadto propemptikon w *Polyhistorze* Morhofa jest gatunkiem okolicznościowym zamykającym rozdział pt. *Hyle inventionum poeticarum*, opisanym na końcu wszystkich wariantów poetycko-retorycznych (za nim są tylko *variarum rerum laudes*, czyli „pochwały różnych rzeczy”), niejako wieńczącym opis literatury okolicznościowo-gratulacyjnej. Gdyby dziś zechcieć przyjrzeć się na nowo i kompleksowo propemptikonowi, prawdopodobnie należałoby

<sup>6</sup> D.G. Morfoh, *Polyhistor Polyhistor, sive de auctorum notitia et rerum commentarii, quibus praeterea varia ad omnes disciplinas consilia et subsidia proponuntur*, Lubecae 1688, s. 140–142. Por także wersję dostępną online: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_pH5BAAAACAAJ/page/n111/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_pH5BAAAACAAJ/page/n111/mode/2up) (dostęp 1 października 2021).

zacząć od definicji Morhofa, uzupełniając ją jednak o całą historię tego gatunku – i to zarówno w aspekcie poetyckim, jak i retorycznym. Jak wiele gatunków literackich obecnych w kulturze europejskiej, a później światowej, propemptikon sięga czasów wczesnej poezji greckiej, zaś jego bujny rozwój znajduje potwierdzenie w epoce hellenistycznej. I tak jak wywodzący się również z tej epoki pierwszy genethliakon<sup>7</sup>, czyli utwór z życzeniami z okazji narodzin lub rocznicy urodzin, dedykowany był kobiecie, tak pierwszy notowany propemptikon jest autorstwa kobiety, a dokładnie – Safony. Cytowana wyżej niemiecka encyklopedia antyku wskazuje, że chodzi o fragment piąty dzieł poetki. Przyjrzyjmy się zatem treści tego utworu piątego, noszącego w tytule imię dziewczyny, w polskim tłumaczeniu Jana Pietrzyckiego:

GONGYLA

Gongyla, cudna moja kochanka  
odeszła... –  
(czyli smutek się zmniejszy?)

–

Oto mi wypadł z młodego wianka  
Kwiat najpiękniejszy.

–

... Bo oczarował mnie bóg kochaniem  
i czar tęsknoty zlał w łono drzące...  
– Może to w oczy, smutkiem milczące,  
Hermes mi spojrział z zorzy świtaniem?...  
O, niech się zjawi, niech zakołysze  
wokół mej skroni tęczą wesołą,  
A błagać będę o wieczną ciszę  
i kwiat lotosu na blade czoło<sup>8</sup>.

Analiza treści wyraźnie wykazuje, że w utworze nie ma dokładnych informacji o podróży; a nawet stwierdzenia, czy rzeczywiście była to podróż czy może przejście do innego świata, do świata śmierci.

---

<sup>7</sup> Por. B. Gaj, *Genethliakon. Pieśń ku czci życia*, Warszawa 2018, s. 34.

<sup>8</sup> Por. dostępne w Internecie wydanie Safony z roku 1908, gdzie utwór dedykowany Gongyli oznaczony jest jako piąty

Nie ma też tutaj żadnych związków z morzem, za to na plan pierwszy wysuwa się sytuacja emocjonalna rozstania, tęsknoty i miłości. Treść utworu nie mieści się zatem w cytowanych definicjach – niemieckiej i angielskiej, których miała być uzasadnieniem. Jednak to nie ten utwór jest klasycznym propemptikonem, choć ma pewne cechy tego gatunku, bo opisuje sytuację rozstania osób związanych uczuciem. Na uwagę zasługuje inny fragment Safony, dedykowany bratu Charaksosowi<sup>9</sup>:

Nereid cudnych wodne drużyny!  
Wiedźcie mi brata statek srebrzysty  
Przez szafrowe morza głębiny  
Na brzeg ojczysty

Pośród rodzinnej, kwitnącej wiosny  
Szczęśliwa dola niechaj mu wskrześnie,  
A życie da mu w jawie radosnej,  
Co widział we śnie.

– Ludzkich wyroków posłańcze boski,  
Przynieś miłości nowej podniecie!  
By wszystkie żale, zwątpienia, troski  
Zatopił w Lete.

Moc zapomnienia i dobroć łaski  
Będzie mu oto, jak wino, mocną  
Unosząc pamięć w zachodu blaski  
I w ciemność nocną.

Powyższy utwór wyraźnie nawiązuje do tematyki morza, okrętu i podróży; do zmiany spowodowanej podróżą, która może tu być tylko eufemizmem śmierci lub metaforą snu oraz zapomnienia.

Kolejne literackie przykłady propemptikonu z epoki antyku kładą już bardziej akcent na planowaną podróż, która oznacza rozstanie. Tak

---

<sup>9</sup> W polskim wydaniu Pietrzyckiego utwór ten oznaczony jest jako fragment piętnasty.

jest właśnie w poezji Teognisa<sup>10</sup>, w dwóch tragediach Eurypidesa – *Ifigenii*<sup>11</sup> i *Helenie*<sup>12</sup>, u Kalimacha<sup>13</sup> i Teokryta<sup>14</sup> oraz w drobnych utworach innych autorów epoki aleksandryjskiej, m.in. Dioskoridesa<sup>15</sup> i Meleagrosa<sup>16</sup>, pomieszczonych w *Antologii Pallatyńskiej*. Autorstwo propemptikonów przypisuje się także greckiej poetce Frynne<sup>17</sup>. Jeśli chodzi o propemptikon w wersji prozatorsko-retorycznej, warto oczywiście wspomnieć o Tukidydesie, który w *Wojnie peloponeskiej* (VI 30) przedstawia nastrój nadziei, a zarazem smutku panujący w Atenach przed wyprawą sycylijską. Tukidydes relacjonował bardzo szczegółowo wypłynięcie floty ateńskiej przeciw Sycylii, ponieważ „z żadnego miasta helleńskiego nie wyruszała jeszcze nigdy tak kosztowna i wspaniała wyprawa”<sup>18</sup>. Zatem głównym powodem podjęcia tego tematu była niezwykła wyprawa wojenna oraz obawa o jej losy. Jednak refleksje Tukidydesa nie stanowią osobnego utworu, który można by nazwać propemptikonem; są jedynie małym elementem większej całości – dzieła o zupełnie innych założeniach gatunkowych.

Wśród źródeł rzymskich jako pierwsi w kontekście propemptikonu wymieniani są Helwiusz Cynna<sup>19</sup> i Azyniusz Pollio. Obaj byli poetami o zainteresowaniach neoteryckich, dla których Aleksandria stanowiła pod każdym względem ważne odniesienie – zatem zamiłowanie do propemptikonu w Rzymie musiało wiązać się z wcześniejszą popularnością tego gatunku w Aleksandrii. Najbardziej znane łacińskie propemptikony to utwory Propercjusza<sup>20</sup> oraz Horacego<sup>21</sup>.

---

<sup>10</sup> Por. 691–692.

<sup>11</sup> Por. wersy 1123–1136.

<sup>12</sup> Por. wersy 1451–1511.

<sup>13</sup> Por. fragment 196, 400.

<sup>14</sup> Por. 7. 52–82

<sup>15</sup> Por. *Anthologia Pallatina* 12, 171.

<sup>16</sup> Por. *Anthologia Pallatina* 12, 52.

<sup>17</sup> Erinna 404 SH

<sup>18</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska* VI, 31.

<sup>19</sup> Por. I 3.

<sup>20</sup> Por. I 8.

<sup>21</sup> Por. I. 3; III, 27

Także tytuł jednej z sylw Stacjusza (3,2) odnosi się do omawianego gatunku. W antycznej prozie znajdują się zresztą liczne opisy sytuacji pożegnania<sup>22</sup>. Warto także zwrócić uwagę na epodę 10 Horacego, która będąc niejako odwróceniem propemptikonu czy też swoistym „antypropemptikonem” i nawiązaniem do przysłowiowych w antyku złośliwości Hipponaksa, pozostaje przecież w obrębie tego właśnie gatunku, tyle że ironicznie skonstrastowanego. W utworze tym Horacy prosi siły natury – wiatry, aby zniszczyły okręt, na którego pokładzie znajduje się Mewiusz, zdaniem największego łacińskiego liryka – wierszokleta kalający dobre imię poezji. Horacy w tej epodzie odwraca nawet sytuację ofiary: zostanie ona złożona bogom tylko wówczas, gdy podróż się nie uda, a Mewiusz zginie pożarty przez morskie potwory.

Z pewnością można by podać wiele przykładów zarówno klasycznego propemptikonu, jak i antypropemptikonu, tudzież różnych ich wariantów, napisanych w różnych językach – ale nie ma na to miejsca w tak krótkim opracowaniu. Warto jednak zwrócić uwagę na elastyczność gatunku: na różne jego toposy, na cechy, które nie zawsze występują w tym samym natężeniu ani nawet w tym samym zestawieniu. Istnieją bowiem pożegnania kogoś ukochanego, wyjątkowego i pożegnania czysto konwencjonalne; motyw morza występuje, ale nie jest konieczny, podobnie jak życzenia szczęśliwej podróży. Encyklopedia antyczna i oksfordzka jako przykład późniejszego, nieantycznego, lecz modelowego propemptikonu podają zgodnie *Das trio Soave sia il vento* z opery Mozarta *Così fan tutte*. Przykład piękny, lecz znów nie wyczerpujący całej gamy toposów gatunku, gdyż odnosi się on tylko do kwestii podróży morskiej, a właściwie „oblaskawiania” morza i wiatrów, by tej podróży nie utrudniały. O wiele ciekawszym modelem współczesnego propemptikonu wydaje się włoski utwór pt. *Con te partirò*, bardzo często prezentowany przy okazji różnych pożegnań. Spełnia on podstawowe antyczne kryterium gatunkowe nawet z nawiązką – bo nie tylko nawiązuje do podróży morskiej, która dopiero się odbędzie, ale także do symboliki światła (w antyku często tożsamej z kultem Apollina i poezji) oraz do tęsknoty za ukochaną

<sup>22</sup> Himerios, *Orationes* 10, 12, 15, 36.

osobą. *Con te partirò* ponadto ciekawie modyfikuje sytuację pożegnania – to nie z ukochanym/ukochaną żegna się podmiot liryczny, ale z otoczeniem, które zamierza opuścić, by zwiedzić z wybranką nie istniejące już krainy; te zaś dzięki ich miłości mają być na nowo powołane do życia. Utwór przejmujący i piękny, zwłaszcza w muzycznej interpretacji Bocelliego – zarazem klasyczny śródziemnomorski propemptikon i przykład poetyckiej innowacji.

W polskiej współczesnej poezji okolicznościowo-wędrownej nie brak również przykładów propemptikonu, by wspomnieć choćby piosenkę *Pożegnanie przed rejsem*<sup>23</sup> Marty Kani i wiele innych utworów prezentowanych podczas tzw. Bakcynaliów<sup>24</sup>, a nawet niektóre z piosenek żeglarskich, tzw. szantów. Jednym z bardziej znanych polskich propemptikonów jest piosenka zespołu Stare Dobre Małżeństwo<sup>25</sup>:

Może się spotkamy znów po kilku latach  
Może właśnie tutaj lub na końcu świata  
Będziesz wtedy inna – ja wciąż taki sam  
Może nam się uda zacząć jeszcze raz

Dzisiaj muszę odejść – już mnie nie zatrzymuj  
Przez te wszystkie lata nic się nie zmieniło  
Rozstawiłaś strażę wokół moich snów  
Daj mi wreszcie spokój – dosyć mam już słów

Wrócę tu na pewno, gdy nadejdzie pora  
Zapamiętaj tylko, co mówiłem wczoraj  
Zapamiętaj tylko, że się nie zmieniłem  
Myślę, co myślałem, wierzę, w co wierzyłem

---

<sup>23</sup> W tekście napisanym przez Martę Kanię wyraźnie wyczuwalne są atmosfera tęsknoty i refleksje związane z planowanym rejsem, <https://www.facebook.com/watch/?v=1261132790916172> (dostęp 11 października 2021).

<sup>24</sup> Bakcynalia – Epidemia Piosenki Turystycznej, <https://www.facebook.com/bakcynalia> (dostęp 17 października 2021).

<sup>25</sup> <https://teksciory.interia.pl/stare-dobre-malzenstwo-pozegnanie-tekst-piosenki,t,635089.html> (dostęp 11 października 2021).



Wróćę, gdy zrozumiesz – już po kilku latach  
 Może właśnie tutaj będzie koniec świata  
 Będziesz wtedy inna – ja wciąż taki sam  
 Może nam się uda zacząć jeszcze raz.

Przywołane przykłady polskich utworów nie zawierają jednak takiego nagromadzenia charakterystycznych dla propemptikonu toposów jak omawiana wyżej włoska piosenka *Con te partirò*.

Zatem, by w pełni scharakteryzować gatunek propemptikonu, należy przyjąć więcej niż jedną definicję, a nawet uznać, że wymyka się on typowym klasyfikacjom genologicznym. Najbardziej pomocna w jego opisie okazuje się koncepcja teorii genologicznej, opartej na zasadach biologicznej genetyki stosowanej coraz powszechniej w krytyce literackiej XXI w.<sup>26</sup> – przede wszystkim w odniesieniu do gatunków, które odradzają się w kolejnych epokach w nieco innych wariantach, z dominacją lub zanikiem pierwotnych cech gatunkowych. Literackie cechy gatunkowe można porównać do genów występujących w przyrodzie, zatem w rozumieniu literackiej teorii genologicznej gen gatunku literackiego, czyli „zespół intersubiektywnie istniejących reguł”<sup>27</sup>, może zachowywać się zgodnie z zasadami genetyki, np. zanikać, a potem w literaturze kolejnych pokoleń pojawiać się ponownie. Konkretnie cechy gatunkowe mogą służyć do wykształcenia innego gatunku, mogą pozostać lub zanikać na kolejnych etapach ewolucji danego gatunku. Ustalenia te w znacznej mierze dotyczą antycznego, a zarazem współczesnego gatunku o nazwie propemptikon.

<sup>26</sup> Por. B. Gaj, dz. cyt. oraz W. Sadowski, *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011.

<sup>27</sup> Por. definicję gatunku literackiego autorstwa Michała Głowińskiego w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1998.

## Bibliografia

- Anthologia Pallatina* (zdigitalizowany manuskrypt), [https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpgraec23/0011?ui\\_lang=eng](https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpgraec23/0011?ui_lang=eng) (dostęp 18 października 2021).
- Bobrowski Antoni, *The Propemptikon in the Augustan Poetry* (Hor. Od. III 27; Prop. I 8; Ovid. Am. II 11: A Comparative Study, „Eos” 79 (1991), s. 203–215. *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, herausgegeben von Hubert Cancik & Helmuth Schneider. Stuttgart, J.B. Metzler, 2001, band 9, s. 414–415. *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, Hrsg. H. Cancik, H. Schneider, J.B. Metzler, Stuttgart 1996–2010, t. 9.
- Fragmety Safony w przekładzie polskim Jana Pietrzyckiego*, Lwów 1908.
- Gaj B., *Genethliakon. Pieśń ku czci życia*, Warszawa 2018.
- Głowiński M., *Gen literacki*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1998.
- Kostkiewiczowa Teresa, *Propemptikon*, w: J. Sławiński et al. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2002, s. 439.
- Krzywy Roman, *O staropolskiej walecie miłosnej. Z typologii gatunkowej dawnego erotyku*, w: id. (red.), *Amor vincit omnia. Erotyzm w literaturze staropolskiej*, Warszawa 2008, s. 212-237.
- Kulesza R., *Wojna peloponeska*, Warszawa 2006.
- Morfoh D.G., *Polyhistor, sive de auctorum notitia et rerum commentarii, quibus praeterea varia ad omnes disciplinas consilia et subsidia proponuntur*, Lubecae 1692; [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_pH5BAAAACAAJ/page/n11/mode/2up](https://archive.org/details/bub_gb_pH5BAAAACAAJ/page/n11/mode/2up) (dostęp 1 października 2021).
- Sadowski W., *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011.
- Schnayder J., *Propemptikon*, w: „Zagadnienia rodzajów literackich” 1958, , z.1, s. 216–218.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumianiecki, Warszawa 1957.
- Winniczuk L., *Propemptikon – pieśń pożegnalna*, „Meander” 1958, z. 11.

### Źródła internetowe

- Bakcynalia – Epidemia Piosenki Turystycznej, <https://www.facebook.com/bakcynalia> (dostęp 17 października 2021).
- Marta Kania, <https://www.facebook.com/watch/?v=1261132790916172> (dostęp 11 października 2021).

Safona, Fragment 5, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/safona-v-gongyla> (dostęp 7 października 2021).

*Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/propemptikon;2572681> (dostęp 5 października 2021).

Stare Dobre Małżeństwo, <https://teksciory.interia.pl/stare-dobre-malzenstwo-pozegnanie-tekst-piosenki,t,635089.html> (dostęp 11 października 2021).

*The Oxford Classical Dictionary*, <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5369> (dostęp 8 października 2021).

### Summary

#### **Προπεμπτικόν (propemptikon) – a living literary genre dating back to antiquity**

The article concerns a little-known and unique literary genre called propempticon, which dates back to the times of archaic Greece and the poetess Sappho. The propempticon flourished in the Hellenistic era, and then it was used wherever Mediterranean culture reached. The definitions of propempticon in different epochs are not the same, the theory of the literary gene applies to its description. Propempticon is also cultivated today in modern languages, albeit with various modifications, and an example of this can be the famous song by Andrea Bocelli under the title „Con te partirò”.

**Słowa kluczowe:** Προπεμπτικόν (propemptikon), teoria genu literackiego, Safona, Daniel Georg Morhof, piosenka „Con te partirò”

**Key words:** Προπεμπτικόν (propemptikon), literary gene theory, Sappho, Daniel Georg Morhof, song entitled „Con te partirò”



ANNA KUCZ\*  
ORCID 0000-0003-1524-0253  
University of Silesia in Katowice

EDYTA GRYKSA\*\*  
ORCID 0000-0001-8947-2490  
University of Silesia in Katowice

## SIGMATISM IN THE *PROOEMIUM* OF NEMESIANUS' *CYNEGETICA*

*Memoriae Professoris Iosephi Korpanty*<sup>1</sup>

### Sigmatism in the ancient tradition

The consonant 's' sounded unpleasant to both Greek and Roman ears. Ancient grammarians and modern scholars referred its accumulation within short passages to the term "sigmatism"<sup>2</sup>. Dionysius of Halicarnassus claims that the consonant 's' is unpleasant, because

---

\* Dr hab. ANNA KUCZ, prof. ucz. – zob. biogram przy artykule *O perswazyjnej funkcji wina w narracjach biblijnych i mitologicznych*.

\*\* Dr EDYTA GRYKSA – filolog klasyczny, adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa UŚ w Katowicach. Interesuje się kulturą, tradycją i literaturą starożytną Grecji i Rzymu oraz recepcją motywów antycznych w czasach późniejszych. Dotychczasowe badania skoncentrowane były na rzymskiej historiografii.

<sup>1</sup> Prof. Józef Korpanty (1941-2021) – the outstanding classical philologist, expert in ancient literature and culture.

<sup>2</sup> It means the accumulation of the consonant 's' in different positions: both at the beginning (alliteration) and at the end of words, as well as within them. J. Korpanty, *Sygmatoryzm łaciński*, in: *Prace komisji filologii klasycznej*, ed. R. Turasiewicz, Kraków 1997, p. 5.

when used excessively it causes disgust and even pain. According to his opinion its articulation can resemble a clenched hiss, which seems similar to the voice of unreasonable animals, rather than to the speech of any intelligent beings<sup>3</sup>. That is a proof that the ‘s’ sound did not have a good reputation in ancient times.

Quintilian, the Roman theoretician, speaks very unfavourably about ‘s’ and calls it an unpleasant-sounding letter (*absona littera*)<sup>4</sup>. Despite that in ancient times, it was considered “unpleasant to the ears”, consonant ‘s’ was often present in both poetry and ancient prose. The fact that it is was frequently used in Latin texts<sup>5</sup> can be explained by its high activity in inflection. In addition, ‘s’ is an extremely economical phoneme<sup>6</sup>. It does not require too much effort during articulation, and at the same time is optimally effective due to the onomatopoeic aspect<sup>7</sup>.

### Sigmatism in Nemesianus’ *Cynegetica* – general remarks

Contemporary research carried out on sigmatism and its role led to various interpretations<sup>8</sup>. It was often used consciously and

<sup>3</sup> Dion. Hal. *Comp.* 14, 80; Pind. *Frag.* 86, 1–2.

<sup>4</sup> Quint. *Inst.* 12, 10, 32.

<sup>5</sup> J. Korpanty, „*Pojedynek Eneasza z Turnusem („Eneida” XXII 887-952): analiza wybranych elementów stylistycznych*”, „*Scripta Classica*” 2009, vol. 6, p. 75.

<sup>6</sup> It is included in the group of consonants that are articulated by the least degree of opening of speech organs (H. Wolanin, *Gramatyka opisowa klasycznej łaciny w ujęciu strukturalnym*. Kraków 2012, p. 28). To be precise, ‘s’ belongs to the semi-vowels (as the same as ‘f’, ‘l’, ‘m’, ‘n’, ‘r’ and ‘v’). The remaining consonants, so-called *muta*, cannot be formed without an interruption of the sound by the lips’ closing. Thus, they very often require an accompanying vowel be correctly and fully pronounced. *First Latin Lessons Containing the Most Important Parts of the Grammar of the Latin Language*, ed. Ch. Anthon, New York 1858, p. 2.

<sup>7</sup> J. Korpanty, *Sygmetyzm łaciński*, in: *Prace komisji filologii klasycznej*, ed. R. Turasiewicz, Kraków 1997, p. 6 et seqq.; por. K. Lesiak, *Estetyka dźwięku, czyli instrumentacja dźwiękowa oraz jej praktyczna realizacja w poezji epickiej mistrzów łacińskiego heksametru: Lukrecjusza, Wergiliusza i Owidiusza*. Katowice 2007, p. 108.

<sup>8</sup> Scott and Todd conducted analyzes in the field of sigmatism, proving partly that the density of ‘s’, which is used 8, 9, 10 times in one verse – does not always

intentionally to obtain the desired sound and rhythmic effects. Problematic phenomenon of accumulation of the consonant 's' occurs quite often in Nemesianus' *Cynegetica*<sup>9</sup>. Let us look at the issues related to the occurrence of sigmatism in the mentioned treatise on hunting and try to specify whether each appearance of this phenomenon has an expressive value. Furthermore, we will try to explain what type of emotions it announces, and what role is played by the poet's musical sensitivity.

Due to the volume framework, in this article we will limit ourselves to describing the phenomenon of sigmatism only in the *prooemium* (verses 1–102) of *Cynegetica*. An analysis of the remaining passages with reference to sigmatism, as well as other categories determining

---

herald negative emotions in the semantic field. However, these findings apply only to the texts of Homer and the works of Aeschylus, Sophocles, and Aristophanes. J.A. Scott, "Sigmatism in Greek Dramatic Poetry". *AJPh* 1908, no. 29, pp. 69–77; O.J. Todd, "The Effect of Sigmatism as Shown In Homer". *AJP* 1909, no. 30, pp. 72–77.

<sup>9</sup> Similar aesthetic and sound impressions are caused by the phenomenon of sigmatism visible in chosen verses of *Cynegetica* (e.g. 17–24) written by Grattius Faliscus. Similar to the place discussed in Nemesianus' poem, i.e. the invocation to Diana, also in this case the passage, in which the poet addresses the goddess of hunting will be illustrated. The accumulation of the consonant 's', often juxtaposed in close proximity to the vibrant 'r' and the sounds of 't' or 'f' and 'l' reflects the image of the characters who are following the goddess in her retinue. The 's' sound in the case of Naiads seems to imitate the water splash from fountains; while in relation to Silvanus – it resembles the sound of the forest and the rustling olive leaves. Verses 22<sup>nd</sup> up to 25<sup>th</sup> resonate in turn musically reflecting the idea of a song and a wild, forest full of sinister beasts, which the poet is about to defeat and that is why he consciously prepares appropriate weapon to act and in that way to pursue the hunting arts. The sigmatism used by Grattius to evoke an appropriate sound impressions and influence the reader's imagination casts doubt upon the researchers' opinion on the simplicity and technicality of the descriptions presented by the poet. It is necessary to mention that nowadays Grattius is criticized for the lack of poetical sensitivity, and thus depreciated (wrongly) in comparison with Nemesianus. Vide: Gratt. *Cyn.* 17–24: *adScivere tuo comiteS Sub nomine divae/ centum: omneS nemorum, umenteS de FontibuS omneS/ NaideS, et Latii Satyri FaunuSque Subibant/ MaenaliuSque puer domitrixque Idaea leonum/ mater et inculto SilvanuS termite gaudenS./ his ego praeSidibuS noStram defendere Sortem/ contra mille feraS et non Sine carmine iuSSuS,/ carmine et arma dabo et venandi perSequar arteS [...].*

the tone of the treaty, is available in a monograph devoted to imaging by Nemesianus<sup>10</sup>. The Carthaginian poet apart from the *Cynegetica* wrote also four eclogues, which had been regarded as works of Calpurnius Siculus until 1844. Bucolics written by the mentioned Carthaginian poet are also an excellent research material due to the variety of phenomena of sound instrumentation visible in his texts. It prompted the academics carrying out the research on Nemesianus' poetry, to define the instrumental motif in his four Eclogues using the musical-rumour antithesis<sup>11</sup>.

Concentrating on the sound layer of the analysed *prooemium*, we can state that the alliteration is the most common way of valorising.

<sup>10</sup> A. Kucz, "Debemus carmina Baccho" – analisi dell'Egloga III di Nemesiano", in: *Szkie o antyku*. T. 3. *Hermeneutyka wina*. Katowice 2017, p. 82.

<sup>11</sup> Nemesianus also wrote two treatises *Haliutica* and *Nautica*, which unfortunately have not survived. The only historical source of information about the Carthaginian poet's life and works is the concise mention in *Historia Augusta* about Numerianus, son of Karus, who competed with Nemesianus in a poetic competition: "in the art of pronunciation, that as a boy he publicly recited and created lofty works, [...] he defeated all contemporary poets. The emperor also competed with Olympus Nemesianus, the author of *Haliutica*, *Cynegetica* and *Nautica*, who stood out from the others with a very rich poetic technique". *Hist. Aug.* 30.11.1–2.1: *Numerianus, Cari filius moratus egregi[a]e et vere dignus imperio, eloquentia etiam praepollens, adeo ut puer public[a]e declamaverit feranturque illius scripta nobilia, [...] ut omnes poetas sui temporis vicerit. nam et cum Olympio Nemesiano contendit, qui haliutiká kynēetiká et nautiká scripsit quique omnibus coloribus inlustratus emicuit*. It is thought that the Carthaginian poet went to Rome in 283–284, where he competed with Emperor Numerian in the aforementioned poetry competition. Perhaps then he wrote *Cynegetica*. More information about Nemesianus' life and work: R. Verdière, *Poetae Bucolici Cynegetique Minores*. Vol.1: *Gratii Cynegeticon Libri quae supersunt, texte et traduction*. Vol. 2: *Commentaire*. Wetteren 1964, pp. 1–27; A. Sestili, *Marco Aurelio Olimpico Nemesiano. Il cynegetico. Trattato sulla caccia*, Roma 2011, pp. 20–26; E. Raynaud, *Némésien. Poèmes sur la chasse*, Paris 1931, pp. 173–179; J.W. Duff, A.M. Duff, *Nemesianus: Cynegetica*, in: *Minor Latin Poets II*, Cambridge 1998<sup>6</sup>, pp. 451–55; P. Volpilhac, *Némésien. Oeuvres*, Paris 1975, pp. 7–14; A. Kucz, E. Gryksa, *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*, Katowice 2019, pp. 29–33. A. Kucz, "Debemus carmina Baccho" – analisi dell'Egloga III di Nemesiano", in: *Szkie o antyku*. T. 3. *Hermeneutyka wina*. Katowice 2017, pp. 81–87; L. Ferri, L. Moreschini, *Nemesiano. Le egloghe*, Roma 1994, pp. 9–13.



The 's' is the consonant, which is repeated constantly in it<sup>12</sup>. Therefore, in the case of the text we examine, alliteration also results in sigmatism. In the *prooemium* itself, the consonant 's' appears up to 305 times. It does not appear only in six out of 102 verses, where usually it is possible to notice a change of subject<sup>13</sup>.

### Analysis of the *prooemium* (Nem. Cyn. 1–102)

Moreover, in verses no 2, 21, 24, 33, 34, 38, 39, there is the phenomenon of 's' convergence at the end of the word and at the beginning of the next, which was called *collisive alliteration* by Highet<sup>14</sup>. This treatment results not only in imitative but also emotional effects. In addition to the occurrence of sigmatism in the form of collision alliteration, examples illustrate the presence of the consonant 's' both within the initial and final position of the sound. The consonant 's' together with 'r' and 't' in the second verse as well as syllabic homophony (*cur cur rur*) illustrate the *clangor*<sup>15</sup> typical of hunting actions, i.e. an unpleasant noise, which was to cause panic among animals during the hunting expedition and thus giving a hunter an opportunity to kill them<sup>16</sup>:

<sup>12</sup> The repetition of the same sounds, not only of the initial sound, and in other positions is also called *alliteration*. A. Kulawik, *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Kraków 1994, pp. 60–61.

<sup>13</sup> The consonant does not appear in verses 35, 46, 58, 68, 71, 85. The findings concern only the *prooemium*.

<sup>14</sup> G. Highet, "Consonant Clashes in Latin Poetry". "Classical Philology" 1974, vol. 69, pp. 178–185.

<sup>15</sup> In the Silesian dialect it is: "klank".

<sup>16</sup> It is worth mentioning that a noise during the hunting expedition is also a key factor when animals want to protect themselves. The deer belongs to the animals, which rely heavily on their sense of smell. If the wind is unfavourable for hunters, the mentioned animals could scent the enemy and consciously change their directions and location. Sometimes they even make a noise (a kind of snort) by blowing through their nostrils to warn other deers in a herd of danger. The noise made by them sounds like a train whistle or blowing on an empty rifle cartridge. R.P. Smith, *Deer hunting*, Mechanicsburg 2011, p. 10.

*diScurSuque citoS, Securi proelia ruriS,*  
“We discover swift chases and battles of a peaceful village<sup>17</sup>”

The sound of hunting is further enhanced by the use of the noun “proelia” meaning “a battle”. War metaphor in this passage allows imagining the anxiety of animals in the forest, reminiscent of the chaos prevailing on a battlefield. It is also important to notice the animal-hunter contrast, which can be compared to the relationship of enemies during the fight<sup>18</sup>.

In verse 21<sup>st</sup>, the consonant ‘s’ reflects the oozing of blood six times:

*Sunt qui Sacrilego roranteS Sanguine thyrSoS*  
“There are those who (want to talk) about blood-thirsty thyrsus.”  
(Nem. *Cyn.* 21)

Similarly, the consonant ‘s’ is used as spirant in the verse 24<sup>th</sup>. It sounds like the whistle of the cut off heads of men, who were murdered on the wedding night by Danaid:

*imperium SponSaSque truceS Sub foedere primo*  
“and cruel brides who, according to the agreement on the wedding night” (Nem. *Cyn.* 24)

---

<sup>17</sup> All passages from Nemesianus’ *Cynegetica* are quoted in authors’ own translation.

<sup>18</sup> This type of metaphor has already been visible in Homer’s “Iliad”. An example can be the fragment of Book 10th about the pursuit of Dolon, who is dressed in the pelt of a grey wolf: “Then he [sc. Dolon] cast about his shoulders his curved bow, and thereover clad him in the skin of a gray wolf, and on his head he set a cap of ferret skin, and grasped a sharp javelin, and went his way toward the ships from the host ; howbeit he was not to return again from the ships, and bear tidings to Hector [...]. But when they were [sc. Odysseus and Diomed] a spear-cast off or even less, he knew them for foemen and plied his limbs swiftly in flight, and they speedily set out in pursuit. And as when two sharp-fanged hounds, skilled in the hunt, press hard on a doe or a hare in a wooded place, and it ever runneth screaming before them; even so did the son of Tydeus, and Odysseus, sacker of cities, cut Dolon off from the host and ever pursue hard after him” [quoted after: Murray 1924]. Vide: D. Steiner, “Wolf’s Justice”: *The Iliadic Doloneia and the Semiotics of Wolves*, CA 2015, vol. 34/2, p. 335.

In verses 33<sup>rd</sup> and 34<sup>th</sup>, thanks to the density of ‘s’, one can hear the rustling wings, lifting Tereus after the bestial feast:

*miratumque rudeS Se tollere Terea pinnaS  
poSt epulaS, Philomela, tuaS; Sunt ardua mundi*

“remember Tereus’s astonishment that, although he had never flown before,  
after your feast, Filomeno, he flew upon on the wings. Are ....” (Nem. *Cyn.* 33–34)

Condensation of ‘s’ in verses 30<sup>th</sup> and 31<sup>st</sup> resembles an unpleasant hiss of scaled Kadmos and depicts the fear of the virgin Io, who was guarded by Hundred-Eyes Argos at the order of the jealous Hera:

*Sunt qui SquamoSi referant fera Sibila Cadmi  
Stellatumque oculiS cuStodem virginiS IuS*

“There are those who talk about the wild hiss of Kadmos, who was covered with the scales and about the star-shaped guardian of the virgin Io.” (Nem. *Cyn.* 30–31)

Verse 36<sup>th</sup> deserves a special attention due to the intensity of the overwhelming consonant ‘s’, which is combined with ‘t’ and ‘f’ sounds<sup>19</sup>. The combination provides the effect of the thunder and lightning strike at Faeton, thanks to which Zeus did not let the conflagration threaten the whole world. In the next verse, i.e. 38<sup>th</sup>, the consonant ‘s’ reflects the sound of the forests mourning a brother, and in verse 39<sup>th</sup>, the eight appearances of ‘s’ sounds like blood running down the tables:

*exStinctaSque canant emiSSo fulmine flammaS  
“they celebrate the conflagration extinguished by lightning” (Nem. *Cyn.* 36)  
*et flenteS Semper germani funere SilvaS.**

---

<sup>19</sup> Quint. *Inst.* 12, 10, 29.

“And also forests that are constantly mourning the death of their brother.” (Nem. *Cyn.* 38)

*Tantalidum caSuS et SparSaS Sanguine menSaS*

“About Tantalide accidents and bloodstained tables” (Nem. *Cyn.* 39)

The collusive alliteration, sigmatism and metastases present in verses 48<sup>th</sup>, 49<sup>th</sup> and 50<sup>th</sup>, make it easier to imagine the rush associated with tracking a victim sought by a hunter in the company of a sniffing dog in the forest or among the bulrush:

*noS SaltuS virideSque plagaS campoSque patenteS*  
*Scrutamur totiSque citi diScurrimuS arviS*  
*et variaS cupimuS facili cane Sumere praedaS;*

“We, however, penetrate forest hills, spaces full of greenery and endless fields, we traverse briskly expansive plots and we want to capture all kinds of animals with the help of a slender dog.” (Nem. *Cyn.* 48–50)

For the same purpose, the author used voice instrumentation, i.e. sigmatism in initial, middle and final sound, collusive alliteration and the metastrophy (run-on-line / enjambement) in the next passus including verses 51–57. In the mentioned passage, hunting actions were presented in an ekphrastic way. Due to the use of sigmatism in various forms and other instrumentation treatments, the reader can imagine the confusion prevailing during hunting and the general panic caused by the chase for scared animals and their escape between bushes or trees:

*noS timidoS leporeS, imbelleS figere dammaS*  
*audaceSque lupoS, vulpem captare doloSam*  
*gaudemuS; nos flumineaS errare per umbraS*  
*malumuS et placidiS ichneumona quaerere ripiS*  
*inter harundineaS Segetes faelemque minacem*  
*arboriS in trunco longiS praefigere teliS*  
*implicitumque Sinu Spinosi corporis erem*  
*ferre domum;*

“We are happy to shot fearful rabbits, gentle deer, we catch bold wolves or a cunning fox; we prefer to wander in the dark on the banks of the river and among the coastal reeds and in the reed fields look for mongooses, pierce a dangerous wildcat on the trunk of the tree with a long weapon; bring home a curled up porcupine with a thorny body.” (Nem. *Cyn.* 51–57)

The accumulation of the consonant ‘s’ is heard in verses 59<sup>th</sup> and 60<sup>th</sup>. Their meaning indicates the intended use of the sigmatism. The density of consonant ‘s’ reflects here the noise of water caused by the movement of oars. However, it should be remembered that thanks to the use of a nautical metaphor, these poems are rather metaphorical than descriptive:

*dum non magna ratiS, viciniS Sueta moveri  
litoribuS tutoSque SinuS percurrere remiS,*

“as long as the boat, which is small, however accustomed to navigate among the nearby coasts and traverse safe bays with the help of oars” (Nem. *Cyn.* 59–60)

Particularly noteworthy is verse 63<sup>rd</sup> announcing the commemoration of *meliore lyra*, the triumphant sons of Karus. However, it turns out to be extremely puzzling due to the interpretation of the word *mox*<sup>20</sup>. The spirant ‘s’ causes that the problematic verse, which is additionally strengthened by two consonants ‘l’, becomes uniquely musical. The consonant ‘l’ was regarded as an unbelievably pleasant sound to the ear in both Greek and Latin<sup>21</sup>. Thanks to it, the soundtrack reveals the poet’s attachment to the abovementioned winners who deserve special recognition and honour:

<sup>20</sup> For more information about interpretation of the term *mox* in verse 63rd vide: A. Kucz, E. Gryksa, *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*, Katowice 2019, pp. 36–37.

<sup>21</sup> Naev. *fr. com* 113: *Libera lingua loquemur ludis Liberalibus.*

*mox vestroS meliore lyra memorare triumphoS*

“Soon, I will commemorate your triumphs with a sublime song<sup>22</sup>”  
(Nem. *Cyn.* 63)

As far as the passus in honor of the divine sons of Karus<sup>23</sup> – Karinus and Numerianus – is concerned, it is necessary to stress that the verse 72<sup>nd</sup> is particularly attractive. That is due to sonorous interpretations, i.e. five folds usage of ‘s’ and syllabic homophony with a vibrating sound ‘r’ (er er er ar), which intensifies anxiety, tremor and noise, characteristic emotions during conquering Persian lands and Babylonian fortresses as revenge for violated dignity as well as the majesty of the Roman Empire:

*utque intima frater*

*PerSidoS et vetereS BabylonoS ceperit arceS*

“how your brother conquered the farthest ends of Persia  
and the ancient strongholds of Babylon” (Nem. *Cyn.* 72)

There is no doubt that the presence of sigmatism, in the form of six times usage of the consonant ‘s’, and the vibrating sound of ‘r’ and ‘t’ in verse 79<sup>th</sup> is the intended effect. Double collusive alliteration was used to strengthen the message. Thanks to these treatments, the passus creates/ illustrates an atmosphere of tension and impatience:

*temporiS impatiens SenSuS Spretorque morarum*

“Impatient temperament, despising the delay” (Nem. *Cyn.* 79)

The illusion of “vivid” sound is created by the sigmatism present in verse 85<sup>th</sup>, which closes the passage devoted to the eminent imperial sons and their triumphs. Intentional fivefold appearance of ‘s’ allows “hearing” the menacing dragons. Banners with images

---

<sup>22</sup> Cf. Verg. *G.* 3, 46 and Calp. *Ecl.* 4, 162–163.

<sup>23</sup> This passus, from some researchers’ point of view, was added after the poem was written, cf.: G. Curcio, “*Il Cinegetico di Marco Olympio Nemesiano*”, RFIC 1899, vol. 27, p. 449.

of dragons with gaping mouths and shimmering teeth, flapping under the influence of the wind. They presented a magnificent view of fierce monsters in that way. The terror was intensified even more by the gust of wind, which when reaching the monstrous muzzle of the banner (to the gaping mouth of an animal acting as the head), generated a sound like hissing<sup>24</sup>:

*Signa micant Sinuatque truceS leviS aura draconeS.*

“The signs are flickering and a gentle breeze is waving with dangerous dragons” (Nem. *Cyn.* 85)

The musical side of the imagination is perfectly started by the apostrophe to Diana, including verses 86–102 of the *Cynegetica*. The six-times usage of the consonant ‘s’ in the verse 86<sup>th</sup> inaugurates the invocation to the goddess of hunting. Furthermore, on the one hand, it strengthens and engages imagination in the field of hunting; on the other hand, it plays the role of a stylistic value, because it changes the style of the whole poem. The rustle of the forest is a sound context for a prayer addressed to the goddess of wild nature, whose visualization is an example of a masterful acoustic-visual landscape<sup>25</sup>:

*tu modo, quae SaltuS placidoS SilvaSque pererraS,*

“You, who traverse the peaceful forests and woodlands.” (Nem. *Cyn.* 86)

The structure of the mentioned apostrophe is based on the composition of the ancient lofty apostrophe to Diana, which innumerable examples can be found in ancient literature<sup>26</sup>. It is worth

<sup>24</sup> A. Kucz, E. Gryksa, *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*, Katowice 2019, pp. 69–70.

<sup>25</sup> The majesty of the goddess of hunting is shown in the apostrophe in an ekphrastic way displayed in the *Cynegetica prooemium*, cf. A. Kucz, *Visualizzazione nella poesia di Nemesiano*, Kraków 2022, pp. 69–82.

<sup>26</sup> Let us quote one of them: Sen. *Oed.* 253–4: *sororque fratri semper occurrens tuo, / noctivaga Phoebe*, “you, Febe, wandering at nights, what you go out / always to meet your brother” (Sapota, Słomak 2017). The authors called Diana in various

paying attention to a direct evocation to the reader, where the image of the “greedy sea vortex” (*avidō sectaris gurgite ponti*) was recalled by condensing the sound of ‘s’ and vibrating ‘r’, as well as the use of collusive alliteration. This is an evident metaphor of the growing chaos and unstable political and social situation in the 3rd century AD:

*huc igitur mecum, quiSquiS percuSSuS amore  
venandi damnaS liteS pavidoSque tumultuS  
civileSque fugiS StrepituS bellique fragoreS  
nec praedaS avido SectariS gurgite ponti.*

“And wander with me if you are overwhelmed by the passion of hunting, if you condemn feuds, restless turmoil and avoid fratricidal fights or the turmoil of war, and you do not fight for conquest in the greedy sea vortex.” (Nem. *Cyn.* 99–102)

The abovementioned quotations create a kind of musical world in which there is an aura of elemental pathos and expression in accordance with the aesthetic and poetic categories in late poetry<sup>27</sup>.

### Conclusion

A receiver of the poem after reading or rather listening<sup>28</sup> to the phonetic procedures associated with the frequent occurrence of the sound ‘s’

---

ways. Oppian in the second book of his *Cynegetica* places an apostrophe to Artemis (16–41), which he calls “Febe of beautiful cubes” (*kallsiphyre Phoibe*). More about the narrator’s dialogue with the fearful goddess of hunting vide: B. Burliga, *Nunc est venandum: dialog z Artemidą w prologu eposu dydaktycznego Kunhgetika ps.-Oppiana z Apamei*, in: *Epika antyczna i jej kontynuacje do XVIII*, ed. A. Witczak, Gdańsk 2015, pp. 221–242.

<sup>27</sup> J. Styka, *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*. Kraków 2008, pp. 67–116.

<sup>28</sup> The ancient Roman was used to receiving an auditory text, so the poets took care of the quality of the sound layer to please one’s sensitive ear. Augustine was surprised to see Ambrosius reading quietly: *uox autem et lingua quiescebat* (*Vita sancti Ambrosia* 16 PL, Migne 1845). Nowadays, the sound layer is equally valuable due to the popularity of audiobooks and loud reading. Therefore, the authors are



in the proemium has no doubt that the sigmatism in the Nemesianus' verses is an intended effect. It often makes the context more shocking with reference to the readers' feelings. The verses in which the density of 's' is especially visible, the author presents events characterized by special brutality. The repetition of 's' in each case can be considered expressive and demonstrating the poet's musical sensitivity. Nemesianus' expression, not without semantics, builds a sound layer in which the phonetic side is not isolated from the meaning in both a literal and metaphorical sense. The violation of the quantitative norm of the appearance of the phoneme 's' in the *proemium* expressively depicts, above all, the struggle for power, gruesome scenes in which blood and naked lust triumph, as well as hunting practices and events.

When analysing *Cynegetica* one should remember that activities, which can be regarded as an expression of cruelty nowadays, were perceived in a different way in ancient times. However, it is possible that Carthaginian author spontaneously and subconsciously managed to transpose phonetically the obvious brutality associated with the bloody sport of killing for satisfaction of killing only.

## Bibliography

### Ancient sources

- Dionysius of Halicarnassus. *La Composition stylistique*, ed. G. Aujac, A. Lebel, Paris 1981.
- Duff J. W., Duff A. M., *Nemesianus: Cynegetica*, in: *Minor Latin Poets II*, Cambridge 1998<sup>6</sup>.
- Ferri L., Moreschini L., *Nemesiano. Le egloghe*. Roma 1994.
- Gratti *Cynegeticon quae supersunt. Cum prolegomenis, notis criticis, commentario exegetico*, ed. P.J. Enk, Zutphen 1918.
- Homer, *The Iliad with an English Translation*, transl. A.T. Murray, Cambridge 1924.
- Lucius Annaeus Seneca: *Edyp. Oedipus*, transl. T. Sapota, I. Słomak, Katowice 2017.
- Marco Aurelio Olimpio Nemesiano. *Il cynegetico. Trattato sulla caccia*, ed. A. Sestili, Roma 2011.

---

aware that the use of sound effects valorises the sound layer, which in turn enriches the message and thus has a greater impact on the recipient.

- Nemesianus. Cynegetica*, ed. R. Jakobi, Berlin 2014.
- Oppiano: Il Cinegetico. Trattato sulla caccia. Introduzione, traduzione e note di A. Sestili*. Roma 2010.
- Pindari carmina cum fragmentis*, ed. A. Turyn, Oxonii 1952.
- Raynaud E., *Némésien. Poèmes sur la chasse*, Paris 1931.
- Scriptores Historiae Augustae*, ed. E. Hohl, Lipsiae 1997.
- The Institutio Oratoria of Quintilian*, transl. H.E. Butler, London 1921-1922.
- Tragicorum Romanorum Fragmenta*, hrsg. W.W. Ehlers, Vol. I: *Livius Andronicus, Naevius, tragici minores, fragmenta adespota*, ed. M. Schauler, Göttingen 2012.
- Verdière R., *Poetae Bucolici Cynegetique Minores*. Vol.1: *Gratii Cynegeticon Libri quae supersunt, texte et traduction*. Vol. 2: *Commentaire*. Wetteren 1964.
- Vergil. The Georgics: a poem of the land*, transl. K. Johnson, London 2010.
- Vinchesi M.A., *Calpurnius Siculus. Eclogae*. Firenze 2014.
- Volpilhac P., *Némésien. Oeuvres*. Paris 1975.

## Studies

- Burliga B., *Nunc est venandum: dialog z Artemidą w prologu eposu dydaktycznego Kunhetika ps.-Oppiana z Apamei*, in: *Epika antyczna i jej kontynuacje do XVIII*, ed. A. Witczak, Gdańsk 2015, 221–242.
- Curcio G., “*Il Cinegetico di Marco Olympio Nemesiano*”, *RFIC* 1899, vol. 27, pp. 447–462.
- First Latin Lessons Containing the Most Important Parts of the Grammar of the Latin Language*, ed. Ch. Anton, New York 1858.
- Hight G., “*Consonant Clashes in Latin Poetry*”, “*Classical Philology*” 1974, vol. 69, pp. 178–185.
- Korpanty J., „*Pojedynek Eneasz z Turnusem („Eneida” XXII 887-952): analiza wybranych elementów stylistycznych*”, „*Scripta Classica*” 2009, vol. 6, pp. 69–85.
- Korpanty J., *Sygmetyzm łaciński*, in: *Prace komisji filologii klasycznej*, ed. R. Turasiewicz, Kraków 1997.
- Kucz A., “*Debemus carmina Baccho*” – *analisi dell’Egloga III di Nemesiano*, in: *Szkice o antyku*, T. 3. *Hermeneutyka wina*, Katowice 2017, 81–87.
- Kucz A., Gryksa E. *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*, Katowice 2019.
- Kucz A., *Visualizzazione nella poesia di Nemesiano*, Kraków 2022.
- Kulawik A., *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Kraków 1994.

- Lesiak K., *Estetyka dźwięku, czyli instrumentacja dźwiękowa oraz jej praktyczna realizacja w poezji epickiej mistrzów łacińskiego heksametru: Lukrecjusza, Wergiliusza i Owidiusza*, Katowice 2007.
- Scott J. A., "Sigmatism in Greek Dramatic Poetry". "AJPh" 1908, vol. 29, pp. 69–77.
- Smith R. P., *Deer hunting*, Mechanicsburg 2011.
- Steiner D., "Wolf's Justice": *The Iliadic Doloneia and the Semiotics of Wolves*, "CA" 2015, vol. 34/2.
- Styka J., *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*, Kraków 2008.
- Todd O. J., "The Effect of Sigmatism as Shown In Homer", "AJP" 1909, vol. 30, pp. 72–77.
- Wolanin H., *Gramatyka opisowa klasycznej łaciny w ujęciu strukturalnym*, Kraków 2012.

## Summary

### Sigmatism in the *Prooemium* of Nemesianus' *Cynegetica*

Phonetic dramatization is an aesthetic procedure used in the late-classical poetics, which aimed at releasing various emotions "in the density of letters itself". The phenomenon of ancient sigmatism, i.e. the accumulation of consonants in a particular verse of a poem, is going to be outlined at the very beginning of this article. Then sound effects will be discussed, mainly those based on the analysis of sigmatism present in the *prooemium* of the treaty on hunting entitled *Cynegetica*. The abovementioned poem was written by Nemesianus, a Carthaginian poet living in the second half of the 3<sup>rd</sup> century AD. The article is an attempt to determine whether there is any connection between the phonetics and the meaning of the analysed poem. Moreover, the article's authors would like to answer the question if repeated use of 's' in particular verses of the *Cynegetica prooemium* proclaims negative events or shocking emotions.

**Słowa kluczowe:** sygmatyzm, aliteracja kolizyjna, Nemezjan, *Cynegetica*, *prooemium*

**Key words:** sigmatism, collusive alliteration, Nemesianus, *Cynegetica*, *prooemium*



MARTA JACHNA\*

ORCID [0000-0002-9086-5977](https://orcid.org/0000-0002-9086-5977)

## RÓWNI CZY NIERÓWNI? O KOBECIE I MĘŻCZYŹNIE W UJĘCIU WYBRANYCH AUTORÓW POGAŃSKICH I WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Zagadnienie podziału rodzaju ludzkiego na kobiety i mężczyzn poruszone zostaje zarówno w kulturze grecko-rzymskiej, jak i judeo-chrześcijańskiej. Kwestia rozdzielenia płci pojawia się w już filozofii starożytnej, a także w Biblii. W Piśmie Świętym na samym początku przedstawiony zostaje obraz stwarzania człowieka – oddzielnie jako mężczyzny i kobiety. Człowiek – czy to wzrastający w kulturze świata izraelskiego, czy rzymskiego – nie miał wątpliwości, że każda z płci różni się zarówno biologicznie, jak i psychologicznie i są jej także przypisane stosowne do tych uwarunkowań zadania. Już w wieku dziecięcym kształtowano w chłopcach i dziewczętach określone zachowania i cechy, różnił się także sam proces ich kształcenia, gdyż przygotowywani byli do innych ról w rodzinie i społeczeństwie.

Dość oryginalne stanowisko odnośnie do kształcenia i przydzielania ról społecznych zaprezentował Platon w swym dialogu *Państwo*. Wysuwa on tam propozycję, aby zaniechać podziału na typowo kobiece i męskie zajęcia, ponieważ wśród przedstawicieli obu płci znajdować się mogą osoby uzdolnione i predysponowane do określonych zadań. Stąd też należałoby jednakowo wychowywać

---

\* Mgr MARTA JACHNA – absolwentka studiów śródziemnomorskich i filologii klasycznej w Instytucie Filologii Klasycznej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

i edukować chłopców oraz dziewczęta. Jednak pomimo pozorów głoszenia równości płci Platon nie odstąpił zupełnie od tradycyjnych poglądów. Uważał wciąż, że kobieta jest istotą słabszą, przypisując jej m.in. naiwność czy tchórzostwo i używając określenia „kobiocy” w znaczeniu pejoratywnym<sup>1</sup>. Kiedy zaś mówi o współdziałaniu obu płci, to chodzi mu raczej o uczestnictwo kobiet w zajęciach uznawanych za męskie – nie odwrotnie<sup>2</sup>. Stwierdza też, że „daleko zostaje jedna płeć za drugą” i nie istnieje takie zajęcie, w którym mężczyźni nie przewyższaliby kobiet<sup>3</sup>. W *Prawach*, gdzie prezentuje on nieco inną, złagodzoną wizję państwa, wciąż uważa, że kobiety powinny być dopuszczone do męskich zajęć. Czyni jednak pewne różnice, ustanawiając na przykład osobny przedział wiekowy dla kobiet i mężczyzn sprawujących urzędy i odbywających służbę wojskową<sup>4</sup>. W dodatku, kiedy chodzi o nadzór oraz wychowanie najmłodszych dzieci – tradycyjnie zleca to zadanie wyłącznie kobietom<sup>5</sup>.

Arystoteles dostrzegął, że istnieją różnice w charakterze i zachowaniu każdej z płci. Przypisywał kobietom takie cechy jak: emocjonalność, naiwność, opiekuńczość, pasywność, niższość i podporządkowanie, natomiast mężczyznom: dzielność, chęć pomocy, prawdomówność, działanie i wyższość. Za symbol męskości obrał on lwa, zaś kobiecości – panterę, która jest „nikczemna, podstępna i – ogólnie mówiąc – fałszywa”<sup>6</sup>. Mężczyzna, jego zdaniem, również pod względem biologicznym górował nad kobietą, gdyż kobiecie ciało jest „przyjemniejsze raczej niż szlachetne”<sup>7</sup>. W traktacie *O rodzeniu*

<sup>1</sup> P. Goldstein, *Wizerunek kobiety w filozofii Platona*, Kraków 2016, s. 84–85.

<sup>2</sup> Platon, *Państwo*, 466c-d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991; P. Goldstein, dz. cyt., s. 74.

<sup>3</sup> Platon, dz. cyt., 455d; M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna: dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001, s. 20–21.

<sup>4</sup> Platon, dz. cyt., s. 245; M. Uliński, dz. cyt., s. 23–25.

<sup>5</sup> Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa, 1997, s. 255, 257; P. Goldstein, dz. cyt., s. 77.

<sup>6</sup> M. Uliński, dz. cyt., s. 31, 35–36; Arystoteles, *Fizjognomika*, 810a, 7–8, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.

<sup>7</sup> M. Uliński, dz. cyt., s. 31, 35–36; Arystoteles, dz. cyt., 809b, 36–37.

się zwierząt Stagiryta zakładał, że w momencie zapłodnienia to samiec daje potomstwu duszę, „esencję danego ciała”, samica zaś daje tylko ciało. Zgodnie z uwarunkowaniami fizycznymi i psychicznymi, mężczyźni troszczyć się powinni o sprawy państwowe, kobiety natomiast – o sprawy domowe, będąc przy tym uległymi wobec męskiej głowy rodziny<sup>8</sup>.

Tradycja judeochrześcijańska opowiada się za równością kobiety i mężczyzny w kwestii przysługującej im godności w oczach Boga, z jednoczesnym podkreśleniem odmienności i specyfiki każdej z płci. Ojcowie Kościoła swoje stanowisko w tej sprawie opierali przede wszystkim na Księdze Rodzaju, Pawłowych Listach Apostolskich i Ewangeliach, ale także na innych księgach Starego i Nowego Testamentu. Nie bez znaczenia pozostaje także to, że żyli oni oraz wychowani byli w kulturze patriarchalnej i w środowisku, gdzie chrześcijaństwo przeplatało się z nauką pogańską. U niektórych z nich pojawia się pogląd o elementach męskich i żeńskich, gdzie męskie są umysł i poznanie, zaś żeńskie – dusza, doznanie i uczucia. Męskie elementy mają zatem panować nad kobiecymi<sup>9</sup>. Kwestia podległości kobiety wobec mężczyzny jest wspólna twórcom pogańskim i chrześcijańskim, jednak niektórzy Ojcowie Kościoła, m.in. Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy czy Grzegorz z Nazjanzu uważali, że podział na płeć jest stanem tymczasowym i zaniknie po zmartwychwstaniu ciał<sup>10</sup>.

W każdej tradycji – zarówno pogańskiej, która będzie tu reprezentowana przez dwóch moralistów: Plutarcha z Cheronei i Senekę Młodszego, jak i chrześcijańskiej, przedstawianej przez Ojców Kościoła: św. Jana Chryzostoma i św. Klemensa Aleksandryjskiego – sprawa roli, godności kobiety i mężczyzny oraz ich wzajemnych relacji została uznana za temat warty podjęcia. W wielu kwestiach autorzy

<sup>8</sup> M. Uliński, dz. cyt., s. 31–32, 37–39; Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt* II 735b, 25–27, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979.

<sup>9</sup> W. Myszor, *Kobieta w chrześcijaństwie pierwszych wieków II–III*, w: *Partnerka, matka, opiekunka: status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, s. 204; J. Dybała, *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012, s. 392.

<sup>10</sup> M. Uliński, dz. cyt., s. 15; J. Dybała dz. cyt., s. 51–52, 392.

bez względu na swą przynależność do określonej tradycji i wiary opowiadają się po tej samej stronie.

Seneka w swych pismach konsolacyjnych do ciotki Marcji i do matki Helwii przywołuje wielokrotnie zalety znanych mu wybitnych kobiet, a także powołuje się na przykłady z historii. Píše nawet w liście do Marcji, że błędnym jest mniemanie, iż kobiety posiadają mniej zalet niż mężczyźni. Są one przecież w równym stopniu zdolne do wielkich czynów i z równą wytrwałością znoszą cierpienia<sup>11</sup>. Za wzór szlachetności i odwagi stawia takie Rzymianki jak Lukrecja czy Klelia, symbolem zaś dzielnego znoszenia żałoby są według niego: Kornelia – matka Grakchów oraz Kornelia – żona Liwiusza Druzusa<sup>12</sup>. Uważa on, że kobiety odznaczające się cnotliwością („pudicitia”) mogą poprzez swój szlachetny charakter dorównać mężczyznom, a nawet ich przewyższyć<sup>13</sup>. Łatwo jednak dostrzec, że wszystkie te znakomite kobiety, do których zaliczają się również matka i ciotka autora, są wybitnymi wyjątkami. Seneka uznaje ułomności i skazy ogólnie pojętej niewieściej natury<sup>14</sup>. W swych pismach wymienia typowe, według niego, wady charakteryzujące kobietę, np.: emocjonalność i zmienność, łatwe wpadanie w gniew, uleganie współczuciu i przerażeniu<sup>15</sup>. Chwaląc zatem matkę, Seneka mówi, że poprzez swe zalety odłączyła się ona od typowo kobiecych słabości<sup>16</sup>. Przypomina

<sup>11</sup> „Ale kto tak powiedział, że natura po macoszemu wymianowała charaktery niewieście i ograniczyła zakres ich zalet? Wierz mi, równa u nich siła żywotna, równa u nich, byleby tylko zamięłowanie, zdolność do czynów szlachetnych. Cierpienia i trudy, jeżeli tylko do nich przywykną, znoszą z równą wytrzymałością.” *De consolatione ad Marciam*, XVI 1, cyt. za: Seneca, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady polskie według tego wydania.

<sup>12</sup> Seneca, dz. cyt., XVI 2.

<sup>13</sup> Seneca, *De matrimonio*, V 50; L. Gloyn *The Ethics of the Family in Seneca*, Cambridge 2017, s. 90.

<sup>14</sup> Seneca, *De consolatione ad Marciam*, VII 3; tenże, *De consolatione ad Helviam*, XVI 1.

<sup>15</sup> Seneca, *De ira* I, XX 3, XII 1; tenże, *De clementia* II, V 1; tenże, *Epistulae morales ad Lucilium*, 63, 13; G. Żurek, *Seneki antyfeminizm oświecony*, „Meander” 1967, t. 22.

<sup>16</sup> Seneca, *De consolatione ad Helviam*, XVI 5.



jej liczne nieszczęścia, których w życiu doświadczała i zachęca, aby wytrwale zniosła obecną troskę, jaką było wygnanie syna. Podziwia hojność, skromność, pracowitość i macierzyńską miłość Helwii, pisząc o niej: „non potest muliebris excusatio contingere ei a qua omnia muliebria vitia afuerunt”<sup>17</sup>. Dalej zaś mówi, że podźwignąć się z żalu pomogą jej przykłady kobiet, które „conspecta virtus inter magnos viros posuit”<sup>18</sup>. Zachęca matkę również do zgłębiania filozofii i ubolewa, że jego ojciec, trzymając się starych zwyczajów, nie pozwolił żonie na pogłębioną naukę<sup>19</sup>. Znakomitym wzorem kobiety jest także dla autora ciotka, którą opisuje jako wielkoduszną, rozważną, obyczajną i darzącą krewnych miłością<sup>20</sup>. Można zatem przyjąć, że przywołując liczne przykłady wyróżniających się niewiast, Seneka daje wyraz przekonaniu, iż obok kobiet słabych czy próżnych są i takie, które w szlachetnym życiu i charakterze dorównują mężczyznom. W kwestii zaś małżeństwa, mówi on explicite o wzajemnych zobowiązaniach zarówno męża, jak i żony: „Quodcumque ex duobus constat officium, tantundem ab utroque exigit: [...] sunt aliquae partes mariti, sed non minores uxoris”<sup>21</sup>.

Plutarch z Cheronai sprzeciwia się uważaniu niewieściej natury za zasadniczo gorszą od męskiej. W Dialogu o miłości erotycznej umieszcza słowa: „ἄτοπον οὖν τὸ γυναιξὶν ἀρετῆς φάναι μηδ’ ἄλλης μετεῖναι: τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ σωφροσύνης καὶ συνέσεως αὐτῶν, ἔτι δὲ πίστεως καὶ δικαιοσύνης, ὅπου καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ θαρραλέον

<sup>17</sup> „Usprawiedliwienie względami natury niewieściej nie może przysługiwać takiej istocie, której obce były wszystkie słabości niewieście.” *De consolatione ad Helviam*, XVI 2.

<sup>18</sup> „znakomita cnota postawiła między wielkimi mężami.” *De consolatione ad Helviam*, XVI 5.

<sup>19</sup> Seneca, *De consolatione ad Helviam* XVII 3–4.

<sup>20</sup> Seneca, dz. cyt., XIX 1–7.

<sup>21</sup> „Są pewne powinności męża, ale i nie mniejsze są powinności żony. Są to zobowiązania dwustronne, oparte na równowadze praw i powinności.” *De beneficiis*, II 18,1, tłum. za: I. Błaszczczyk, *Seneka o wychowaniu w rodzinie rzymskiej*, Bydgoszcz 2003, s. 123.

καὶ τὸ μεγάλῳψυχον ἐν πολλαῖς ἐπιφανέσ;”<sup>22</sup> Nie generalizuje też i nie przypisuje wszystkim niewiastom wad powszechnie łączonych z kobiecą naturą. Zauważa na przykład, że uroda i ponętność mogą co prawda ułatwiać uwodzenie kobietom cudzołożnym, jednak cnotliwym – zjednywanie sobie własnego męża<sup>23</sup>. Zwraca też uwagę na kobiecą zdolność do budowania więzi<sup>24</sup>. Ponadto Plutarch zajmuje się dość obszernie tematem samego małżeństwa. Kieruje on do znanych mu nowożeńców – słuchaczy nauki filozoficznej – swoje *Zalecenia małżeńskie*. Już na początku pisma wskazuje na to, iż dobre małżeństwo wymaga rozmowy, łagodności i wysiłku obu stron. W roztropnym małżeństwie wszelkie kwestie powinny być podejmowane za zgodą obojga małżonków, choć naturalnie ostateczna decyzja należy do mężczyzny<sup>25</sup>. Plutarch czyni porównanie małżonki do konia, u którego należy uszanować wielkość – i tak na wzór nieumiejętnych jeźdźców, którzy nie mogąc wsiąść na zwierzę, każą mu kłękać, gani mężczyzn poniżających dobre żony, aby móc nimi rządzić<sup>26</sup>. Mówi ponadto, że: „κρατεῖν δὲ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ’ ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα

<sup>22</sup> „Niedorzecznością zatem jest odmawiać kobietom uczestnictwa w cnocie w ogóle. Cóż mówić o ich powściągliwości i rozsądku, o wierności i uczciwości, kiedy nawet w niejednej przejawiało się również i męstwo i odwaga, i wielkoduszność?” Erotikos, 769b–769c, tłum. za: Plutarch, Dialog o miłości, tłum. Z. Abramowiczówna, oprac. K. Korus, Kraków 1997. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>23</sup> Plutarch, *Erotikos*, 769c–769d.

<sup>24</sup> „A już twierdzenie, że ich natura, do innych rzeczy zdolna, nie nadaje się jedynie do przyjaźni, to coś zgola osobliwego! Kobiety kochają przecież dzieci, kochają mężów, a ich skłonność do przywiązania jest jak żyzna ziemia, chętnie przyjmująca załączki przyjaźni, a przy tym wyposażona w ujmujący wdzięk.”. Erotikos 769c.

<sup>25</sup> „Jak w akordzie dwóch tonów o melodii decyduje głębszy, tak w rozsądnej rodzinie każda sprawa dokonywa się wspólnie za zgodą obojga, wskazując jednocześnie kierownictwo i decyzję męża.” *Coniugalia praecepta*, 139c–139d, cyt. za: Plutarch, *Moralia: wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>26</sup> Plutarch, *Coniugalia praecepta*, 139b.

τῆ εὐνοίᾳ δίκαιόν ἐστίν<sup>27</sup>. U autora widać sprzeciw wobec przedmiotowego traktowania kobiety, mającej być w małżeństwie partnerką. Wymaga ona co prawda męskiego nadzoru, który jednak nie może być sprawowany w sposób poniżający: „οὕτω γυναικὸς ἀρχειν εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον<sup>28</sup>”.

Święty Jan Chryzostom podkreśla równość kobiety i mężczyzny w momencie stwarzania ich przez Boga. Pierwszą przesłanką jest dla niego użycie tego samego słowa w odniesieniu do obojga ludzi – chodzi mianowicie o „uczynimy” („ποιήσωμεν<sup>29</sup>”). Wyjątkowość tego terminu polega na tym, iż w opisie stworzenia świata użyty on pozostał tylko w odniesieniu do człowieka<sup>30</sup>. Kaznodzieja zwraca uwagę, że wobec tego wyjątkowe było zarówno stworzenie mężczyzny, jak i kobiety. Wskazuje, że kobieta została stworzona nie ogólnie jako pomoc, ale właśnie jako pomoc odpowiednia dla mężczyzny. Sam Adam rozpoznaje, że w odróżnieniu od przyprowadzonych zwierząt kobieta posiada taką samą naturę jak on. Jeszcze przed stworzeniem Ewy Bóg przyprowadził do mężczyzny wszystkie zwierzęta, ale nie znalazła się tam odpowiednia dla niego pomoc i chociaż zwierzęta stanowią niewątpliwie dla człowieka ogromne wsparcie, to dopiero w kobiecie Adam mógł odnaleźć pomocnika godnego jemu samemu: „Οὐδὲ γὰρ εἶπεν ἀπλῶς, ὅτι οὐχ εὐρέθη αὐτῷ βοηθὸς, ἀλλ’ ὅτι «Οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ». Οὕτω καὶ ἐνταῦθα «Ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν» οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ «Ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ’ αὐτὸν»

<sup>27</sup> „Mąż powinien panować nad żoną nie jak pan nad swoją własnością, lecz jak dusza nad ciałem, współ z nim odczuwająca i zrosnięta w miłości.” *Coniugalia praecepta*, 142e.

<sup>28</sup> „i nad kobietą można sprawować władzę z pogodą ducha i przychylnością.” *Coniugalia praecepta*, 142e.

<sup>29</sup> J. Szwed-Kostecka, *Święty Jan Chryzostom o relacjach między kobietą a mężczyzną na przykładzie wybranych homilii*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne” 2015, nr specjalny 6; Jan Chryzostom, *In Genesisim sermo IV*, 1, w: Jan Chryzostom, *Homilie na księgę rodzaju (seria 1, Rdz 1-3)*, tłum. S. Kaczmarek, Kraków 2008. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>30</sup> Jan Chryzostom, *In Genesisim sermo II*, 1.

εἶπε<sup>31</sup>. Ponadto w jednej z homilii na Drugi List świętego Pawła do Tymoteusza Chryzostom zwraca uwagę na umieszczone pod koniec listu pozdrowienia – zarówno te, o których przekazanie prosi Paweł, jak i te od osób przebywających z nim, kierowane do Tymoteusza<sup>32</sup>. W obu pozdrowieniach pojawiają się imiona kobiece. Przy słowach: „Pozdrów Pryscyllę i Akwilę” wskazuje, że to kobieta wymieniona jest jako pierwsza – być może dlatego, że była bardziej żarliwa w wierze. Przy kolejnym pozdrowieniu zatrzymuje się nieco dłużej, chwalcąc zalety niewiast w ogóle. Mówi o ich dzielności i gorliwości: „Ὠρᾶς πῶς καὶ γυναῖκες ἦσαν διάπυροι περὶ τὴν πίστιν καὶ θερμαί; οἷον ἢ Πρίσκιλλα, οἷον αὐτὴ ἢ Κλαυδία, ἤδη ἔσταυρωμένα ἤδη παρατεταγμένα. [...] ὡς ἐκβεβηκότων ἤδη τῇ γνώμῃ τῶν κοσμικῶν πραγμάτων · ὡς μᾶλλον λαμπόντων · οὐ γὰρ ἔστιν ἐμποδισθῆναι γυναῖκα οὕσαν<sup>33</sup>. Chryzostom chwali również naturę kobiecą jako tę, która potrafi być nie mniej dzielna i wytrwała niż męska, a nawet – na przykład w kwestii wstrzemięźliwości – ją przewyższa<sup>34</sup>. Nie umniejsza kobiety ani nie deprecjonuje jej roli gospodyni. Przeciwnie, podkreśla, że jest ona pomocą i wsparciem dla mężczyzny, który spokojny o kwestie domowe może skupić się na sprawach państwa.

<sup>31</sup> „Dlatego czyni staranne rozróżnienie. Nie powiedział po prostu, że nie znalazł się dla niego pomocnik, lecz, że «nie znalazł się pomocnik podobny», również tutaj nie mówi po prostu: «Uczyńmy dla niego pomocnika», lecz: «jak on.» In *Genesim sermo IV, 1*.

<sup>32</sup> Jan Chryzostom, *Homilia X in Epistolam secundam ad Timotheum*.

<sup>33</sup> „Czy widzisz, jak i niewiasty były zapalone w wierze i gorące? Jak Pryscylla, jak Klaudia, już ukrzyżowane, już uszykowane do boju. [...], że myślą odeszły już od spraw ziemskich i bardziej błyszcząły, albowiem niewiasta nie da się pohamować. *Homilia X in Epistolam secundam ad Timotheum*, 3, cyt. za: Jan Chryzostom, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na listy do Filemona*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>34</sup> „Toteż ani w tych sprawach one nie mniejsze mają znaczenie, ani w sprawach duchowych. Wszak niewiasta może ponieść tysiąc śmierci, jeżeli chce; jakoż wiele z nich poniosło śmierć męczeńską; może też zachować czystość i to łatwiej niż mężczyźni, ponieważ nie dręczy ją tak wielki żar zmysłów; może też okazać przyzwolność, powagę i świętobliwość [...]; mogą też gardzić pieniędzmi, jeżeli chcą, i w ogóle wszystko inne zdziałać.” *Homilia X in Epistolam secundam ad Timotheum*, 3.

Myśl ta zostaje rozwinięta w innej homilii: *Quales ducendae sint uxores?* Kaznodzieja zwraca w niej uwagę, jak ważna dla rodziny i całego społeczeństwa jest praca i dbałość kobiety o dom – zarówno w kwestii gospodarowania majątkiem, jak i dbania o bliskich. Zostaje tu ona przedstawiona jako wszechstronna, energiczna i roztropna zarządczyni (dziś może: menadżerka) domu<sup>35</sup>. Jan Chryzostom widzi przejaw mądrości Bożej w podziale umiejętności i obowiązków obu płci. Zaznacza, że mężczyzna jest zdolny do większych spraw („ἐν τοῖς μείζοσι χρήσιμος”), lecz zajęcia przeznaczone dla kobiet są tak samo potrzebne. Bóg ani nie uczynił mężczyzn dobrymi we wszystkim, ani też nie udzielił kobietom zdolności równych mężczyznom – w pierwszym bowiem wypadku kobieta stałaby się przedmiotem pogardy, w drugim zaś – domagałaby się pozycji równej mężczyźnie<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> „Po to Bóg ją dał, aby we wszystkim tym służyła nam pomocą. Ponieważ jednak na nasze życie składają się dwie strony – sprawy publiczne i prywatne, Bóg je rozdzielił, kobiecie przydzielił prowadzenie domu, mężczyznom natomiast zlecił wszystkie sprawy publiczne, te z rynku, z sądu, z rady, z wojskowości i wszystkie inne. Kobieta nie może potrząsać włócznią ani rzucać oszczepem, ale może prząść wełnę, może zarządzać domem. Nie może wypowiadać swojego zdania na radzie, ale może to czynić w domu, i często lepiej niż mąż zna się na tym, co dotyczy domu. Nie może dobrze zarządzać sprawami państwowymi, lecz może dobrze wychowywać dzieci, będące najcenniejszym ze wszystkich skarbów. Może dostrzec złe czyny niewolnic, roztropnie kierować służbą i w ten sposób zapewnić mężowi wolność od trosk, gdy sama będzie dbała o wszystko w domu i w komnatach, przy obróbce wełny, przygotowaniu jedzenia, wyrobie pięknych ubrań i innych rzeczach, których mąż ani nie powinien, ani nie byłby w stanie robić, nawet gdyby zechciał.” Jan Chryzostom, *Quales ducendae sint uxores*, 4, cyt. za: Jan Chryzostom, *Jakie kobiety należy brać za żony*, tłum. T. Krynicka, „Vox Patrum” 2009, s. 53–54. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>36</sup> Jan Chryzostom, *Quales ducendae sint uxores*, 4; Również Ksenofont taki podział ról i naturalne predyspozycje płci przypisane do pewnych zadań postrzegał jako mądry boski zamysł. Mężczyzna został stworzony jako odważniejszy i bardziej wytrzymały w trudach podróży czy działaniach wojennych. Kobieta natomiast jest, według autora, wrażliwsza i bardziej przywiązana do potomstwa, a także z większą troską zarządza przyniesionymi do domu zbiorami i dobrami. Przez to właśnie kobieta i mężczyzna wzajemnie się uzupełniają i potrzebują siebie nawzajem – por. Ksenofont, *Ekonomik* VII 16, 22–29.

Podobnie, w duchu wzajemnej pomocy małżonków, wypowiada się św. Klemens Aleksandryjski, który za rzecz słuszną uważa, by mężczyzna ufający swojej żonie przyjął pomoc i powierzył jej troskę o dom<sup>37</sup>. Wskazuje ponadto na podobieństwo udziału mężczyzny i kobiety w moralnej doskonałości, bowiem wszyscy bez względu na płeć posiadają tego samego Boga i kierują się Jego pouczeniami<sup>38</sup>. Ponadto: „μία Ἐκκλησία, μία σωφροσύνη, αἰδῶς μία, ἡ τροφή κοινή, γάμος συζύγιος, ἀναπνοή, ὄψις, ἀκοή γνῶσις, ἐλπίς ὑπακοή, ἀγάπη, ὅμοια πάντα · ὧν δὲ κοινὸς μὲν ὁ βίος, κοινή δέ ἡ χάρις. κοινή δὲ καὶ ἡ σωτηρία, κοινή τούτων καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἀγωγὴ”<sup>39</sup>. Podobnie jak Seneka, powołuje się on na postaci różnych dzielnych kobiet. Rozpoczyna od przykładów ze Starego Testamentu, mówi więc o Judycie, Esterze, Zuzannie, Sarze czy Miriam. Nie pomija jednak wyróżniających się w rozmaitych dziedzinach poganek, np. Safony, Kleobuliny czy Aspazji z Miletu, a nawet postaci mitologicznych, takich jak Danaidy czy Atalanta<sup>40</sup>. Zarówno kobiety, jak i mężczyźni, zdaniem Klemensa, mogą odznaczać się szlachetnością, odważną postawą i zdolnością do wielkich czynów. Uznaje on odmienność męskiej i żeńskiej natury, mówi jednak, że odnosi się ona tylko do życia ziemskiego, wieczna nagroda zaś została przygotowana dla człowieka wolnego od swych pożądliwości, a nie dla którejś określonej płci. Przywołując słowa psalmu, mówi, że „Pan jest naszym Pasterzem”, a słowo „jagnięta” można odnieść zarówno do zwierząt rodzaju męskiego, jak i żeńskiego<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, III 11, 58.

<sup>38</sup> Tamże, I IV 10; W. Myszor, dz. cyt., s. 204.

<sup>39</sup> „Wszystko jest w nich podobne, bo jeden jest Kościół, jedna moralność i wstyd, wspólne pożywanie pokarmów, węzeł małżeński, odpoczynek, wzrok, słuch, wiedza, nadzieja, posłuszeństwo i miłość. Ci przeto, którzy wiodą wspólne życie, mają wspólną łaskę i oczekują wspólnego zbawienia. Mają też wspólną cnotę i wychowanie”. *Paedagogus*, I IV 10, cyt. za: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>40</sup> Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, IV XIX, 118.

<sup>41</sup> Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I IV 10–11.

Pomimo tego, że znaczenie kobiety i mężczyzny jest równie ważne, pisarze chrześcijańscy i pogańscy opowiadają się jednoznacznie za zwierzchnością mężczyzn. Takie właśnie przywództwo męża przejawia się w życiu domowym, gdzie jest on głową rodziny. Plutarch uważa, że dobra żona powinna nie tylko dzielić z mężem jego radości i smutki, ale też dostosowywać swój nastrój do aktualnego humoru małżonka<sup>42</sup>. Podobnie powinna ujednocilić swój sposób życia i zwyczaje do tych praktykowanych przez męża, a także przyjmować tylko tych bogów, których on czci<sup>43</sup>. Plutarch przywołuje rzeźbę Afrodyty stojącej na żółwiu, która ma być dla kobiet symbolem pozostawiania w domu oraz milczenia. Kobieta bowiem powinna właśnie przebywać głównie w domu, natomiast odzywać się tylko do męża lub – do innych – poprzez męża<sup>44</sup>. To mężczyźni też należy się tytuł właściciela i pana domu, nawet gdyby kobieta wniosła większość majątku<sup>45</sup>.

Święty Klemens Aleksandryjski, opisując cechy dobrej żony, cytuje Eurypidesa, który – podobnie do Plutarcha – uznaje za zaletę kobiety współodczuwanie z mężem: „Ἡδὺ δε, ἢν κακὸν πράξῃ τι, συσκυθρωπάζειν πόσει ἄλοχον ἐν κοινῷ τε λύπης ἡδονῆς τ’ ἔχειν μέρος”<sup>46</sup>. Tragik poszedł jednak dalej i pisze nawet o całkowitym podporządkowaniu: „εὖ λέγειν δ’, ὅταν τι λέξῃ, χρῆ δοκεῖν κἄν μὴ λέγειν, κάκπονεῖν ἂν τῷ ξυνόντι χρὸς χάριν μέλλῃ λέγειν”<sup>47</sup>. Inne jeszcze, pożądanе u małżonki cechy, Klemens znajduje w Liście do Tytusa, gdzie św. Paweł poucza, czego starsze kobiety powinny na-

<sup>42</sup> „A trzeba żeby [...], i żona nie miała żadnych własnych uczuć, tylko współuczestniczyła z mężem w powadze i żarciu, trosce i śmiechu.” Plutarch, *Coniugalia praecepta*, 139f–140a.

<sup>43</sup> Plutarch, *Coniugalia praecepta*, 139f–140a, 140d.

<sup>44</sup> Tamże 140d–140f, 142d.

<sup>45</sup> Tamże 140f.

<sup>46</sup> „Pięknie to, gdy źle mężowi, aby żona wtedy wnet / Smutną była, dzieląc jego i rozkosze, i też ból”. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, IV XX, 125, cyt. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994. Wszystkie cytaty polskie wg tego wydania.

<sup>47</sup> „Mąż co powie, uznać winna dobrem, choćby było złe, / Starać się to tylko mówić, co mężowi miłe jest”, Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, IV XX, 125.

uczać młodsze: „[...] ἵνα σωφρονίζωσι τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους, σώφρονας, ἀγνάς, οἰκουρούς, ἀγαθὰς, ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίους ἀνδράσιν [...]”<sup>48</sup>.

Święty Jan Chryzostom nakazuje mężom miłość, szacunek oraz wyrozumiałość wobec żony<sup>49</sup>. W kazaniu na Księgę Rodzaju wykazywał, że w momencie stworzenia niewiasta posiadała wartość równą mężczyźnie. Jednakże w wyniku grzechu, jakiego dopuściła się Ewa, kobieta poddana została panowaniu męża. Jej wykroczenie pokazało, że nie wykorzystwała dobrze daru wolności i że nie potrafi sprawować władzy<sup>50</sup>. Również w innym miejscu kaznodzieja zaznacza, że „żona zajmuje drugie miejsce” („Ἀρχὴ δευτέρα ἐστὶν ἡ γυνὴ”) i ze względu na szacunek wobec męża nie powinna mu się przeciwstawiać ani zabiegać o przejęcie jego władzy. Aby w domu panował pokój, mieszkańcy nie mogą funkcjonować w modelu demokratycznym, ale na zasadzie monarchii – władzę nad pozostałymi domownikami sprawować ma mężczyzna<sup>51</sup>. Szacunek żony oraz jej respekt wobec małżonka powinny zaś być oparte na miłości<sup>52</sup>. Również na miłości powinna być budowana władza mężczyzny. Ma ona mieć specyficzną formę: małżonek nie powinien tylko panować, ale też opiekować się kobietą oraz nie zdobywać jej uległości za pomocą gróźb, lecz swoją

<sup>48</sup> „[...] jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swoim mężom [...]” Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, IV XX, 128.

<sup>49</sup> Jan Chryzostom, *Homilia XX in Epistolam ad Ephesios*, tłum. W. Kania, w: *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002.

<sup>50</sup> „[...] Nie użyłaś w dobry sposób władzy, przejdź w poddaństwo. Nie uniosłaś ciężaru wolności, przyjmij niewolę. Nie umiałaś panować i dałaś tego dowód w konkretnej próbie, bądźż zatem wśród rządzonych i uznaj w mężczyźnie pana [...]”, Jan Chryzostom, *In Genesim sermo*, 4, 1.

<sup>51</sup> Jan Chryzostom, *Homilia XX in Epistolam ad Ephesios*, 4; J. Dybała, dz. cyt., s. 168.

<sup>52</sup> Jan Chryzostom, *Homilia XX in Epistolam ad Ephesios*, 4–6; *In Genesim sermo IV*, 2: „Czy widzisz jak nieuciążliwe jest władanie, skoro pan szaleje z miłości do niewolnicy i skoro bojaźń łączy się z miłością?”



dobrocią<sup>53</sup>. W takim układzie związek funkcjonuje doskonale jak ludzkie ciało: jego członki poddane są zwierzchnictwu głowy, która to z kolei, skupiając w sobie wszystkie zmysły, dba o każdą z części ciała i kieruje nimi<sup>54</sup>.

Kobieta i mężczyzna posiadają równie ważny udział w życiu rodziny i całego społeczeństwa. Ich rola i uwarunkowania są różne; różnica ta jednak oparta jest na harmonii wyrażającej się w tym, iż oboje potrzebują siebie nawzajem. Jedna ze stron nie jest w stanie wypełnić zadań tej drugiej, ponieważ nie jest do tego predysponowana lub też nie może w odpowiedni sposób wypełnić swoich własnych obowiązków, kiedy nie jest wsparta przez stosowną pomoc. Ojcowie Kościoła opierają swoje pisma i homilie na słowach Pisma Świętego, a ich zalecenia w większości nie są wynikiem osobistych opinii, ale w dużej mierze stanowią komentarz i objaśnienie słów Biblii. Widać jednak, że u wszystkich przywołanych tu autorów – chrześcijańskich i pogańskich – występują pewne uniwersalne poglądy i wzory postępowania, choć mają one różne źródła. Twórcy pogańscy odchodzą już nieco od tradycyjnych w ich kulturze postaw. Wiemy, że bynajmniej nie chodzi tu o całkowitą emancypację kobiety – jest ona wciąż podległa wobec mężczyzny. Plutarch jednak, podobnie jak Ojcowie Kościoła, nie deprecjonuje kobiecej natury i nie uważa jej za mniej doskonałą niż natura męska; także Seneka dostrzega szlachetne cechy u niejednej z kobiet, które zdołały wznieść się ponad przypisywane im płci słabości oraz charakterystyczne zachowania. Filozof ponadto chwali matkę i ciotkę za cechy, których nie powstydziliby się członkini Kościoła, np. oddanie rodzinie, rozwaga, dzielne znoszenie przeciwności. Sami zaś autorzy chrześcijańscy, wychowani w otoczeniu kultury pogańskiej nie przekreślają jej definitywnie – Klemens Aleksandryjski przytacza

<sup>53</sup> „Ale towarzyszkę życia, matkę dzieci, źródło wszelkiej radości, nie strachem i pogrózkami należy przywiązać, ale miłością i życzliwością. Jaki to bowiem związek, gdy żona drży przed mężem?” Jan Chryzostom, *Homilia XX in Epistolam ad Ephesios*, 2, cyt. za: Jan Chryzostom, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na listy do Filemona*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949.

<sup>54</sup> Jan Chryzostom, *Homilia XX in Epistolam ad Ephesios*, 4; J. Dybała, dz. cyt., s. 169.

nawet w swych pismach przykłady osób znanych z historii i mitologii. W kwestii małżeństwa istotną sprawą jest pozycja, jaka przysługuje mężczyźnie. Wszyscy przywołani twórcy zajmują tu jednakowe stanowisko: to mąż i ojciec jest tym, który panuje w rodzinie. Taki układ związku nie powinien być jednak tyranią opartą na strachu czy tym bardziej przemocy. Ojcowie Kościoła oraz Plutarch głoszą panowanie mężczyzny nad kobietą z jednoczesną zachętą do wyrozumiałości i szacunku męża wobec żony. Szczególnie Jan Chryzostom mocno podkreśla miłość i życzliwość, jaką mąż powinien darzyć żonę. Kobieta jest według niego i Klemensa Aleksandryjskiego partnerką; jak mówi Pismo Święte – pomocą. Chryzostom mówi też wielokrotnie, że mężczyzna ma panować nad kobietą, tak jak głowa panuje nad resztą członków, podczas gdy Plutarch wyraża zbieżną myśl, zalecając, aby mąż panował nad żoną, tak jak panuje dusza nad ciałem. Wszyscy przywołani autorzy są zgodni co do tego, że kobieta jest istotą słabszą i bardziej emocjonalną. Pomimo tego uznają, że ma ona takie same szanse w osiągnięciu moralnej doskonałości. U twórców pogańskich będzie to cnotliwość, szlachetność charakteru, studiowanie filozofii; autorzy chrześcijańscy będą zaś zwracali uwagę na odwagę i gorliwość w wierze oraz równe szanse w dążeniu do zbawienia wiecznego. Pomimo znaczących różnic, odmiennych ról i miejsc w społeczeństwie kobieta i mężczyzna są równi w swojej godności i wartości istot ludzkich. „Istnieje przeto wspólne określenie dla mężczyzn i kobiet: człowiek” – jak pisał Klemens Aleksandryjski<sup>55</sup>.

### Bibliografia

- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.  
 Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979.  
 Błaszczyk I., *Seneka o wychowaniu w rodzinie rzymskiej*, Bydgoszcz 2003.  
 Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* (seria 1, Rdz 1-3), tłum. S. Kaczmarek, Kraków 2008.  
 Jan Chryzostom, *Homilia XX na List do Efezjan*, tłum. W. Kania, w: *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002.

---

<sup>55</sup> Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I IV 10-11.

- Jan Chryzostom, *Jakie kobiety należy brać za żony*, tłum. T. Krynicka, „Vox Patrum” 2009.
- Jan Chryzostom, *Homilie na listy pasterskie św. Pawła i na listy do Filemona*, tłum. T. Sinko, Kraków 1949.
- Dybała J., *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012.
- Goldstein P., *Wizerunek kobiety w filozofii Platona*, Kraków 2016.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Myszor W., *Kobieta w chrześcijaństwie pierwszych wieków II-III*, w: *Partnerka, matka, opiekunka: status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999.
- Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa, 1997.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Plutarch, *Dialog o miłości*, tłum. Z. Abramowiczówna, oprac. K. Korus, Kraków 1997.
- Plutarch, *Moralia: wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954.
- Seneca L.A., *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.
- Seneca L.A., *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.
- Szwed-Kostecka J., *Święty Jan Chryzostom o relacjach między kobietą a mężczyzną na przykładzie wybranych homilii*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne” 2015, nr specjalny 6.
- Uliński M., *Kobieta i mężczyzna: dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001.
- Żurek G., *Seneki antyfeminizm oświecony*, „Menander” 1967, nr 22.

## Summary

### **Equal or unequal? The woman and the man according to selected pagan and early Christian authors**

The article discusses the question of value and role of the two sexes on the basis of the selected writings of the Fathers of the Church (St. John Chrysostom, St. Clement of Alexandria) as well as pagan writers (Plutarch, Seneca the Younger). They consider the issue of dignity of a woman and a man as a human, position in society, and relationship. Authors agree a woman is physically and emotionally weak and she is under the authority of a man. Both sexes still have equal participation in the moral virtue and their role along with duties are equally important although absolutely different.

**Słowa kluczowe:** kobieta, mężczyzna, płeć, chrześcijanie, poganie

**Key words:** woman, man, gender, Christians, pagans

SALVATORE COSTANZA\*

ORCID 0000-0002-0138-0194

National and Kapodistrian University of Athens

## FRANCESCO FILELFO E GLI JAGELLONI: UN UMANISTA ITALIANO SULLA SCENA EUROPEA

### Premessa

Conviene evidenziare i rapporti tra gli Jagelloni e una figura poliedrica dell'umanesimo come Francesco Filelfo (Tolentino 1398 – Firenze 1481), il quale visita personalmente la Polonia nel 1424 e si segnala non solo per la sua attività intellettuale e filologica, ma anche per le intense relazioni con le personalità più eminenti della sua epoca. Questo scambio fecondo è attestato da un epistolario che rappresenta la più prolifica raccolta umanistica a noi pervenuta, comprendente centodieci lettere greche e oltre duemila latine<sup>1</sup>. Tale collezione è

---

\* Prof. SALVATORE COSTANZA – born in Messina, Sicily, 1980, graduated and has got his PhD in Florence about Greek Classical, Byzantine Philology and Renaissance Studies. He also developed post-doc research projects in Cologne, Lyon, and Fribourg (CH). He takes part of FIRB project of editing and commenting Filelfo's Greek and Latin Epistles under the supervision of Silvia Fiaschi (University of Macerata, Italy). He is actually visiting professor in the National and Kapodistrian University of Athens and he is in train of achieving his habilitation (HDR) at the University of Strasbourg. He is interested in Ancient Greek and Byzantine Literature, and also in Medieval History of Central and Eastern Europe, with particular reference to interaction with Italy and the Mediterranean.

<sup>1</sup> L'ordinamento in 48 libri è curato dall'autore, cfr. Vito R. Giustiniani, *Lo scrittore e l'uomo nell'epistolario di Francesco Filelfo*, in: *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte*: atti del XVII Convegno di Studi Maceratesi (Tolentino, 27–30

assunta a paradigma della letteratura epistolare europea ed esercita un'influenza considerevole sugli umanisti polacchi, molti dei quali giunsero in Italia e in particolare a Roma per completare gli studi, avendo modo di frequentare i corsi universitari del Tolentino, attivo alla Curia Pontificia sotto Sisto IV<sup>2</sup>. Le sue lettere presentano una testimonianza di notevole interesse storico inerente a un cinquantennio cruciale per l'Europa nella prima età moderna (1427–1477)<sup>3</sup>. In rapporto all'emergere degli stati nazionali la liquidazione di Bisanzio è determinata dall'aggressiva espansione dell'impero ottomano, erede del ruolo strategico di potenza balcano-anatolica. In tale quadro Filelfo reclama per sé il ruolo di consigliere lungimirante, inviando appelli accorati a papi, imperatori e sovrani per sollecitarli alla guerra

---

sett. 1981), (Medioevo e Umanesimo 58; Studi Maceratesi 17), ed. Rino Avesani *et al.*, Padova 1986, p. 249–274, in part. 253–259; Peter Schreiner, *Epistolari umanistici e manoscritti greci: Guarino da Verona, Isidoro di Kiev, Giovanni Aurispa, Francesco Filelfo*, in: *Filelfo, le Marche, l'Europa. Un'esperienza di ricerca* (Temi e Testi 178), ed. Silvia Fiaschi, Roma 2018, p. 165–180, in part. 166–168, 178–179.

<sup>2</sup> Per esempio Sacrano Jr. (lat. Johannes Sacranus Junior, Jan z Oświęcimia młodszy, m. 1527) ha frequentato, pare, le lezioni di Francesco Filelfo negli anni '70, il suo *Modus epistolandi* fu pubblicato a Cracovia nel 1520 dall'allievo Stanislao di Łowicz (Stanisław z Łowicza), il quale vi aveva edito nel 1512 le *Epistulae familiares* di Filelfo, di cui era un fervente ammiratore, cfr. Henryk Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440–1600)*, Kraków 1938, p. 52–53; Jacqueline Glomski, *Patronage and Humanist Literature in the Age of the Jagiellons. Court and Career in the Writings of Rudolf Agricola Junior, Valentin Eck and Leonard Cox*, Toronto 2007, p. 230 n. 23; Marek Daniel Kowalski, *Polnische Studenten im Rom der früheren Renaissance (1450–1500)*, in: *Studieren im Rom der Renaissance (Repertorium Academicum Germanicum, Forschungen 3)*, ed. Michael Matheus, Rainer Cristoph Schwinges, Zürich 2020, p. 163–190, con nuovi documenti, *ivi*, p. 182 nr. 14 per Sacrano Jr. Vd. anche Janusz Pelc, *“Dalla terra Italiana alla Polonia” e dalla terra polacca a quella italiana*, „Barok“ 2005 num. spec. 12, p. 13–34; Alina Nowicka-Jeżowa, *Poeci polscy doby humanizmu wobec Rzymu*, „Ruch Literacki“ 2012 nr 6, p. 631–652, in part. 634–635.

<sup>3</sup> Le lettere latine di Filelfo ricadono nell'intervallo tra la partenza da Costantinopoli del 1427 e la fine del periodo milanese nel '77, quand'era in procinto di partire per Firenze, vd. Francesco Filelfo, *Collected Letters. Epistolarum libri XLVIII*, ed. Jeroen de Keyser, Alessandria 2017, vol. 1–4.

contro il Turco e al riscatto della greicità oppressa da una dolorosa cattività<sup>4</sup>.

### Un giovane umanista a Costantinopoli

In via preventiva si evidenzia che Filelfo ha una conoscenza diretta dell'universo bizantino. In gioventù dimora a Costantinopoli durante un settennato decisivo (1420-'27), consacrato al perfezionamento del greco e alla ricerca di codici e acquisisce proficui contatti con gli esponenti più illustri della società paleologa<sup>5</sup>. La sua formazione nell'Impero d'Oriente configura un'esperienza biografica comune ai dotti dell'epoca<sup>6</sup>. Malgrado la debolezza politico-militare irreversibile

<sup>4</sup> Cfr. Carlo Rosmini, *Vita di Francesco Filelfo da Tolentino*, Milano 1808, I p. 11-15; Lucia Gualdo Rosa, *Il Filelfo e i Turchi: un inedito storico dell'Archivio vaticano*, „Annali della Fac. di lettere e filosofia della Univ. di Napoli“ 1964-68, nr 2, p. 109-165, in part. 113; Margareth Meserve, *Nestor denied: Francesco Filelfo's Advice to Princes on the Crusade against the Turks*, „Osiris“ 2010, nr 25.1, p. 47-65, in part. 48, 50, 52-53; Salvatore Costanza, *Testimonianze epistolari sulla caduta dell'Eubea (1470): la posizione di Filelfo alter Nestor*, in: *Philephiana. Nuove prospettive di ricerca sulla figura di Francesco Filelfo* (Quad. Rinascim. 51), ed. Silvia Fiaschi, Firenze 2015, p. 25-46, in part. 27-28; Id., *Ungarn, Byzantinische Welt und Türkenkrieg in Filelfos Episteln*, in: *Byzanz und das Abendland VII. Studia Byzantino-Occidentalia (Antiquitas, Byzantium, Renascentia 42)*, ed. Zoltán Farkas, László Horváth, Tamás Mészáros, Budapest 2021, p. 51-86, in part. 54. L'eloquenza di Nestore è lodata in *Ode IX 21 a Gennadio Scholarios* in Francesco Filelfo, *De Psychagogia (Hellenica 1)*, ed. Guido Cortassa, Enrico Maltese, Alessandria 1997, p. 87-90.

<sup>5</sup> In *Ep. XXVI 1* Filelfo ricorda con gratitudine il periodo giovanile di formazione a Bisanzio, da dove ritornò in Italia con una solida formazione culturale e gli splendidi doni concessi da Giovanni VIII: *cum pulcherrime donatus a magnanimo illo imperatore post perspectam et cognitam Graecam disciplinam et eloquentiam in Italiam revertissem*. Cfr. Mariaros Cortesi, *Aspetti linguistici della cultura greca di Francesco Filelfo*, in *Francesco Filelfo*, ed. Avesani, cit., p. 163-206, in part. 198; sulla vastità delle conoscenze di Filelfo nel campo degli autori e *corpora* greci, cfr. Aristide Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo*, „Studi Italiani di Filologia Classica“ 1913, nr 20, p. 204-424.

<sup>6</sup> Anche Enea Silvio Piccolomini, futuro Papa Pio II, contrassegna la visita a Costantinopoli come il sigillo di una *paideia* perfetta, cfr. Igor P. Medvedev, *Tendances vers une renaissance dans la culture byzantine tardive*, „Byzantiaka“ 1984, nr 4, p. 113-136, in part. 124 con citazione di Pius II, Papa, *Opera Omnia*, Basileae 1551,

e i segnali del tracollo statale imminente, Bisanzio vive l'estrema rinascita culturale favorita da Manuele II (1350–1425), attivo mecenate degli studi e delle lettere secondo il modello del sovrano ideale delineato nell'esortazione al suo primogenito e successore Giovanni VIII (1392–1448)<sup>7</sup>.

Filelfo arriva a Bisanzio a ventidue anni, come ricorda anche nell'appello alla Crociata inviato a Carlo VII di Francia (1403–1461)<sup>8</sup> e ha la funzione di segretario del bailo veneziano Benedetto Emo<sup>9</sup>.

---

p. 681. Oltre a Filelfo fra la fine del XIV secolo e i primi decenni del XV compiono il viaggio di rito a Bisanzio fra l'altro Guarino Veronese, Giovanni Aurispa, Giovanni Tortelli, Ciriaco di Ancona.

<sup>7</sup> Λόγος προτροπτικός εις λόγους και περι ἀρετῆς και ἀγαθοῦ ἄρχοντος, PG 156, 408b–409a, cfr. Ioannis Polemis (ed.), Θεόδωρος Μετοχίτης, *Ἠθικός*, Athina 1995, p. 15–49; Florin Leonte, *Rhetoric in Purple: The Renewal of the Imperial Ideology in the Texts of the Emperor Manuel II Palaiologos*, Diss. Budapest 2012, p. 208–219; Id., *Imperial Visions of Late Byzantium: Manuel II Palaiologos and Rhetoric in Purple*, Edinburgh 2019.

<sup>8</sup> Ep. VIII 24 del 7.II.1451 subito dopo la morte di Murād II: *cum nuper anno vigesimo tertio agebam in Thracia apud Ioannem imperatorem, Manuelis item filium*. Cfr. Franz Babinger, *Johannes Darius (1414–1494). Sachwalter Venedigs im Morgenland und sein griechischer Umkreis* (Sitzungsb. der Bayer. Akad. d. Wissensch., philosoph.-histor. Kl. 1961, 5), München 1961, p. 25; Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 112, 116, 127; Agostino Pertusi, *Première études en Occident sur l'origine et la puissance des Turcs*, „Bull. Association Intern. Études Sud-Est Européennes“ 1972, nr 10, p. 49–94, in part. 52, rist. in: *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco. Tre saggi di Agostino Pertusi*, ed. Carlo Maria Mazzucchi, Milano 2004, p. 113–170, in part. 117; Franco Cardini, *In Terra Santa. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002, p. 114; Margareth Meserve, *Francesco Filelfo*, in: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, 5 (1350–1500), ed. David Thomas, Alexander Mallett, Leiden-Boston 2013, p. 406–414, in part. 409; Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 35–44.

<sup>9</sup> Ottenuta la cittadinanza veneziana per meriti culturali, Filelfo accompagna il bailo, l'ambasciatore della Serenissima, responsabile della colonia al Corno d'oro, vd. Ep. XXVI 1: *tum ad Constantinopolitanam praefecturam secretarius missus publico decreto. Quo in magistratu cum duos egissem annos*. Cfr. Guido Cortassa, *Francesco Filelfo, la Grecia e Bisanzio*, in: *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo: «L'Europa è uno stato d'animo»*, ed. Luisa Rotondi Secchi Taruga, Milano 2001, p. 353–364, in part. 354; Thierry Ganchou, *Les ultimae voluntates*



In Italia si è distinto per i successi negli studi di retorica sotto la guida di Guarino Veronese (m. 1460)<sup>10</sup>, ex allievo di Manuele Chrysoloras<sup>11</sup>, il grande umanista bizantino che esercita un ruolo decisivo per la riscoperta del greco in Occidente, morendo a Costanza nel 1415 durante il Concilio<sup>12</sup>. Da parte sua Guarino nel 1402 è al servizio di Manuele Paleologo che gli invia l'orazione funebre per il fratello Teodoro I, il despota di Morea (1355–1407), con preghiera di tradurla in latino e farla circolare in Occidente<sup>13</sup>. Anche nei decenni

---

*de Manuel et Iōannēs Chrysōlōras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople*, „Byzantinistica“ 2005, nr 7, p. 195–285, in part. 230, 245–246.

<sup>10</sup> Filelfo, *Ep. XXVI* 1 (25.12.1465): *Patavii non studui solum nobilissimis disciplinis, sed etiam docui oratoriam, cum essem admodum adolescens cum tanta mei nominis gloria ut illinc Venetias profectus, posteaquam annos circiter duos patriciam illam iuventutem et dicendi praeceptis et moribus instituissem, tum civitate donatus fuerim*, cfr. Carlo Rosmini, *Vita di Francesco Filelfo da Tolentino*, Milano 1808, I p. 11; Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 111; Paolo Viti, *Filelfo, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1997, p. 613–626, in part. 613; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 196.

<sup>11</sup> Sulla personalità di Guarino, il quale apprese il greco a Costantinopoli, cfr. Walter Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern-München 1980, p. 310–312; Schreiner, *Epistolari umanistici*, cit., p. 166–168, 180.

<sup>12</sup> Cfr. Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e l'origine dell'Umanesimo*, I *Manuele Crisolora*, Firenze 1941, p. 22–25; Anna Pontani, *Manuele Crisolora: libri e scrittura (con un cenno su Giovanni Crisolora)*, „Bollettino della Badia greca di Grottaferrata“ 1999, nr 53 = Ὀπώρα. *Studi in onore di Mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, ed. Santo Lucà, Lidia Perria, III, p. 255–283; Niccolò Zorzi, *I Crisolora: personaggi e libri*, in: *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Riccardo Maisano, Antonio Rollo, Napoli 2002, p. 87–131, in part. 126–127; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 195–196, 273–275; Lydia Thorn-Wickert, *Manuel Chrysoloras (ca. 1350–1415): Eine Biographie des byzantinischen Intellektuellen vor dem Hintergrund der hellenischen Studien in der italienischen Renaissance*, Frankfurt/Main 2006, con la recensione di Peter Schreiner, „Byzantinische Zeitschrift“ 2010, nr 101.2, p. 854–856, in part. 854: «Manuel Chrysoloras war der griechische Lehrer des Abendlandes schlechthin».

<sup>13</sup> Cfr. George T. Dennis (ed.), *Letters of Manuel II Palaeologus* (Dumberton Oaks Texts 4), Washington/D.C. 1977, p. 169, 9–17, nr 56; Julian Chrysostomidis (ed.), *Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his Brother Theodore* (CFHB 26), Thessaloniki 1985; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 274; Manuela Dobre, *Éducation*

seguenti Guarino mantiene relazioni stabili con il mondo bizantino e riesce a collocare Filelfo a Costantinopoli sotto la direzione del nipote del suo compianto maestro, vale a dire Giovanni Chrysoloras, il quale accoglie l'italiano nella sua sfera familiare<sup>14</sup>. Alla morte di quest'ultimo Filelfo passa alla Scuola di Giorgio (o Manuele) Chrysokokkes, dove ha come condiscipolo Bessarione (1403–1472)<sup>15</sup> e incarna il paradigma d'integrazione di un occidentale a Bisanzio. Difatti, dopo due anni come segretario del bailo, è presentato dal maestro Giovanni Chrysoloras al correggente Giovanni VIII, il quale lo assume al suo servizio<sup>16</sup>, lo impiega come consigliere e oratore e gli

---

*grecque et latine chez les auteurs byzantins du XV<sup>e</sup> siècle*, „Études byz. et postbyz.“ 2011, nr 6, p. 223–232, in part. 228.

<sup>14</sup> Filelfo sposa la figlia del suo maestro Theodora Chrysolorina, cfr. Anna Pontani, *Primi appunti sul Malatestiano D XXVII.1 e sulla biblioteca dei Crisolora*, in: *Libraria Domini. I manoscritti della Biblioteca Malatestiana: testi e decorazioni*, ed. Fabrizio Lollini, Piero Lucchi, Bologna 1995, p. 353–386, in part. 386; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 201 e n. 23. Da parte sua la suocera Manfredina Doria Chrysolorina è di Genova, a testimonianza della profonda integrazione sociale dell'élite bizantina con gli esponenti più attivi della società italiana, cfr. *ibid.*, p. 208, 212–219, 224, 235, 265–266: rimane a Costantinopoli fino alla caduta della città ed è liberata dalla schiavitù grazie alla mediazione del genero, il quale invia un'epistola con poema encomiastico a Maometto II (II 8), cfr. Francesco Filelfo, *De Psychagogia*, cit., p. 87–90; Medvedev, *Tendances vers une renaissance*, cit., p. 125; Kenneth M. Setton, *The Byzantine Background to the Italian Renaissance*, „PAPhS“ 1956, nr 100, 1, p. 1–76, in part. 72 = *Collected Studies. Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1974, nr. 1. Cfr. Anche Vladimir Mirmiroglu, *Fatih Sultan Mehmet ve Francesco Filelfo*, Istanbul 1956.

<sup>15</sup> Cfr. Viti, *Filelfo*, cit., p. 613; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 253–257. Sul legame con Bessarione protrattosi dalla gioventù fino alla morte del Patriarca di Costantinopoli (1472), cfr. Concetta Bianca, *La formazione della biblioteca latina del Bessarione*, in: *Scrittura, Biblioteche e Stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi*. Atti del Semin. 1–2 giu. 1979 (*Littera Antiqua* 1,1), ed. Ead., Città del Vaticano 1980, p. 103–165; Ead., *Auctoritas e veritas: il Filelfo e le dispute tra platonici e aristotelici*, in: *Francesco Filelfo*, ed. Avesani, cit., p. 207–247, in part. 235–237, 242–244.

<sup>16</sup> *Ep. XXVI 1: reliquos quinque apud praestantissimum illum traduxi imperatorem, Ioannem Palaeologum, quem diu ante Constantinopolitanam captivitatem fortunatissime vita functum, tu narrator veritatis caesum facis, inter cadentium*

garantisce una posizione d'indubbio prestigio<sup>17</sup>. Il figlio di Manuele è ben disposto verso i giovani talentuosi provenienti dall'Occidente che attira largamente nella sua cerchia<sup>18</sup>. Fra questi si segnala il siciliano Giovanni Aurispa da Noto (1376–1459), attivo a Costantinopoli dal 1421, il quale accompagna il Paleologo nel viaggio dalla Polis a Venezia nel '23<sup>19</sup>. Da parte sua, Filelfo anche dopo il definitivo rientro in Italia si mostra sempre riconoscente al suo antico patrono bizantino contrassegnato come il prototipo del buon sovrano, saggio e munifico<sup>20</sup>.

---

*turbam a Mahometo in ipsa captivitate ac direptione Constantinopolis.* Cfr. Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 111; Gianvito Resta, *Filelfo tra Bisanzio e Roma*, in: *Francesco Filelfo*, ed. Avesani, cit., p. 1–60, in part. 7 n. 9; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 196–198, 230–233, 279; Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 29.

<sup>17</sup> Sul quadriennio di Filelfo segretario e consigliere di Giovanni VIII dall'estate del '23 fino alla partenza per l'Italia nel '27, cfr. Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 249–253; Şerban Papacostea, *Un humaniste italien au service de Byzance en Europe Centrale au XV<sup>e</sup> siècle*, „Études Byz. et Post-Byz.“ 2006, nr 5, p. 365–375, in part. 369; John Monfasani, *Filelfo and the Byzantines*, in: *Francesco Filelfo, Man of Letters*, ed. Jeroen de Keyser (Brill's Stud. in Intellectual Hist. 289), Leiden-Boston 2018, p. 13–21, in part. 13; Han Lamers, *Hellenism and Cultural Unease in Italian Humanism: the Case of Francesco Filelfo*, *ibidem*, p. 22–43, in part. 22.

<sup>18</sup> Cfr. Michael Angold, *The Decline of Byzantium Seen through the Eyes of Western Travellers*, in: *Travel in the Byzantine World: Papers from the 34<sup>th</sup> Spring Symposium of Byzantine Stud.*, Birmingham, April 2000, ed. Ruth Macrides, Aldershot 2002, p. 213–232, in part. 224; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 197.

<sup>19</sup> Sul soggiorno del Netino a Bisanzio, cfr. Peter Schreiner, *Giovanni Aurispa in Konstantinopel. Schicksale griechischer Handschriften im 15. Jahrhundert*, in: *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Eric Meuthen*, Johannes Helmrath, Heribert Müller, con Helmut Wolff, München 1994, II p. 623–631; Id., *Epistolari umanistici*, cit., p. 176–178; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 209, 243 sull'arrivo del giovane Paleologo a Venezia insieme con Aurispa (15.XII.1423).

<sup>20</sup> Vd. *Ep. XX 27: Ioannem Palaeologum, imperatorem et sapientem et fortem*, l'espressione di gratitudine verso Giovanni VIII nella lettera latina II 79 inviatagli da Siena (21.VIII.1438): *Nam nihil est apud animum meum antiquius quam tuae obsequii voluntati. Cui nihil est quod post Deum non debeam. Tua in me multa, cum apud te Constantinopoli agerem, et maxima beneficia, nulla unquam deletura est oblivio. Quibus me muneribus non donasti? Quibus honoribus non ornasti?* Cfr. Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 197–198, 258 n. 209. Ancora *Ep. XX 27*, cfr. Cortassa,

## Filelfo a Buda, l'incontro con Ladislao II Jagellone e l'invito in Polonia

Senza dubbio Giovanni VIII sceglie Francesco Filelfo come uomo di fiducia in ragione della sua sbrigliata capacità oratoria e dell'eloquenza versatile. Pertanto, lo incarica di tenere orazioni ufficiali e lo vuole con sé nel viaggio a Buda tra la fine del 1423 e il '24<sup>21</sup>. Filelfo accompagna il correggente, svolgendo la missione di legato presso l'imperatore e re d'Ungheria Sigismondo di Lussemburgo (ungh. Luxemburgi Zsigmond, pol. Zygmunt Luksemburski, 1368–1437)<sup>22</sup>, il quale incontrò in precedenza Giovanni Chrysoloras, il maestro bizantino del Tolentinate<sup>23</sup>.

Nelle sue *Lettere* Filelfo si presenta come il sostenitore della crociata contro i Turchi, accreditandosi come un *alter Nestor*, onusto di anni, ma prezioso per la perizia senza uguali come consigliere militare e strategico<sup>24</sup>, in virtù della sua autopsia dei Balcani e della singolare esperienza maturata negli anni '20. A tal riguardo, pretende di non

---

Francesco Filelfo, cit., p. 356; Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanist and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004, p. 129.

<sup>21</sup> Sul viaggio del Paleologo e del segretario Filelfo, con rientro nella Polis il 24.XI.1424 attraverso un itinerario terrestre disgiunto fino ad Asprokastron, dove i due s'imbarcano su due galee veneziane, cfr. Peter Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken (Chronica byzantina breviora)*, (CFHB XII/2), Wien 1977, p. 114–115, 117: *Chron.* 13/8; Salvatore Costanza, *Die Reise des Johannes VIII. Palaiologos laut Francesco Filelfo und anderer Quelle*, in: *Byzanz und das Abendland VI. Studia Byzantino-Occidentalia (Antiquitas, Byzantium, Rnascentia 33)*, Erika Juhász, Budapest 2019, p. 121–144.

<sup>22</sup> Vd. *Ep.* XLVII 24 (16.II.1477) al card. Giovanni Arcimboldi (ca.1430–1488): *Equidem in Hungaria egi menses quindecim cum essem adhuc adolescens, orator missus ad Sigismundum a Iohanne Palaeologo, Novae Romae imperatore.*

<sup>23</sup> L'incontro avviene in Italia nel giugno 1414, il Chrysoloras era incaricato della missione diplomatica dallo zio Manuele ed è insignito al termine del titolo di *comes Palatinus*, cfr. Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 273–274.

<sup>24</sup> Cfr. Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 113; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 209; Meserve, *Nestor denied*, cit., p. 52–53; Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 27–28. Cfr. pure Resta, *Filelfo*, cit., p. 9–12.

avere rivali<sup>25</sup>. Nella lettera al card. Jacopo Ammannati Piccolomini (1422–1479), un altro scolaro di Guarino Veronese e strenuo fautore della crociata di Pio II<sup>26</sup>, Filelfo descrive in dettaglio la sua missione diplomatica a Sigismondo a quarant'anni dai fatti. Pertanto, ricorda con orgoglio il soggiorno giovanile a Costantinopoli e reclama una conoscenza autoptica della penisola balcanica incomparabile fra gli occidentali<sup>27</sup>:

*Accedit ad rem, quod nemo vir Latinus et linguam et mores et locos Graeciae regionis me aut melius novit aut exquisitius, quippe qui annos septem apud Ioannem Palaeologum, imperatorem et sapientem et fortem, Constantinopoli egerim.*

Si aggiunge il fatto che nessuno dei Latini conosce meglio e con più finezza di me la lingua, i costumi e i luoghi del mondo greco, dal momento che ho trascorso sette anni presso Giovanni (VIII) Paleologo, l'imperatore sapiente e valoroso.

Di seguito, a riprova della sua competenza rammenta le esperienze diplomatiche intrattenute con il sultano ottomano Murād II (1404–1451)<sup>28</sup> e l'imperatore del Sacro Romano Impero Sigismondo:

---

<sup>25</sup> Perciò Filelfo nulla dice di Nicola Segundino, autore del *De origine et rebus gestis Turcarum* dedicato a Enea Silvio Piccolomini (1456), il quale è davvero la fonte occidentale meglio informata sull'impero turco, cfr. Franz Babinger, *Maometto il Conquistatore e gli Umanisti d'Italia, in Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Firenze 1966<sup>2</sup>, p. 441, 447; Margareth Meserve, *Empires and Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge/Mass. 2008, p. 107; Monfasani, *Filelfo*, cit., p. 15.

<sup>26</sup> Sui progetti di crociata contro il Turco di Pio II, il quale nomina l'Ammannati *secretarius domesticus*, conferendogli il proprio cognome, cfr. Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 128–129.

<sup>27</sup> *Ep. XX 27* (23.I.1464) al card. Jacopo Ammannati Piccolomini, ms. Milano, Triv. 873, ff. 252<sup>r</sup>-v, ed. de Keyser, Francesco Filelfo, cit., III, p. 962–964.

<sup>28</sup> Filelfo si reca alla Corte di Murād II per assolvere incarichi diplomatici per conto del bailo e di Giovanni VIII, come accenna anche in una lettera in volgare (30.II.1453) al consigliere del duca di Milano Cicco Simonetta (1410? – 1480), cfr. Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 112; Florian Hamann, *Wie man Muslime von Christentum überzeugt – Der mögliche Einfluß Georgs von Trapezunt auf Nikolas von*

*et missus non solum orator ad Amorathum, istius impii Mahometi patrem, sed ad Romanorum quoque imperatorem et regem, Sigismundum illum, non modo Graeciam omnem ad Triballos usque peragrarem, sed mare Euxinum trireme ingressus in Asprocastri oram cum descendissem, universam campestram illam vastamque latitudinem eques pervaserim, visisque circunquaue et cognitis et Gotthis et Alanis ac reliquis eius inferioris Scythiae populis, post altissimos supra Bagnam oppidum et inaccessibilis montes maximo labore et extremo periculo superatos, Bistrizam applicuimus, urbem pulchram et populosam, ex altera montium parte ad radices, unde postridie eius diei, quo eo perveneramus ad vesperam, cum iter coepissemus, magnis continuatisque itineribus Budam tandem, regium Pannoniae ulterioris emporium, attigimus, quo tempore legatus apostolicus cardinalis Placentinus, Branda Castellio, agebat in Pannonia, ad concitandum exercitum in Boemos.*

E fui inviato come oratore (da Giovanni VIII) non solo da Murād, il padre di questo empio Maometto (II), ma anche dall'imperatore del Sacro Romano Impero e re Sigismondo e ho percorso non solo tutta la Grecia fino alla Serbia<sup>29</sup>, ma, quando ho toccato la costa nel Mar Nero con una galea ad Asprokastron [lett. "Città Bianca", od. Bilgorod Dnijstrov's'kij in Ucraina sudoccidentale, romeno Cetatea Albă], ho viaggiato per tutta quella vasta regione pianeggiante, ho visto e conosciuto i Goti, gli Alani e gli altri popoli della Scizia inferiore. Dopo aver superato le montagne altissime ed inaccessibili

---

*Kues und Enea Silvio Piccolomini*, in: *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der reformatio im 15. Jahrhundert*, ed. Thomas Frank, Norbert Winkler, Göttingen 2012, p. 205–238, in part. 218; Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 29.

<sup>29</sup> Le fonti medio-bizantine assegnano il titolo di Τριβαλλοί a tribù protoserbe, cfr. Joh. Scylitzes, Thurn 424 di rimando a Stefan Vojislav (1018-43), signore di Duklja (greco Διόκλεια) nell'attuale Montenegro. Con l'ascesa della dinastia dei Nemanjić (1166–1371) l'etnonimo è identificato con „Serbi” (Σέρβοι), Nicetas Choniates I 6, 1: κατὰ τοῦ τῶν Τριβαλλῶν ἔθνους (εἴποι δ' ἄν τις ἕτερος Σέρβων), cfr. Élisabeth Malamut, *Concepts et réalités : recherches sur les termes désignant les serbes et les pays serbes dans les sources byzantines des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in: *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, I-II, ed. Michel Balard, Paris 1998, p. 439–457, in part. 450–451; Anna Pontani (ed.), Niceta Coniata. *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, Milano 2017, I, p. 492–493 n. 79.

che sovrastano la fortezza di *Bagna* [ungherese Nagybánya, romeno Baia Mare] con gravissima fatica ed estremo pericolo, abbiamo raggiunto Bistritz [ungherese Besterce; romeno Bistrița], una città bella e popolosa, sull'altro lato ai piedi dei monti [Carpazi], da dove abbiamo proseguito la marcia il giorno seguente, essendovi giunti di sera, poi con tappe di viaggio lunghe e ininterrotte siamo arrivati finalmente a Buda, un centro commerciale regio della Pannonia ulteriore, nel periodo in cui il legato apostolico, il cardinale di Piacenza Branda Castiglioni (1350–1443) si trovava in Ungheria per allestire un esercito contro i Boemi<sup>30</sup>.

Le *Lettere* di Filelfo mostrano l'abilità di costruirsi una reputazione di prestigio in campo diplomatico attraverso i propri scritti e la corrispondenza con altri dotti, al fine di elevare il proprio status sociale. Quest'attitudine tipica della I metà del XV secolo si riscontra anche nel corrispondente e conterraneo Ciriaco d'Ancona (1391–1452), umanista e antiquario, il quale ha appreso altresì il greco a Costantinopoli negli anni '20 ed è coinvolto in relazioni con il sultano ottomano, l'imperatore di Bisanzio e Papa Eugenio IV<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Sulla Crociata contro gli ussiti volta a sopprimere questo movimento di dissidenza in Boemia e Moravia, cfr. Tino Foffano, *Breve nota sull'epistolario del card. Branda Castiglioni con due lettere inedite*, „Aevum” 1988, nr 62,2, p. 302–309; György Galamb, *Umanisti ed osservanti francescani in Ungheria*, in: *Osservanza francescana e cultura tra Quattrocento e primo Cinquecento*, ed. Francesca Bartolacci, Roberto Lamberini, Roma 2014, p. 15–32; Pavel Soukup, *Religion and Violence in the Hussite Wars*, in: *The European Wars of Religion. An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations and Myths*, ed. Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, Dietmar Regensburger, London–New York 2016, p. 19–44; Christina Traxler, *Firmiter velitis resistere. Die Auseinandersetzung der Wiener Universität mit dem Hussitismus vom Konstanzer Konzil (1414–1418) bis zum Beginn des Basler Konzils (1431–1449)* (Schriften des Archivs der Universität Wien. Fortsetz. der Schriftenreihe des Universitätsarchivs 27), Wien 2019, p. 111, 149.

<sup>31</sup> Cfr. Jean Colin, *Cyriaque d'Ancône, Le voyageur, le marchand, l'humaniste*, Paris 1981, p. 391–394; Monique O'Connell, *Ciriaco d'Ancona and the Limits of the Network*, in: *The Renaissance of Letters. Knowledge and Community in Italy, 1300–1650*, ed. Paula Findlen, Suzanne Shuterland, Abingdon–New York 2020, p. 1–18. Sulle lettere di Filelfo a Ciriaco del 1427–'34 cfr. Charles Mitchell, Edward W. Bodnar, Clive

Fino alla fine della sua carriera Filelfo si compiace di evidenziare le sue conoscenze dirette della regione balcanica a differenza degli umanisti più giovani, i quali possono risalire solo a notizie di seconda mano desunte dall'enciclopedia antica. Ancora in una lettera del '76 vanta l'ambasceria recata a Sigismondo, che gli consentì di percorrere tutte le regioni dell'Europa orientale in lungo e in largo<sup>32</sup>:

*Moldaviam appellant vulgo Balacchiam superiorem, quae et ipsa in Scythia est et alias atque alias gentes complectitur [...] Eas ego regiones omnis, qua tempestate admodum iuvenis (vel potius adhuc adolescens, quippe qui agerem quintum ac vigesimum aetatis annum) a Iohanne Palaeologo, Manuelis filio, qui Constantinopolin tenebat imperio, sum orator missus ad Sigismundum regem, et vidi et peragravi.*

È chiamata volgarmente Moldavia la Valacchia superiore, che si trova ugualmente nella Scizia e comprende diversi popoli [...]. Tutte queste regioni io ho visto e attraversato quando ero molto giovane, appena un ragazzo di 24 anni e fui inviato come oratore dal re Sigismondo da Giovanni Paleologo, figlio di Manuele, il quale allora reggeva l'impero a Costantinopoli<sup>33</sup>.

Nella sua missione diplomatica al servizio di Giovanni VIII Francesco Filelfo ha l'opportunità di mettersi in luce, esibendo le sue doti oratorie. Il brillante segretario italiano del correggente si reca in Ungheria da Costantinopoli nel luglio-agosto 1423. In tale periodo il nuovo sultano Murād II asceso al trono nel '21 palesa la sua politica aggressiva contro gli stati balcanici concretatasi nell'assedio di Costantinopoli del '22<sup>34</sup>. L'Impero Romano d'Oriente è obbligato

---

Foss, Cyriac of Ancona, *Life and Early Travels* (The I Tatti Renaissance Library 65), Cambridge/Mass. 2015, p. 273-291.

<sup>32</sup> *Ep.* XLIII 23 (17.II.1476) a Cicco Simonetta, ms. Milano, Triv. 873, f. 510v, in: *Francesco Filelfo*, ed. Jeroen de Keyser, cit., IV, p. 1775-76.

<sup>33</sup> L'imperatore titolare Manuele II è allora gravemente malato in seguito ad un'emiplegia, cfr. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, cit., p. 117: *Chron.* 13/7, 417.

<sup>34</sup> Cfr. Giovanni Cananos, *L'assedio di Costantinopoli*, ed. Emilio Pinto, Messina 1977; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 247. Sugli snodi della politica estera



a organizzare un fronte comune antiottomano, coinvolgendo i regni romeni di Valacchia e Moldavia e, soprattutto, il Despotato di Serbia e il Regno di Polonia. A tal fine, Giovanni VIII ha urgente bisogno di assicurarsi il sostegno di Sigismondo contro Murād II d'intesa con le altre potenze dell'Europa centrale.

Come ambasciatore dell'Impero d'Oriente Filelfo ha l'occasione d'incontrare personalmente a Buda Sigismondo e, inoltre, Ladislao II Jagellone (Władysław II. Jagiełło, nato Jogaila, Vilnius, ca. 1362 – Gródek 1434), figlio del granduca pagano di Lituania Algirdas (pol. Olgierd, 1296–1377). Il fondatore della dinastia jagellonica realizza l'Unione del Granducato di Lituania e del Regno di Polonia grazie al primo matrimonio nel 1386 con la regina Santa Edvige di Angiò (Jadwiga Andegaweńska, 1374–1399), che gli vale il battesimo come cattolico e il trono polacco<sup>35</sup>. La compagine politica nata da quest'unione assurge con Ladislao II e i suoi successori al ruolo di potenza dominante sullo scacchiere centroeuropeo, giocando un ruolo di primo piano negli equilibri internazionali<sup>36</sup>.

---

di Manuele II e del figlio e correggente Giovanni VIII, cfr. Peter Schreiner, *Byzanz 565-1453*, München 2008<sup>3</sup>, p. 41-42.

<sup>35</sup> Il matrimonio con la discendente dall'antica dinastia dei Piasti è gravido di conseguenze, determina il battesimo di Jogaila col nome di Ladislao, la conversione della Lituania al Cattolicesimo (1387) e l'unione personale con il regno di Polonia, cfr. Tadeusz Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda*, „Analecta Cracoviensia” 1987, nr 19, p. 105–116, in part. 110; Victor Gidžiūnas, *The Introduction of Christianity into Lithuania*, „Lituanus” 1957, nr 3.4, p. 6–13; S.C. Rowell, *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-central Europe, 1295-1345* (Cambr. Stud. in Medieval Life and Thought, 4<sup>th</sup> Ser. 25), Cambridge 1994, p. 149–152; Jūratė Kiaupienė, *Formations and Transformations of Dynastic Ties Between the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland from 1386-1501*, „Lituanus” 2010, nr 56.3, p. 5–24; Grażina Jurkowlaniec, *The Artistic Patronage of Ladislaus Jagiełło. Beyond the Opposition between Byzantium and the Renaissance*, in: *Bizancjum a Renesancy. Dialog kultur, dziedzictwo antyku. Tradycja i współczesność / Byzantium and Renaissance. Dialogue of Cultures, Heritage of Antiquity – Tradition and Modernity*, ed. Michał Janocha et al., Warszawa 2012, p. 271–281, in part. 271.

<sup>36</sup> Sull'unione personale del 1386 antesignana di quella di Lublino (1569), da cui nasce la Repubblica delle due Nazioni (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*), cfr. Jan Tęgowski, *W sprawie genezy unii Polski z Litwą. Projekt małżeństwa Jagiełły z córką*

Alla conferenza di Buda del 1423 Ladislao è impressionato dalla personalità dell'umanista italiano e lo invita alle sue quarte nozze con la principessa lituana rutena Sofia di Halshany (Zofia Holszańska, lit. Sofija Alšėniškė, ca. 1405–1461)<sup>37</sup>. Questo progetto matrimoniale ha un'importanza cruciale per il sovrano jagellone, il quale non ha avuto eredi dalle precedenti unioni concluse rispettivamente nel 1386 con Santa Edvige di Polonia, come ricordato, quindi nel 1402 con la stiriana Anna di Celie (Anna Cylejska, 1386–1416)<sup>38</sup> e nel 1417 con Elisabetta di Pilica (Elżbieta Granowska Pilecka 1372 ca. – 1420)<sup>39</sup>. Pertanto, Władysław sceglie di risposarsi con la giovane principessa educata nell'Ortodossia e convertita al Cattolicesimo prima del matrimonio in vista dell'ascesa al trono polacco-lituano<sup>40</sup>. La cerimonia nuziale tra

---

*Dymitra Dónskiego wielkiego księcia moskiewskiego – próba ustalenia daty* (Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie; Zeszyty Historyczne 10), Częstochowa 2009, p. 10.

<sup>37</sup> Sulla stipulazione dell'accordo nuziale col consenso del cugino di Vladislao, il cugino Vitoldo (lit. Vytautas, pol. Witołd) di Lituania, cfr. Ewa Maleczyńska, *Rola polityczna królowej Zofii Holszańskiej na tle walki stronnictw w Polsce w latach 1422–1423* (Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, Wydział II, 19,3), Lwów 1937, p. 23–25, 34; Bożena Czwojdrak, *Zofia Holszańska*, Warszawa 2012, p. 19; Robert Frost, *The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385–1569. The Oxford History of Poland-Lithuania*, Oxford 2015, p. 132.

<sup>38</sup> Anna è la nipote di Casimiro il Grande, giunse a Cracovia nel luglio 1401, ma il matrimonio si celebrò solo il 2 gennaio dell'anno seguente, anche per fare acclimatare la sposa e consentirle di apprendere la lingua polacca, cfr. Franciszek Sikora, *W sprawie małżeństwa Władysława Jagiełły z Anną Cylejską*, in: *Personae, colligationes, facta*, ed. Janusz Bieniak, Toruń 1991, p. 93–103 = Waldemar Bukowski, Antoni Gasiorowski, *Małopolskie późne średniowiecze: ludzie i instytucje: wybór pism*, Warszawa 2017, p. 136–144; Marcin Starzyński, *Das mittelalterliche Krakau. Der Stadtrat im Herrschaftsgefüge der polnischen Metropole*, Köln-Weimar-Wien 2015, p. 105–106.

<sup>39</sup> Il matrimonio con la vedova di Wincenty Granowsky, già reduce da altre due precedenti unioni col nobile boemo Višel Čambor e il rivale Jenčik di Hičina, è fortemente osteggiato dalla nobiltà polacca, cfr. Jan Długosz, *Historia Polonica* IV 201–202; Maleczyńska, *Rola polityczna*, cit., p. 23; Frost, *The Making*, p. 132.

<sup>40</sup> Cfr. Maleczyńska, *Rola polityczna*, cit., p. 35; Frost, *The Making*, cit., p. 131; Jurkowlanec, *The Artistic Patronage*, cit., p. 274 e n. 21: Sofia fu ribattezzata col rito

l'anziano Władysław e la principessa Holszańska ha luogo il 12 febbraio del 1424 ed è concepita, a dispetto della notevole differenza d'età tra gli sposi, al fine di garantire la continuità dinastica, preservando l'unione dei due stati di Lituania e Polonia. A Cracovia Filelfo è incaricato di tenere una lunga orazione epitalamica alla presenza del re Władysław, della nobiltà polacca (*szlachta*) e del medesimo imperatore Sigismondo, nonché di vari esponenti delle monarchie europee e molti intellettuali convenuti per tale ricorrenza. In tale circostanza Filelfo è prescelto come oratore ufficiale per celebrare l'evento dinastico cruciale per la Corona polacca dietro indicazione del monarca. Ladislao II, figlio della principessa ortodossa rutena Uliana di Tver' (1325–1391), è ben disposto verso Bisanzio e il mondo ortodosso anche per le radici familiari<sup>41</sup> e concede largamente il suo patronato all'arte bizantina in Polonia. Lo dimostrano i cicli di affreschi di chiese erette sotto il suo regno che denotano l'elaborazione provinciale dell'arte bizantina e russa attraverso laboratori artigianali attivi a Lublino, Przemyśl e Leopoli (Lwów)<sup>42</sup>. Pertanto, è comprensibile che sia favorevolmente impressionato dal giovane umanista italiano, il quale ha un'eccezionale padronanza della lingua e cultura greca.

---

Romano prima del matrimonio, come conferma Jan Długosz, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Lib. XI et XII, 1413–1444*, Warszawa 2001, p. 157–158.

<sup>41</sup> Sull'influsso dell'Ortodossia su Jogaila, su suo cugino Vitoldo e altri Gediminidi, cfr. Wasilewski, *Prawosławne imiona*, cit., p. 112–114; Jadwiga Krzyżaniakowa, Jerzy Ochmański, *Władysław II Jagiełło*, Wrocław 1990, p. 52; Jurkowlaniec, *The Artistic Patronage*, cit., p. 271–272, 276.

<sup>42</sup> Cfr. Anna Różycka-Bryzek, *O uwarunkowaniach patronatu króla Władysława Jagiełły nad malarstwem bizantyńsko-ruskim w Polsce*, in: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, ed. Stanisław Stępień, vol. 5, Przemyśl 2000, p. 149–156; Mirosław P. Kruk, *Malowidła Graeco opere fundacji Jagiellonów jako postulat unii państwowej i kościelnej oraz jedności Kościoła*, in: *Między teologią a duszpasterstwem powszechnym na ziemiach Korony doby przedtrydenckiej. Dziedzictwo Średniowiecza i wyzwania XV-XVI wieku* (Hermeneutika Wartości 5), ed. Waclaw Walecki, Warszawa 2017, p. 145–201, in part. 148–151; Jacek Maj, *Die „byzantinische Frage“ und die polnische Kultur: ein bibliographischer Bericht*, in: *Byzanz in Europa: Europas östliches Erbe*. Akten des Kolloquiums Byzanz in Europa vom 11 bis 15 Dez. 2007 in Greifswald, ed. Michael Altripp, Turnhout 2001, p. 405–421, in part. 408–409.

Filelfo rammenta espressamente la sua partecipazione al matrimonio in Polonia, scrivendo a Ladislao III nato da quest'unione a coronare il sogno di un sospirato erede per gli Jagelloni. Il primogenito di Ladislao e Zofia Holszańska era destinato, peraltro, alla morte eroica nella guerra contro i Turchi, come vedremo, meritando il titolo di Władysław Warneńczyk, "Ladislao di Varna" dal luogo della disfatta sulla costa bulgara del Mar Nero<sup>43</sup>. Nella missiva al sovrano impegnato nella fatale spedizione bellica Filelfo rammenta d'aver ricevuto l'invito alle nozze dei suoi genitori durante la legazione recata a Sigismondo, come ricordato<sup>44</sup>.

A quarant'anni dal matrimonio jagellonico l'umanista italiano rievoca con orgoglio il suo intervento alle quarte nozze di Ladislao II in qualità di oratore nell'epistola citata al card. Jacopo Ammannati Piccolomini<sup>45</sup>:

*Ubi re, cuius gratia missus legatus veneram ex sententia confecta apud Sigismundum regem, cum interea temporis Vladislaus, rex Poloniae (quae Sarmatiae est regio), cum eam duceret uxorem, ex qua is est Vladislaus natus, qui annis superioribus, dum audaciae mavult quam prudentiae habere rationem, apud Barnam a Turcis iam plane fuis ac victis, est obruncatus, is, inquam, Vladislaus, rex admodum senex, me ut oratorem imperatorum per nuncium invitat ad nuptias. Quare profectus Cracoviam non modo eis interfui nuptiis, sed orationem etiam habui nuptialem in maxima regum principumque et variarum gentium et multitudine. Nam et imperator ipse Sigismundus et Henericus, Daciae rex et electores omnes imperii et innumerabiles*

<sup>43</sup> Cfr. Petko Ivanov, *The Death of Władysław III Warneńczyk as Literary Fact: Review of Primary and Secondary Sources*, „Slavic Studies Faculty Publications” 1995, Paper 9 <http://digitalcommons.connoll.edu/slavicfacpub/9>, p. 1-2; John Jefferson, *The Holy Wars of King Wladislas and Sultan Murad: The Ottoman-Christian Conflict of 1438-1444* (History of Warfare 76), Leiden-Boston 2012, cap. VII *The Crusade of 1444*, p. 357-488.

<sup>44</sup> *Ep. VI 1, 7.XI.1444: orator sum missus ab imperatore Constantinopolitano Ioanne Palaeologo ad Romanorum imperatorem Sigismundum, venisse etiam me invitatum ad nuptias*. Cfr. Nowicka-Jeżowa, *Poeci polscy*, cit., p. 635.

<sup>45</sup> *Ep. XX 27, ms. Milano, Triv. 873, ff. 252<sup>r</sup>-252<sup>v</sup>*, in: *Francesco Filelfo*, ed. de Keyser, cit., III, p. 962-964.

*fere alii duces ac principes, cum ex finitimis, tum ex longinquis etiam regnis ad eas nuptias invitati, honoris gratia convenerant.*

Per questo motivo, per cui fui inviato come legato, secondo le aspettative ero giunto dal re Sigismondo, nel frattempo Ladislao (Władysław II), re di Polonia, che è una regione della Sarmazia, stava per prendere in moglie colei (Zofia Holszańska), dalla quale è nato il Ladislao (Władysław III), che in anni recenti preferì agire con audacia più che con prudenza e fu ucciso presso Varna dai Turchi già quasi annientati e sgominati. Questi, intendo Władysław II, re assai vecchio, mi invita con un messo come oratore imperiale alle sue nozze. Perciò, giunto a Cracovia, non solo partecipai al suo matrimonio, ma tenni anche un'orazione nuziale davanti alla vasta moltitudine di sovrani, principi e persone diverse. Difatti erano convenuti lo stesso imperatore Sigismondo ed Enrico (Dan II?), re di Valacchia e tutti i principi elettori dell'Impero, duchi e principi senza numero, dai regni confinanti come da quelli remoti, invitati a quelle nozze.

In appendice a questa straordinaria vicenda d'interazione tra il giovane umanista italiano e lo Jagellone si ricorda un altro avvenimento di rilievo della politica europea collocabile cronologicamente fra la partenza di Filelfo da Buda e il matrimonio regale del '24. Conviene menzionare l'incontro tra Ungheria e Polonia a Kieżmark (ungh. Késmárk, odierna Kežmarok in Slovacchia). La città ai piedi dei Tatra è una piazzaforte magiara alla frontiera col Regno di Polonia. L'incontro diplomatico in questa postazione di confine è concepito per gettare le basi di una stabile riconciliazione tra i due stati dell'Europa centrale. Fino a quel momento Sigismondo si è mostrato incline a contrastare il Regno di Polonia e Lituania, salvaguardando gli interessi dell'Ordine Teutonico uscito ridimensionato dalla sconfitta di Grunwald (1410), ma non annientato e desideroso al contrario di riorganizzarsi<sup>46</sup>. L'incontro di Kieżmark consente di risolvere le divergenze, appianando le ragioni del dissidio polacco-ungherese.

---

<sup>46</sup> Per quest'episodio del conflitto tra i *fratres* e il Regno Polacco, cfr. Jan Władysław Woś, *Sul concetto della « guerra giusta » e l'intervento degli « infideles » alla battaglia di Grunwald*, „Ann. Sc. Norm. Sup. Pisa, Cl. Lett. e Filos.” 1972, ser. III nr 2.2, p. 597-627.

La rinnovata intesa tra gli Jagelloni e gli Hunyadi si pone in linea con gli auspici della politica estera bizantina. Una salda alleanza strategico-militare tra i due dinasti è foriera di un contributo decisivo alla Crociata contro gli Ottomani, stornando una possibile guerra intestina nel campo cristiano e indirizzando le forze contro il comune nemico. Lo storico bavarese Andrea da Ratisbona (1380–1444) riferisce le circostanze di questo vertice internazionale e ci informa che vi prendono parte oltre a Sigismondo e Władysław II il despota serbo Stefan Lazarević (1377–1427), attivo nel sostegno ai piani di crociata contro il Turco e pure “un consigliere dell’imperatore dei Greci”, di cui non è precisata l’identità. In ultima analisi il legato intervenuto in rappresentanza del *basileus* assente non può essere altri se non Filelfo inviato da Giovanni VIII a presentare le istanze della Corte imperiale dei Paleologi nell’auspicio di associare le potenze centroeuropee alla difesa dell’Impero romano d’Oriente<sup>47</sup>.

Di conseguenza si evince che Filelfo ha avuto diverse occasioni d’incontro con il sovrano Jagellone, nel Regno d’Ungheria a Buda e Kieżmark in vertici internazionali e, in seguito, in Polonia per i festeggiamenti dell’ultimo matrimonio del sovrano. Dall’invito a quest’evento trae un sincero motivo di gratificazione del suo orgoglio personale nonché una promozione del suo statuto di oratore politico a livello internazionale.

### **Filelfo e Ladislao III: attese e memoria della Crociata di Varna**

Come anticipato, Ladislao III è il sospirato erede nato il 31.X.1424 a pochi mesi dalle nozze reali celebrate dall’epitalamio filelfiano e caduto appena ventenne sul campo di battaglia, combattendo eroicamente contro i Turchi a Varna (10.XI.1444)<sup>48</sup>. Asceso al

---

<sup>47</sup> Per l’identificazione del legato dell’imperatore greco: „des Kaysers räte von Kriechen“, che partecipò all’incontro di Kieżmark, con Francesco Filelfo secondo Andrea da Ratisbona, cfr. Papacostea, *Un humaniste italien*, cit., p. 371.

<sup>48</sup> Cfr. Bistra Cvetkova, *Analyse des principales sources ottomanes du XV<sup>e</sup> s. sur les campagnes de Vladislav le Varnénien et Jean Hunyadi en 1443–1444*, „Studia Albanica“ 1968, nr 5,1, p. 137–158; Ead., *Obzor na osnovite osmanski iztočnici ot XV s. za pokhodite na Vladislav Varnenčik i Jan Huniadi prez 1443/44 g.*, in: *Varna*

trono formalmente alla morte del padre (1434), assume il potere al compimento dei quattordici anni e ascende anche al trono di Ungheria (1440) come Ulászló I, a suggello dell'unione polacco-ungherese promossa dal vescovo di Cracovia Zbigniew Oleśnicki (1389–1455)<sup>49</sup>. La Crociata anti-ottomana è sostenuta dalla partecipazione del reggente d'Ungheria Giovanni Hunyadi (Hunyadi János, 1407–1456) e dal legato pontificio, il card. Giuliano Cesarini il Vecchio (1398–1444), il quale oltre ad essere un intellettuale di primo piano è un promotore attivo dell'opzione militare contro il Turco<sup>50</sup>. Inoltre, è un corrispondente di Filelfo, che conosce personalmente e apprezza per la padronanza del greco<sup>51</sup>.

---

1444 : *Sbornik ot izslevdanija i dokumenti v čest na 525-ta godišnina ot bitkata kraj gr. Varna*, ed. Dimit'r Angelov, Ivan Duichev, Ead., Sofia 1969, p. 168–193; Franciszek Ziejka, 'Wieczna pamiątna między chrześcijany...' (*Z dziejów legendy Władysława Warneńczyka, ostatniego krzyżowca Europy*), „Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego” 7 października 2003 r. <http://www.pft.wroc.pl/pft/historia/ziejka-w.html>, p. 1–2; Ivanov, *The Death of Władysław III*, cit., p. 2; Stanisław A. Sroka, *Sława, chwała i plotka Władysław Warneńczyk jako król Węgier*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2016, nr 15.2, p. 103–126, in part. 105.

<sup>49</sup> Cfr. Maleczyńska, *Rola polityczna*, cit., p. 35; Ivanov, *The Death of Władysław*, cit., p. 3.

<sup>50</sup> Sul legato pontificio inviato da Eugenio IV il 1 marzo 1442, cfr. Domenico Caccamo, *Eugenio IV e la Crociata di Varna*, „Arch. Società Romana di Storia Patria” 1956, nr 79, p. 35–87; Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204–1571)*, vol. II: *The Fifteenth Century*, Philadelphia 1978, p. 83 n. 5; Joachim W. Stieber, *Pope Eugenius IV the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* (Studies in the History of Christian Thought 13), Leiden 1978, p. 199–200r. Maleczyńska, *Rola polityczna*, cit., p. 35; Ivanov, *The Death of Władysław*, cit., p. 3.

<sup>51</sup> In *Ep.* II 66 (28.II.1436) Filelfo ringrazia il card. Cesarini per la proposta di conferirgli l'incarico di traduttore ufficiale al Concilio di Basilea, un chiaro attestato di stima nei suoi riguardi, ma oppone il rifiuto, lamentando di non potersi trasferire fuori dall'Italia. Per gli scambi intellettuali nel periodo conciliare, cfr. Concetta Bianca, *Dopo Costanza: classici e umanisti*, in: *Alle origini della nuova Roma: Martino V (1417–1431)*, Atti del Convegno Roma, 2–5 marzo 1992, ed. Maria Chiabò, Roma 1992, p. 85–110; Ead., *Die Überlieferungsgeschichtlicher Werke in den römischen Bibliotheken der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, in: *Nach dem*

Malgrado i successi iniziali, la Crociata di Varna si risolve in un fallimento<sup>52</sup>. Sul campo perde la vita, oltre al sovrano polacco, anche il cardinal legato Cesarini, accusato di gravi ingerenze sulle scelte del giovane Władysław, il quale è indotto a rompere la tregua col nemico e cimentarsi in un contrattacco impudente<sup>53</sup>, in violazione dell'armistizio concordato tra le parti<sup>54</sup>. Lo stesso Hunyadi scampa fortunatamente alla morte, sottraendosi alla furia ottomana<sup>55</sup>.

---

*Basler Konzil. Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1415 – 1475)*, ed. Jürgen Dendorfer, Claudia Märtil, Münster 2008, p. 235–254.

<sup>52</sup> La vittoria della campagna del 1443-1444 a Nissa (Niš) e Aleksinac in Serbia generò illusioni di vittoria, alimentando il sogno di liberare l'Europa dai Turchi, cfr. Jefferson, *The Holy Wars*, cit., p. 105–107.

<sup>53</sup> Sullo „spergiuro“ di Ladislao III interpretato dai posteri come espressione del conflitto etico tra politica e morale che i riformati giudicano la prova della nefasta ingerenza negli affari temporali del Papa, il quale avrebbe convinto il sovrano tramite il suo legato, conducendolo alla rovina, cfr. Janusz Tazbir, „*Krzyzwoprysiężca Władysław*” w opinii potomnych, „*Kwartalnik Historyczny*” 1985, nr 92.3, p. 511–532, in part. 513–515. Sui rapporti tra il card. Cesarini e il sovrano, cfr. Sroka, *Sława, chwala*, cit., p. 111–114; Alexander Gillespie, *The Causes of the War, Vol. 3 1400 CE to 1650 CE*, Oxford-Portland/OR 2017, p. 238.

<sup>54</sup> Una pace decennale con la Sublime Porta era stata firmata o perlomeno negoziata il 1 luglio del '44 in Ungheria a Seghedino (Szeged, pol. Szegedyn), cfr. Jan Dąbrowski, *Rok 1944: Spór o traktat szegedyński*, Wrocław 1966; più scettico sulla ratifica formale Oskar Halecki, *The Crusade of Varna: A Discussion of Controversial Problems*, New York 1943; Id., *Spór o Warneńczyka*, „*Teki Historyczne*” 1958, nr 9, p. 16–34; cfr. anche Setton, *The Papacy*, cit., p. 83 n. 5; Stieber, *Pope Eugenius IV*, cit., p. 200 e n. 20; Tamás Pálosfalvi, *From Nicopolis to Mohács. A History of Ottoman-Hungarian Warfare, 1389–1526*, Leiden-Boston 2018, p. 121.

<sup>55</sup> Cfr. Nevra Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009, p. 37; Paul Srodecki, *Validissima semper Christianis propugnacula – Zur Entstehung der Bollwerksrhetorik in Polen und Ungarn im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Sarmatismus versus Orientalismus im Mitteleuropa. Sarmatyzm versus Orientalizm w Europie Środkowej. Akten der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz in Zamość von 9. bis zum 12. Dez. 2010*, ed. Magdalena Długosz, Piotr O. Scholz, con Martin Faber, Berlin 2012, p. 131–168, in part. 157.



L'impresa è salutata con giubilo da un fronte cospicuo di intellettuali impegnati a caldeggiare le iniziative contro la Porta sul fronte terrestre e marittimo: Ciriaco d'Ancona non esita a identificare il giovane Jagellone con il sovrano profetizzato dalle Sibille per sgominare i "Parti", cioè i Turchi, grazie al suo valore indomito<sup>56</sup>.

Esattamente alla vigilia della disfatta Francesco Filelfo rivolge l'epistola gratulatoria a Władysław III, in cui riferisce d'essere stato invitato al matrimonio dei suoi genitori, come anticipato<sup>57</sup>. A fini encomiastici aggiunge d'aver avuto in tale frangente un sogno ominoso, un'apparizione astrale equivalente a un presagio beneaugurante riguardo ai futuri trionfi del nascituro destinato alla successione del Regno Polacco<sup>58</sup>:

*Et quod incredibile, mea cum voluptate, in mentem redit, id vidi per somnum prima illa nuptiarum nocte, quod nunc vigilans loquor. Videre enim videbar dormiens pulcherrimum quoddam astrum, sole etiam ipso longe maius atque illustrius, quod caelitus delapsum in regiae istius vestrae eminentiore culmine consedisset, unde circumaque emissis splendidioribus radiis ubi altius sese luce mirabili sustulisset, incredibili celeritate in Macedonicum primo, deinde in Mysum, Olympum universamque Asiam pervadere festinaret. Ac tantum undique fulgorem effunderet ut aequae solem atque ille lunam sua praesentia obscuraret. Aliaque permulta videre sum visus quae curiosiore narratione persequi non licet. Sed quod ad rem attinet, revelasti profecto mihi tu, rex florentissime, ingentibus tuis coeptis splendidissimisque virtutibus meam omnem tam longinqui somnii veritatem docuisti quae haud frustra somnia vel immitti vel emitti. [...]*  
*Tu enim, rex Vladislav, nuptialis illius astri imaginem repraesentas.*

---

<sup>56</sup> Cfr. Francesco Pall, *Ciriaco d'Ancona e la crociata contro i Turchi*, „Bull. Sect. Histor. Acad. Roumanie“ 1938, nr 20, p. 9–68; Edward W. Bodnar, *Ciriaco d'Ancona and the Crusade of Varna: A Closer Look*, „Mediaevalia“ 1988, nr 14, p. 253–280; Jefferson, *The Holy Wars*, cit., p. 367.

<sup>57</sup> *Ep. VI 1 del 7.XI.1444: venisse etiam me invitatum ad nuptias.*

<sup>58</sup> Cfr. Jefferson, *The Holy Wars*, cit., p. 368; Nowicka-Jeżowa, *Poeci polscy*, cit., p. 635; Costanza, *Ungarn, Byzantinische Welt*, cit., p. 55–56.

E mi ritorna in mente con mio diletto un prodigio incredibile, che ho visto in sogno proprio la prima notte di nozze e ora espongo con cura. Mi sembrava, infatti, di vedere un astro bellissimo, di gran lunga più grande e più fulgido del sole, che sceso dal cielo si posava sul vertice più alto della vostra reggia, donde spandeva intorno raggi più fulgidi e s'innalzava più in alto con chiarore notevole e si affrettava a diffondere la sua luce con incredibile rapidità prima in Macedonia, poi in Misia, sull'Olimpo e su tutta l'Asia. Ed emanava da ogni parte uno splendore così intenso da oscurare il sole e la luna con la sua presenza. Mi sembrò di vedere moltissime altre cose che non è consentito di riferire con un racconto più diligente. Ma per quanto concerne il prodigio, tu certo mi hai rivelato, re eccelso, con le tue notevoli e fulgidissime virtù tutta la verità di quel sogno remoto e mi hai insegnato che i sogni non sono inviati o prodotti invano.

Il resoconto del prodigio onirico celebra il valoroso sovrano polacco impegnato nella campagna bellica accompagnata da aspettative mirabolanti in campo bizantino<sup>59</sup> e occidentale<sup>60</sup>, che, secondo gli auspici di Filelfo, si prefigge di garantire la sicurezza a Costantinopoli dalla minaccia turca e la liberazione della Terrasanta.

Bisogna sottolineare che il sogno profetico descritto da Filelfo è recepito fedelmente in una missiva ad Albertus Brucius (di Brudzewo) inclusa nella raccolta stampata poco dopo il 1495 dall'umanista Jan Ursyn di Cracovia (lat. Johannes Ursinus Cracoviensis, 1460 – ante

---

<sup>59</sup> Cfr. Armin Holweg, *Kaiser Johannes VIII. Palaiologos und der Kreuzzug des Jahres 1444*, „Byzantinische Zeitschrift“ 1980, nr 72, p. 14–24; Maciej Salamon, *Bizancjum wobec wyprawy warneńskiej*, in: *Świat chrześcijański i Turcy Osmańscy w dobie bitwy pod Warną*, ed. Danuta Quirini-Popławska (= *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 1178*), „Studia Polono-Danubiana et Balcanica“ 1995, nr 8, p. 73–94, in part. 78–80, 82–84.

<sup>60</sup> Cfr. Franz Babinger, *Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)*, „Oriens“ 1950, nr 3.2, p. 233–244; Gualdo Rosa, *Il Filelfo*, cit., p. 112 n. 13; Maciej Salamon, *Polen und Byzanz – Wege der Bewegung*, in: *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453. Beiträge zu einer table-ronde des XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 1966* (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 3), ed. Günter Prinzing, Id., Wiesbaden 1999, p. 151–164, in part. 155.

1503). Ursino espone nei medesimi termini di Filelfo la sua visione onirica con la differenza di attribuire il prodigio solare all'allora Granduca di Lituania Alessandro Jagellone (Aleksander Jagiellończyk, lit. Aleksandras Jogailaitis, 1461–1506, re di Polonia dal 1501 alla morte), che prende il posto dello zio caduto tragicamente a Varna in questa rielaborazione del motivo filelfiano<sup>61</sup>.

Nell'epistola a Ladislao III l'iperbole innescata dalla spiegazione del sogno elogia il sovrano salutato come un nuovo Alessandro Magno e considerato addirittura superiore al sovrano macedone per le sue virtù etiche e morali in una tirata retoricamente costruita:

*Tu veluti caelitus missus es, qui et Istro iam pro divina commiseratione et universa Thracia Hellespontoque superato, quamprimum sis per illustrem perditissimorum hostium cladem atque internicium in Mysiam illam Turcorumque emporium Pursam perventurus. Tu non diu post, ut spero, Aegyptiis Syrisque oppressis, patefacies cunctis Christi fidelibus sanctam civitatem. Tu quasi novus aliquis Alexander ad Gangem usque vel ad illos potius usque Gangaridas, quos Alexandro metui fuisse legimus, cum tua sempiterna gloria penetrabis. Nam quid ego te Alexandro comparem, qui omni virtute illo sis et melior et ingentior? Quanquam enim Alexander, cum primum arma coepit movere, non in hostes et barbaros sed in amicos et Graecos, eandem aetatem ageret qua nunc tu es, annos enim viginti natus erat; illum tamen vitia permulta comitabantur, te vero virtutes plures. Erat Alexander ebrius, Vladislaus sobrius. Impudicus ille, tu pudicissimus ac plane temperans. Agebat Alexander omnia temere. Tu consulto omnia et prudenter. Utebatur ille ad res gerendas audacia duce et iracundia. Tu fortitudine et clementia. Praebeat ille sese vel in amicos iniustum. Tu neque in tuos nec in alienos quicquam vel agis vel meditaris sine iusticia. Ille in gratitudini saepenumero se fecit obnoxium. Tu unus omnium es gratissimus. Quod si Alexander in finitis flagitiis atque sceleribus inquinatus totam prope Asiam ne multo*

<sup>61</sup> Johannes Ursinus, *Modus Epistolandi cum epistolis exemplaribus et orationibus annexis*, c. XXX, ed. Lidia Winniczuk, Wrocław 1957, cfr. Heinrich von Zeissberg, *Die polnische Geschichtsschreibung des Mittelalters*, Leipzig 1873, p. 406 n. 6; Kowalski, *Polnische Studenten*, cit., p. 183, nr 16.

*quidem cum milite subiugavit, quid de tot tuis tantisque virtutibus sperandum fuerit, qui nulli vel libidini vel animi impotentiae servias sisque innocentissimus? Praesertim cum ad florentem firmissimumque exercitum Christum habes tecum propugnatorem atque vexilliferum.* Tu sei stato inviato dal cielo per così dire, tu che, avendo valicato il Danubio per la misericordia divina e tutta la Tracia e l'Ellesponto, sei in procinto di arrivare quanto prima nella Misia e nel centro commerciale dei Turchi di Prusa (Bursa) per fare una gloriosa strage e carneficina dei nemici sciaguratissimi. Tu non molto tempo dopo, come auspicio, sottomessi gli Egiziani e i Siriani, spalancherai la Città Santa a tutti i Cristiani<sup>62</sup>. Tu come un nuovo Alessandro penetrerai con la tua gloria sempiterna fino al Gange o piuttosto ai famosi Gangaridi, i quali intimorirono Alessandro, a quanto si legge. Difatti, come potrei paragonarti ad Alessandro, giacché tu sei migliore e più grande in ogni virtù? Sebbene, infatti, quando abbia iniziato per la prima volta a impugnare le armi, era un tuo coetaneo di adesso, avendo vent'anni, egli mosse guerra non a nemici e barbari, bensì ad amici e Greci. Poi era accompagnato, tuttavia, da moltissimi vizi, mentre tu da diverse virtù. Alessandro era ubriaco, tu, Ladislao, sei sobrio. Egli spudorato, tu castissimo e del tutto innocente. Alessandro si comportava sempre in modo temerario; tu con saggezza e prudenza. Quegli dirigeva le sue azioni guidato dall'audacia e dall'ira, tu dal valore e dalla clemenza. Quegli si mostrava ingiusto perfino contro gli amici. Tu sia verso i tuoi sia verso gli estranei non fai né consideri alcunché senza giustizia. Spessissimo si mostrò arrogante senza gratitudine; tu sei il più riconoscente di tutti. Pertanto, se Alessandro viziato da limiti, delitti e misfatti, riuscì a sottomettere quasi tutta l'Asia senza avere neppure ingenti truppe, che cosa dovremmo sperare da tante e così alte virtù che tu possiedi, rifuggendo dalla libidine e dalla sfrenatezza d'animo ed essendo del tutto onesto? Soprattutto,

---

<sup>62</sup> L'epistola di Filelfo si inserisce, pertanto, nella letteratura *de recuperatione Terrae sanctae* in auge tra il Due e Trecento, con epigoni fino al Sette-Ottocento, cfr. Franco Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame e di luce. Pellegrinaggi, crociate, sognatori d'Oriente fra XI e XV secolo*, Milano 1991, p. 52; Id., *In Terra Santa*, cit., p. 179; Id., *L'invenzione del nemico*, Palermo 2006, p. 33; Salvatore Costanza (ed.), Girolamo Castiglione, *Fior de Terra Sancta*, Pisa 2020, p. 268.

per il fatto che hai Cristo con te come difensore e alfiere a sostegno di un esercito fiorente e molto solido.

La difesa della castità del giovane Ladislao contrasta con la notizia del cronista Jan Długosz (1415–1480) che il sovrano era *in marium libidine proclivus*<sup>63</sup>. La *laus Jagellonis* filelfiana costruisce, invece, un ritratto adamantino, privo di ombre del *rex pius* e si risolve nell'appello alla crociata. Secondo la teoria del *bellum iustum* il Tolentinate indirizza al sovrano polacco una *suasoria* a perseguire risolutamente la campagna antiottomana, evitando di dirigere le armi contro altri popoli cristiani in una guerra fratricida, mentre il nemico è alle porte dell'Italia<sup>64</sup>:

*Et quibuscum tibi pugnandum est? Nam adversus Gallos aut Britannicos? An adversus praepotentes atque invictos Italiae populos? Sane adversus Turcos, adversus pastores et fugitivos, qui nullo iusto Marte omnia per latrocinia furtaque moliantur. Nihilo tamen minus barbara ista atque abiecta natio contemnenda omnino non est, sed curanda omnia diligenter. Indeque factum est ut sensim atque paulatim progredientes, [...] in intimis Hadriatici sinus regionibus consederint, late omnia longeque turbantes, praedantes, populantes, usque adeo Christianorum principum virtus obdormierat, elanguerat, contabuerat.*

E con chi dovresti combattere? Forse contro i Francesi e gli Inglesi? O contro i popoli italiani assai potenti e invitti? Piuttosto contro

---

<sup>63</sup> Joannis Dlugossii, *Annales regni Poloniae*, cit., p. 327; cfr. Piotr Dymmel, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza: studium analityczne ksiąg X-XII*, Warszawa 1992, p. 178; Sroka, *Sława, chwala*, cit., p. 120–121 e n. 67: si tratta di un riferimento alla promiscuità maschile vigente nell'armata piuttosto che all'omosessualità del monarca.

<sup>64</sup> La spedizione di Otranto (1481) che investe la penisola italiana conferma i timori di Filelfo *propheta ante eventum*, cfr. Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 44; sul tema nella tradizione umanistica, cfr. Francesco Tateo, *Introduzione* in: *Gli Umanisti e la guerra otrantina. Testi dei secoli XV e XVI*, ed. Lucia Gualdo Rosa et al., Bari 1982, p. 5–18; Id., *L'ideologia umanistica e il simbolo «immane» di Otranto*, in: *Otranto 1480*. Atti del Conv. Internaz. di studio promosso in occasione del V centenario della caduta di Otranto ad opera dei Turchi (Otranto, 19–23 mag. 1980), ed. Damiano Fonseca, I, Galatina 1986, p. 151–256.

i Turchi, pastori e fuggiaschi, i quali ottengono ogni successo con guerre ingiuste tramite saccheggi e razzie. Nondimeno, questa nazione barbara e infame non è da disprezzare del tutto, ma devi curare tutte le operazioni con diligenza. Quindi, avanzando a poco a poco e inesorabilmente [...] i Turchi si sono stabiliti nelle regioni più interne del golfo Adriatico, sconvolgendo tutto in lungo e largo, depredando, saccheggiando, fintantoché la virtù dei principi cristiani è così addormentata, languida, consunta.

Dopo un excursus polemico sull'espansione islamica a partire dall'avvento di Maometto, Filelfo si volge alle tribolazioni del presente. Pertanto, individua una fulgida speranza nell'ascesa al trono di Ladislao III pronto a impegnarsi in prima persona nella spedizione crociata a differenza degli altri principi cristiani:

*Itaque divina quadam providentia factum reor ut in tantis humanarum mentium tenebris ipse in lucem veneris ad salutem et lucem Christianorum. Quare perge ut facis, Vladislave rex fortissime. Utere tanto et tam grandi bono quod tibi caelum ostendit et sydera. Permulta iam de Turcis in hanc diem splendidissimaque trophoea statuisti. Iam tota metuit te barbaria atque contremiscit. Quicquid habeant aut roboris aut spei impurissimi hostes omnes nominis Christiani, id omne in latrociniis insidiisque Turcorum collocarant. Horum autem tot millibus per tot tamque diversa proelia abs te nuper interemptis, quid reliquum seu virium sive fiduciae sit aut Turcis aut caeteris infidelibus, quem latere possit, esse certe arbitror neminem. Mirum profecto est quantam de tua animi magnitudine inauditaque constantia apud Christianos omnis, et spem et fiduciam concitaveris. [...] Extremum illum optatumque triumphum quotidie omnes expectant, per quem liceat cunctis impune ac secure non Aegyptum et Palaestinam solum, verum etiam visere locos omnis ac gentes ad quas olim vox evangelica pervenerit.*

Pertanto, a mio avviso avvenne per una provvidenza divina che tu stesso sia venuto alla luce fra così gravi tenebre delle menti umane per la salvezza e la luce della Cristianità. Pertanto, affrettati ad agire, Ladislao, re valorosissimo. Adopera un così grande e notevole bene che il cielo e le stelle ti mostrano. Hai già conseguito tantissimi e assai splendidi trofei riguardo ai Turchi fino ad oggi. Già tutto l'insieme dei

barbari ti teme e trema davanti a te. Tutta la forza e speranza raggiunta da tutti gli ignobili nemici del nome Cristiano è stata stabilita coi saccheggi e tradimenti dei Turchi. Fra tutti questi nemici diverse migliaia sono stati uccisi di recente da te in così diverse battaglie, certamente a mio avviso ai Turchi e agli altri infedeli non resta più alcuna forza né fiducia. Certo è straordinario quanta speranza e fiducia tu abbia suscitato presso tutti i Cristiani grazie alla tua forza d'animo e inaudita costanza. [...] Ogni giorno tutti aspettano quell'ultimo e auspicato trionfo, per il quale sia consentito a tutti visitare liberamente e in sicurezza non solo l'Egitto e la Palestina, ma anche tutti i luoghi e i popoli ai quali giunse un tempo la voce del Vangelo.

Di conseguenza, nell'augurio conclusivo espresso anche a nome del suo patrono, il duca di Milano Filippo Maria Visconti, Filelfo sostiene che il giovane e ardimentoso sovrano polacco rappresenta l'*antemurale Christianitatis* contro il pericolo turco in linea con la *Bollwerksrhetorik*<sup>65</sup>:

*Itaque universi populi regesque Christiani pro tua incolumitate atque victoria Deum orant, et unus omnium maxime Christianissimus princeps meus, Philippus Marius Angelus [F.M. Visconti, 1392-1447], qui te dignitatis et amplitudinis gradu non secus profecto quam patrem et colit et veneratur, sed amoris caritatisque affectu aequae atque filium carum habet et periucundum. [...] Te regum sydus appellat. Te Christianae reipublicae propugnaculum nominat. Te Christi vocat et cultorem et lumen. Quot quotidie pro te preces ad Deum habet! Quam assiduis supplicationibus, illisque pientissimis, pro te uno huius principis iussu templa omnia celebrantur! Quam ob rem cum et Deo te, rex Vladislav, intelligis hominibusque carissimum, cum in te uno Christianorum omnium salutem constitutam esse animadvertis, tuum fuerit ut quarum rerum labores ac discrimina maxima cum tua ingenti laude suscepisti, earum pulcherrimam palmam expectatumque*

<sup>65</sup> Cfr. Paul Srodecki, *Antemurale Christianitatis. Zur Genese der Bollwerksrhetorik im östlichen Mitteleuropa an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit* (Historische Studien 508), Husum 2015, p. 254 per i *topoi* del *propugnaculum* („Bollwerk“) fra gli Jagelloni e gli Hunyadi nel XV-XVI secolo.

*triumphum ne relinuas. Quin age, adiutore atque duce Christo Iesu invade impiam illam teterrimam barbariam. Tibique persuade non minorem tibi operam dandam esse ut ratio tua pugnandi omnis cum divina voluptate conveniat quam ut exercitus omnis tuus et ordinem observet et modum. Nam caelestem opem frustra fieri videmus quam humana actio aspernetur. Itaque, non modo ut vincas tibi consyderandum est, sed quomodo vincas, cum is eventus maxime sit in laude quem optima consultatio antecesserit. Vale, rex invictissime.*

Pertanto, tutti i popoli e sovrani cristiani pregano Dio per la tua incolumità e vittoria e fra tutti specialmente il mio cristianissimo principe Filippo Maria Angelo (Visconti), il quale non solo ti ama e venera non diversamente da un padre con il rango della sua dignità e autorità, ma con l'affetto dell'amore ti considera ugualmente un figlio caro e assai diletto. Con quale piacere pensi che egli si rallegri ogni volta che sente come la fortuna risponde ai suoi auspici a tuo riguardo? [...] Ti chiama l'astro dei sovrani. Ti cita come il baluardo della Cristianità. T'invoca come fautore e luce di Cristo. Ogni giorno quante preghiere leva a Dio per te! Quante suppliche costanti e assai devote in tuo favore si celebrano in tutte le chiese per ordine di questo principe! Pertanto, giacché comprendi che tu, re Ladislao, sei carissimo a Dio e agli uomini e ti accorgi che la salvezza di tutti i cristiani poggia su te solo, devi accettare le fatiche e i rischi gravissimi di queste imprese con tuo grande merito, per non perdere la palma assai splendida e il trionfo atteso che ne deriva. Orsù, con l'aiuto e la guida di Gesù Cristo attacca quell'empia e assai atroce barbarie. Convinciti che tu ti devi adoperare acciocché il tuo metodo di combattere si accordi interamente con il diletto divino non meno che tutto il tuo esercito osservi l'ordine e la misura. Infatti, vediamo che è vanificata l'assistenza celeste disdegnata dall'azione umana. Pertanto, devi badare non solo a vincere, ma a come poter vincere, poiché è specialmente lodevole quest'evento preceduto da un'ottima deliberazione. Salve, re assai invitto!

A distanza di un ventennio, uscendo dalla retorica della *laudatio* dettata dall'entusiasmo improvvido, Filelfo formula un'opinione più meditata sul ruolo di Ladislao III circa l'esito fallimentare di



tale campagna. Scrivendo nel '63 al patrizio e umanista veneziano Ludovico Foscarini (1409–1480) rettifica<sup>66</sup>:

*Nam de Amoratho, Cirykis filio, quid attinet meminisse? Quanta clade affectus est apud Barnam? Nonne per id temporis actum esset et de Amoratho et de omni Turcorum tetra erubescendaque tyrannide, si Vladislaus rex, adolescens animosus magis quam callidus, unius Iohannis vaivodae consilium sequi quam iuvenili temeritati obsequi maluisset? Nam quotiens antea idem Amorathus ab hoc quem dixi Iohanne vaivoda et fusus et fugatus et superatus est?*

A che pro ricordare ciò che riguarda Murād (II), il figlio di Çelebi [turc. Ç. Mehmet, 1389–1421, sultano dal 1413]? Quanta strage provocò a Varna? Allora avremmo posto fine a Murād e all'oscura e ignominiosa tirannide dei Turchi, se il re Ladislao (III), un giovane audace piuttosto che accorto, avesse seguito il consiglio del solo voivoda Giovanni (Hunyadi János) invece di preferire di affidarsi alla sua temerarietà giovanile? Difatti, quante volte in precedenza Murād non fu vinto, messo in fuga e battuto dal suddetto voivoda Giovanni?

Il giudizio pare ingeneroso nei riguardi dello Jagellone, il quale pagò con la vita la sua foga giovanile. In questi decenni Filelfo segue con interesse la politica ungherese e magnifica il valore di Giovanni Hunyadi, assegnandogli il ruolo di vincitore mancato, defraudato di un trionfo già acquisito. In tal modo, lo scrittore intende ora esaltare il figlio di quest'ultimo Mattia Corvino (Hunyadi Mátyás, 1443–1490) come campione della Cristianità e *Defensor fidei*<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> *Ep.* XIX 13 (I.VIII.1463), in: Francesco Filelfo, ed. Jeroen de Keyser, cit., II p. 917–934. Foscarini è un interlocutore sensibile al tema: alla Dieta di Mantova (1460) sostiene la necessità di porre freno all'espansione turca, ricevendo il plauso di Filelfo, compagno di legazione come oratore ducale di Milano e l'approvazione del Papa Pio II, promotore di una Lega Santa a difesa della Cristianità. Cfr. Meserve, *Nestor denied*, cit., p. 52; Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 29–30. Segue un excursus storico sull'infanzia di Maometto II contrassegnato come un tiranno infame, cfr. *Francesco Filelfo*, ed. Jeroen de Keyser, cit., II p. 921,59–923,210.

<sup>67</sup> Cfr. Anna Maria Cavallarini, *L'umanesimo e i Turchi*, „Lettere italiane” 1980, nr 32, p. 54–74, in part. 56; Ganchou, *Les ultimae voluntates*, cit., p. 209 n. 45;

Un titolo che all'inizio degli anni '40 è attribuito in modo concorde a Ladislao III<sup>68</sup>. Senza dubbio la *laus Hungariae* è indissociabile dalla *laus Poloniae*, considerati gli sforzi ingentissimi e prolungati profusi dagli Jagelloni per ricacciare la minaccia ottomana dall'Europa centrale.

### Conclusioni

In definitiva l'interesse dell'umanista italiano per lo Stato polacco non è un fatto episodico, ma si sostanzia di una *curiositas* intellettuale nei riguardi di una nazione visitata in gioventù attraverso un'esperienza suffragata dalla frequentazione con Ladislao II e la partecipazione sofferta all'impresa di Ladislao di Varna. L'esito infausto della crociata frustra gli aneliti di Filelfo, il quale è evidentemente interessato ad accreditarsi presso gli Jagelloni e sollecitarne la protezione. Del resto la tragica scomparsa del sovrano martire ispira largamente l'immaginario europeo oltre i confini dei regni di cui è titolare. Il dramma gravido di un'interpretazione messianica e profetica si trasfonde in un mito elevato alla base della memoria nazionale polacca ed europea riplasmato dalla ricezione del tema nelle età successive<sup>69</sup>.

### Bibliografia

- Michael Angold, *The Decline of Byzantium Seen through the Eyes of Western Travelers*, in: *Travel in the Byzantine World: Papers from the 34<sup>th</sup> Spring Symposium of Byzantine Stud.*, Birmingham, April 2000, ed. Ruth Macrides, Aldershot 2002, p. 213-232.
- Franz Babinger, *Von Amurath zu Amurath. Vor- und Nachspiel der Schlacht bei Varna (1444)*, „Oriens” 1950, nr 3.2, p. 233-244.
- Henryk Barycz, *Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440-1600)*, Kraków 1938.

---

Costanza, *Testimonianze epistolari*, cit., p. 28; Id., *Die Reise*, cit., p. 127-128; Id., *Ungarn, Byzantinische Welt*, p. 58-59.

<sup>68</sup> Cfr. Salamon, *Polen und Byzanz*, cit., p. 154-155.

<sup>69</sup> Cfr. Jefferson, *The Holy Wars*, cit., p. 496; Ivanov, *The Death of Władysław III*, cit., p. 5-15, con diversi esempi letterari sulla catastrofe di Varna desunti dalla prosa e poesia polacca e da altre tradizioni fino alla metà del XX secolo.

- Concetta Bianca, *Auctoritas e veritas: il Filelfo e le dispute tra platonici e aristotelici*, in: *Francesco Filelfo*, ed. Avesani, cit., p. 207–247.
- Concetta Bianca, *Dopo Costanza: classici e umanisti*, in: *Alle origini della nuova Roma: Martino V (1417–1431)*, Atti del Convegno Roma, 2–5 marzo 1992, ed. Maria Chiabò, Roma 1992, p. 85–110.
- Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanist and the Ottoman Turks*, Philadelphia 2004.
- Edward W. Bodnar, *Ciriaco d'Ancona and the Crusade of Varna: A Closer Look*, „Mediaevalia“ 1988, nr 14, p. 253–280.
- Domenico Caccamo, *Eugenio IV e la Crociata di Varna*, „Arch. Società Romana di Storia Patria“ 1956, nr 79, p. 35–87.
- Aristide Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo*, „Studi Italiani di Filologia Classica“ 1913, nr 20, p. 204–424.
- Anna Maria Cavallarin, *L'umanesimo e i Turchi*, „Lettere italiane“ 1980, nr 32, p. 54–74.
- Guido Cortassa, *Francesco Filelfo, la Grecia e Bisanzio*, in: *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo: «L'Europa è uno stato d'animo»*, ed. Luisa Rotondi Secchi Taruga, Milano 2001, p. 353–364.
- Mariarosa Cortesi, *Aspetti linguistici della cultura greca di Francesco Filelfo*, in *Francesco Filelfo*, ed. Avesani, p. 163–206.
- Salvatore Costanza, *Testimonianze epistolari sulla caduta dell'Eubea (1470): la posizione di Filelfo alter Nestor*, in: *Philelphiana. Nuove prospettive di ricerca sulla figura di Francesco Filelfo* (Quad. Rinascim. 51), ed. Silvia Fiaschi, Firenze 2015, p. 25–46.
- Salvatore Costanza, *Die Reise des Johannes VIII. Palaiologos laut Francesco Filelfo und anderer Quelle*, in: *Byzanz und das Abendland VI. Studia Byzantino-Occidentalia (Antiquitas, Byzantium, Renascentia 33)*, Erika Juhász, Budapest 2019, p. 121–144.
- Salvatore Costanza, *Ungarn, Byzantinische Welt und Türkenkrieg in Filelfos Episteln*, in: *Byzanz und das Abendland VII. Studia Byzantino-Occidentalia (Antiquitas, Byzantium, Renascentia 42)*, ed. Zoltán Farkas, László Horváth, Tamás Mészáros, Budapest 2021, p. 51–86.
- Bistra Cvetkova, *Analyse des principales sources ottomanes du XV<sup>e</sup> s. sur les campagnes de Vladislav le Varnénien et Jean Hunyadi en 1443–1444*, „Studia Albanica“ 1968, nr 5,1, p. 137–158.

- Bistra Cvetkova, *Obzor na osnovite osmanski iztočnici ot XV s. za pokhodite na Vladislav Varnenčik i Jan Huniadi prez 1443/44 g.*, in: *Varna 1444: Sbornik ot izsledvanija i dokumenti v čest na 525-ta godišnina ot bitkata kraj gr. Varna*, ed. Dimit'r Angelov, Ivan Duichev, Ead., Sofia 1969, p. 168–193.
- Bożena Czwojdrak, *Zofia Holszańska*, Warszawa 2012.
- Jan Długosz, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae, Lib. XI et XII, 1413–1444*, Warszawa 2001.
- Manuela Dobre, *Éducation grecque et latine chez les auteurs byzantins du XV<sup>e</sup> siècle*, „Études byz. et postbyz.“ 2011, nr 6, p. 223–232.
- Piotr Dymmel, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza: studium analityczne ksiąg X–XII*, Warszawa 1992.
- Francesco Filelfo, *De Psychagogia (Hellenica 1)*, ed. Guido Cortassa, Enrico Maltese, Alessandria 1997.
- Francesco Filelfo, *Collected Letters. Epistolarum libri XLVIII*, ed. Jeroen de Keyser, Alessandria 2017, vol. 1–4.
- Francesco Filelfo, *Man of Letters*, ed. Jeroen de Keyser (Brill's Stud. in Intellectual Hist. 289), Leiden-Boston 2018.
- Francesco Filelfo *nel quinto centenario della morte: atti del XVII Convegno di Studi Maceratesi (Tolentino, 27–30 sett. 1981)*, (Medioevo e Umanesimo 58; Studi Maceratesi 17), ed. Rino Avesani *et al.*, Padova 1986.
- Robert Frost, *The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385–1569. The Oxford History of Poland-Lithuania*, Oxford 2015.
- Thierry Ganchou, *Les ultimae voluntates de Manuel et Iôannès Chrysolôras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople*, „Byzantinistica“ 2005, nr 7, p. 195–285.
- Vito R. Giustiniani, *Lo scrittore e l'uomo nell'epistolario di Francesco Filelfo*, in: *Francesco Filelfo* ed. Avesani., p. 249–274.
- Victor Gidžiūnas, *The Introduction of Christianity into Lithuania*, „Lituanus“ 1957, nr 3.4, p. 6–13.
- Lucia Gualdo Rosa, *Il Filelfo e i Turchi: un inedito storico dell'Archivio vaticano*, „Annali della Fac. di lettere e filosofia della Univ. di Napoli“ 1964–68, nr 2, p. 109–165.
- Jacqueline Glomski, *Patronage and Humanist Literature in the Age of the Jagiellons. Court and Career in the Writings of Rudolf Agricola Junior, Valentin Eck and Leonard Cox*, Toronto 2007.

- Oskar Halecki, *The Crusade of Varna: A Discussion of Controversial Problems*, New York 1943.
- Oskar Halecki, *Spór o Warneńczyka*, „Teki Historyczne” 1958, nr 9, p. 16–34.
- Armin Holweg, *Kaiser Johannes VIII. Palaiologos und der Kreuzzug des Jahres 1444*, „Byzantinische Zeitschrift“ 1980, nr 72, p. 14–24.
- Petko Ivanov, *The Death of Władysław III Warneńczyk as Literary Fact: Review of Primary and Secondary Sources*, „Slavic Studies Faculty Publications” 1995, Paper 9 <http://digitalcommons.connoll.edu/slavicfacpub/9>.
- John Jefferson, *The Holy Wars of King Wladislas and Sultan Murad: The Ottoman-Christian Conflict of 1438–1444* (History of Warfare 76), Leiden-Boston 2012, in part. cap. VII *The Crusade of 1444*, p. 357–488.
- Grażyna Jurkowlaniec, *The Artistic Patronage of Ladislaus Jagiełło. Beyond the Opposition between Byzantium and the Renaissance*, in: *Bizancjum a Renesancy. Dialog kultur, dziedzictwo antyku. Tradycja i współczesność / Byzantium and Renaissances. Dialogue of Cultures, Heritage of Antiquity – Tradition and Modernity*, ed. Michał Janocha et al., Warszawa 2012, p. 271–281.
- Jūratė Kiaupienė, *Formations and Transformations of Dynastic Ties Between the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland from 1386–1501*, „Lituanus” 2010, nr 56.3, p. 5–24.
- Marek Daniel Kowalski, *Polnische Studenten im Rom der früheren Renaissance (1450–1500)*, in: *Studieren im Rom der Renaissance (Repertorium Academicum Germanicum, Forschungen 3)*, ed. Michael Matheus, Rainer Cristoph Schwinges, Zürich 2020, p. 163–190.
- Han Lamers, *Hellenism and Cultural Unease in Italian Humanism: the Case of Francesco Filelfo*, *Francesco Filelfo, Man of Letters*, cit., p. 22–43.
- Mirosław P. Kruk, *Malowidła Graeco opere fundacji Jagiellonów jako postulat unii państwowej i kościelnej oraz jedności Kościoła*, in: *Między teologią a duszpasterstwem powszechnym na ziemiach Korony doby przedtrydenckiej. Dziedzictwo Średniowiecza i wyzwania XV-XVI wieku* (Hermeneutika Wartości 5), ed. Wacław Walecki, Warszawa 2017, p. 145–201.
- Jadwiga Krzyżaniakowa, Jerzy Ochmański, *Władysław II Jagiełło*, Wrocław 1990.
- Jacek Maj, *Die „byzantinische Frage” und die polnische Kultur: ein bibliographischer Bericht*, in: *Byzanz in Europa: Europas östliches Erbe. Akten des Kolloquiums Byzanz in Europa vom 11 bis 15 Dez. 2007 in Greifswald*, ed. Michael Altripp, Turnhout 2001, p. 405–421.

- Ewa Maleczyńska, *Rola polityczna królowej Zofii Holszańskiej na tle walki stronnictw w Polsce w latach 1422–1423* (Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, Wydział II, 193), Lwów 1937.
- Margareth Meserve, *Nestor denied: Francesco Filelfo's Advice to Princes on the Crusade against the Turks*, „Osiris” 2010, nr 25.1, p. 47–65.
- Margareth Meserve, *Empires and Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge/Mass. 2008.
- Margareth Meserve, *Francesco Filelfo*, in: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, 5 (1350–1500)*, ed. David Thomas, Alexander Mallett, Leiden-Boston 2013, p. 406–414.
- Nevra Nεc'p'oğ'lu' *Byzantium Between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009.
- Alina Nowicka-Jeżowa, *Poeci polscy doby humanizmu wobec Rzymu*, „Ruch Literacki” 2012 nr 6, p. 631–652.
- Francesco Pall, *Ciriaco d'Ancona e la crociata contro i Turchi*, „Bull. Sect. Histor. Acad. Roumanie” 1938, nr 20, p. 9–68.
- Tamás Pálosfalvi, *From Nicopolis to Mohács. A History of Ottoman-Hungarian Warfare, 1389–1526*, Leiden-Boston 2018.
- Șerban Papacostea, *Un humaniste italien au service de Byzance en Europe Centrale au XV<sup>e</sup> siècle*, „Études Byz. et Post-Byz.” 2006, nr 5, p. 365–375.
- Janusz Pelc, *“Dalla terra Italiana alla Polonia” e dalla terra polacca a quella italiana*, „Barok” 2005 num. spec. 12, p. 13–34.
- Gianvito Resta, *Filelfo tra Bisanzio e Roma*, in: *Francesco Filelfo*, ed. Avesani, cit., p. 1–60.
- S.C. Rowell, *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-central Europe, 1295–1345* (Cambr. Stud. in Medieval Life and Thought, 4<sup>th</sup> Ser. 25), Cambridge 1994.
- Anna Różycka-Bryzek, *O uwarunkowaniach patronatu króla Władysława Jagiełły nad malarstwem bizantyńsko-ruskim w Polsce*, in: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, ed. Stanisław Stępień, vol. 5, Przemyśl 2000, p. 149–156.
- Maciej Salamon, *Bizancjum wobec wyprawy warneńskiej*, in: *Świat chrześcijański i Turcy Osmańscy w dobie bitwy pod Warną*, ed. Danuta Quirini-Popławska (= *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 1178*), „Studia Polono-Danubiana et Balcanica” 1995, nr 8, p. 73–94.
- Maciej Salamon, *Polen und Byzanz – Wege der Bewegung*, in: *Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453. Beiträge zu einer table-ronde des XIX International*

- Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 1996 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 3), ed. Günter Prinzing, Id., Wiesbaden 1999, p. 151–164.
- Peter Schreiner, *Giovanni Aurispa in Konstantinopel. Schicksale griechischer Handschriften im 15. Jahrhundert*, in: *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Eric Meuthen*, Johannes Helmuth, Heribert Müller, con Helmut Wolff, München 1994, II p. 623–631.
- Peter Schreiner, *Epistolari umanistici e manoscritti greci: Guarino da Verona, Isidoro di Kiev, Giovanni Aurispa, Francesco Filelfo*, in: *Filelfo, le Marche, l'Europa. Un'esperienza di ricerca* (Temi e Testi 178), ed. Silvia Fiaschi, Roma 2018, p. 165–180.
- Franciszek Sikora, *W sprawie małżeństwa Władysława Jagiełły z Anną Cylejską*, in: *Personae, colligationes, facta*, ed. Janusz Bieniak, Toruń 1991, p. 93–103 = Waldemar Bukowski, Antoni Gasiorowski, *Małopolskie późne średniowiecze: ludzie i instytucje: wybór pism*, Warszawa 2017, p. 136–144.
- Paul Srodecki, *Validissima semper Christianis propugnacula – Zur Entstehung der Bollwerksrhetorik in Polen und Ungarn im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Sarmatismus versus Orientalismus im Mitteleuropa. Sarmatyzm versus Orientalizm w Europie Środkowej. Akten der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz in Zamość von 9. bis zum 12. Dez. 2010*, ed. Magdalena Długosz, Piotr O. Scholz, con Martin Faber, Berlin 2012, p. 131–168.
- Paul Srodecki, *Antemurale Christianitatis. Zur Genese der Bollwerksrhetorik im östlichen Mitteleuropa an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit* (Historische Studien 508), Husum 2015.
- Stanisław A. Sroka, *Sława, chwała i plotka Władysław Warneńczyk jako król Węgier*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2016, nr 15.2, p. 103–126.
- Johannes Ursinus, *Modus Epistolandi cum epistolis exemplaribus et orationibus annexis*, c. XXX, ed. Lidia Winniczuk, Wrocław 1957.
- Janusz Tazbir, „Kryzwoprysiężca Władysław” w opinii potomnych, „Kwartalnik Historyczny” 1985, nr 92.3, p. 511–532.
- Jan Tęgowski, *W sprawie genezy unii Polski z Litwą. Projekt małżeństwa Jagiełły z córką Dymitra Dónskiego wielkiego księcia moskiewskiego – próba ustalenia daty* (Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie; Zeszyty Historyczne 10), Częstochowa 2009.
- Paolo Viti, *Filelfo, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1997, p. 613–626.

Tadeusz Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda*, „*Analecta Cracoviensia*” 1987, nr 19, p. 105–116.

Franciszek Ziejka, 'Wieczna pamiętna między chrześcijany...' (*Z dziejów legendy Władysława Warneńczyka, ostatniego krzyżowca Europy*), „Wykład na Papie-skim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego” 7 października 2003 r. <http://www.pft.wroc.pl/pft/historia/ziejka-w.html>, p. 1–2.

### Summary

#### **Francesco Filelfo and the Jagiełłos: an Italian humanist on the European scene**

Francesco Filelfo (Tolentino 1398 – Florence 1481) was an Italian humanist who studied Greek in Padua, Venice and Constantinople, where he lived during his youth (1420-1427). He is known for his giant Collection of Latin and Greek Letters in 48 books. He also became acquainted with the most prominent personalities of philology, arts and politics at his time. Among them, we must count Władysław II Jagiełło (Vilnius 1362 – Gródek 1434), the granduke of Lithuania (1377–1434) and then king of Poland (since 1386). Filelfo encountered the old king in Buda at the Imperial Diet (1423), in which he took part as personal secretary of the Byzantine ruler John VIII Palaiologos. The Polish king was impressed by Filelfo's unusual culture and brilliance so to invite him at his fourth marriage with Zofia Holsańska (ca. 1405-1461). The Italian humanist went to royal wedding held in Kraków, where he pronounced an official epitalamium, as he proudly writes to Władysław III Jagiełło born from this union. He sent this long letter to the young king of Poland just on the eve of the battle in Warna (1444), in which the latter heroically died fighting with Turks. Filelfo's epistle to Władysław III influenced Polish humanists such as Albertus Brucius and Jan Ursyn. It is interesting to remark the role that Filelfo assigned to Polish nation as defender of Freedom against Ottoman expansion into Europe.

**Słowa kluczowe:** Francesco Filelfo, Jagiellonowie, polski humanizm, retoryka i granice, epistolografia, krucjata

**Key words:** Francesco Filelfo, Jagiełłos, Polish Humanism, Bollwerksrhetorik, Epistolography, Crusade



**Adam Krokiewicz, *Pisma rozproszone. Wybór z dodaniem dwu wersji J.M.Rozwadowskiego „Prawdy życia”, wybrał, ułożył, przedmową poprzedził Juliusz Domański, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019.***

Profesor Adam Krokiewicz należy bez wątpienia do grona najwybitniejszych polskich myślicieli XX stulecia, zawdzięczających swoją intelektualną formację przede wszystkim kulturze antycznej. Adama Krokiewicza nie trzeba nikomu przedstawiać, a przynajmniej nie tym, którzy z takich czy z innych powodów zainteresowali się kulturą duchową starożytnej Grecji (zwłaszcza filozofią starożytną) i choćby z tego powodu mieli okazję czytać jego liczne książki – w tym przekłady dzieł greckich filozofów i opracowania omawiające ich myśl. Czytelnicy książek Krokiewicza zwracają uwagę na to, że nie tylko znakomicie prezentują one wiedzę na temat starożytnej filozofii, ale również w fascynujący sposób wprowadzają w jej specyficzny charakter mentalny i duchowy. Filozofia grecka – w przeróżnych swoich przejawach i formach – jawi się w nich nie jako relikwiny zamierzchłej przeszłości, lecz ciągle żywa i inspirująca myśl, zdolna pobudzić czytelników do własnych, osobistych poszukiwań filozoficznych. Nie trudno zauważyć, że również dla Profesora była ona nie tylko szacownym przedmiotem badań naukowych, lecz także żywym źródłem inspiracji. Można nawet rzec, że stanowiła swego rodzaju fundament jego własnej filozofii. Profesor Krokiewicz był wybitnym badaczem filozofii, ale bez wątpienia był też filozofem – w pełnym tego słowa znaczeniu. Przypomina o tym prof. Juliusz Domański w swojej przedmowie: „[...]profesor filologii klasycznej Adam Krokiewicz był w sposób szczególny także filozofem, to znaczy takim badaczem starożytnych doktryn filozoficznych, który traktował je jako tradycję żywą i jako inspirację zasilającą jego własne poglądy

i przeświadczenia”. Znalazło to swój wyraz także w jego pismach na temat różnych aspektów kultury greckiej i rzymskiej – w których nie ograniczał się on do analizowania poszczególnych elementów i wątków kulturowych, lecz wskazywał na wyraźne różnice mentalne pomiędzy Grekami i Rzymianami (filozoficzne zestrojenie charakterystyczne dla Greków i prawno-państwowe dla Rzymian) oraz ich kulturowe konsekwencje.

Adam Krokiewicz najbardziej znany jest jako wybitny historyk filozofii starożytnej. Był on jednak również znakomitym językoznawcą i literaturoznawcą, o czym nie wszyscy jego czytelnicy wiedzą. Prof. Domański we wspomnianej przedmowie nazywa go „najklasycyjszym filologiem klasycznym, zgodnie z ówczesnymi standardami na równi greclistą i latynistą”. „Wyróżniał się – pisze dalej prof. Domański – przede wszystkim tym, że w jego dydaktyce i w jego piśmarstwie naukowym dominowała zdecydowanie, w obu zakresach bodaj na równi, greclistyczny i latynistyczny, filozofia starożytna”.

Rzeczywiście, profesor Krokiewicz, z wykształcenia filolog klasyczny, niemal całe swoje życie naukowe i prawie całą swoją twórczość poświęcił filozofii starożytnej. Zdominowała ona też pozostałe jego prace i zainteresowania – te językoznawcze i literaturoznawcze oraz te związane z filozofią współczesną (śladem tego są chociażby dwa wstępy do *Prawdy życia* Jana Michała Rozwadowskiego – filologa klasycznego i profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zmarłego w roku 1935).

Wspomniane prace Adama Krokiewicza – te, które można by określić jako „poza-filozoficzne” – publikowane były dotąd wyłącznie w specjalistycznych czasopiśmach, przez co pozostawały nieznanne szerszemu gronu odbiorców. Tymczasem są to teksty bardzo wartościowe i z całą pewnością zasługują na popularyzację. Stąd pomysł prof. Domańskiego, by zebrać te rozproszone i mało znane – czasami wręcz nieznanne – pisma „mniejsze” Krokiewicza i wydać je w zwartej formie książkowej. Jest to niezwykle cenna inicjatywa – nie tylko ze względu na osobę samego Krokiewicza, którego myśl i dzieło ze wszech miar zasługuje na to, by stać się obiektem badań naukowych, lecz również ze względu na walory merytoryczne i dydaktyczne tych

## RECENZJE

pism. Książka *Pisma rozproszone* jest dobrze zaprojektowana pod względem naukowym i starannie zredagowana, a jej dodatkowym atutem są dwie edycje wspomnianej *Prawdy życia* Rozwadowskiego (również mało znane), z obszernym wstępem Krokiewicza, a także znakomita i bardzo cenna przedmowa Juliusza Domańskiego prezentująca osobę i twórczość Profesora.

*Kazimierz Pawłowski*

Prof. dr hab. KAZIMIERZ PAWŁOWSKI – kierownik Katedry Literatury Greckiej i Łacińskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: głównie kultura duchowa starożytnej Grecji i Rzymu ze szczególnym uwzględnieniem literatury filozoficznej.

**Juliusz Domański, *Wykłady o humanizmie*, Biblioteka Kwartalnika KRONOS, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2019.**

Profesor Juliusz Domański, uczeń Kazimierza Kumanieckiego oraz Adama Krokiewicza, to postać wybitna w polskiej humanistyce XX w. Filolog klasyczny i historyk filozofii dawnej, opublikował przeszło dwadzieścia książek i z górą dwieście artykułów, a rozpiętość jego zainteresowań badawczych sięga od początków filozofii greckiej aż po czasy późnego renesansu. Ponad pół wieku stałej pracy intelektualnej zaowocowało tym, że uczony porusza się biegle po ponad dwóch tysiącach lat europejskiej kultury, co jest – zwłaszcza w obecnej dobie stopniowego kryzysu humanistyki – zjawiskiem już niespotykanym. Jednym z wielu zagadnień, których rozumienie autor pogłębiał od wielu lat, były relacje pomiędzy humanizmem a filozofią. W tych badaniach był niekiedy pionierem na skalę światową – dość powiedzieć, że do jego książki o starożytnym rozumieniu filozofii przedmowę napisał sam Pierre Hadot. W roku 1992 profesor został poproszony o wygłoszenie wykładu o humanizmie na Uniwersytecie Warszawskim. Wizja wykładu rozrastała się w ciągu pięciu lat, by ostatecznie otrzymać następujący kształt: cz. I – Starożytność klasyczna, cz. II – patrystyka i wczesne średniowiecze, cz. III – XI–XIII w., cz. IV – humanizm renesansowy, cz. V – twórczość Erazma z Rotterdamu. Skrupulatne notatki profesora z pięciu lat wykładów długo leżały niemal zapomniane. Dopiero kilka lat temu Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego podjęła prace nad wydaniem tego dzieła. I oto w roku 2020 ukazały się *Wykłady o humanizmie*. Powiedzmy od razu: to wielka zasługa Fundacji, że udostępnia polskiemu czytelnikowi dzieło tej klasy i o takim rozmachu.

W wykładach nie znajdziemy omówienia wszelkich aspektów humanizmu, jak chociażby kwestii związanych z polityką czy sztuką. Główną problematyką publikacji są relacje pomiędzy kulturą literacką (w tym przede wszystkim poezją), sztukami wyzwolonymi, filozofią oraz religią chrześcijańską. Niebagatelne znaczenie w niniejszej pozycji mają także rozważania na temat stosunku do przeszłości, szczególnie do starożytności, a także problemu ciągłości tradycji i recepcji, a więc kategorii „dawnego” i „nowego”. Domański już na samym początku stawia sobie za cel zdefiniowanie humanizmu, który, jak to zostanie powiedziane dopiero w części czwartej, jest przez autora rozumiany przede wszystkim jako pewien typ formacji intelektualnej.

Zacznijmy od skrótowego omówienia treści wykładów. W części pierwszej autor wychodzi od współczesnych definicji humanizmu, by następnie spróbować, poprzez przywołanie *passusów* z dzieł Geliusza, Cyserona czy Warrona, określić istotę pojęcia *humanitas*. Zarówno kontekstualna analiza, jak i rozważania historyczno-kulturowe w klarowny sposób ukazują, że ideał modelu kształcenia, którego jedną z podstaw jest znakomita znajomość literatury, zrodził się właśnie w Rzymie. Jednak nie jest to jedyny typ edukacji wytworzony w starożytności. Drugim była edukacja filozoficzna, którą prezentuje Platon w *Państwie*. Jak pokazuje analiza Domańskiego, Ateńczyk jako dziedziny wiedzy właściwe dla filozofa wskazuje te związane z późniejszym *quadrivium*, np. muzykę czy geometrię. Filozof odrzuca natomiast sztuki związane z mową i językiem, które później złożyły się na *trivium*, tj. gramatykę i retorykę. Nadto wyraźnie sprzeciwia się poezji jako niemoralnej. To właśnie te rozważania stanowią źródło zastosowanego przez Domańskiego późniejszego podziału na dwie formacje intelektualne: filozoficzną i humanistyczną.

W części drugiej zostają wprowadzone kolejne kluczowe dla wykładu pojęcia: tradycja, recepcja oraz renesans. Stanowią one wedle autora swego rodzaju system przyswajania kultury pogańskiej przez chrześcijan. Są to – dodajmy – niezwykle istotne pojęcia dla rozumienia kultury w ogóle. Domański rozumie tradycję jako ciągłość, natomiast recepcję jako ponowne przyswajanie zapomnianych elementów własnej kultury bądź też czerpanie pewnych wzorców

z innych kultur. Profesor uznaje, że w Grecji klasycznej istniała jedynie tradycja, natomiast recepcja jest cechą swoistą Rzymu. Pojęcie renesansu egzemplifikuje *Odą III 6* Horacego, w której poeta ukazuje upadek Rzymu i konieczność powrotu do cnót przodków. W odzie Horacego widać połączenie dwóch wizji czasu – linearnej i cyklicznej: wraz z upływem czasu jest coraz gorzej (linearność), jednak możliwy jest powrót do dawnych ideałów i wartości (cykliczność).

Po części teoretycznej autor obrazuje rozważania przykładami traktowania spuścizny pogańskiej w dziełach myślicieli chrześcijańskich w późnym antyku. Jak zostało to przekonująco pokazane, idee i rozważania Augustyna, Orygenesusa czy Hieronima miały ogromny wpływ na późniejsze epoki. Biskup Hippony kontynuuje wspomniane koncepcje Platona – poezja ma służyć chrześcijaństwu i filozofii; najważniejszą zaś spośród *artes liberales* jest dla niego dialektyka.

Na duże uznanie zasługują rozdziały poświęcone dwóm wielkim uczonym czasów przełomu – Boecjuszowi i Kasjodorowi. Obaj intelektualiści mieli świadomość upadku kultury i konieczności ratowania dziedzictwa klasycznego. Ten pierwszy zasłynął w dużej mierze jako tłumacz Arystotelesa i twórca łacińskiej terminologii filozoficznej, jednak Domański poświęca równie dużo uwagi *De consolatione philosophiae* i jego wpływowi na późniejszą myśl średniowieczną. W głównej mierze chodzi tutaj o słynne inicjały  $\Theta$  oraz  $\Pi$  widniejące na szatach upersonifikowanej Filozofii. Supremacja  $\Theta$  – teorii nad  $\Pi$  – praktyką, a więc przyznanie kontemplacji najważniejszego miejsca w filozofii, wskazuje wyraźnie na przynależność Boecjusza do kultury antycznej; później filozofia pełniła jedynie rolę prope-deutyczną w stosunku do teologii. W związku z postacią Kasjodora profesor Domański obrazuje ważną cechę literatury średniowiecznej, a więc postawę komentatorską. Bardzo cenna jest uwaga o naturze uprawiania filozofii, w którą wpisane jest odnoszenie się do tekstów dawniejszych.

Część trzecia poświęcona jest w większości analizom scholastyki. Jak podkreśla Domański, kulturę XII i XIII w. charakteryzuje z jednej strony nadrzędna rola logiki–dialektyki w teologii i filozofii oraz *exil des belles lettres* – niemal całkowity brak zainteresowania dla

badania i tworzenia literatury pięknej. Specyfikę ówczesnej kultury profesor ukazuje poprzez analizę stylistyczną scholastycznej *quaestio*. W tym charakterystycznym dla epoki gatunku, wyrosłym z praktyki nauczania uniwersyteckiego, widoczna jest schematyczność formy (autor porównuje ją do sztucznego języka symboli matematycznych) oraz styl daleki od kunsztownej łaciny klasycznej. Był to zatem okres, w którym formacja filozoficzna dominowała nad humanistyczną. Swoje rozważania Domański opiera po części na autorach średniowiecznych, krytycznych wobec scholastyki. Były to ruchy (takie jak *devotio moderna*), które za cel stawiały sobie powrót do pierwotnego chrześcijaństwa, a dialektykę uważały za niezgodną z duchem chrześcijaństwa, uznając ją nawet (jak Piotr Damiani) za twór Szatana.

Obok scholastyki i ruchu antydialektycznego Domański wyróżnia również jako odrębną formację intelektualną humanizm średniowieczny. Analizy programów szkolnych, w których autorzy klasycy stoją obok współczesnych, pozwalają sformułować wnioski odnośnie do stosunku ludzi średniowiecza wobec antyku: cechuje ich poczucie wspólnoty kulturowej, brak dystansu czasowego oraz postawa użytkowa. Ta ostatnia cecha jest zresztą wspólna zarówno dla scholastyków, humanistów średniowiecznych, jak i humanistów renesansowych, ale wykorzystywanie dorobku starożytności przybiera u nich różne formy.

Dalej wykładowca omawia pojęcie paradygmatu renesansowego związane z postrzeganiem samej natury czasu, a także podejściem do tego co „dawne” i „nowe”. To, co wcześniej zostało omówione w kontekście Horacego, w tym miejscu znajduje odniesienie również do myśli chrześcijańskiej.

Pod koniec części trzeciej autor przechodzi do humanizmu renesansowego mającego swe korzenie w Italii. Domański pokazuje cechy charakterystyczne tej epoki w kontraście do scholastyki. Fundamentalną różnicą, z której, jak to zostaje obrazowo pokazane, wynikają kolejne, jest silniejsze poczucie dystansu czasowego, a więc podejście historyczne. Humanści chcą dotrzeć do tego, co rzeczywiście myślał filozof, stąd chociażby potrzeba nowych przekładów dzieł greckich. Domański zestawia to podejście z postawą Tomasza z Akwinu, który

mawiał: „nieważne co myślał filozof, ważne jaka jest prawda rzeczy”. Była to postawa czysto użytkowa. Humaniści zaś, nie porzucając praktycznego korzystania z wiedzy starożytnych, dołączyli do tego postawę badawczą.

Na początku części czwartej autor odwołuje się do badań Waltera Ullmanna, polemizując z poglądami historyka z Cambridge na temat genezy humanizmu. Wedle Ullmanna, upatrującego źródła tego nurtu w dużej mierze w przyczynach politycznych, wzrost zainteresowania antykiem został spowodowany przez spór o inwestyturę: Kościół opierał się na prawie kanonicznym, natomiast władcy świeccy na prawie zwyczajowym. Stąd powstała potrzeba studiowania prawa rzymskiego, które było wykładane przede wszystkim w Italii. Domański nie wdaje się w szerszą polemikę (ogranicza się jedynie do polecenia książki *Średniowiecznie korzenie renesansowego humanizmu*), idea wykładu nie obejmuje wszak społecznych aspektów humanizmu.

Kapitałne znaczenie dla zdefiniowania humanizmu mają dwa rozdziały: *Próba opisu humanizmu renesansowego jako formacji intelektualnej* oraz *Czym były „studia humanitatis”? Leonarda Bruniego „De studiis et litteris” (1422–1425)*. W pierwszym z nich autor przytacza te nieliczne cytaty, w których zostało użyte słowo „humanista” czy wyrażenie „studia humanitatis”. To pierwsze powstało na wzór podobnych mu określeń „iurista”, „legista” *etc.*, co wyraźnie wskazuje na to, że studia humanistyczne miały swój odrębny przedmiot; analiza pojęcia „studia humanitatis” pozwala na wskazanie głównego zrębu tego przedmiotu. Nadto Domański poświęca sporo uwagi temu, czym zajmowali się humaniści, i poszerza opinię wielkiego historyka Jacoba Burckhardta – nie byli to jedynie „wolni literaci”, ale również urzędnicy, nauczyciele oraz uczeni. Na duże uznanie zasługuje ekskurs na temat stanu badań oraz rozwoju podstawowych pomocy naukowych w badaniach nad renesansem – nie mamy wciąż słownika łaciny renesansowej, zdecydowana większość tekstów nie została wydana ani nawet przebadana. Notabene, na wykładzie z okazji odnowienia doktoratu profesor Domański wymienia właśnie stan badań jako jedną z głównych przyczyn, dla których jego promotor profesor Kumaniecki



zachęcał go do zajęcia się neolatynistyką. Jest to wciąż, mimo upływu lat, dziedzina, w której bardzo wiele pozostaje do odkrycia.

W rozdziale poświęconym Leonardo Bruniemu Domański pokazuje, jaki był zakres lektur oraz program edukacji humanistycznej. Taki jest bowiem temat poddanego dokładnej analizie dzieła Bruniego *De studiis et litteris*, napisanego w formie listu do pewnej arystokratki (ta forma momentami zanika, jednak, na co zwraca uwagę Domański, fakt adresowania dzieła do kobiety nie jest tutaj bez znaczenia). Tak jak w przypadku programów średniowiecznych, tak i tu autor przygląda się katalogowi lektur, zwracając uwagę na kolejność – najpierw wymienieni są starożytni autorzy chrześcijańscy, dopiero potem pogańscy. Domański zwraca uwagę na cele kształcenia, jakie Bruni przypisuje studiowaniu dzieł filozofów: ubogaca ono o *exempla*, które można później wykorzystać w uczonej konwersacji. Niebagatelne w edukacji renesansowej są również kwestie estetyczne, co stanowi znaczący wyróżnik tej epoki. Edukacja składa się więc również z kaligrafii, głośnego czytania, zasad metryki i akcentowania, co ma pozwalać na docenianie rytmiki prozy łacińskiej.

Dalej autor powraca do systemu czerpania z tradycji antycznej i wprowadza dwa kolejne pojęcia: imitacji oraz emulacji. Naśladowanie stylu autorów klasycznych (co zresztą – jak wskazuje Domański – następowało stopniowo) doprowadziło do dwóch ciekawych zjawisk: z jednej strony humaniści często bardzo krytycznie oceniali innych twórców, z drugiej zaś samo bierne naśladowanie zostaje poddane krytyce (przede wszystkim przez Erazma). Z kolei współzawodnictwo (emulacja) ze starożytnymi autorami rozwinęło się dość wcześnie – wszakże już Petrarca napisał poemat *Africa* o wojnie punickiej, który miał konkurować z Wergiliuszową *Eneidą*.

Na końcu części czwartej profesor Domański krytycznie odnosi się do obiegowej opinii, jakoby główną cechą renesansu było pogłębienie studiów klasycznych. To stwierdzenie jest tylko częściowo zgodne z prawdą – uczyony podaje kilka przykładów odkrytych na nowo dzieł, podkreślając wagę ponownego zaszczepienia znajomości greki w Europie Zachodniej. Jednak – jak to zostało powiedziane – renesans to przede wszystkim inny stosunek do dziedzictwa antycznego.

Piąta część poświęcona jest w całości dokładnemu omówieniu kilku dzieł Erazma z Rotterdamu. Jest to zgodne z początkowym założeniem wykładu: postać holenderskiego uczonego zamyka – jak to określa autor – „pewne trendy rozwojowe” w kulturze europejskiej. W pierwszej kolejności przedstawiona zostaje obrona piśmiennictwa pogańskiego w *Antibarbarorum Liber*. Domański omawia wiele cech stylistycznych i kompozycyjnych dzieła – zwraca uwagę na jego formę dialogiczną (co jest nawiązaniem do dialogów Cycerona) czy na aspekty satyryczne (scholastycy są nazywani Gotami). Bardzo ciekawe są porównania pierwotnych wersji dzieła (Domański korzysta tu z badań Pfeifera, który miał dostęp do rękopisów Erazma) z wydrukowaną po przeszło trzydziestu latach ostateczną formą rozprawy. Okazuje się, że Erazm m.in. złagodził nieco swój atak na religię, którą jeden z rozmówców obwinia o upadek wykształcenia. Dogłębne analizy argumentacji holenderskiego humanisty ukazują wiele jej cech specyficznych – powoływanie się na Ojców Kościoła (Hieronima i Augustyna) czy interpretacje alegoryczne. Widać zatem, że z pism patrystycznych korzystali zarówno scholastycy, jak i humaniści; wybierali jednak z tej spuścizny inne elementy, inaczej również je interpretowali.

Do części piątej dołączony jest również wykład o *Enchiridionie* wygłoszony na katedrze Erazma w Rotterdamie. *Enchiridion* to dzieło teologiczne, w którym krytykowana jest zewnętrzna pobożność, a proponowana duchowość wewnętrzna, jednak poruszone są w utworze również zagadnienia dotyczące obrony piśmienności pogańskiej. Niezwykle istotna jest – na co zwraca uwagę Domański – teoria czytania jako obcowania z autorami czy też postaciami z przeszłości, np. z Chrystusem czy prorokami. W wykładzie podkreślona jest również istotna różnica pomiędzy *Antibarbari* a *Enchiridionem*: w tym drugim utworze Erazm obok argumentów w postaci metafor (w obu dziełach przywołana jest metafora branki wykorzystana w pismach Orygenesusa i Hieronima) podaje także zalecenia konkretne – i co istotne – dotyczące autorów pogańskich, np. platoników.

Na koniec należy poświęcić słów kilka stylowi wykładów. Na uznanie zasługuje z pewnością układ treści. Autor w pierwszej kolejności

wprowadza pojęcia-klucze bądź też pewne tezy ogólne, by następnie uzasadnić je poprzez konkretne fragmenty tekstów i ich dokładną analizę. Kolejną zaletą wykładów jest przywołanie badań klasycznych uczonych, których dzieła są nieraz zupełnie niedostępne w Polsce. Co warto podkreślić, nie są to jedynie badacze z ostatniego półwiecza, ale również dużo starsi, niekiedy niesłusznie zapomniani. Przemieszczanie się po tak szerokiej panoramie dziejowej ułatwiają czytelnikowi krótkie streszczenia wcześniejszych treści wykładu, które autor przedstawia na początku części drugiej, trzeciej i czwartej (w ostatniej profesor dokonuje podsumowania). Styl i elegancja wywodu Domańskiego z pewnością mogą nawiązywać do renesansowych ideałów, których omówieniu poświęcił w swoim dziele tak wiele miejsca. Nadto wykłady są urozmaicane przez interesujące dygresje. Na przykład w części drugiej przy analizie pojęcia „persona” i jego genezy autor pozwala sobie na krótką refleksję na temat słowa „osoba” we współczesnych językach indoeuropejskich. Kolejną zaletą są znakomite filologiczne analizy pojęć takich jak „humanizm”, „artes”, „persona” i wiele innych.

Wykłady zostały wydane z niezwykłą starannością i opatrzone je cennymi dodatkami: zestawieniem tekstów cytowanych (w oryginale i przekładzie), indeksem osobowym, indeksem pojęć oraz bibliografią.

Reasumując, warto podkreślić, że *Wykłady o humanizmie* są publikacją niezwykle wartościową. Ta podróż przez dwa tysiące lat historii kultury europejskiej, która rozpoczyna się od myśli filozofów greckich – Platona i Arystotelesa – a kończy na Erazmie z Rotterdamu jako „postaci granicznej rozwoju humanizmu renesansowego”, stanowi znakomitą syntezę tak długiego okresu historii kultury europejskiej w wybranych aspektach. Celem autora nie było dojście do zamkniętej definicji humanizmu, a raczej próba zebrania tego, co składa się na europejską refleksję o człowieku. Za jej fundament Domański uznaje rozważania filozofów greckich – przede wszystkim zaś platońską teorię kultury i wychowania (*paidei*) oraz ontologię Arystotelesa. Dalsze części wykładu ukazują zmiany rozumienia istoty człowieczeństwa, które odzwierciedlają się w różnych modelach kształcenia. Kluczem dla zrozumienia tych zmian jest sformułowany przez Platona „odwieczny

spór filozofii z poezją”. Myśl ateńskiego filozofa stanowiła inspirację dla Rzymian i ich własnego rozumienia „humanitas”, na którą składa się wszechstronne wykształcenie – znajomość poezji i filozofii, retoryka – ale i doskonalenie w cnocie. Wzorce grecko-rzymskie miały ogromny wpływ na myśl chrześcijańską, gdy dodatkowo pojawił się problem miejsca kultury pogańskiej w chrześcijańskim wychowaniu. Spory Ojców Kościoła, jak przekonująco pokazuje Domański, ukształtowały dwie przeciwstawne postawy – scholastyczną i humanistyczną. Celem średniowiecznych uczonych było stworzenie naukowych systemów filozoficznych i teologicznych opartych w głównej mierze na myśli Arystotelesa. W epoce scholastycznej ściśle uniwersyteckie dysputy były stawiane wyżej niż literatura piękna, która znajdowała się poza obszarem badań ówczesnych intelektualistów. Z kolei myśliciele renesansowi próbowali na nowo odkryć całokształt antycznego dziedzictwa, a więc zarówno poezję, historię jak i filozofię. Renesansowa „humanitas” to nie tylko umiłowanie piękna języka i wszechstronnej erudycji, ale również – szczególnie widoczne w pismach Erazma – dążenie do syntezy tradycji pogańskiej i chrześcijańskiej.

Poparte znakomitym warsztatem filologicznym oraz ogromną erudycją dzieło podejmuje również wiele tematów, które stanowiły główne spektrum zainteresowań badawczych profesora Domańskiego. To m.in. zagadnienia z zakresu historii filozofii starożytnej, rozważania nad ciągłością i ewolucją europejskiej kultury czy też badania nad rozumieniem samego pojęcia filozofii, szczególnie w epoce scholastycznej i renesansowej. Ujęcie tak szerokiej gamy zagadnień w twórczą i spójną syntezę sprawia, że *Wykłady* można traktować jako sumę naukowych dokonań wielkiego polskiego uczonego i humanisty.

*Antoni Ładziński*

ANTONI ŁADZIŃSKI – magister filologii klasycznej (UKSW), doktorant w Szkole Doktorskiej KUL, przygotowuje rozprawę na temat symbolu w *De mysteriis Aegyptiorum* Jamblicha z Chalkis. Zajmuje się filozofią neoplatońską, głównie okresem postplotyńskim.

**„Biblia nie jest wyłącznie zabytkiem kultury”. Z prof. Mirosławą Ołdakowską-Kuflową rozmawia prof. Wojciech Kudyba**

**Prof. Wojciech Kudyba:** *O tym, że Biblia wciąż jest częścią literackiego kodu kultury Zachodu, wiemy nie tylko dzięki teoretycznoliterackim dociekaniom Northropa Frye’a, ale także dzięki pracom wielu historyków literatury. W Polsce szczególne zasługi w tym zakresie ma środowisko skupione od dziesięcioleci przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. To tam powstały rozprawy i szkice poświęcone obecności biblijnego archetektu w twórczości wielu współczesnych autorów – choćby monografia pani profesor o wątkach religijnych w poezji Kazimierzy Iłłakowiczówny. Pani najnowsza książka „Ewangelia według... Współczesne powieści inspirowane Księgami Nowego Testamentu” – która właśnie ukazała się w wydawnictwie Towarzystwa Naukowego KUL – obejmuje jednak przede wszystkim obszar literackich nawiązań do Ewangelii i to w dodatku takich, które funkcjonują poza zasięgiem języka polskiego. Chciałoby się zapytać o powody takiej decyzji, bo przecież pisała Pani także o biblijnych wątkach obecnych w prozie Jerzego Sosnowskiego i innych polskich autorów.*

**Prof. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa:** Przez wiele lat zajmowałam się inspiracją biblijną u wielu polskich autorów, a pierwszą taką pracą było *Hiob w literaturze polskiej* – hasło przygotowane przed laty dla *Encyklopedii katolickiej*, wymagające przeglądu literatury od staropolskich początków do XX w. – tom 6 *Encyklopedii*, w którym znajduje się hasło, został opublikowany w 1993 r., więc jeszcze w ubiegłym wieku. Dziś wymagałoby wielu uzupełnień. Potem zajmowały mnie wątki biblijne u wielu pisarzy, prócz Kazimierzy Iłłakowiczówny i Jerzego Sosnowskiego także u Stanisława Vincenza, ks. Janusza St. Pasierba, ks. Jana Twardowskiego i innych, zwłaszcza w poezji Karola

Wojtyły – Jana Pawła II. W poezji zresztą często tematyka biblijna bywa zapośredniczona, pojawia się przefiltrowana przez sztukę, więc jest niejako dwukrotnie zinterpretowana. Najpierw scenę, postać, wydarzenie biblijne czy jakąś ideę biblijną odczytuje artysta malarz czy rzeźbiarz, a potem jego wizję interpretuje poeta – tak jest chociażby w *Tryptyku rzymskim* Jana Pawła II. Powstawały też pod moim kierunkiem prace dyplomowe, w tym doktorskie, poświęcone inspiracjom biblijnym w literaturze polskiej. Jako przykład może posłużyć znakomita praca ks. dr Pawła Kochaniewicza *Jezus Romana Brandstaettera*, wyróżniona przez Narodowe Centrum Kultury i opublikowana w Towarzystwie Naukowym KUL (2010). Będąc nie tylko pracownikiem naukowym, ale też dydaktycznym, prowadziłam przez wiele lat wykłady dla doktorantów dotyczące inspiracji biblijnych w literaturze i sztuce. Zmieniło się to po ostatniej reformie szkolnictwa wyższego, gdy zajęcia dla doktorantów zniknęły z dydaktyki wydziałowej, a przenieśli się do utworzonej zgodnie z nowymi wymogami Szkoły Doktorskiej, która rządzi się własnymi prawami. Były to wykłady, na które zapisywali się doktoranci z całego Wydziału Humanistycznego, zajmujący się różnojęzyczną literaturą oraz sztuką różnego czasu czy obszaru kulturowego. Na zaliczenie przygotowywali referaty o inspiracji biblijnej z dziedziny, która ich najbardziej pasjonowała, także teatru, filmu, muzyki. Wiele się dzięki tym zajęciom nauczyłam, zrodziła się też potrzeba uwzględnienia przeze mnie tła porównawczego dla zjawisk obserwowanych wcześniej tylko z polskiej perspektywy. Okazało się wtedy, że literatura światowa obfituje w ciekawe nawiązania do Ewangelii – które warto opisać.

**W.K.:** *W swej najnowszej książce powieść Schmitta „Ewangelia według Piłata” osadza Pani w kontekście prozy Kazantzakisa, a potem odsłania Pani pełne spektrum znaczeń „Ewangelii według Marii” Haltera dzięki zestawieniu jej z powieściami Szaloma Asza. Także „Judasza” Tosci Lee możemy, dzięki Pani dociekaniom, zobaczyć w rześmistym świetle utworów takich autorów jak Jan Dobraczyński, Amos Oz czy Jeffrey Archer. Na ile można mówić o przenikaniu się światów analizowanych przez Panią utworów? Czy ich wzajemne odniesienia mają związek*

*z jakimś duchowym czy intelektualnym powinowactwem ich autorów? A może chodzi po prostu o pewien wspólny dla nich kontekst kulturowy?*

**M.O-K.:** Najważniejszy jest zawsze archetekt. Jeżeli utwór rzeczywiście jest inspirowany Biblią, do której autor odnosi się z powagą i szacunkiem, zawsze w jakiś sposób spotyka się z innymi utworami o podobnym charakterze. Wielu autorów podejmuje próby zrozumienia tych samych postaci, sytuacji, wydarzeń biblijnych. Tak jest na przykład z postacią Piłata, która frapowała niejednego twórcę. Skonfrontowanie kilku literackich wizerunków rzymskiego namiestnika pozwala głębiej zrozumieć zamysł każdego z pisarzy starających się dotrzeć do nieznanych i nieoczywistych motywów zachowania i decyzji prokuratora Judei. Nawet gdyby każdy z autorów tworzył swój utwór w pełni niezależnie, bez znajomości innych dzieł zainspirowanych tą samą postacią, wątkiem czy problemem, stanie wobec podobnych pytań, które stawia czytelnikowi tekst biblijny, a w wypadku analizowanych przeze mnie utworów przede wszystkim Ewangelia.

Pismo Święte nie jest przy tym jednym z wielu szacownych zabytków kultury, ale domaga się od czytelnika zajęcia stanowiska wobec najistotniejszych kwestii – stosunku człowieka do rzeczywistości nadprzyrodzonej i do świata widzialnego, istniejącego fizycznie; także określenia własnej relacji do Boga oraz do bliźniego. Najlepszym tego przykładem jest *Judasza Amosa Oza*, w której to powieści o Jezusie i Jego nauce, o chrześcijaństwie oraz możliwościach budowania relacji międzyludzkich na zasadzie miłości do każdego dyskutuje dwóch bohaterów zakorzenionych w judaizmie, przy czym żaden z nich nie jest ukazany jako wierzący, a jeden wręcz deklaruje ateizm i niechęć do jakiegokolwiek wiary religijnej. Jednak postać Jezusa, a przede wszystkim jego nauka zasadzająca się na przykazaniu miłości, jawi się im jako wyzwanie, zmusza do przemyślenia podstaw własnych przekonań, do zajęcia stanowiska wobec ewangelicznego przesłania.

Inną sprawą jest kwestia nawiązywania przez autorów do dzieł poprzedników. Wspomniany Amos Oz sygnalizuje w swojej powieści znajomość wielu wcześniejszych utworów inspirowanych Ewangelią, a napisanych przez autorów wyznających judaizm. Niektóre z dzieł

są wymienione w powieści, od Szaloma Asza i jego *Męża z Nazaretu*, utworu powstałego w jidysz w dwudziestolecie międzywojennym poczynając. Oz jako współczesny autor hebrajski czyni wiele aluzji do tej powieści, honorując w ten sposób poprzednika, a jednocześnie prowadząc z nim polemikę. Daje własną odpowiedź na pytania o Jezusa, jego naukę, powstanie chrześcijaństwa, rolę jaką odegrało ono w historii, zwłaszcza w historii Żydów. Zatem pełne zrozumienie przesłania Oza domaga się świadomości, jak jego utwór sytuuje się względem innych napisanych przez twórców żydowskich, a inspirowanych Ewangelią, szczególnie względem powieści Szaloma Asza.

Podobnie, a zarazem nieco inaczej przedstawia się sprawa z powieściami, w których nie ma bezpośrednich aluzji do utworów wcześniejszych, a jednocześnie nie sposób zakładać, że autor danego utworu pisze w oderwaniu od dzieł wcześniejszych. Na przykład Eric-Emmanuel Schmitt, przedstawiając historię swego nawrócenia, wspomina, że przez dziesięć lat czytał wszystko, co mógł znaleźć na temat Jezusa i Jego nauki, w tym także utwory literackie. Nie jest możliwe, by ten francuski pisarz nie przeczytał *Ostatniego kuszenia Chrystusa* Nikosa Kazantzakisa, bardzo znanej i wzbudzającej emocje oraz dyskusje powieści kandydata do Nagrody Nobla, twórcy przez długi czas mieszkającego we Francji. Schmitt na wiele pytań dotyczących Osoby i ziemskiego życia Jezusa odpowiada inaczej niż Kazantzakis, ale można też wytropić pewne zbieżności. Powieść późniejszego autora daje się pełniej zinterpretować w konfrontacji z wcześniejszą, ale podstawową płaszczyzną odniesienia obu pisarzy jest Biblia, z którą się konfrontują.

Autorzy inspirowani Ewangelią niekoniecznie wywodzą się zatem z podobnych środowisk religijnych czy narodowych, jednakże wszyscy są świadomi siły oddziaływania chrześcijaństwa w świecie, mierzą się z nim i jednocześnie, choć w różnym stopniu, współtworzą jego przestrzeń kulturową. Przede wszystkim jednakże odczuwają wewnętrzną potrzebę, by odpowiedzieć nie tyle na wyzwania kulturowe, ile na podstawowe pytania, jakie czytelnikowi zadaje Biblia. Na rodzaj odpowiedzi wpływ ma osobista wrażliwość każdego, czas powstania utworu oraz środowisko, w którym żyje i kształtuje się twórca.



**W.K.:** *Mocną stroną analiz poczynionych w książce jest metodologiczna konsekwencja w operowaniu tzw. kwadratem sakrologicznym oraz ogromna erudycja, obejmująca nie tylko teren literaturoznawstwa, ale także sporą część współczesnej biblistyki – od egzegezy po teologię biblijną. Wnioski płynące z obserwacji poszczególnych książek budzą duże zaufanie, mając w tle mocne zaplecze nauk biblijnych. Pani wnioski nie napawają jednak optymizmem. Okazuje się, że wybrani przez Panią autorzy na ogół poruszają się poza wspólnotami interpretacyjnymi, skupionymi na rzetelnym poznawaniu Biblii. Ich interpretacje Ewangelii mają charakter mocno nieortodoksyjny. W jaki sposób można uzasadnić skłonność autorów do tak daleko idącego subiektywizmu w kreowaniu postaci biblijnych?*

**M.O-K.:** Sądzę, że na zaistniałą sytuację wpływ ma wiele czynników, a przyczyn niektórych decyzji pisarskich należałoby szukać kilka wieków wstecz – tak w historii Kościoła, jak też w przemianach cywilizacyjnych, systemach filozoficznych, ewolucji dokonującej się w sztuce. Mówiąc w największym skrócie, można stwierdzić, że autorytet Magisterium Kościoła został podważony już w czasach reformacji, która wywarła wielki wpływ na sposób pojmowania religijności najpierw w Europie, potem w innych częściach świata. W oświeceniu za sprawą Hermanna Samuela Reimarus (1694–1768), niemieckiego orientalisty, filozofa i pisarza, pojawił się po raz pierwszy pomysł oddzielenia Jezusa jako postaci historycznej od Chrystusa wiary. Teza, że do prawdy o postaci historycznej nie sposób dotrzeć, a Nowy Testament mówi tylko o wierze apostołów, których intencje niekoniecznie należy odczytywać jako zupełnie czyste, stopniowo prowadziła do przekonania, że wiara człowieka może, a nawet powinna być kształtowana przez niego samego. Sprzyjał temu wykształcony w romantyzmie indywidualizm w oglądzie świata i człowieka, poddawany bardziej dyktatowi emocji niż rozumowi. Zmiany zachodzące wówczas w sztuce, jak też w prądach umysłowych, były powodowane między innymi wyniesieniem na piedestał indywidualizmu, a wśród skutków takiego stanu rzeczy można wskazać powstanie tak zwanego modernizmu katolickiego. Mówiąc w skrócie i uproszczeniu, prowadził on do

traktowania własnych przeżyć wewnętrznych jako jedynego miernika prawdy religijnej i odrzucenia wszelkich autorytetów zewnętrznych. W wieku XX postawa taka wśród twórców poszukujących wyrazistej, indywidualnej, odróżniającej od innych osobowości była już mocno ugruntowana. Do tego dodać należy jeszcze współczesną popularność nurtów filozoficznych i myślowych, które kwestionują czy to istnienie obiektywnej prawdy, czy też możliwość dotarcia do niej. Prowadzi to do tezy o wielości „prawd” i postulatu równoprawnego traktowania wszystkich. Skutkiem naszkicowanych przemian obecny stosunek do religii, wiary, w tym do rozumienia Biblii, nawet dla wielu szczerze poszukujących w Piśmie Świętym prawdy o Bogu i człowieku, podporządkowany jest poczuciu osobistej wolności oraz prawu do swobody twórczej. Wolność osobista oraz swoboda twórcza natomiast są najczęściej rozumiane jako absolutna niezależność, która oczywiście jest nieosiągalnym mirażem. Wszystko to ma swoje odbicie w sztuce, w tym w utworach inspirowanych Ewangelią.

Jeszcze innym problemem jest przekonanie nie tylko twórców, ale również niektórych literaturoznawców, krytyków oraz czytelników, że utwór dotyczący spraw wiary, problematyki sakralnej, motywów biblijnych dopiero wtedy jest ciekawy, gdy autor buduje napięcie pomiędzy sensami ortodoksyjnymi a artystyczną wizją. Nie jestem zwolenniczką takiego myślenia, natomiast uważam, że znacznie trudniej jest napisać wartościowy pod względem artystycznym utwór, nie wchodząc w kolizję z prawdami teologicznymi. Zarówno dawna, jak i współczesna sztuka pokazuje, że możliwe są arcydzieła pozostające w zgodzie z ortodoksją. Polski pisarz Roman Brandstaetter i jego arcydzieło literackie, jakim jest *Jezus z Nazarethu*, jest tego przykładem.

**W.K.:** *Zasadnicza część Pani opracowania składa się z trzech rozdziałów. Każdy z nich został poświęcony innej współczesnej powieści. Pierwszy nosi więc tytuł: „Eric Emmanuel Schmitt, Ewangelia według Pilata. Pod znakiem indywidualizmu”. Drugi wypełnia obszerna analiza oraz interpretacja powieści Marka Haltera „Ewangelia według Marii, matki Jezusa”. Trzeci natomiast to studium poświęcone bohaterowi powieści*

*Tosci Lee „Judasz”. Właśnie Judasz wyrasta na najbardziej popularnego bohatera współczesnych powieści inspirowanych Ewangelią. Skąd taka jego popularność?*

**M.O-K.:** Przyczyna, jak sądzę, znowu jest dość złożona. Z jednej strony można ponownie tłumaczyć zjawisko historycznie – od XIX w. zaczęto w literaturze kreować postaci bądź niejednoznaczne w aspekcie moralnym, bądź oceniane zdecydowanie negatywnie i oddawać im role głównych bohaterów w utworach, co wcześniej, gdy silnie uwypuklona była dydaktyczna funkcja literatury, było nie do pomyślenia. Należało przecież w literaturze dawać wzorce do naśladowania, a postawy niewłaściwe – piętnować. Postać dopuszczająca się zła moralnego mogła być głównym bohaterem satyry zwalczającej ludzkie wady. Dziś już zupełnie nie odczuwamy na przykład, jakim wstrząsem dla współczesnych Mickiewiczowi była kreacja Konrada Wallenroda i uczynienie go przez poetę głównym bohaterem poematu. Apogeum zainteresowania postaciami wyklętymi, fatalnymi, wręcz złymi obserwujemy w modernizmie, gdy twórców inspirują Kain; Judyta idąca rozkochać wodza wrogiego wojska, by własnoręcznie obciąć mu głowę; Salome tańcząca przed Herodem i prosząca w nagrodę o głowę Jana Chrzciciela; Judasz; a także sam książę ciemności, zwłaszcza w postaci Lucyfera, wodza zbuntowanych aniołów. Zatem zainteresowanie postacią Judasza nie jest czymś nowym. Dodatkowo wyobraźnię podsyciło znalezienie w ubiegłym wieku apokryfu znanego wcześniej tylko z polemiki w pismach patrystycznych wczesnych wieków, noszącego tytuł *Ewangelia Judasza*. W mediach znalezisko było przedstawiane jako potencjalne zagrożenie dla ortodoksyjnej teologii. Odczytanie apokryfu oraz opublikowanie jego treści nastąpiło już w XXI w. i rozczerowało oczekujących sensacji, bo stało się jasne, że fantazje w nim przedstawione w żaden sposób nie dadzą się wykorzystać do podważenia treści ewangelicznych oraz teologii biblijnej. Sądzę jednak, że już samo oczekiwanie na nieznaną fakty dotyczące postaci Judasza wpływało na zainteresowanie nim oraz tworzenie wizji literackich. W oparciu o tę postać i jej „świadcstwo”

budowane były, a może nadal są, narracje polemiczne względem ortodoksyjnego przekazu.

Drugi powód, tak myślę, jest innej natury. Chodzi o wzrost świadomości i wiedzy psychologicznej, co prowadzi do poszukiwania głębszych motywów ludzkich postaw i wyborów. Inaczej dziś na przykład ocenia się samobójstwo, a przecież przez całe wieki nie miano wątpliwości co do jednoznacznie negatywnej oceny moralnej targnięcia się na własne życie. Terapeutyczne metody odszukiwania w historii życia przyczyn przyjmowania w dorosłości konkretnych postaw i dokonywania „właściwych” czy też „niewłaściwych” wyborów wytyczają inne drogi oceniania zarówno samych czynów, jak też ludzi, którzy ich dokonują. Zwłaszcza na przykładzie powieści Tosci Lee *Judasz* widać wyraźnie, że to odkrycia psychologiczne zainspirowały ją do poszukiwania głównie psychologicznych i środowiskowych przyczyn czynu Judasza, który w świetle skąpych informacji ewangelicznych wydaje się niezrozumiały, wręcz absurdalny.

Pomijam sprawę stanowiska współczesnych biblistów, ale także ich analizy odsłaniają nowe aspekty czynu apostoła. Pozostają oni przy jednoznacznie negatywnej ocenie samego faktu wydania Jezusa, dostrzegając w jego późniejszym zachowaniu symptomy zrozumienia zła, którego się dopuścił. Tradycyjnie też nie zabierają głosu w sprawie jego pośmiertnych losów.

Jest jeszcze jedno zjawisko, które może tłumaczyć popularność tej postaci. Chodzi o zapotrzebowanie na bohaterów literackich, którzy nie byłoby ludźmi doskonałymi, nie stwarzającymi możliwości utożsamienia się z nimi. Herosi są mile widziani w utworach, które już z samej swej zasady gatunkowej są zdecydowanie odseparowane od rzeczywistości i zwyczajnej codzienności, głównie w powieściach nurtu *fantasy*. Natomiast wszędzie tam, gdzie przedstawiana jest współczesna czy też historyczna rzeczywistość, czytelnicy chętniej widzą jako bohaterów literackich ludzi ułomnych, zawodnych, pełniących życiowe omyłki. Jednocześnie oczekują, że także dla postaci błędzących, nawet dopuszczających się jakiegoś zła, istnieje uzasadnienie ich istnienia, prawo do zamieszkiwania świata, które nie byłoby uzależnione od radykalnej, heroicznej przemiany i finału życia

ukazanego jako *happy end*. Tę rzeczywistość obrazuje, a jednocześnie odpowiada na potrzeby czytelnicze, zwłaszcza postać Samuela Asza z powieści Oza. Młody mężczyzna wykreowany przez pisarza marzy o sprawiedliwości, bo sam doznaje niesprawiedliwości oraz obserwuje ją w świecie. Jednocześnie doznaje zdrady i ma poczucie, że także on dopuścił się jej w swoim życiu wobec bliskich. Na jego przykładzie zostaje pokazane, że każdy jest podszyty Judaszem; w każdym, choćby miał bardzo szlachetne intencje, tkwi możliwość zdrady. To poczucie, jak się wydaje, każe stawiać pytanie, w jakich warunkach możliwa jest zdrada Judasza, i pozwala zrewidować siebie w tym względzie.

**W.K.:** *Pani książka prowokuje też do pytań o to, czy we współczesnej prozie biblijnej możemy odnaleźć utwory, które chrześcijanin mógłby czytać bez niepokoju lub niesmaku. Może wśród powieści inspirowanych Apokalipsą znalazłyby się takie?*

**M.O-K.:** Istnieją powieści przedstawiające postaci biblijne zgodnie z ich chrześcijańską interpretacją, na przykład wydawane w cyklu *Fiction / Bible Biographe*, stawiającym sobie taki właśnie cel. Na język polski przetłumaczony został na przykład Paula L. Maiera *Poncjusz Piłat*. Są one niewątpliwie pożyteczne, jakkolwiek nie zawsze ich wartość artystyczna jest wysoka. Często ciekawiej i lepiej pod względem literackim pisane są eseje biblijne, ale to odrębny nurt – prozy niefikcjonalnej. Skoro wspomniana została Księga Apokalipsy, warto wymienić trylogię kanadyjskiego pisarza Michaela D. O'Briena, którą stanowią powieści *Ojciec Eliasz. Czas apokalipsy*, *Dom Sophii* oraz *Ojciec Eliasz. Dzień gniewu*. Wymieniłam je w kolejności powstawania, jednak biorąc pod uwagę powieściową chronologię, najwcześniejsza jest druga z wymienionych, której akcja rozgrywa się w Polsce i w Paryżu, przede wszystkim jednak w Warszawie czasów II wojny światowej. W części tej jest tak niewiele nawiązań biblijnych, że można je nawet przeoczyć. Natomiast akcja pozostałych dwóch, umieszczona w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, jest diagnozą współczesności dokonywaną przede wszystkim przez pryzmat Księgi Apokalipsy. Widoczna jest także inspiracja wieloma innymi księgami

biblijnymi. Tytułowy bohater na przykład, karmelita o. Eliasz, Żyd ucalały z warszawskiego getta, jest niemal wcieleniem proroka Eliasza. Jak biblijny prorok zmagał się z odstępstwem Izraelitów, którym przewodził król Achaz, znajdujący się pod wpływem pogańskiej królowej Izebel, tak o. Eliasz wypełnia misję świadka wiary i proroka wobec współczesnego świata, którego przywódcą jest prezydent całkowicie opanowany przez siły zła. Jest to niezwykle ciekawy i złożony cykl powieściowy – wielowątkowy, wielowarstwowy, nawiązujący do licznych utworów literackich, dzieł sztuki oraz utworów muzycznych. Są w nim i wątki sensacyjno-kryminalne, i miłosne, i niespodziewane zwroty akcji. Z drugiej strony zawiera on głębokie rozważania natury duchowej, niebanalne treści teologiczne oraz opisy wydarzeń nie znajdujące wyjaśnienia w rzeczywistości materialnej. W wielu postaciach można odszukać cechy rzeczywistych osób – polityków, dostojników kościelnych, charyzmatyków żyjących w końcu XX w. Przede wszystkim jednak czytelnik otrzymuje obraz świata ocenianego w świetle wydarzeń biblijnych, nauk Jezusa zawartych w Ewangelii, a najbardziej w świetle apokaliptycznych wizji. Powieści te chrześcijanin może czytać bez jakiegokolwiek obawy, choć znajdzie w nich obrazy drastycznie przejawiającego się w świecie zła. O. Eliasz wypełniający polecenia ojca świętego jest mocny nie własną nadzwyczajną siłą, ale siłą Kościoła, z którego ramienia działa w całkowitym posłuszeństwie papieżowi. Wypełnia swą misję w pokorze, w całkowitym zaufaniu do Boga. Można powiedzieć, że trylogia O'Briena należy do najbardziej katolickich współczesnych powieści. Gdyby to ode mnie zależało (to taka prywatna fantazja, mam nadzieję – nieszkodliwa), byłaby obowiązkową lekturą wszystkich pragnących pełnić jakiegokolwiek odpowiedzialne funkcje we współczesnym Kościele.

**W.K.:** Dziękuję za rozmowę.

## ROZMOWA

Prof. dr hab. MIROSŁAWA OŁDAKOWSKA-KUFLOWA – kierownik Katedry Literatury Polskiej XX i XXI wieku na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. Zainteresowania badawcze: literatura polska XX i XXI wieku, kulturowy i sakralny wymiar literatury, inspiracje biblijne w literaturze i sztuce.

Prof. dr hab. WOJCIECH KUDYBA – kierownik Katedry Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW w Warszawie. Pisarz, autor siedmiu tomów wierszy i pięciu tomów prozy. Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich oraz Komisji Etyki Słowa Polskiej Akademii Nauk.





**Galand z Reigny, *Księżeczka przysłów*  
(*Libellus proverbiorum*) 75**

Galand z Reigny (łac. Galandus Regniacensis, fr. Galand de Reigny) był mnichem żyjącym w XII w. Jest nam znany tylko z imienia i informacji, które sam zawarł w swoim dziele.

Początkowo należał do grupy pustelników z Fontemoy (w diecezji Autun) założonej w roku 1104. Galand jako wielbiciel współczesnego mu Bernarda z Clairvaux był gorącym zwolennikiem przyłączenia tej wspólnoty do zakonu w Cîteaux, co nastąpiło około roku 1128 (Fontemoy stało się filią słynnego cysterskiego opactwa, na czele której stanął Stefan z Toucy, mnich z Clairvaux). W 1134 r. wspólnota została przeniesiona z Fontemoy do Reigny (lub Régný) w Vermenton, w departamencie Yonne, w diecezji Auxerre.

Galand swoje dzieła: *Parabolaire* (łac. *Parabolarium* – napisany najprawdopodobniej około roku 1130 zbiór 52, na ogół dość długich, opowiadań) i *Petit livre de proverbes* (łac. *Libellus proverbiorum*, czyli *Księżeczkę przysłów* – napisaną w latach czterdziestych XII w., składającą się z krótkich maksym z objaśnieniami) dedykował Bernardowi z Clairvaux. Tematyka poruszana przez Galanda w owych sentencjach jest bardzo zróżnicowana. Autor przedstawia w nich otaczający go świat, zwierzęta, zmiany klimatyczne, pracę na roli, relacje międzyludzkie itp. Każde przysłowie opatruje interpretacją duchową, zachęcając czytelnika – raczej zwykłego człowieka niż uczonego – do nawrócenia, mnicha do przestrzegania reguły, a wszystkich chrześcijan do postępu w serdecznym oddaniu się Jezusowi. Galand, wykorzystując krótkie formy, a także różnorodność metafor i liczne alegorie, stara się pouczyć czytelnika w sposób, który jest zarówno przyjemny, jak i budujący duchowo.

Pisma Galanda opublikowano w znanej serii patrystycznej „Sources chrétiennes” (pl. „Źródła chrześcijańskie”, skrót: SC) wydawnictwa Cerf w Paryżu: *Parabolaire* – SC 378, w 1992 r., a *Petit livre de proverbes* – SC 436, w 1998. Tłumaczenie fragmentu *Książeczki przysłów* opiera się właśnie na tym wydaniu. Dodać jednak warto, że dzieło to zostało po raz pierwszy opublikowane przez Jeana Châtillona w *Revue du Moyen Age latin* w 1953 r., w tłumaczeniu Maurice’a Dumontiera, a tom SC 436 jest reprintem tego wydania, poprawionym i rozszerzonym przez Alexisa Grélois.

### **Galand z Reigny, *Książeczka przysłów* 75**

Kiedy biesiadowałem niedawno zaproszony na ucztę, nie przedstawiałem się wciąż bardzo dziwić różnorodności upodobań współbiesiadników. Otóż tego, czego jedni chcieli, drudzy odmawiali. Niektórzy domagali się słonego jedzenia, inni nieposolonego. Niektórych radowały gorące dania, innych zimne. Niektórzy chcieli, aby do picia podano im wino, inni wodę. Niektórzy, jedzący łakomie, odchodzili najedzeni, inni, wszystkim się brzydzący, skosztowali ledwie odrobinki z wierzchu potraw.

\* \* \*

Czytelnicy ksiąg są duchowymi biesiadnikami. Ponieważ mają różne dążenia, niektórych raduje Pismo Święte, innych pisma filozoficzne. Jednym bardziej podobają się prace o moralności, drugim o logice, a trzecim o fizyce. Lecz jedno i to samo Pismo Święte dla niektórych jest słone, gorące i jak picie wina – ponieważ przynosi im zarówno smak prawdziwej mądrości, jak i żarliwości niebiańskiego pragnienia. Innym natomiast jawi się jako nieposolone, zimne i jak woda – ponieważ nie daje im żadnej dojrzałości duchowej mądrości ani żaru Boskiej miłości. W rzeczywistości takim jedzeniem nasycają się tylko ci, którzy stosują w praktyce to, co czytają. W rzeczywistości takim napojem upijają się ci, którzy z przemienionym umysłem, odrzuciwszy to, co ziemskie, podążają za tym, co niebieskie. Lecz kto tego nie robi, odchodzi jakby pusty i wyposzczony. Powiedziałem, że uczta ta miała

miejsce niedawno, a nie w przeszłości – ponieważ to Kościoła, a nie Synagogi, powinnością jest znać Pismo Święte.

*Dominika Budzanowska-Weglenda (wstęp i tłumaczenie)*

Dr hab. DOMINIKA BUDZANOWSKA-WEGLENDA, prof. ucz. – kierownik Zakładu Retoryki w Katedrze Literatury Staropolskiej i Oświeceniowej na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW w Warszawie. Zainteresowania naukowe: filozofia stoików, epikurejczyków, Plutarcha z Cheroni, bajka Ezopowa, millenaryzm, donatyzm, ikonoklazm, metody egzegezy patrystycznej.

## Konkurs literacki pod patronatem Siegfrieda Lenza w Ełku

Pod patronatem Siegfried Lenz Stiftung oraz Prezydenta Miasta Ełku od roku 2017 Miejska Biblioteka Publiczna im. Zofii Nasierowskiej organizuje konkurs literacki poświęcony twórczości niemieckiego pisarza Siegfrieda Lenza, który urodził się 17 marca 1926 r. w tym mazurskim mieście (ówczesnym Lycku), a zmarł 7 października 2014 r. w Hamburgu. Jego największym międzynarodowym sukcesem okazała się powieść *Lekcja niemieckiego*, przetłumaczona na dziewiętnaście języków, dotycząca problemu moralnych konfliktów w nazistowskich Niemczech. Z innych utworów pisarza wymienić należy *Muzeum ziemi ojczystej* i *Biuro rzeczy znalezionych*, podkreślając, że Lenz znaczną część swojej twórczości poświęcił Mazurom.

W 2020 r. 81 uczestników z Polski i zagranicy przysłało swoje prace na IV Międzynarodowy Konkurs Literacki im. Siegfrieda Lenza „Oblicza Europy”, którego celem jest rozbudzanie zainteresowania słowem pisany oraz literaturą współczesną. Warunkiem uczestnictwa w konkursie promującym wielokulturowość i wspólnotę różnych narodów było nadesłanie utworu prozatorskiego poruszającego kwestie „małej ojczyzny”, związanego z dialogiem międzykulturowym oraz tożsamością mieszkańców danego regionu. Pula nagród wynosiła 10 tys. zł.

Zwycięzców czwartej edycji konkursu wyłoniło jury w składzie: Marta Fox – powieściopisarka, poetka, eseistka, Michał Olszewski – dziennikarz, pisarz, publicysta, ks. dr hab. Jerzy Sikora – historyk literatury, poeta, krytyk literacki oraz Iwona Adeszko – dyrektor Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Zofii Nasierowskiej w Ełku.

28 sierpnia 2020 r. w Ełckim Centrum Kultury odbyła się gala finałowa konkursu – będąca jednym z punktów programu III Ełckiego Festiwalu Literatury i Muzyki „Ełk – Będzie Czytane”. Gościem

honorowym uroczystego podsumowania ubiegłorocznej edycji konkursu była Ulla Lenz – żona pisarza, który w roku 2011 otrzymał tytuł Honorowego Obywatela Miasta Elku.

Zwycięzcą tegorocznych zmagnię literatów został Jacek Kalinowski z Grębocic. Jego opowiadanie zatytułowane *Albańczyk* zrobiło największe wrażenie na jurorach. Utwór osnuty jest wokół tragicznych wydarzeń związanych z wojną na Bałkanach. Jego osią dramatyczną jest pokojowa współpraca ludzi z dwóch różnych kręgów kulturowych. Choć co do pierwszego miejsca jurorzy byli absolutnie zgodni, warto podkreślić, że również pozostałe prace poruszały ważne i aktualne zagadnienia, odsłaniając często uniwersalne prawdy. Niektórzy z autorów postanowili w tekstach zmierzyć się ze współczesnym wrogiem – globalną zarazą, która paradoksalnie okazała się ich sprzymierzeńcem, bowiem czas narodowej kwarantanny jak mało który służył pisarskiemu skupieniu w domowym zaciszu.

*Ks. Jerzy Sikora*

Dr hab. JERZY SIKORA, prof. ucz. – ksiądz, poeta, historyk literatury, homileta, zatrudniony w Katedrze Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Zainteresowania naukowe: współczesna literatura polska (zwłaszcza emigracyjna), związki literatury z kaznodziejstwem.