Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii
Instytut Nauk Teologicznych

Ks. Marek Szynkowski
nr albumu: 142176

Vir bellator
omnes sectas contrarias veritati interficiet.
Antyheretycka polemika Hieronima ze Strydonu w komentarzach do Nowego Testamentu

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Mariusza Szrama

Lublin 2023

SPIS TREŚCI

WSTĘP 6
ROZDZIAŁ I Życiowa droga Hieronima jako *princeps exegetarum* i *defensor fidei* 18
1. Chrześcijański retor i filolog 19
2. Uczony semianachoreta 27
3. Tłumacz Orygenesa i początkujący pisarz 37
4. Obrońca dziewictwa Maryi i prawdy Pisma Świętego 46
5. Pustelnik z Betlejem 56
6. Nielojalny uczeń Orygenesa 66
ROZDZIAŁ II Hieronim – autor komentarzy do Nowego Testamentu 79
1. *Nova margarita* – perła Nowego Testamentu 80
1.1. Jedność i osobność dwóch Testamentów w myśli patrystycznej przed Hieronimem 80
1.2. Antyteza *lex – Evangelium* w myśli Hieronima 83
1.3. Nowy Testament – *corpus, veritas, spiritus, sensus* 86
1.4. „Damaszek" – drugi etap Objawienia Bożego 88
1.5. *Margarita, sol, oratio contexta, medulla Evangelii* 89
2. Geneza, treść i źródła komentarzy do Nowego Testamentu 93
2.1. Kontekst historyczno-teologiczny redakcji komentarzy 93
2.2. Treść komentarzy 97
2.3. Źródła 100
3. Metoda egzegetyczna Hieronima 103
3.1. Powołanie egzegety i *causa finalis* komentarzy 103
3.2. *Multiplex… triplex, duplex intellegentia* 105
3.3. Podejście filologiczne – *graeca et hebraica veritas* 107
3.4. Podejście retoryczne – *quaestiones et responsiones* 111
ROZDZIAŁ III Hieronimowe rozumienie natury i genezy herezji w komentarzach do Nowego Testamentu 114
1. Źródła wiedzy Betlejemity o herezjach 115
2. Hieronimowa koncepcja herezji 121
2.1. Herezja – *error, perversum dogma* 121
2.2. Herezja – *opus carnis, delictum mentium, blasphemia absque ira* 123
2.3. Zakres semantyczny terminu „herezja" 124
2.4. Herezja – odstąpienie od *via media* 126
2.5. Schizma – odłączenie *propter episcopalem dissensionem* 127
2.6. Biblijne obrazy herezji 129

3. Geneza herezji według księcia egzegetów 132
3.1. Diabeł – siewca herezji 133
3.2. Pycha, głupota i zazdrość 134
3.3. Szymon Mag – pierwszy znany herezjarcha 135
3.4. Apokryfy 136
3.5. Błędna egzegeza Pisma Świętego 137
ROZDZIAŁ IV Sposoby i narzędzia walki z heterodoksją w nowotestamentalnych komentarzach Hieronima 146
1. Słowo Boże jako inspiracja i oręż w walce z herezjami 148
1.1. Imperatyw walki z heterodoksją płynący z Pisma 148
1.2. Paweł – wzór bojownika z herezjami 152
1.3. *Gladium verbi Dei* – argumentacja skrypturystyczna 155
2. Dyskredytująca charakterystyka błędnowierców 159
2.1. Inwektywa antyheretycka 160
2.2. Pseudo-Kościół heretyków 166
2.3. Kłamliwi burzyciele prawdziwego Kościoła 172
2.4. Fałszywi święci 176
ROZDZIAŁ V Refutacja herezji dotyczących Boga 182
1. Herezje teistyczno-epifanijne 185
1.1. Apologia Starego Testamentu w opozycji do gnostyków, Marcjona i Manesa 186
1.2. Argumentacja za tożsamością Boga Prawa i Boga Ewangelii 192
1.3. Odparcie błędnych idei na temat powstania świata (dualizm kreacjonistyczny, teoria przedwiecznej materii, emanacjonizm Walentyna) 196
2. Herezje trynitarne 201
2.1. Dogmat trynitarny jako *via media* między sabelianizmem a arianizmem 201
2.2. Ariusz, Eunomiusz i Macedoniusz jako „tercet" błędnowierców w antytezie do Trójcy Świętej 204
2.3. Antyariańska argumentacja za odwiecznym zrodzeniem Syna z Ojca 207
2.4. Antyariańska argumentacja za równością Syna i Ojca co do natury oraz boskiej wszechwiedzy 213
2.5. Biblijne ślady Trójcy Świętej w polemice antyheretyckiej (konfrontacja z poglądami Laktancjusza i Macedoniusza) 220
3. Herezje chrystologiczne 224
3.1. Ortodoksyjna chrystologia jako *via media* między herezjami negującymi bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego 224
3.2. Obrona bóstwa Chrystusa przeciw Ebionowi, Fotynowi i adopcjonistom 233

3.3. Obrona człowieczeństwa Chrystusa przeciw doketom, Marcjonowi i Manesowi, oraz Apolinaremu z Laodycei 237
ROZDZIAŁ VI Refutacja herezji moralno-eklezjalnych 242
1. Legalizm ebionitów 243
2. Predestynacjonizm gnostyków 247
2.1. Odparcie nauki o dwóch naturach 248
2.2. Odparcie nauki o trzech naturach 252
2.3. Odparcie nauki o różnych naturach 256
3. Rygoryzm moralny – montaniści, nowacjanie, enkratyci 259
3.1. Krytyka montanistycznej koncepcji Objawienia Bożego jako ekstazy 260
3.2. Krytyka stanowiska montanistów i nowacjan na temat drugiego małżeństwa oraz pojednania apostatów 263
3.3. Krytyka demonizacji cielesności w ujęciu enkratytów 266
4. Helwidiusz – antydikomarianici 271
5. Błędne wierzenia i praktyki o charakterze heretyckim 279
ROZDZIAŁ VII Stanowisko Hieronima wobec heterodoksyjnych tez orygenizmu 289
1. Spór Hieronima z Rufinem na temat poglądów Orygenesa przywołanych w *Ad Ephesios* 292
2. Preegzystencja dusz 305
2.1. Ambiwalentne stanowisko w komentarzach do *Corpus Paulinum* 305
2.2. Opozycyjne stanowisko w *In Matthaeum* 318
3. Spirytualizacja ciała po zmartwychwstaniu i jego zanik 321
3.1. Ambiwalentne stanowisko w komentarzach do *Corpus Paulinum* 324
3.2. Opozycyjne stanowisko w *In Matthaeum* 335
4. Apokatastaza oraz hipoteza serii światów i metempsychoza 339
4.1. Ambiwalentne stanowisko w komentarzach do *Corpus Paulinum* 341
4.2. Opozycyjne stanowisko w *In Matthaeum* 355
ZAKOŃCZENIE 365
WYKAZ SKRÓTÓW 370
BIBLIOGRAFIA 374

WSTĘP

Św. Hieronim ze Strydonu zapisał się w historii chrześcijaństwa przede wszystkim jako autor Wulgaty, egzegeta Pisma Świętego oraz promotor ideałów monastycznych na Zachodzie, który wraz z kręgiem rzymskich arystokratek założył wspólnotę zakonną w Betlejem. Pewnym świadectwem znaczenia postaci historycznych oraz bogactwa ich myśli jest mnogość tytułów, za pomocą których są one określane przez potomnych, w tym przez autorów specjalistycznych opracowań na ich temat. Litania chwalebnych tytułów Hieronima jest bardzo długa. Autor, którego myśli jest poświęcona niniejsza dysertacja naukowa, został uznany za Ojca i Doktora Kościoła na Zachodzie[1]. Papież Benedykt XV w Encyklice *Spiritus Paraclitus,* wydanej w 1920 r., w 1500. rocznicę śmierci św. Hieronima, określił go jako Wielkiego Doktora (*Doctor Maximus*), danego Kościołowi z Bożej woli, aby objaśniał Pismo Święte, oraz „księcia" egzegetów (*princeps exegetarum*)[2]. Z racji na ponadprzeciętne zdolności językowe, które łaciński Doktor Kościoła wykorzystał w swoich studiach biblijnych, przeszedł on także do historii jako *vir trilinguis*[3], zaś mnisze powołanie naszego autora oddają takie określenia jak „mnich betlejemita" bądź „pustelnik z Betlejem"[4]. Również przydomek „Strydończyk", odnoszący się do rodzinnej proweniencji Hieronima z miejscowości położonej w Dalmacji i bez cienia wątpliwości wskazujący na autora Wulgaty, przez analogię do Arystotelesowego „Stagiryty" ukazuje wielkość i znaczenie postaci, którą określa w literaturze teologicznej.

Cała ta bogata tytulatura odnosząca się do Hieronima, której tylko najbardziej charakterystyczna i doniosła część została pokrótce przywołana, świadczy o jego ogromnym wkładzie w rozwój myśli chrześcijańskiej. Niniejsza rozprawa jest zatem poświęcona refleksji pisarza o uznanym autorytecie, o płodnym umyśle i piórze, którego liczne dzieła – chociaż w dużej mierze wciąż nieprzełożone na język polski[5] – zachowały się do naszych czasów, co niestety nie jest oczywiste w przypadku autorów okresu patrystycznego. Temat rozprawy

[1] Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2007, 9.

[2] Por. Benedictus XV, Encyclica *Spiritus Paraclitus*: „Hos inter, principem sane, communi omnium consensu, locum obtinet Sanctus Hieronymus, quem Doctorem Maximum sacris Scripturis explanandis divinitus sibi datum catholica agnoscit et veneratur Ecclesia"; Franciscus, Epistula apostolica *Scripturae Sacrae affectus*; zob. M. Jóźwiak, *„Princeps exegetarum" a język hebrajski na podstawie «Quaestiones hebraicae in Genesim»*, VoxP 65 (2016) 185-199. Podkreślając wkład Hieronima w rozwój egzegezy Pisma Świętego, Bogdan Czyżewski (*Śladami Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, 86) określa go jako „największego biblistę starożytnego Kościoła".

[3] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 6: „Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis?"; zob. S. Rebenich, *Jerome: The „vir trilinguis" and the „Hebraica veritas"*, VigCh 47 (1993) 50-77; D. Brown, *Vir trilinguis. A study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992; M. Jóźwiak, *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis" na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, VoxP 76 (2020) 49-66.

[4] Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 381.

[5] Por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017, 432-461.

dotyczy aspektu myśli Strydończyka, który bądź nieco umyka jego hagiografom czy też biografom, a także badaczom jego dzieł, bądź też bywa nieco przez nich lekceważony, a mianowicie odnosi się do jego walki z herezjami[6]. Ponieważ książę egzegetów nie napisał katalogu antyheretyckiego, podobnego do tych, jakie pod koniec IV w. wydali Epifaniusz z Salaminy na Wschodzie i Filastriusz z Brescii na Zachodzie, wartość jego myśli apologetycznej w obronie ortodoksji czasami umyka uwadze teologów i historyków. Tymczasem walka z błędnowierstwem jest nie tylko tematem polemicznych pamfletów mnicha betlejemity przeciwko lucyferianom, Helwidiuszowi, Jowinianowi, Janowi Jerozolimskiemu, Rufinowi, Wigilancjuszowi i pelagianom[7], ale stanowi także stały motyw innych jego pism. Przedmiotem naszego zainteresowania pod tym kątem będą komentarze egzegetyczne Hieronima do Nowego Testamentu. W pracy zostanie ukazane wyłaniające się z nich oblicze pustelnika z Betlejem jako „obrońcy wiary" (*defensor fidei*), „apologety ortodoksji", „polemisty antyheretyckiego", wreszcie – z racji na przyrodzoną impulsywność Hieronima i jego gorliwość w powołaniu nauczyciela Wielkiego Kościoła (*doctor Ecclesiae*) – „wojownika" (*vir bellator*) o prawdę chrześcijańskiego credo.

Zagadnienie polemiki Hieronima z herezjami nie doczekało się monografii naukowej w języku polskim. Bywało ono natomiast podejmowane w odniesieniu do pojedynczych herezji czy też pojedynczych dzieł naszego autora w artykułach naukowych[8]. Wciąż jednak brakuje w polskiej literaturze teologicznej pracy, która szeroko i kompleksowo traktowałaby na ten temat, uwzględniając kilka dzieł Strydończyka i w konsekwencji przedstawiając ich wnikliwą analizę porównawczą pod kątem polemiki z heterodoksją. Wśród pozycji obcojęzycznych istnieje natomiast książka Benoît Jeanjeana, *Saint Jérôme et l'hérésie*[9], która – jak sam tytuł wskazuje – jest poświęcona herezjologii naszego Doktora Kościoła. Francuski uczony podjął się ambitnego zadania holistycznego ujęcia *confutatio haereticorum* w wydaniu Hieronima we wszystkich jego pismach. Z powodu przyjęcia tak szerokiego pola badawczego wymieniona wyżej publikacja charakteryzuje się pewną ogólnością i selektywnością w uwadze poświęconej

[6] Por. E. Sienkiewicz, *Chrystologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 27 (2020) 294.

[7] Por. Hieronymus, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*; tenże, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*; tenże, *Adversus Iovinianum*; tenże, *Contra Ioannem Hierosolymitanum*; tenże, *Apologia adversus libros Rufini*; tenże, *Adversus Vigilantium*; tenże, *Dialogi contra Pelagianos*.

[8] Por. np. A. Mularczyk-Budzan, *Hieronimowa krytyka pelagianizmu w «Dialogu przeciw pelagianom»*, „Polonia Sacra" 36 (2014) 111-145; M. Jóźwiak, *«Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam». Św. Hieronim „contra" Pelagiusz*, VoxP 68 (2017) 399-407; M.C. Paczkowski, *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 75 (2020) 345-373; W. Turek, *Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle «Homilii o Psalmie 82» (seria II)*, VoxP 79 (2021) 451-468; zob. B. Degórski, *Eretici ed eresie nel «Chronicon» di San Girolamo*, VoxP 68 (2017) 371-398.

[9] B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, CEAA 161, Paris 1999.

przez jej autora konkretnym źródłom i omawianym herezjom. Zostało to zauważone w recenzjach naukowych wskazanej monografii, w których między innymi zwrócono uwagę na jej szczególne zainteresowanie polemiką z pelagianizmem, a także na kierowanie się metodą statystyczną przy klasyfikacji herezji odpieranych przez Strydończyka, zestawionych przy pomocy wyszukiwarki terminów w bazie „Cetedoc Library of Christian Latin Texts”[10]. Przywołanie tych cech pracy B. Jeanjeana nie ma na celu jej deprecjacji, gdyż jej walor naukowy zasługuje na wysokie uznanie, ale służy ukazaniu, iż nie wyczerpuje ona problematyki podjętej w niniejszej rozprawie. Nasza dysertacja nie tylko ze względu na węższy i ściśle sprecyzowany zakres źródeł, które zostały poddane szczegółowym analizom, ale także ze względu na główny przedmiot zainteresowań, przedstawia herezjologię Hieronima w innym, zawężonym a zarazem bardziej uszczegółowionym aspekcie aniżeli monografia B. Jeanjeana. Tematem niniejszej pracy jest bowiem egzegeza biblijna wersetów nowotestamentalnych jako miejsce polemiki z herezjami, a zarazem jako narzędzie służące refutacji ich tez, a zatem zagadnienie, którego francuski patrolog nie podejmuje szczegółowo i kompleksowo w swoim opracowaniu[11]. B. Jeanjean ukazał Hieronima jako „kata heretyków” (*pourfendeur de l'hérétique*)[12], tym samym zwracając uwagę na bardzo ważny aspekt refleksji Betlejemity, któremu do tej pory nie poświęcano wiele uwagi. Jego studium z pewnością nie wyczerpuje jednak

[10] Por. B. de Margerie, *B. Jeanjean, «Saint-Jérôme et l'hérésie»*, „Revue des Sciences Religieuses” 74/3 (2000) 398-399; D. Côté, *Benoît Jeanjean, «Saint Jérôme et l'hérésie»*, „Laval théologique et philosophique” 57/2 (2001) 347-349. B. Jeanjean większość IV rozdziału dysertacji, zatytułowanego „Refutacja herezji” (*La réfutation des hérésies*), poświęca wyłącznie analizie metody polemicznej Hieronima w traktacie *Dialogi contra Pelagianos* (zob. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 361-431). Francuski patrolog, korzystając z elektronicznej bazy dzieł Hieronima opracowanej przez wydawnictwo „Brepols”, na podstawie wyników wyszukiwania imion herezjarchów oraz wywodzących się od nich przymiotników zestawił tabelarycznie herezje, które zwalczał łaciński Ojciec Kościoła (zob. tamże, s. 74-77. 80). Zastosowanie metody statycznej przy użyciu nowoczesnych technologii pozwoliło badaczowi Strydończyka na zamieszczenie interesujących tabel oraz wykresów, ilustrujących częstotliwość polemiki Hieronima z konkretnymi herezjami w różnych okresach jego twórczości. Wyniki tak przeprowadzonych analiz B. Jeanjean zamieścił w paragrafie „Miejsce herezji i heretyków w życiu i twórczości św. Hieronima” (*Place de l’hérésie et des hérétiques dans la vie et l’œvre de saint Jérôme*), który stanowi punkt odniesienia do dalszych badań zaprezentowanych w monografii (zob. tamże, s. 73-125). Doceniając wysiłek francuskiego autora, należy zauważyć istotne ograniczenia stosowanej przez niego metody. Przede wszystkim nie pozwala ona na zidentyfikowanie fragmentów, w których Hieronim odnosi się do poglądów heretyków *implicite*. Ponadto należy pamiętać o tym, że niektórym błędom w wierze nasz autor poświęcił osobne traktaty polemiczno-dogmatyczne, co znajduje odzwierciedlenie w stosunkowo wysokiej statystyce ich występowania w zbiorze dzieł Hieronima – dotyczy to przede wszystkim Orygenesa i Jowiniana. B. Jeanjean jest świadomy ograniczeń swojej metody, na które wskazuje i które uwzględnia w swoich badaniach. W tabeli błędnowierców zwalczanych przez Hieronima brakuje Pelagiusza, gdyż Betlejemita w polemice z herezjarchą konsekwentnie unikał wymieniania jego imienia (por. tamże, s. 80-81). Statystyczne zestawienie przedstawione w treści omawianej publikacji nie uwzględnia również Helwidiusza. Zdaniem francuskiego autora, ponieważ Strydończyk nigdzie nie określa wprost rzymskiego adwersarza jako „heretyka”, imię Helwidiusza można pominąć w zestawieniu (por. tamże, s. 102: „Jérôme n’y accuse jamais directement son adversaire d’hérésie, même s’il cite le nom de quelques hérétiques qui ont soutenu la même position que lui, si bien que le traité semble, à première vue, quasiment étranger à la question”).

[11] Nie oznacza to oczywiście, że w omawianej monografii nie występują odniesienia do fragmentów komentarzy nowotestamentalnych Hieronima (por. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 469-470. 472).

[12] Por. Côté, *Benoît Jeanjean, «Saint Jérôme et l'hérésie»*, s. 349.

podjętego tematu, lecz stanowi asumpt do dalszych, pogłębionych badań nad antyheretycką myślą Strydończyka. Powzięta rozprawa doktorska ma stanowić odpowiedź na to wyzwanie naukowe, przebiegające szlakiem wyznaczonym przez dysertację *Saint Jérôme et l'hérésie*.

Prezentując współczesny stan badań dotyczący tematyki podjętej w niniejszej pracy, warto wspomnieć o publikacjach amerykańskiego uczonego Andrew Caina z University of Colorado–Boulder. Owocem jego studiów nad myślą Hieronima jest szereg godnych wyróżnienia artykułów naukowych oraz monografii, w tym praca poświęcona komentarzom Strydończyka do listów Pawłowych[13]. A. Cain wraz ze Stefanem Rebenichem, innym współczesnym uczonym zajmującym się pismami pustelnika z Betlejem, w 2023 r. powinni ukończyć – zgodnie z przewidzianym projektem – redakcję oksfordzkiego podręcznika poświęconego osobie i myśli autora Wulgaty[14]. Wciąż nieodzowną, niezmiennie wartościową publikacją dla badacza Hieronima, aczkolwiek wymagającą konfrontacji z nowszymi studiami, pozostaje klasyczna biografia Strydończyka autorstwa Johna Normana Davidsona Kelly'ego, przetłumaczona na język polski[15].

Przedmiotem pracy doktorskiej jest polemika *princeps exegetarum* z herezjami w komentarzach do Nowego Testamentu. Celem studium jest przedstawienie tej polemiki tak, aby uchwycić i zrozumieć Hieronima jako jej autora – tytułowego *vir bellator*. Aby osiągnąć wyznaczony cel, starano się udzielić odpowiedzi przede wszystkim na pytanie, jakie herezje Betlejemita zwalcza w badanych dziełach egzegetycznych i w jaki sposób to czyni. Poprzez identyfikację ruchów heterodoksyjnych, które Hieronim odpierał, zebranie ich w jednym opracowaniu oraz przedstawienie jego apologetycznej argumentacji wobec nich niniejsza dysertacja usiłuje po części wypełnić lukę w bogatej spuściźnie Strydończyka, w której brakuje katalogu herezji[16]. Ze zdefiniowanego powyżej podstawowego pytania badawczego wynikają

---

[13] Por. np. A. Cain, *Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles and the Architecture of Exegetical Authority*, Oxford Early Christian Studies, New York 2021; tenże, *The Letters of Jerome. Ascetism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2009; tenże, *In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome*, REAug 51 (2005) 257-277; tenże, *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's Commentary on Galatian*s, REAug 55/1 (2009) 23-51; *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, red. A. Cain, J. Lössl, London–New York 2016; zob. Andrew Cain, Department of Classics. University of Colorado–Boulder, *CV* (www.colorado.edu/..., dostęp: 02.05.23).

[14] Por. *The Oxford Handbook of Jerome*, red. A. Cain, S. Rebenich, Oxford 2023 (in press); zob. S. Rebenich, *Jerom*e, The Early Church Fathers, London–New York 2002; *Hieronymus Noster: Jerome's Exegetical, Theological and Philological Work*, red. A. Cain, J.D. Bogataj, D. Movrin i in., Turnhout 2023 (in press).

[15] J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

[16] Augustyn, uznając w Hieronimie potencjalnie idealnego herezjografa, przywołuje przekaz o rzekomo istniejącym katalogu herezji autorstwa Strydończyka. Biskup Hippony jednak wyraźnie powątpiewa w wiarygodność przytoczonej plotki (por. Augustinus, *Haer.* Epil. 2: „Audivi scripsisse de haeresibus sanctum Hieronymum, sed ipsum eius opusculum nec in nostra bibliotheca invenire potuimus, nec unde possit accipi scimus. […] Quod si tu scieris, perveni ad illud, et forte habebis melius aliquid quam hoc nostrum, quamvis nec ipsum, licet hominem doctissimum, omnes haereses arbitrer indagare potuisse").

kolejne *quaestiones*, które postawiono w pracy naukowej i na które próbowano udzielić *responsiones* w toku prezentacji antyheretyckiej myśli naszego autora. Dlaczego Hieronim poświęca w omawianych dziełach tak dużo miejsca walce z heterodoksją, skoro dzisiejszemu czytelnikowi wydawać by się mogło, że głównym celem komentarzy biblijnych powinno być pozytywne wyjaśnienie wersetów Pisma Świętego? Od czego zależy częstotliwość występowania polemiki z konkretnymi błędnowiercami? Czy zadecydowały o niej osobiste doświadczenia naszego *vir bellator* jako prawowiernego chrześcijanina czy też zależność od innych autorów patrystycznych, a może jeszcze jakieś inne czynniki? Jaki jest *modus operandi* Betlejemity w literackiej walce z odstępcami od wiary katolickiej? Jaki obraz heretyków wyłania się z jego komentarzy nowotestamentalnych i na ile jest on prawdziwy? Jakich argumentów i środków retorycznych używa w apologii credo Wielkiego Kościoła?

Pytań, które pociąga za sobą postawione w rozprawie zagadnienie naukowe – w naszej opinii interesujących dla badacza okresu patrystycznego, a także dla każdego teologa – jest wiele. Dysertacja może być jednak inspirującą lekturą również dla duszpasterzy. Wchodząc w świat starożytnych herezji, poznając jego przeróżne idee, będące odzwierciedleniem trudności ludzi w odczytaniu treści Bożego Objawienia, i konfrontując je z tokiem rozumowania dzisiejszych chrześcijan, dochodzi się bowiem do obserwacji, że antyczne błędy w wierze nigdy tak naprawdę w pełni nie umarły[17]. W odniesieniu do fenomenu herezji w Kościele, raz rzekomo zwalczonych, odpartych, dogmatycznie zdefiniowanych przez Tradycję jako „błąd" (*error*), a następnie odradzających się i powracających w historii teologii w nieco zmienionej formie, można posłużyć się obrazem mitologicznej hydry lernejskiej, której odcięte głowy w cudowny sposób odrastały[18]. Ten obraz, użyty w celu ilustracji uniwersalnego, a więc i pastoralnego wymiaru badań nad herezjami w pierwszych wiekach, znajduje potwierdzenie w słowach Henryka Pietrasa, który na temat badanej problematyki wypowiada się następująco:

> jeśli coś zostało już ustalone, to po co wracać do tego, co odrzucono? Odpowiedź jest następująca: po każdej herezji coś zostało, gdyż każda odpowiadała pewnym sposobom rozumowania, które ciągle są obecne[19].

Pierwszą część tematu rozprawy stanowią słowa Hieronima z *Komentarza do Listu do Efezjan*: *vir bellator omnes sectas contrarias veritati interficiet*. Są one fragmentem objaśnienia

[17] To przekonanie autor rozprawy buduje na osobistych doświadczeniach pastoralnych, m. in. w oparciu o spotkanie formacyjne z członkami Akcji Katolickiej Archidiecezji Lubelskiej 29 maja 2022 r. w Wąwolnicy, w czasie którego na bazie prowadzonych badań wygłosił konferencję pt. „Herezje wiecznie żywe".

[18] Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska i in., Wrocław 2008, 130-131. 149; L. Schmitz, *Heracles (Ἡρακλῆς) or Hercules*, DGRBM II 395.

[19] H. Pietras, *Herezje*, Kraków 2019, 9.

egzegety z Dalmacji do Pawłowej perykopy o elementach duchowej zbroi chrześcijanina (por. Ef 6, 10-20). Zdanie *explanatio*, z którego zaczerpnięto tytułowe słowa, brzmi w całości następująco: „W końcu niczym mąż wojowniczy i silny, trzymający w ręku miecz Ducha, to jest słowo Boże (por. Ef 6, 17b), poćwiartuje, zabije, podetnie gardło wszelkim sektom sprzeciwiającym się prawdzie”[20]. W naszej opinii Strydończyk, prezentując ideał chrześcijanina, odzianego w pełną zbroję Bożą i odpierającego podstępne pokusy szatana (por. Ef 6, 11), w istocie przedstawił swój autoportret polemisty antyheretyckiego, posługującego się przede wszystkim mieczem Pisma w walce z heterodoksją. Myśl Betlejemity, zainspirowana w tym miejscu komentarzem Orygenesa[21], poprzez sugestywny obraz wojownika władającego orężem słowa Bożego idealnie koresponduje z tożsamością elokwentnego *princeps exegetarum* i gorliwego *defensor fidei*, jakim był sam autor zacytowanej frazy.

W drugiej części tytułu dysertacji naukowej wyrażono precyzyjnie jej tematykę. Jest nią Hieronimowa egzegeza Nowego Testamentu jako oręż w walce z wczesnochrześcijańskimi herezjami. Za możliwością takiej delimitacji pola badawczego rozprawy przemawiają naszym zdaniem dwie racje. Po pierwsze, racja skrypturystyczna, czyli wewnętrzna integralność treściowa Nowego Testamentu jako świadectwa o Chrystusie i początkach Jego Kościoła, a zarazem pewna odrębność Nowego Przymierza wobec Starego, między którymi granicę nie tylko czasową, ale też teologiczną, wyznacza wcielenie preegzystującego Logosu. Po drugie, racja doktrynalna, to znaczy uważamy, że błędna interpretacja Nowego Testamentu jest zasadniczą przyczyną herezji wczesnochrześcijańskich, z którymi polemizuje Strydończyk.

W odniesieniu do racji skrypturystycznej można by podnieść wątpliwość, iż Ojcowie Kościoła mówili przede wszystkim o jedności Pisma Świętego, uznając i podkreślając wartość Starego Testamentu na równi z Nowym[22]. Mówienie o pewnej „odrębności” Nowego Testamentu od Starego może się więc wydawać błędem anachronizmu, a nawet zaprzeczeniem nauki Ojców. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na historyczny kontekst kształtowania się nauki o jedności Pisma Świętego w pierwszych wiekach. Zdaje się, że odmienność i odrębność teologiczno-historyczna Starego i Nowego Testamentu były sprawą tak oczywistą, iż pisarze ortodoksyjni nie musieli jej w żaden sposób eksponować. Wystarczająco skutecznie czynili to heretycy, gnostycy i Marcjon, którzy wyolbrzymiali różnice między Starym i Nowym Testamentem na użytek swoich heterodoksyjnych tez. Ewentualne akcentowanie nowości

[20] Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 11: „Ad extremum quasi vir bellator et fortis, omnes sectas contrarias veritati concidet, interficiet, iugulabit, gladium spiritus, id est, verbum Dei, manu tenens”, tłum. własne.

[21] Por. Origenes, *Fr. Eph.* 33; zob. Tessore–Podolak, s. 217, przyp. 68.

[22] Por. J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24 (1971) 95-109.

nauki Chrystusa, a zatem Objawienia nowotestamentalnego, przez pisarzy Wielkiego Kościoła mogłoby w tym kontekście zostać przyjęte z podejrzliwością, a nawet zostać odczytane jako mimowolne poparcie heretyckich nauk o wyższości Ewangelii i konieczności odrzucenia Starego Testamentu. Jak pisał w 1932 r. angielski teolog Francis Crawford Burkitt, „rzeczywista walka w drugim wieku koncentrowała się wokół pozycji Starego Testamentu”[23]. Jeżeli przyjąć tę tezę i jej batalistyczny język, to należy od razu dodać, że ta walka toczyła się zarazem o inną chrześcijańską twierdzę, która jest ściśle powiązana z pozycją Starego Testamentu. W istocie była to bowiem teologiczna batalia o obraz Boga, o monoteizm. Dla gnostyków podkreślanie różnic między obrazem Boga w Starym i w Nowym Testamencie stanowiło argumentację na rzecz dualizmu. Stąd też teologiczne wysiłki autorów kościelnych w pierwszych wiekach skupiły się przede wszystkim na obronie Starego Testamentu oraz wykazywaniu jego jedności z Nowym, którego kanon *nota bene* wciąż się kształtował[24]. Nie może dziwić, że w kontekście walki z dualizmem gnostyckim tak duży nacisk położono na naukę o jedności dwóch Testamentów, tym samym rzadziej zwracając uwagę na odmienność, odrębność czy też specyfikę Nowego Testamentu wobec Starego.

Nie ulega jednak wątpliwości, że pierwsi chrześcijanie byli przekonani, iż wraz z przyjściem Chrystusa pojawiło się „nowe wino”, które wypełniło stągwie Starego Testamentu (por. J 2, 1-11), a zarazem niesie w sobie tak ogromny potencjał, iż może rozerwać „stare bukłaki” (por. Mt 9, 14-17). Nowy Izrael nie tylko przejął skrypturystyczne dziedzictwo narodu wybranego w Starym Przymierzu, tzn. Biblię Hebrajską w wersji Septuaginty[25], ale też szybko – uświadomiwszy sobie swoją nowość, odmienność, odrębność i specyfikę – zaczął przechowywać i czcić pisemne świadectwa Nowego Testamentu jako słowo Boże. Również ten aspekt relacji między Starym a Nowym Testamentem, oraz próby jego teologicznego ujęcia, znajdujemy w ortodoksyjnej myśli Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich do czasów autora Wulgaty, jak również u niego samego[26].

Odnosząc się do racji doktrynalnej w uzasadnieniu obrania Hieronimowej egzegezy Nowego Testamentu za pole badawcze niniejszej pracy, należy zauważyć, że herezje wczesnochrześcijańskie, z którymi polemizował nasz autor, pojawiły się po kulminacyjnym

[23] F.C. Burkitt, *Church and Gnosis: a Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century: The Morse lectures for 1931*, Cambridge 1932, 129. Powyższa myśl angielskiego teologa została zacytowana za J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, E. Stanula, Warszawa 1988, 60.

[24] Por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 52-55.

[25] Por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 49-52.

[26] Temat ten zostanie omówiony w 1. par. II rozdz. zatytułowanym „*Nova margarita* – perła Nowego Testamentu”. Treść paragrafu ukaże, że w absolutnej zgodzie z tradycją patrystyczną książę egzegetów nie tylko pisał o jedności między Starym i Nowym Testamentem, często w tonie polemicznym wobec heretyków, ale także eksponował znaczenie Nowego Testamentu jako osobnego etapu Bożego Objawienia.

etapie Bożej ekonomii, jakim było przyjście Chrystusa (*adventus Christi*[27]), i w odniesieniu do tego nowotestamentalnego etapu. Boże Objawienie w Nowym Testamencie stanowi więc dla interesujących nas błędów doktrynalnych zarazem odniesienie chronologiczne, jak również zasadnicze i pierwszorzędne odniesienie teologiczne. Poza gnostycyzmem, który jest rzeczywistością samą w sobie dość zróżnicowaną i złożoną, i którego geneza zdaje się być do dziś niejasna, aczkolwiek bez wątpienia – mimo polifonii badaczy na temat źródeł gnostycyzmu – sięga ona czasów przed Chrystusem[28], wszystkie inne herezje, które Strydończyk zwalcza w swoich dziełach, wyrosły na gruncie Objawienia nowotestamentalnego. Właściwie to również i nurt owych „gnostyków", odpieranych przez Hieronima, który możemy określić przymiotnikiem „chrześcijański" i który stanowił w I-II w. pewną bardzo znaczącą, a być może nawet dominującą frakcję gnostycyzmu, odnosił się do nauki Chrystusa, dostrzegając w niej upragnioną „wiedzę" (γνῶσις). Nowy Testament jest więc zasadniczym gruntem, z którego wyrosły herezje wczesnochrześcijańskie. Nie oznacza to oczywiście, że sami heretycy, a z drugiej strony apologeci ortodoksyjnej wiary, nie odwoływali się do Starego Testamentu. Jeżeli jednak to czynili, to interpretowali go w świetle swojej lektury i swojego zrozumienia wydarzenia Chrystusa. To zatem percepcja i interpretacja ksiąg Nowego Testamentu stanowiły – jeśli się nad tym głębiej zastanowić – pierwszorzędne źródło herezji w okresie patrystycznym[29].

Aby uzasadnić powyższą tezę, odnieśmy się do konkretnych ruchów heterodoksyjnych. Ebionici widzieli w ewangelicznych przekazach inspirującą historię o Jezusie, który był dla nich przykładem wiary i cnotliwego życia, aczkolwiek *summa summarum* nie Bogiem, a tylko człowiekiem. Marcjon uważał, że Chrystus objawił ludziom Boga innego aniżeli ten ze Starego Testamentu, którego Pontyjczyk nazywał z kolei „Bogiem demiurgiem". Millenaryści czekali, na kanwie swojej interpretacji fragmentu z Ap 20, 4-6, na nadejście tysiącletniego królestwa

[27] Por. np. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 15: „Adventu Christi purgata sunt omnia".

[28] Stąd też w naukowych opracowaniach na temat gnostycyzmu, w celu odróżnienia wcześniejszych jego etapów od wczesnochrześcijańskiej herezji, pojawiają się w sensie technicznym terminy „protognostycyzm" i „gnoza". Por. G. Rafiński, *Problem przeciwników św. Pawła w 1 Kor*, „Studia Theologica Varsaviensia" 23/2 (1985) 151-167; E.M. Yamauchi, *Gnoza, gnostycyzm*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, „Prymasowska Seria Biblijna", Warszawa 2010, 271-275.

[29] To rozważanie odnosi się do herezji wczesnochrześcijańskich rozumianych w sensie węższym jako odstępstwo od prawd wiary Wielkiego Kościoła. W taki sposób pojmował zasadniczo „herezję" Hieronim, a także chociażby Augustyn. Poglądy Strydończyka na temat znaczenia terminu *haeresis* zostaną omówione w rozdz. III, par. 2. Hieronimowa koncepcja herezji. Powyższa refleksja na temat nowotestamentalnej genezy heterodoksji napotyka natomiast trudności przy szerszym rozumieniu terminu „herezja" jako błędu zaprzeczającego jakiejkolwiek prawdzie. Przyjmujący bardzo szeroką definicję błędnowierstwa Filastriusz z Brescii wymienia w swoim katalogu liczne błędy, których źródłem jest niewłaściwa lektura Starego Testamentu. Jak jednak zaznacza badacz tego zagadnienia, Mariusz Szram, Filastriusz pośród starożytnych herezjografów przyjmował „najbardziej szerokie rozumienie pojęcia herezji". Hieronim nie podzielał w tej kwestii poglądów biskupa Brescii. Por. M. Szram, *Filastriusz z Brescii, «Księga różnych herezji». Wstęp, tłumaczenie z języka łacińskiego i opracowanie*, ŹMT 87, Kraków 2021, 17-21; tenże, *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii*, VoxP 67 (2017) 619-629; zob. Filastrius, *Divers. her.* 94-156.

Chrystusa na ziemi[30]. Oczywiście swoje wyobrażenia na temat tego królestwa formowali następnie także w oparciu o lekturę i egzegezę Starego Testamentu, lecz punktem wyjścia dla ich eschatologicznych nadziei było niezmiennie Objawienie nowotestamentalne. Montan uważał siebie, jeżeli nie za samego wcielonego Ducha Świętego, to za Jego szczególnego proroka, zgodnie z zapowiedzią Chrystusa o przyjściu innego Parakleta, Ducha prawdy (por. J 14, 16-18). Według manichejczyków Chrystus był tylko jednym z Bożych posłańców, obok np. Buddy i Zaratustry, który przyszedł, aby wskazać ludzkości drogę światła. W dodatku miałby pełnić swoją misję w pozornym ciele (doketyzm). Kolejni spośród najważniejszych herezjarchów, których zwalcza Hieronim, a więc Sabeliusz, Ariusz, Eunomiusz, Fotyn, Macedoniusz, Apolinary z Laodycei, w swoich błędnych tezach w sposób oczywisty odnosili się do Objawienia Chrystusa w Nowym Testamencie. Wszyscy oni wszakże popadli w herezje na dogmatycznym polu, niemalże „minowym", definicji osoby Chrystusa jako prawdziwego Boga w Trójcy jedynego i zarazem prawdziwego człowieka[31]. Jak zauważa Arkadiusz Baron, większość błędów doktrynalnych IV w., trynitarnych i chrystologicznych, wynikała z błędnej interpretacji listów Pawłowych[32], a więc ksiąg nowotestamentalnych.

Bazę źródłową dla przedstawionych w niniejszym studium badań nad antyheretycką myślą Hieronima konstytuują jego komentarze do Nowego Testamentu. *Princeps exegetarum* podyktował pięć takich dzieł: cztery komentarze do epistolografii Pawła, a konkretnie do listów do Filemona, do Galatów, do Efezjan i do Tytusa, oraz *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*[33]. *Explanatio* do czterech listów Apostoła Narodów ma szczególne znaczenie

[30] Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, „Myśl Teologiczna" 57, Kraków 2007[2], 329-335.

[31] Doskonałym przykładem na potwierdzenie eksponowanej tezy o zasadniczo nowotestamentalnym źródle wczesnochrześcijańskich herezji jest arianizm. Flagowym, koronnym tekstem kontrowersji ariańskiej, do którego odnosił się sam Ariusz, był fragment Prz 8, 22-25 w wersji LXX, a więc fragment Starego Testamentu. Ariusz utożsamia w swojej interpretacji, wypowiadającą się w 1. os. l. poj., starotestamentalną mądrość z Chrystusem. Czyni to w duchu ciągłości z Tradycją Kościoła, która takiego utożsamienia dokonała. Gdzie jednak znajduje się ostateczne uzasadnienie tej identyfikacji mądrości z Prz 8, 22-25 z Chrystusem preegzystującym, która nie jest przecież sama przez się oczywista? Niewątpliwie tym źródłem jest Objawienie Nowego Testamentu – przede wszystkim prolog Ewangelii według św. Jana, gdzie Chrystus jest przedstawiony jako Boski Logos (por. J 1, 1-14), a także Pawłowe określenia Chrystusa jako „obrazu Boga niewidzialnego – Pierworodnego wobec każdego stworzenia" (Kol 1, 15) oraz *explicite* jako mądrości Bożej (por. 1 Kor 1, 24.30). Nie ulega wątpliwości, że bez tych świadectw nowotestamentalnych o Chrystusie, które co ważne sam Ariusz przywoływał i interpretował na poparcie swoich idei, trudno wyobrazić sobie, aby doszło do postawienia znaku równości między Bożą mądrością z Prz 8, 22-25 i Logosem preegzystującym, który był od zawsze u Boga Ojca i przez który wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało (por. J 1, 1). Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 194-201; tenże, *Ortodoksja i herezje*, Kraków 2022, 98-103; Kelly, *Początki doktryny*, s. 173-176.

[32] Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn, «Dzieła egzegetyczne». Przekład z języka łacińskiego, wstęp, objaśnienia i indeksy*, ŹMT 13, Kraków 1999, 58.

[33] Poza wymienionymi komentarzami objaśnieniu tekstu Nowego Testamentu miały służyć również: Hieronimowa recenzja *explanatio* do Apokalipsy św. Jana autorstwa Wiktoryna z Petowium, homilie Betlejemity do Ewangelii według św. Marka oraz cztery homilie na temat wybranych perykop Dobrej Nowiny (por. Hieronymus, *Recensio ad Commentarium in Apocalypsim Victorini Poetovionensis*, tenże, *Tractatus in Marci*

w spuściźnie teologicznej Hieronima, gdyż stanowi efekt jego pierwszych wysiłków na polu egzegezy biblijnej po osiedleniu się w Betlejem. Komentarze te powstały w latach 386-387. Natomiast objaśnienie do Ewangelii Mateuszowej zostało podyktowane w 398 r., po pierwszej fazie kontrowersji orygenesowskiej w Ziemi Świętej, wywołanej przez działalność Epifaniusza z Salaminy. Obranie takiej bazy źródłowej pozwala zatem na uchwycenie ewentualnej ewolucji egzegezy i myśli dogmatyczno-apologetycznej Strydończyka, która jest szczególnie interesująca w odniesieniu do doktrynalnych spekulacji Orygenesa.

Istotą pracy badawczej patrologa jest analiza źródeł. Aby jego studium było oryginalne, odkrywcze i precyzyjne wymaga odniesienia do tekstów autorów okresu patrystycznego, wydanych w językach, w których źródła te powstały. Dlatego też podstawą zaprezentowanych badań były wydania krytyczne dzieł Hieronima w języku łacińskim opublikowane w serii *Corpus Christianorum. Series Latina*. Wyjątek stanowi dzieło *Ad Ephesios*, którego tekst krytyczny nie został opublikowany w podanej serii ani też w żadnej innej, wobec czego bazowano na wersji łacińskiej w klasycznym wydaniu J.-P. Migne'a (*Patrologia Latina*)[34].

Po przedstawieniu tematu rozprawy oraz jej bazy źródłowej pragniemy przybliżyć sposób prowadzenia badań. Zasadniczo w pracy naukowej posługiwano się metodą historyczno-porównawczą. Określiwszy problematykę studium, zebrano ze wskazanych pięciu komentarzy biblijnych Hieronima wszystkie fragmenty, w których Betlejemita *explicite* bądź *implicite* podejmuje polemikę z herezjami. Lokalizując antyheretyckie passusy w nowotestamentalnych komentarzach Strydończyka, podzielono je na bloki tematyczne według zwalczanych herezji. Na podstawie analizy porównawczej tak przygotowanego materiału źródłowego określono wstępny plan pracy, który w toku pisania i szczegółowych badań nad kolejnymi fragmentami kilkakrotnie ulegał modyfikacjom. Starając się w pełni wydobyć sens antyheretyckich wypowiedzi łacińskiego Doktora Kościoła, korzystano z metody filologicznej. Myśl Hieronima w badanych komentarzach konfrontowano z treścią innych jego dzieł oraz pism autorów okresu

Euangelium; tenże, *Homilia in Euangelium secundum Matthaeum*; tenże, *Homilia in Lucam, de Lazzaro et divite*; tenże, *Homilia in Ioannem Euangelistam*; tenże, *Homilia de nativitate Domini*).

[34] Por. według chronologii powstania pism Betlejemity: Hieronymus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas – Ad Philemonem*, wyd. F. Bucchi, CCL 77C, Turnhout 2003, 77-106; *Ad Galatas*, wyd. G. Raspanti, CCL 77A, Turnhout 2006; *Ad Ephesios*, PL 26, 439-554; *Ad Titum*, wyd. F. Bucchi, CCL 77C, Turnhout 2003, 3-73; Hieronymus, *Commentarii in Euangelium Matthaei*, wyd. D. Hurst, M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969. Wydanie krytyczne komentarza *Ad Ephesios* zostało opracowane w ramach rozprawy doktorskiej przez Francesco Pieriego, lecz nie zostało opublikowane w powszechnie dostępnej formie książkowej (F. Pieri, *L'esegesi di Girolamo nel Commentario a Efesini. Aspetti storico-esegetici e storico-dottrinali. Testo critico e annotazioni*, Università degli Studi di Bologna, Tesi di Dottorato in Storia Religiosa a.a. 1997/1998). Autor niniejszej rozprawy nie zdołał dotrzeć do wskazanego wydania krytycznego *Komentarza do Listu do Efezjan*, posiłkował się natomiast włoskim przekładem na podstawie tekstu łacińskiego ustalonego przez F. Pieriego, którego dokonał Dag Tessore (zob. D. Tessore, P. Podolak, *Girolamo, «Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla Lettera a Tito». Introduzione, traduzione e note*, Testi Patristici 211, Roma 2010, 31-235).

patrystycznego, czasami podążając za wynikami badań oraz intuicjami, które znaleziono w literaturze przedmiotu. W pracy badawczej odwoływano się również do metody statystycznej, a w partiach dysertacji, w których dążono do ustalenia pewnych faktów, postępowano według metod historycznych, indukcyjnej i dedukcyjnej.

Niniejsza rozprawa składa się z siedmiu rozdziałów, które można podzielić na trzy bloki tematyczne. W pierwszych dwóch rozdziałach podjęto zagadnienia, które są nieodzowne, aby zrozumieć antyheretycką treść zawartą w komentarzach Hieronima do Nowego Testamentu. W I rozdziale przedstawiono teologiczny rozwój Strydończyka jako egzegety Pisma Świętego i apologety ortodoksji, zatrzymując się na tych wydarzeniach w *curriculum vitae* naszego autora, które rzucają światło na treść jego polemicznej egzegezy o kierunku antyheretyckim. Ze względu na datację powstania głównych źródeł pracy oraz ich treść ta sprofilowana prezentacja Hieronima kończy się zasadniczo na wybuchu i przebiegu kontrowersji orygenesowskiej. W II rozdziale pracy została przybliżona zawartość badanych komentarzy nowotestamentalnych. Rozdział III i IV, stanowiące drugi blok tematyczny, ukazują ogólne podejście Betlejemity do fenomenu herezji i samych heretyków, bez koncentrowania się na polemice z konkretnymi herezjarchami bądź ruchami heterodoksyjnymi. W III rozdziale wskazano na możliwe źródła wiedzy Hieronima na temat starożytnych herezji, jego koncepcję pojęcia *haeresis* i zakres semantyczny tego terminu, a także na genezę błędów doktrynalnych w ujęciu łacińskiego Ojca Kościoła. Rozdział IV jest poświęcony sposobom i narzędziom, za pomocą których *vir bellator* zwalczał błędnowierców i ich szkodliwe poglądy. Tematyką trzeciego bloku pracy, który można wyodrębnić, jest refutacja konkretnych ruchów heterodoksyjnych. Rozdział V jest poświęcony herezjom dotyczącym Boga, w tym błędom trynitarnym i chrystologicznym, rozdział VI – herezjom moralno-eklezjalnym, zaś rozdział VII – heterodoksyjnym tezom orygenizmu, a konkretnie nauce o preegzystencji dusz, o spirytualizacji ciał po zmartwychwstaniu oraz o apokatastazie.

Oddając pracę do rąk Czytelnika, należy wyjaśnić kilka kwestii formalnych. W tekście dysertacji posłużono się skróconym zapisem komentarzy nowotestamentalnych Hieronima, określając je za pomocą nazw: *Ad Philemonem, Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Titum, In Matthaeum*. Cytując fragmenty tych dzieł w tłumaczeniu na język polski, w odniesieniu do *Ad Titum* oraz *In Matthaeum* korzystano z przekładów Arkadiusza Barona i Jakuba Korczaka[35], chyba że w przypisie zaznaczono inaczej. Ustępy z *Ad Philemonem, Ad Galatas* oraz *Ad*

[35] Por. Hieronim, *Komentarz do Listu do Tytusa w jednej księdze*, tłum. A. Baron, ŹMT 28, Kraków 2003, 127-190; Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. J. Korczak, ŹMT 46, Kraków 2008.

Ephesios podano natomiast w tłumaczeniu autora rozprawy. Generalnie w tekście pracy przy cytowaniu passusów z dzieł epoki patrystycznej podaje się przekład za istniejącymi polskimi wydaniami, na które wskazano w bibliografii końcowej obok tytułów źródeł zapisanych po łacinie zgodnie z ich formą w CPG i CPL. W przypadku dokonania własnej translacji autor pracy zasygnalizował to w przypisie. W przypisach został podany oryginalny, łaciński tekst najistotniejszych fragmentów, tak aby dać możliwość specjalistom, patrologom i filologom, weryfikacji prezentowanej myśli. W odnośnikach do fragmentów *Ad Galatas* po wartościach liczbowych wskazujących kolejno na księgę komentarza (cyfra rzymska) oraz sigla biblijne (rozdział, wersety) umieszczono czwartą wartość, która odnosi się do podziału adekwatnej *explanatio* na mniejsze partie tekstu. Podziału tego dokonał autor wydania krytycznego komentarza Hieronima, Giacomo Raspanti, lecz nie w samym wydaniu krytycznym, a w jego przekładzie na język włoski, który ukazał się w serii „Corpus Christianorum in Translation"[36] wydawnictwa „Brepols", stanowiąc swego rodzaju dodatek do opublikowanej wcześniej edycji łacińskiej. Ponieważ *explanationes* Hieronima do Listu do Galatów są nierzadko bardzo długie, podział wprowadzony przez G. Raspantiego może być – naszym zdaniem – bardzo pomocny w dotarciu do interesujących Czytelnika passusów *Ad Galatas*. Uczyniono zatem w tym przypadku wyjątek w cytowaniu pism patrystycznych, który jednak w żaden sposób nie narusza podziału w wydaniu krytycznym, a tylko go uszczegóławia, stanowiąc pomoc dla badaczy, mających dostęp do publikacji uznanego wydawnictwa literatury wczesnochrześcijańskiej. Cytowane w dysertacji myśli z opracowań obcojęzycznych zostały przetłumaczone przez autora pracy, chyba że wskazano inaczej. W kwestiach formalnych, przede wszystkim dotyczących zapisu bibliograficznego, kierowano się zasadami podanymi w instrukcji redakcyjnej „Vox Patrum"[37]. Wykaz skrótów opracowano na podstawie zasad ich tworzenia oraz konkretnych propozycji zapisu źródeł patrystycznych podanych w *The SBL Handbook of Style*[38], natomiast w tworzeniu odnośnych abrewiacji do przekładów źródeł, serii wydawniczych, książek i czasopism bazę stanowił wykaz skrótów czasopisma „Vox Patrum"[39].

[36] Girolamo di Stridone, *Commento alla Epistola ai Galati*, trad. G. Raspanti, Corpus Christianorum in Translation 1, Turnhout 2010.

[37] Por. *Instrukcja redakcyjna „Vox Patrum"* (https://czasopisma.kul.pl/pliki/vp/instrukcja_PL.pdf, dostęp: 02.06.23). Odstąpiono jedynie od niektórych wytycznych edytorskich.

[38] Por. *The SBL Handbook of Style. Second edition. For Biblical Studies and Related Disciplines*, red. B.J. Collins, B. Buller, J.F. Kutsko, Atlanta 2014, 133-134. 137-170.

[39] Por. *Wykaz skrótów „Vox Patrum"*, red. J. Figiel, VoxP 48 (2005) 437-449.

ROZDZIAŁ I

Życiowa droga Hieronima jako *princeps exegetarum* i *defensor fidei*

Nie da się zrozumieć drugiego człowieka bez poznania jego historii i jego doświadczeń. Stosując tę uniwersalną zasadę na gruncie nauk humanistycznych, należy stwierdzić, iż nie da się zrozumieć twórczości danego autora bez odniesienia się do jego *curriculum vitae*. Dlatego też niniejsze studium na temat polemiki św. Hieronima z herezjami w jego komentarzach do Nowego Testamentu rozpocznie prezentacja życiorysu naszego pisarza pod kątem postawionego problemu badawczego. Nie zamierzamy referować historii *vir bellator* w ujęciu systematycznym i całościowym, ale chcemy, przedstawiając kolejne wydarzenia z życia Strydończyka, ukazać proces jego ewoluowania jako egzegety i obrońcy wiary chrześcijańskiej. Celem niniejszego rozdziału jest zatem wyeksponowanie i omówienie tych „szczególnych" momentów w życiu Hieronima, które pozwalają nam go uchwycić jako egzegetę i herezjologa, nie zaś „ogólne" przedstawienie jego biografii. Nie interesuje nas fotografia całej postaci Hieronima, ale zdjęcie wyprofilowane pod kątem badanego tematu. Biorąc więc pod wzgląd, że ostatni z komentarzy nowotestamentalnych księcia egzegetów, *In Matthaeum*, powstał w 398 r., w niniejszej prezentacji pominiemy późniejsze spory Hieronima z Wigilancjuszem i Pelagiuszem, które zostały utrwalone w pamfletach polemicznych *Adversus Vigilantium* (406) i *Dialogi contra Pelagianos* (415).

Przedstawienie teologicznego wzrostu Hieronima jako *princeps exegetarum* i *defensor fidei* wykroczy jednak w dwóch przypadkach poza graniczną datę 398 roku. Po pierwsze, ponieważ w dysertacji będziemy się czasami odnosić do innych komentarzy pustelnika z Betlejem, krótko zostanie przedstawiona również jego późniejsza spuścizna egzegetyczna. Pozwoli to nam zarazem na całościowe i bardzo ogólne scharakteryzowanie egzegezy Hieronima. Po drugie, ponieważ treść komentarzy do *Corpus Paulinum*, a szczególnie komentarza *Ad Ephesios*, była przedmiotem zaciekłej debaty między Hieronimem a Rufinem w czasie późniejszej, „italskiej" odsłony kontrowersji orygenesowskiej, treść niniejszego rozdziału zwieńczy opis postępowania naszego autora w trakcie wznowionego sporu o naukę Orygenesa. Za jego apogeum i literackie przypieczętowanie można uznać w odniesieniu do *vir bellator* wydanie *Apologii przeciw Rufinowi* (401).

1. Chrześcijański retor i filolog

Fundamentalnym etapem na drodze dojrzewania Hieronima do stania się jednym z najwybitniejszych egzegetów Pisma Świętego w okresie patrystycznym, a także prawdziwym mistrzem pióra wśród Ojców Kościoła, był okres jego studiów w Rzymie. Po ukończeniu szkoły elementarnej (tzw. *ludus litterarius*) w rodzinnym Strydonie[40], która stanowiła pierwszy etap w systemie oświaty Cesarstwa Rzymskiego dla chłopców w wieku od 6/7 do 11/12 lat, Hieronim został wysłany na kontynuację edukacji do Rzymu[41]. Zdecydował o tym ojciec Hieronima o imieniu Euzebiusz. Najwyraźniej jego nastoletni syn wykazał się w szkole podstawowej odpowiednimi zdolnościami i potencjałem intelektualnym, które pozwalały żywić nadzieję, że Hieronim zrobi w przyszłości karierę w rozbudowanej wówczas administracji rzymskiej. Droga do takowej kariery wiodła przez kolejne etapy studiów – gramatycznych i retorycznych.

W Rzymie przez 4-5 lat Hieronim wraz z Bonozusem, swoim rówieśnikiem, krajanem i dozgonnym przyjacielem, uczęszczali do szkoły Eliusza Donata. Sławny rzymski gramatyk był autorem podręcznika, którego fragmenty zachowały się do naszych czasów[42]. Nauczyciel Strydończyka napisał także liczne komentarze do dzieł łacińskich klasyków. Zarówno ówczesny sposób prowadzenia lekcji gramatyki, który polegał na analizie filologicznej i mozolnym omawianiu kolejnych zdań z wyselekcjonowanych pism literatury starożytnej, jak i komentarze Eliusza Donata, ukształtowały egzegetyczny warsztat Hieronima. Adepci szkół gramatycznych nie mieli systematycznych zajęć z geografii, z historii, a nawet z filozofii, ale poznawali te materie przy okazji omawiania klasycznych tekstów literackich. To one, poddane szczegółowej egzegezie, stanowiły punkt wyjścia do szerszej edukacji geograficznej, historycznej czy filozoficznej. Taki sposób pracy nad tekstem literackim, obowiązujący w starożytnych szkołach greckich i łacińskich, znajdzie swoje odbicie w komentarzach do ksiąg biblijnych nie tylko autorstwa Hieronima, ale generalnie autorów patrystycznych, którzy odbyli klasyczną edukację. Nie powinny zatem nikogo dziwić dłuższe dygresje o charakterze interdyscyplinarnym – glosy historyczne, precyzacje geograficzne, wyjaśnienia filozoficzne czy mitologiczne, które nierzadko spotykamy w komentarzach Ojców Kościoła, a które

[40] Por. L. Misiarczyk, *Gdzie leżał starożytny Strydon? Przegląd najważniejszych hipotez jego lokalizacji*, VoxP 76 (2020) 29-48.

[41] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 14-15; H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, 374.

[42] Por. M. Ożóg, *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, tłum. J. Czuj, popr. przez M. Ożóg, ŹMT 54, Kraków 2010, VI; Kelly, *Hieronim*, s. 18.

czasami zdają się zaburzać wewnętrzną dynamikę interpretacyjną. Fragmenty te są skutkiem wzorowania się egzegetów chrześcijańskich na komentarzach do dzieł literatury antycznej, a także pokłosiem głęboko w nich zakorzenionej klasycznej edukacji.

Eliusz Donat przekazał młodemu Hieronimowi nie tylko doskonały warsztat filologiczny, ale również miłość do lektury klasycznych autorów łacińskich. To właśnie w gramatycznej szkole Donata w Rzymie Hieronim poznał pisarzy, którymi będzie się inspirował do końca życia: Wergiliusza, Terencjusza, Plauta, Salustiusza, Horacego, Lukrecjusza, Owidiusza, Kwintyliana, Senekę i oczywiście Cycerona – żeby wymienić tylko tych najistotniejszych[43]. Owocem tej młodzieńczej pasji Hieronima do literatury klasycznej była jego osobista biblioteka, którą zaczął gromadzić w Rzymie i z którą nie rozstanie się do końca życia, zabierając ją ze sobą w najdalsze podróże[44]. Miłość do dzieł klasyków – jeżeli ufać nieco egzaltowanym słowom Hieronima – będzie dla niego jedynym ziemskim przywiązaniem, którego nigdy nie będzie w stanie się wyzbyć, nawet udając się na pustynię, aby prowadzić życie ascetyczne[45]. Ta ludzka „słabość" będzie dla Strydończyka powracającym raz po raz wyrzutem sumienia. Nie wiemy dokładnie, ile dzieł Hieronim mógł zgromadzić w owej mobilnej personalnej bibliotece i jakie znalazły się w niej tytuły. Wiemy natomiast, że jego miłość do książek mogła się zmaterializować w formie „najważniejszego prywatnego księgozbioru tego okresu"[46] dzięki majętności rodziny[47].

Lektura dzieł klasycznych uformowała elokwentny, bogaty, nierzadko kwiecisty i ekspresyjny język Hieronima. Jego nauczyciel gramatyki Eliusz Donat był pod względem stylu autorem dość schematycznym i mało lotnym. Nauczył on swojego pilnego ucznia rzemiosła gramatycznego, położył techniczny postument, ale wznoszący się na nim dekoracyjny pomnik wybitnego chrześcijańskiego literata, z niezliczonymi stylistycznymi i retorycznymi ornamentami, jest dziełem dłuta autorów klasycznych, wśród nich w sposób szczególny Cycerona. To oni poprzez swoje dzieła, w których młody student się rozczytywał, wyzwolili literacki potencjał Hieronima. Zainspirowali jego lotny i oryginalny styl. Od Eliusza Donata natomiast Strydończyk zaczerpnął przede wszystkim nieskazitelną poprawność językową oraz miłość do literatury klasycznej. Zgodnie z przekazami Hieronima, sam rzymski gramatyk nie kreował siebie na wybitnego, unikatowego autora i nie ukrywał tego, że obficie czerpał z dzieł

[43] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 19.

[44] Osobisty księgozbiór Hieronima najprawdopodobniej spłonął w trakcie najazdu na klasztory w Betlejem w 416 r., przypisywanego pelagianom, a zatem na kilka lat przed śmiercią naszego Doktora Kościoła (por. Kelly, *Hieronim*, s. 367-369).

[45] Por. Hieronymus, *Epist.* 22, 30.

[46] Kelly, *Hieronim*, s. 28.

[47] Por. Hieronymus, *Epist.* 3, 5; tamże 66, 14; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 13-14.

poprzedników. W czasie jednego z wykładów nauczyciel miał zacytować fragment sztuki Terencjusza: „Nic nie powiedziano takiego, co by nie zostało powiedziane wcześniej", po czym krotochwilnie zawołał: „Niech przepadną ci, którzy przed nami powiedzieli to, co my mówimy"[48]. W optyce Hieronima ten brak oryginalności oraz surowość stylu rzymskiego gramatyka w żaden sposób nie umniejszały jego wielkości. Mimo bardzo krytycznego podejścia do dzieł wielu autorów i właściwej sobie arogancji, Strydończyk zawsze z dumą będzie nazywał Eliusza Donata „swoim nauczycielem" (*praeceptor meus*) – bez krzty powątpiewania o jego klasie i maestrii.

Pojawia się w tym miejscu pytanie, na ile obraz mistrza, który na szeroką skalę odwoływał się do dzieł innych wybitnych gramatyków, nie siląc się na oryginalność, mógł wpłynąć na Hieronima-pisarza, który obficie będzie czerpał z dzieł Orygenesa, niejednokrotnie swobodnie tłumacząc całe passusy jego egzegetycznych pism, nieco tylko je modyfikując, tzn. teologicznie poprawiając bądź poszerzając o swoje wyjaśnienia. Znaczące jest to, że Hieronim odwołuje się do zawartości filologicznych komentarzy Eliusza Donata w *Apologii przeciw Rufinowi*, aby usprawiedliwić swoją własną metodę redakcji komentarzy biblijnych[49]. Książę egzegetów broni się przed oskarżeniami o orygenizm, tłumacząc, że tak jak Eliusz Donat i inni komentatorzy dzieł klasycznych zestawiali ze sobą różne alternatywne interpretacje, tak i on, komponując swoje komentarze egzegetyczne, przywoływał wyjaśnienia Adamancjusza, a także Dydyma i Apolinarego, na temat omawianych wersetów biblijnych, niekoniecznie się z nimi zgadzając i zostawiając „roztropnemu czytelnikowi" osąd co do właściwej egzegezy. Nasz autor w polemice z Rufinem zdaje się pośrednio wskazywać na komentarze Donata do klasyków jako na techniczny i formalny wzorzec swoich pism egzegetycznych. Być może jednak nie należy przeceniać tego świadectwa i uznać je bardziej za retoryczny chwyt Hieronima, aniżeli za odzwierciedlenie realnego wpływu Eliusza Donata na jego twórczość egzegetyczną. Przywołanie postaci rzymskiego gramatyka w dyskusji z Rufinem to bowiem typowe *argumentum ad verecundiam* – odwołanie się do autorytetu cenionego przez oponenta. Trudno więc jednoznacznie ocenić, jak bardzo sposób korzystania przez Eliusza Donata z podręczników i pism innych nauczycieli gramatyki wpłynął na późniejsze wykorzystanie przez Hieronima dzieł Orygenesa i innych autorów chrześcijańskich. Z pewnością ówczesny dość skostniały system edukacji, niezmiennie oparty od wieków na klasycznym greckim

[48] Por. Hieronymus, *Comm. Eccl.* 1, 9n: „Unde praeceptor meus Donatus, cum istum versiculum exponeret: pereant, inquit, qui ante nos nostra dixerunt"; zob. Terentius, *Eunuchus* Prol.: „nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius".

[49] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 16.

modelu, a także sama osoba nauczyciela Eliusza Donata, nie skłaniały uczniów do rozwijania kreatywności. Celem szkół gramatycznych było dostarczenie ich adeptom praktycznych narzędzi filologicznych, użytecznych na bardziej eksponowanych stanowiskach życia publicznego[50]. Należy też zauważyć, że przepisywanie tekstów innych autorów bądź też parafrazowanie ich myśli bez odwołania się do źródła było w czasach starożytnych powszechnym zjawiskiem i nie było postrzegane jako forma „intelektualnej kradzieży". Koncepcja i pojęcie plagiatu wówczas nie istniały[51].

Po zakończeniu studiów gramatycznych pod kierunkiem Eliusza Donata Hieronim i Bonozus, w wieku ok. 16 lat, zgodnie z ówczesnym systemem edukacji, rozpoczęli studia retoryczne w jednej z rzymskich szkół. Nie wiemy w jakiej. Niektórzy patrolodzy utożsamiają kolejnego nauczyciela Hieronima z nawróconym w 335 r. na chrześcijaństwo filozofem neoplatońskim i zarazem znanym rzymskim retorem Mariuszem Wiktorynem. Tak uważa chociażby wytrawny współczesny badacz egzegezy Strydończyka G. Raspanti[52]. Ta identyfikacja opiera się jednak na przypuszczaniach i ma charakter wysoce hipotetyczny. Sam Hieronim, inaczej aniżeli w odniesieniu do Eliusza Donata, nigdzie nie „przyznaje się" do retorycznego ojcostwa Mariusza Wiktoryna. Można to ewentualnie tłumaczyć tym, że Strydończyk bardzo surowo oceniał egzegetyczną twórczość Wiktoryna, zarzucając mu słabe przygotowanie teologiczne i biblijne[53], i poprzez milczenie o swoim dawnym nauczycielu chciał się od niego i od jego zachodniej egzegezy odciąć. Jest to jednak tylko pewna hipotetyczna rekonstrukcja, której można przeciwstawić kontrargument następującej treści: ponieważ Mariusz Wiktoryn stał się na Zachodzie powszechnie cenionym egzegetą, przywołanie związku z nim ujmy Hieronimowi by nie przyniosło, a nawet mogłoby mu służyć, szczególnie w obliczu licznych kontrowersji wokół osoby Strydończyka w Rzymie. Jeżeli więc Hieronim rzeczywiście uczęszczał do retorycznej szkoły Wiktoryna, trudno wyjaśnić brak jakiejkolwiek wzmianki na ten temat w bogatej przecież spuściźnie księcia egzegetów. Dlatego J.N.D. Kelly zdecydowanie określa dyskutowaną hipotezę jako „bez wątpienia propozycję błędną", a próby jej przeforsowania jako „zgadywanie"[54].

Przygotowanie retoryczne otwierało studentom bezpośrednio drogę do kariery urzędniczej bądź adwokackiej. W ramach lekcji retoryki, które odbywały się w salach na planie półkola (tzw. *exedrae*) w pobliżu rzymskich for, uczono sztuki przemawiania, argumentacji, skutecznej

[50] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 18-20.
[51] Por. M. Jóźwiak, *«Pieśni o Słudze Pańskim» w interpretacji św. Hieronima ze Strydonu*, Rzeszów 2022, 24.
[52] Por. Raspanti, s. 127, przyp. d; tamże, s. 334, przyp. 2.
[53] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2.
[54] Kelly, *Hieronim*, s. 22.

perswazji[55]. Ważną częścią ćwiczeń retorycznych, o której wspomina po latach Hieronim, była inscenizacja przewodu sądowego, w której studenci wcielali się w rolę adwokata bądź oskarżyciela[56]. Rzymskie studia retoryczne były niewątpliwie czasem, w którym nasz Doktor Kościoła wykształcił w sobie zdolność do skutecznego prowadzenia polemik. Naturalną zapalczywość, wybuchowość, zadziorność charakteru przysposobił poprzez poznanie sztuki szermierki słownej. Skłonność do prowadzenia zaciekłych sporów, oszlifowana w szkole retorycznej, znajdzie wyraz w Hieronimowych potyczkach z herezjami, w których nasz *defensor fidei* sięgnie po najostrzejszą broń retoryczną, tj. inwektywę i satyrę. Edukacja retoryczna odcisnęła swoje piętno także na egzegezie Strydończyka. W swoich komentarzach do Pisma Świętego Hieronim nie tylko nierzadko polemizuje z błędnowiercami, ale również prowadzi permanentną dyskusję z czytelnikiem, którego pytania, wątpliwości, uwagi, zarzuty uprzedza i na nie odpowiada[57].

Studia gramatyczne i retoryczne w Rzymie uformowały aparat naukowy księcia egzegetów. Paolo Siniscalco w pracy na temat założeń teoretycznych Hieronimowych komentarzy biblijnych oraz technik w nich używanych dochodzi do konkluzji, że mnich z Betlejem „wyjaśnia Pismo Święte w sposób, w jaki jego nauczyciele komentowali dzieła Wergiliusza”[58]. Powszechnie przyjęta wśród badaczy Strydończyka jest opinia, iż w swojej egzegezie jest on intelektualnym spadkobiercą starożytnych komentarzy gramatycznych i retorycznych do dzieł literatury antycznej, takich jak te które powstawały w Rzymie w szkołach Eliusza Donata i Mariusza Wiktoryna[59]. Wpływ rzymskiego gramatyka na egzegezę Hieronima manifestuje się szczególnie w wielkiej uwadze, jaką Strydończyk przykłada do stylu i składni tekstu biblijnego oraz do zagadnień filologicznych. Chociaż młody Hieronim w czasie pobytu w Wiecznym Mieście żył z przekonaniem, iż przygotowuje się to kariery urzędnika, retora bądź adwokata, to jednak w istocie rzeczy odbywał swoje *preparatio exegetica*. Nie mają co do tego żadnych wątpliwości biografowie egzegety z Dalmacji. Dag Tessore określa rzymskie lata Hieronima fundamentalnymi w formacji jego tożsamości zarówno jako pisarza jak i człowieka[60]. Nie mniej zdecydowaną diagnozę na temat prezentowanego etapu życia księcia egzegetów postawił

[55] Por. G. Rurański, *Wstęp do «Przeciw Wigilancjuszowi»*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tłum. W. Kania, L. Nieścior, G. Rurański, ŹM 67, Kraków 2013, 398-400; Kelly, *Hieronim*, s. 22-24.

[56] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 30. Takie zadanie zakładało znajomość prawa rzymskiego. Hieronim zatem w czasie studiów musiał również dobrze poznać ówczesne prawo (por. Kelly, *Hieronim*, s. 23-24).

[57] Por. M. Maritano, *Il „Lector” nel „Commento al Vangelo di Matteo” di Girolamo*, w: *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)*, red. S. Felici, Roma 1994, 59.

[58] P. Siniscalco, *La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo*, ASE 5 (1988) 237.

[59] Por. Raspanti, s. 27. G. Raspanti wymienia jednym tchem Eliusza Donata i Mariusza Wiktoryna jako źródła Hieronimowej egzegezy, ponieważ – jak zostało to zreferowane wcześniej – przyjmuje tezę, że Hieronim odbył studia w szkole rzymskiego retora konwertyty.

[60] Por. Tessore–Podolak, s. 5.

J.N.D. Kelly: „Mistrz pióra, mający stać się jednym z najznakomitszych łacińskich pisarzy chrześcijańskich, kształtował się w latach spędzonych w szkole”[61].

W Rzymie Hieronim nabył gruntowne wykształcenie językowe. Biorąc pod uwagę jego żarliwe zainteresowanie literaturą oraz wrodzone zdolności, pilność i ambicję, można było przypuszczać, że on sam prędzej czy później spróbuje swoich sił jako autor. Do pewnego momentu nic nie wskazywało jednak na to, że pisarska twórczość Hieronima przejdzie do historii jako część literatury „chrześcijańskiej”. Niemniej to właśnie pobyt w Wiecznym Mieście położył podwaliny również pod religijną metamorfozę Strydończyka. Czas pobytu Hieronima w Rzymie pokrywa się z wrażliwym, nierzadko burzliwym, a zarazem kluczowym w formacji osobowości oraz w perspektywie późniejszych wyborów, okresem adolescencji. To właśnie tutaj, w wielkiej metropolii, w której nie brakowało pokus i w której rozrywkowe życie studenckie kwitło w najlepsze, Hieronim z dala od domu i bezpośredniego wpływu rodziców podjął decyzję, aby przyjąć chrzest święty. Sakrament oświecenia w Chrystusie otrzymał przed 366 r., to znaczy przed początkiem pontyfikatu papieża Damazego (366-384). Należy przypuszczać, że udzielił mu go poprzednik późniejszego przyjaciela i protektora, a więc biskup Liberiusz (352-366)[62].

Przedstawiając Hieronima jako *defensor fidei*, zatrzymajmy się nad rozwojem jego chrześcijańskiej wiary, której tak zaciekle będzie bronił w polemikach z herezjami. Trudno ocenić, z powodu ubogich przekazów źródłowych na ten temat, jak przebiegało dojrzewanie Strydończyka w wierze w okresie rzymskim, niemniej nie należy bagatelizować faktu, że znalazło ono swoją konkluzję w osobistej decyzji naszego autora o przyjęciu chrztu świętego. Fakt ten sam w sobie jest znaczący. Moment drugich, powtórnych narodzin z wody i z Ducha Świętego musiał wszakże być poprzedzony formacją w ramach katechizacji katechumenów[63]. Ponadto Hieronim przynajmniej pewien zalążek wiary musiał otrzymać już w domu rodzinnym. W prologu do tłumaczenia Księgi Hioba z języka hebrajskiego autor Wulgaty przedstawia się jako zawsze wierny i ortodoksyjny chrześcijanin, „z chrześcijańskich rodziców i noszący na swoim czole sztandar krzyża”[64]. Także w liście do Teofila Aleksandryjskiego, napisanym w 396/397 r., Strydończyk odwołuje się do chrześcijańskiego pochodzenia w celu uwiarygodnienia swojej ortodoksji i deklarowanego szczerego dążenia do zachowania jedności

[61] Kelly, *Hieronim*, s. 21.

[62] Por. Czyżewski, *Śladami Ojców*, s. 86.

[63] Por. M. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, tłum. A. Świeykowska, U. Grajczak, Poznań 1990, 68-78; A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny*, Tarnów 2017, 9-78.

[64] Hieronymus, *Prologus in libro Iob de hebraeo translato*: „ego christianus, de parentibus christianis et vexillum crucis in mea fronte portans”.

Kościoła w obliczu konfliktu z biskupem Jerozolimy, Janem. Pustelnik z Betlejem stwierdza, że nie zrywa swojej łączności z Ojcami Kościoła i że „od kołyski był karmiony katolickim mlekiem”[65].

Zauważmy, że w dwóch przytoczonych fragmentach, jedynych, w których Hieronim *expressis verbis* określa swoich rodziców jako chrześcijan, czyni to nie po to, aby wyrazić im swoją wdzięczność za dar i przykład wiary, przywołać znamiona świętości ich chrześcijańskiego życia, ale w celu nakreślenia wobec swoich przeciwników autoportretu zawsze wiernego i ortodoksyjnego teologa, „od kołyski”. Hieronim zdaje się w tych fragmentach nie tyle kierować wylewnością serca, co chłodną kalkulacją i retoryczną pragmatyką. Jeżeli weźmiemy pod uwagę intrygujące milczenie egzegety z Dalmacji na temat rodziców, a także zerwanie relacji z domem rodzinnym na krótko przed jego podróżą na Wschód ok. 372 r. w celu podjęcia życia monastycznego, prawdopodobne staje się przypuszczenie o mało gorliwej wierze jego środowiska rodzinnego[66]. Tym bardziej więc należy uznać, że pogłębienie przez Hieronima wiary chrześcijańskiej i przyjęcie chrztu w Rzymie było jego absolutnie samodzielną i świadomą decyzją.

O ile Hieronim-pisarz nad Tybrem dojrzał niemalże w pełni, o tyle Hieronim-chrześcijanin zaczął stawiać w stolicy imperium dopiero pierwsze śmielsze kroki. W procesie chrześcijańskiego dojrzewania młodzieńca z Dalmacji nie brakowało typowych dla jego wieku zachwiań i upadków. Sam Strydończyk, dokonując po latach retrospekcji, będzie odnosił się do tego okresu z pewnym żalem i wstydem. Jego wspomnienia z czasów studiów mają charakter enigmatyczny; nierzadko pełnią określoną funkcję retoryczną w przyjętej przez Hieronima narracji; są oddane za pomocą kwiecistego języka, często z użyciem motywów biblijnych, a zarazem co do faktów biograficznych pozostają bardzo ogólnikowe. Nie brakuje w tych autobiograficznych świadectwach retorycznej przesady. Z pewnością jednak Hieronim nie był „grzecznym, pobożnym bibliofilem” – takie spojrzenie na postać młodego Strydończyka byłoby jakąś jednostronną, hagiograficzną idealizacją. Przyznaje on w swoich listach, że upadł na śliskiej drodze młodości i że Rufin z Akwilei był jego kompanem zarówno w młodzieńczych błędach jak i w roztropności[67]. Hieronim nie ukrywa tego, że targały nim liczne namiętności oraz wyznaje, że w dziewictwie podziwia to, co sam utracił[68]. W liście z 374 r. do Teodozjusza

[65] Por. Hieronymus, *Epist.* 82, 2.

[66] Por. Hieronymus, *Epist.* 6, 2; tamże 7, 4-5; tamże 13.

[67] Por. Hieronymus, *Epist.* 7, 4; tamże 3, 1.

[68] Por. Hieronymus, *Epist.* 22, 7; tamże 49, 20. W interpretacji dość zawoalowanych wypowiedzi Hieronima na temat nieporządku moralnego jego młodzieńczego życia należy unikać zbyt pochopnych sądów. Pokusa dokonania pewnej projekcji subiektywnych przekonań i osobistych doświadczeń wobec niewiedzy na ten temat jest dość silna i ujawnia się w dwóch przykładowych opiniach: J.N.D. Kelly (*Hieronim*, s. 30), z perspektywy

i anachoretów przyznaje, że jeszcze nawet „nie zaczął odpędzać od siebie pokus dawnej rozwiązłości", i prosi adresatów korespondencji, przymierzając się do podjęcia życia na pustyni, o modlitwę za siebie, „zagubioną chorą owcę" i „syna marnotrawnego"[69].

Mimo młodzieńczej pożądliwości oraz licznych pokus i atrakcji, które oferowała studentom rzymska metropolia, Hieronim szukał w tym okresie swojej drogi do Boga. Świadectwem tego jest wspomnienie Strydończyka, które zawarł w *Komentarzu do Księgi Ezechiela*:

> Kiedy byłem w Rzymie, jeszcze bardzo młody, studiowałem autorów klasycznych i często, razem z innymi studentami w moim wieku, podzielającymi te same wartości, w dni świąteczne chodziliśmy odwiedzić katakumby apostołów i męczenników[70].

Ten krótki fragment mówi wiele o środowisku, w którym obracał się Hieronim. Jego najbliżsi przyjaciele z tego okresu: Bonozus, Rufin, Heliodor i Pammachiusz, których zapewne ma na myśli w zacytowanym powyżej ustępie, zostali gorliwymi i znaczącymi chrześcijanami. Poza zainteresowaniami intelektualnymi oraz realizacją swoich marzeń o zdobyciu wykształcenia i być może zrobieniu kariery, szukali oni także pogłębienia swojej chrześcijańskiej wiary. Nie należy zatem na podstawie kilku retorycznych i nieprecyzyjnych wypowiedzi Hieronima wyciągać zbyt daleko idących wniosków na temat jego samego i kręgu jego przyjaciół. Ich późniejsze życie pokazało, że czas studiów w Rzymie był przede wszystkim okresem intelektualnego i duchowego wzrostu każdego z nich. Hieronim opuszczał Rzym jako wykształcony filolog i retor, już ochrzczony, a więc jako świadomy znaczenia swojej wiary, a zarazem swoich ludzkich słabości, uczeń Chrystusa. Znajdował się dopiero na wstępnym etapie chrześcijańskiej formacji. Czas spędzony w Wiecznym Mieście – patrząc na życie Hieronima całościowo – uczynił z niego „chrześcijańskiego filologa i retora". Póki co był dla Kościoła wciąż nieodkrytą drogocenną perłą – nie tyle zakopaną w ziemi, co wciąż nabierającą kształtu gdzieś na dnie morza (por. Mt 13, 44-46).

---

teologa anglikańskiego, pisze, że młodość Hieronima była silnie naznaczona „przygodami seksualnymi" i „obecnością seksu", zaś ksiądz rzymskokatolicki Ludwik Gładyszewski (*Wstęp patrystyczny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tłum. L. Gładyszewski, ŹMT 8, Kraków 1998, 34) wyraża swoje stanowisko w dużo bardziej zobiektywizowanym, lapidarnym stwierdzeniu, że „pewnie późniejsze samooskarżenia były surowsze niż młodzieńcze wykroczenia".

[69] Por. Hieronymus, *Epist.* 2.

[70] Hieronymus, *Comm. Ezech.* XII 40, 5-13: „Dum essem Romae puer et liberalibus studiis erudirer, solebam cum ceteris eiusdem aetatis et propositi, diebus Dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circumire", tłum. własne.

2. Uczony semianachoreta

Po studiach rzymskich Hieronim wraz z Bonozusem udali się do Trewiru[71]. Nieznana pozostaje dokładna data oraz przyczyny tej istotnej zmiany w życiu naszego autora[72]. Badacze Hieronima, którzy łączą jego pobyt w Trewirze z chęcią zrobienia bądź kontynuacji kariery urzędniczej, jako najwcześniejszą możliwą datę jego przeprowadzki wskazują na rok 367, kiedy to cesarz Walentynian przeniósł „nad Ren" siedzibę swego imperialnego dworu[73]. Trewir jako pokaźna aglomeracja miejska i faktyczna stolica cesarstwa stanowił szczególnie podatny grunt dla coraz popularniejszych w IV w. na Zachodzie idei monastycznych, wzywających do podążania drogą „białego męczeństwa"[74]. Było tak nie tylko ze względu na wielkomiejski przepływ ludności, ale także z racji pobytu w tej metropolii w latach 335-337, w ramach pierwszego wygnania, św. Atanazego, przyjaciela i późniejszego hagiografa św. Antoniego Pustelnika. To właśnie *Żywot św. Antoniego*, który wyszedł spod pióra Atanazego ok. 357 r., przyczynił się do popularyzacji i ożywienia ruchu monastycznego najpierw na Wschodzie a później na Zachodzie[75].

Hieronim, który po studiach w Rzymie, wciąż szukał swojej życiowej drogi oraz pogłębienia chrześcijańskiej tożsamości, znalazł w ideach monastycznych, żywo obecnych w Trewirze, inspirację i kierunek, w którym zapragnął podążać. Było to zapewne dla niego samego odkrycie zupełnie niespodziewane, które niosło ze sobą radykalny zwrot w jego planach oraz przewartościowanie dotychczasowych priorytetów. Stąd też zmiana, która dokonała się w życiu łacińskiego Ojca Kościoła w Trewirze, jest nazywana przez jego biografów „pierwszym nawróceniem"[76]. To nawrócenie, już przecież ochrzczonego Hieronima, polegało na zwrocie w kierunku ascezy, dlatego też możemy określić je jako „nawrócenie ascetyczne"[77].

---

[71] Por. Hieronymus, *Epist.* 3, 5: „et cum post Romana studia ad Rheni semibarbaras ripas, eodem cibo, pari frueremur hospitio".

[72] Możliwe koncepcje na ten temat przywołuje i omawia J.N.D. Kelly (*Hieronim,* s. 34-37). D. Tessore (Tessore–Podolak, s. 5-6) wskazuje na ok. 365 rok. Por. Rebenich, *Jerome*, s. 7.

[73] Trewir był wówczas bardzo ważną metropolią cesarstwa na Zachodzie, doskonale ufortyfikowaną, stolicą Prefektury Galii, w której już poprzednicy Walentyniana w IV w. lokowali swoją siedzibę. Stanowił on ulubioną zachodnią rezydencję Konstantyna Wielkiego w latach 306-315 (por. Kelly, *Hieronim*, s. 37).

[74] Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1986, 165: „Po ustaniu prześladowań zapał do męczeńskiej śmierci przekształcił się u wielu ascetów w zapał do białego męczeństwa, jak zwano nieraz życie pustelnicze".

[75] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 91: „Książka ta stała się największym bestsellerem wśród dzieł Atanazego i przyczyniła się znacznie do rozpropagowania idei monastycznych".

[76] Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, 131.

[77] Por. Hieronymus, *Epist.* 3, 5.

W Trewirze Hieronim zapoznał się z literaturą teologiczną. On sam zaświadcza, iż na życzenie swojego wówczas serdecznego przyjaciela Rufina przepisał „własnoręcznie" traktat *O Synodach* autorstwa Hilarego z Poitiers (315-367)[78]. Dzieło to, powstałe w 359 r., pozwalało Hieronimowi szczegółowo zapoznać się z aktualnymi kwestiami doktrynalnymi, które dotyczyły relacji między Ojcem i Synem. Różne próby jej dogmatycznego zdefiniowania były skutkiem kontrowersji ariańskiej. Galijski Doktor Kościoła w skopiowanym przez Hieronima piśmie zebrał wszystkie wyznania wiary przyjęte na wschodnich synodach w latach 341-357. Uczynił to w celu doprowadzenia do konsensusu między biskupami Zachodu i Wschodu, którzy, generalizując, dzielili się odpowiednio na zwolenników nicejskiej formuły *homoousios* (współistotny) i *homoiousios* (podobny co do natury)[79].

Warto zauważyć, że o sporządzonej własnoręcznie w Trewirze kopii dzieła Hilarego z Poitiers, *vir bellator* wspomina w liście do Florencjusza z 375-377 r. mimochodem, wymieniając je obok innych chrześcijańskich pism, które pragnął za pośrednictwem adresata listu pożyczyć od Rufina. Prowadzi to do wysoce prawdopodobnej konstatacji, że zarówno lektura najważniejszych dzieł teologicznych, jak i ich poszukiwanie, przepisywanie, nabywanie, były już w tym okresie trewirsko-akwilejskim życia Hieronima, który można datować na lata 367-372, powszednimi praktykami jego samego jak i kręgu jego duchowych przyjaciół[80]. Wygląda na to, że już wówczas, nie wskazując precyzyjnie momentu inicjującego tę przemianę, Strydończyk żywo interesował się chrześcijaństwem, nowymi wschodnimi trendami w teologii oraz literaturą teologiczną. Jego zasobna prywatna biblioteka prawdopodobnie stawała się coraz bardziej chrześcijańska. Jest możliwe, że w omawianym okresie trafiły do niej również pewne dzieła egzegetyczne Hilarego z Poitiers, jak chociażby *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, na który Hieronim powołuje się w przedmowie do swojego komentarza do tejże Ewangelii[81]. Poza dziełem *O synodach* galijskiego biskupa

[78] Por. Hieronymus, *Epist.* 5, 2: „Interpretationem quoque Psalmorum Davidicorum, et prolixum valde De Synodis librum sancti Hilarii, quem ei apud Treviros manu mea ipse descripseram, ut mihi transferas peto". Na podstawie tego fragmentu z epistolografii Hieronima D. Tessore (Tessore–Podolak, s. 6) i S. Rebenich (*Jerome*, s. 164, przyp. 22), naszym zdaniem słusznie, konkludują, że Strydończyk w Trewirze dla Rufina (to do niego odnosi się dativus *ei*) skopiował tylko dzieło *O synodach*. Natomiast J.N.D. Kelly (*Hieronim*, s. 37-38), L. Gładyszewski (*Wstęp patrystyczny*, s. 34), M. Ożóg (*Wprowadzenie*, s. VII), odnosząc się do tego samego źródła, uważają, że książę egzegetów przepisał w Galii również wydany przez Hilarego z Poitiers w 365 r. *Komentarz do Psalmów*. Gdyby tak w istocie było – chociaż naszym zdaniem ta teza jest skutkiem powielania zbyt daleko posuniętego przypuszczenia – to wówczas miałoby to niemałe znaczenie. Oznaczałoby to bowiem, że Hieronim w Trewirze za pośrednictwem Hilarego zetknąłby się po raz pierwszy z egzegezą Orygenesa, jako że Aleksandryjczyk był pierwszorzędnym źródłem komentarza autorstwa biskupa Poitiers.

[79] Por. Drączkowski, *Patrologia*, s. 342-344.

[80] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 38.

[81] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.

wszystkie inne pisma patrystyczne, z którymi Strydończyk mógł się wówczas zapoznać, będą jednak ostatecznie efektem lepiej lub gorzej uargumentowanej spekulacji.

Po pobycie w Trewirze Hieronim poruszał się przede wszystkim po terytorium północno-wschodniej Italii. Dołączył do kręgu akwilejskiego, który w formie wspólnotowej realizował ideały ascetyczne. Strydończyk zawarł także w tym czasie płodną teologicznie znajomość z sędziwym ascetą Pawłem z Konkordii. Ten konsekrowany Bogu starzec miał pokaźną bibliotekę literatury chrześcijańskiej, którą chętnie się dzielił i się nią wymieniał. To dla niego Hieronim napisał *Żywot św. Pawła Pierwszego Pustelnika*. Wysyłając staremu przyjacielowi książkowy podarek, Hieronim oczekuje w zamian m.in. komentarzy egzegetycznych Fortunacjana oraz dzieł Nowacjana[82]. Paweł z Konkordii mógł być miłośnikiem Tertuliana – jak go charakteryzuje J.N.D. Kelly – skoro tak żarliwie upomina się za pośrednictwem Hieronima o pewną książkę Kartagińczyka, którą swego czasu pożyczył Rufinowi[83]. Jeżeli tak rzeczywiście było, tę miłość do ekstremalnego promotora czystości oraz pogromcy heretyków, niestroniącego od inwektywy, zdaje się, że bardzo skutecznie Hieronimowi przekazał.

Hieronim, zafascynowany ideałami monastycznymi, postanowił w 372 r. udać się do Ziemi Świętej[84], aby tam, w miejscu uświęconym obecnością Zbawiciela, jak wielu innych pątników z Europy, prowadzić życie pustelnicze. Ostatecznie Strydończyk do Jerozolimy, którą wyznaczył sobie jako cel podróży, nie dotarł. Wycieńczony do granic możliwości podróżą w „piekącym skwarze”[85] przez płaskowyż anatolijski, i w konsekwencji złożony chorobą, zatrzymał się w Antiochii Syryjskiej, gdzie skorzystał z pomocy i gościny swojego dobrego znajomego Ewagriusza, którego poznał w Trewirze. To właśnie gościnny i bogaty dom Ewagriusza w Antiochii okazał się faktyczną metą pierwszej wyprawy Hieronima na Wschód i kolejnym ważnym miejscem dojrzewania księcia egzegetów.

Z pewnością pobyt Strydończyka w Syrii znacząco go ukształtował – i pod względem intelektualnym i pod względem duchowym[86]. W Antiochii, korzystając z gościnności

[82] Por. Hieronymus, *Epist.* 10, 3.

[83] Por. Hieronymus, *Epist.* 5, 2; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 43.

[84] Hieronim pisze do Rufina, że w chwili jego podróży na Wschód rozdzieliło ich „zamieszanie” (*turbo*) i oddzieliła „zawiść ludzka” (*impia avulsio*), wskazując poprzez tę aluzję na pewne kontrowersje wokół swojej osoby, które skłoniły go ostatecznie do podjęcia decyzji o wyjeździe (por. Hieronymus, *Epist.* 3, 3). Strydończyk prosi także akwilejskiego mnicha Chryzykoma i ascetki z Emony o nielekceważenie go na skutek dyskredytujących plotek (por. Hieronymus, *Epist.* 9; tamże 11).

[85] Por. Hieronymus, *Epist.* 3, 3.

[86] Hieronim zatrzymał się w Antiochii dwukrotnie – zmierzając do Jerozolimy, a następnie po swoim pierwszym doświadczeniu semianachorety na Pustyni Chalcydyckiej. W przypadku wielu szczegółów biograficznych dotyczących pobytu Hieronima nad Orontesem nie ma absolutnej zgody wśród uczonych, w czasie którego jego pobytu miały one miejsce. Ustalenie szczegółowej chronologii jest na dzień dzisiejszy niemożliwe i nie ma dla nas pryncypialnego znaczenia, niemniej w przedstawianiu życiorysu Hieronima musimy zdać się na

Ewagriusza, *vir trilinguis* nauczył się w stopniu zaawansowanym greki, której co najwyżej podstawy nabył w czasie edukacji w Rzymie. W kontekście przyszłej pracy translatorskiej i egzegetycznej nad tekstem Pisma Świętego czas spędzony w Antiochii był więc dla Hieronima kluczowy, a choroba, która zatrzymała jego pielgrzymkę do Ziemi Świętej, opatrznościowa. Nad Orontesem *princeps exegetarum* nie tylko uczył się greki w sposób aktywny, poprzez codzienną komunikację ze zhellenizowaną ludnością, ale także pobierał lekcje u „biegłego nauczyciela", z pomocą którego szczegółowo przestudiował napisane po grecku komentarze Aleksandra z Afrodyzji (II/III w.) do traktatów logicznych Arystotelesa oraz przyswoił sobie dzieło *Isagoge* Porfiriusza, stanowiące wprowadzenie do *Kategorii* wybitnego greckiego filozofa[87].

Wiele wskazuje na to, że właśnie w Antiochii, jeszcze przed podjęciem próby życia pustelniczego, Hieronim miał swój sławny sen, który szczegółowo opisał w *Liście o zachowaniu dziewictwa* do Eustochium z 383/384 roku[88]. Wprawdzie niektórzy badacze Hieronima, jak S. Rebenich[89], widzą w tej sennej wizji Strydończyka narracyjne, retoryczne i sfabularyzowane ujęcie nawrócenia, które dokonało się już w Trewirze, a więc sytuują je na osi chronologicznej wcześniej, to jednak trudno się z taką opinią zgodzić, ponieważ sam Ojciec Kościoła określa dość precyzyjnie okoliczności i czas swojego przełomowego objawienia. Miało ono miejsce, według relacji Hieronima, po tym, jak zostawiwszy dom rodzinny, udał się do Jerozolimy, aby tam prowadzić życie mnisze. „W połowie Wielkiego Postu", według naszych szacunków 374 r., jego stan zdrowia był fatalny. Chory Hieronim miał wrażenie, że zbliżał się do śmierci. Jego dni zdawały się policzone. Wówczas to miał ów sen, który w literaturze patrystycznej przyjęło się określać jako „drugie nawrócenie Hieronima"[90].

Wydaje się, że Strydończyk przeżył coś na kształt śmierci klinicznej. Spotkał się z oślepiającym, nadprzyrodzonym światłem i stanął przed sądem Bożym. Na pytanie, kim jest, odpowiedział, że „chrześcijaninem". Odpowiedź, którą usłyszał z Bożych ust, przewróciła jego intelektualny świat do góry nogami. Usłyszał słowa stanowczego oskarżenia: „Kłamiesz, jesteś cyceronianinem, nie chrześcijaninem: gdzie skarb twój, tam i serce twoje"[91]. Hieronim kończy swoją opowieść o śnie, który zmienił jego życie, stwierdzeniem, że od tej chwili z jeszcze

pewną jego wiarygodną rekonstrukcję. Podążymy w niej, w odniesieniu do pobytu Hieronima w Syrii, przede wszystkim za J.N.D. Kelly'm (*Hieronim*, s. 46-82), który bardzo gruntownie przebadał koleje życia Strydończyka.

[87] Por. Hieronymus, *Epist.* 50, 1.

[88] Por. Hieronymus, *Epist.* 22, 30; zob. J.J. Thierry, *The Date of the Dream of Jerome*, VigCh 17 (1963) 28-40.

[89] Por. Rebenich, *Jerome*, s. 9.

[90] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 52.

[91] Hieronymus, *Epist.* 22, 30: „Mentiris, ait, Ciceronianus es, non christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum".

większym zapałem i poświęceniem oddał się lekturze Pisma Świętego, aniżeli do tej pory rozczytywał się w dziełach literatury świeckiej.

Trudno ocenić psychologiczny i duchowy charakter snu Hieronima – określić precyzyjniej, czym on był: zwykłym koszmarem skrajnie zmęczonego i gorączkującego człowieka, projekcją jego wewnętrznych rozterek, objawieniem prywatnym czy też retrospektywnym, „podkolorowanym" opisem stanowczej decyzji o zerwaniu ze światem i pełnym poświęceniu się ascezie i studium Pisma Świętego. Z pewnością dla samego Hieronima była to wizja jak najbardziej realna, skłaniająca go do refleksji i totalnego przeorientowania swoich wysiłków intelektualnych. Strydończyk tak bardzo podkreśla realność swojego objawienia, iż zaznacza, że rany po razach, które otrzymał przed trybunałem Bożym jako karę chłosty za większą miłość do Cycerona aniżeli do Chrystusa, znajdowały się na jego plecach jeszcze po przebudzeniu ze snu. Kluczem do zrozumienia zasadniczego przesłania wizji Hieronima jest preludium autorstwa samego głównego bohatera. Strydończyk zaznacza, że wyruszywszy w pielgrzymkę do Jerozolimy w celu podjęcia służby Bożej i odbycia pokuty za popełnione grzechy, wciąż był przywiązany do literatury łacińskich klasyków, jak Cyceron czy Plaut. Natomiast do tekstu Pisma Świętego, z racji na mniej wykwintny, a nawet nieporządny, prostacki styl, odczuwał pewną odrazę i przeżywał wielkie trudności w jego lekturze. Jego serce wciąż należało do łacińskich literatów, nie zaś do Chrystusa. Odpowiedzią na taki duchowy stan zaślepienia, przytłumienia serca i umysłu, była dla Hieronima „terapia szokowa", która dokonała się we wstrząsającej wizji sądu Bożego. Od tej chwili serce Hieronima przylgnęło do Słowa Bożego, przemawiającego w Biblii, i to w Nim widziało swój prawdziwy i jedyny skarb. Dlatego też to drugie nawrócenie, w odróżnieniu od pierwszego, które miało miejsce w Trewirze i które nazwaliśmy „ascetycznym", można określić jako nawrócenie „biblijne".

Jednym z pierwszych owoców drugiego nawrócenia Hieronima był jego komentarz do najkrótszej księgi prorockiej, a mianowicie do Księgi Abdiasza. Dzieło to niestety nie zachowało się do naszych czasów, ale wiemy o jego istnieniu od samego Hieronima, który po latach, już jako dojrzały egzegeta, będzie mówił o tej swojej pierwszej próbie egzegetycznej z pewnym wstydem. O komentatorskim debiucie Strydończyka dowiadujemy się z jego wprowadzenia do dojrzalszego i zachowanego *Komentarza do Księgi Abdiasza*, który zredagował ponad dwie dekady później w Betlejem[92]. Hieronim, dedykując swoje dzieło przyjacielowi Pammachiuszowi, wspomina, iż napisał już kiedyś komentarz do tego proroka mniejszego, w czasie gdy wraz Heliodorem przymierzali się do życia mniszego na Pustyni

[92] Por. Hieronymus, *Comm. Abd.* Praef; zob. Ł. Krzyszczuk, *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza*, tłum. Ł. Krzyszczuk, VoxP 60 (2013) 557-560.

Chalcydyckiej[93]. Mnich z Betlejem charakteryzuje swój pierwszy komentarz biblijny jako w przeważającej mierze alegoryczny i duchowy, jako że nie posiadał jeszcze odpowiedniej wiedzy i umiejętności, aby interpretować tekst Księgi Abdiasza dosłownie.

Być może traumatyczny sen był dla naszego autora również swoistym gongiem, który przypomniał mu, w jakim celu udał się na Wschód. Hieronim, rezygnując z pierwotnego zamiaru dotarcia do Jerozolimy, udał się na pustkowie w pobliżu miejscowości Chalkis ad Belum, która leżała ok. 90 km od Antiochii. Tutaj, na Pustyni Chalcydyckiej, dołączył do kolonii semianachoretów[94]. Pustelnicze życie Hieronima było dość „ekskluzywne". Nie tylko nie stanowiło jakiejś przeszkody w pogłębionym studium teologicznym, ale wręcz pozwalało na jego intensyfikację. Egzegeta z Dalmacji cały czas prowadził korespondencję listowną za pośrednictwem Ewagriusza, który dość często odwiedzał przyjaciela w pustelni i brał na siebie obowiązki listonosza. Strydończyk miał ze sobą swoją pokaźną bibliotekę. Mało tego, cały czas ją poszerzał o kolejne chrześcijańskie dzieła i wymieniał się nimi. Było to możliwe m.in. dlatego, że miał przy sobie bliżej niezidentyfikowanych uczniów (*alumni*), którzy przepisywali dla niego pisma[95]. Hieronim więc przez trzy lata pobytu na Pustyni Chalcydyckiej wiódł bardziej życie „uczonego anachorety" aniżeli samotnego ascety, chociaż wymiaru ascetycznego tego czasu nie należy umniejszać. Priorytetową rolę lektury duchowej w tym czasie uzasadniał słowami Ps 1, 2. Uważał, że pokarmem duchowym chrześcijanina powinno być rozmyślanie nad Prawem Pańskim „dniem i nocą"[96]. Już w tym okresie silnie zarysowywała się Hieronimowa wizja monastycyzmu, która stawiała w centrum lekturę Pisma Świętego.

Przy takiej formie prowadzenia życia pustelniczego nie dziwi, że Hieronim był w stanie znaleźć czas na naukę języków biblijnych. Z lepiej wykształconymi mnichami zapewne rozmawiał po grecku, który to język już bardzo dobrze znał. Na Pustyni Chalcydyckiej *vir trilinguis* postanowił także wypełnić swój czas i rozpalony pokusami umysł nauką języka hebrajskiego[97]. Była to inicjatywa niespotykana oraz – jak pokaże historia studiów biblijnych – pionierska i epokowa. Hieronim poprosił o lekcje hebrajskiego pewnego mnicha, który był nawróconym Żydem. Z tej braterskiej edukacji na pustyni w Syrii wyrasta Hieronimowa

[93] Podanie przez Hieronima tak dokładnego czasu powstania pierwszego *Komentarza do Księgi Abdiasza* rzuca niezwykle ważne światło na kwestię datacji jego przełomowego snu. Trudno bowiem wyobrazić sobie, żeby Hieronim mógł napisać jakikolwiek komentarz biblijny przed swoim objawieniem, stanowiącym egzegetyczny zwrot w jego życiu i twórczości. Dlatego też moment udania się na Pustynię Chalcydycką należy traktować, w naszej opinii, jako *terminus ad quem* datacji snu Hieronima.

[94] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 91-93.

[95] Por. Hieronymus, *Epist.* 5, 2.

[96] Por. Hieronymus, *Epist.* 5, 2: „Nosti hoc esse animae Christianae pabulum, si in lege Domini meditetur die ac nocte".

[97] Por. Hieronymus, *Epist.* 125, 12; zob. J. Barr, *St Jerome's Appreciation of Hebrew*, „Bulletin of the John Rylands Library" 49 (1966) 280-302.

koncepcja *veritas hebraica* oraz *opus vitae* Strydończyka, czyli Wulgata. W ten sposób stał się on pierwszym znanym zachodnim pisarzem chrześcijańskim, który w celach egzegetycznych zaczął uczyć się języka hebrajskiego, i zdaje się, że w ogóle drugim po Orygenesie. Pod względem biblijnej bazy lingwistycznej żaden Ojciec Kościoła, ani przed Hieronimem, ani po nim, nie mógł się z nim równać.

Pobyt Strydończyka na Pustyni Chalcydyckiej był nie tylko czasem jego intelektualnego kształtowania się jako egzegety poprzez intensywną lekturę pism chrześcijańskich oraz naukę języków, ale również momentem w jego życiorysie, w którym po raz pierwszy objawił się jako żarliwy obrońca ortodoksyjnej wiary. Hieronim został wciągnięty w palący konflikt dogmatyczny, który podzielił chrześcijan w Antiochii[98]. W chwili, gdy nasz Doktor Kościoła przybył do stolicy Syrii, a następnie przebywał na pustyni, ta wschodnia metropolia miała aż czterech roszczących sobie pretensje do katedry patriarszej biskupów. Po pierwsze, arianizujący cesarz Walens, który stacjonował w Antiochii, wyniósł na piedestał swojego protegowanego „biskupa" Euzojosa. Co gorsze jednak, ortodoksyjni chrześcijanie, uznający credo nicejskie, podzielili się między sobą na trzy frakcje. Najliczniejsza była grupa zwolenników biskupa Melecjusza, która opowiadała się za promowaną usilnie na Wschodzie od 370 r. przez Bazylego Wielkiego formułą μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις – „jedna istota, trzy hipostazy"[99]. Ich zdaniem, takie zdefiniowanie doktryny trynitarnej pozwalało uniknąć ryzyka popadnięcia w herezję monarchianizmu modalistycznego, zwanego również sabelianizmem bądź patrypasjanizmem. Biskup Melecjusz jako przedstawiciel największej grupy nicejczyków w Antiochii został skazany przez cesarza Walensa na wygnanie. W mieście pozostał natomiast reprezentant znacznie mniej licznej, i dlatego mniej niebezpiecznej dla cesarza Walensa, frakcji radykalnych, sztywnych „nicejczyków" – biskup Paulin. Uważali oni, że nie należy mówić w odniesieniu do Trójcy Świętej o „trzech hipostazach", ponieważ sobór w Nicei z 325 r. traktował „hipostazę" jako synonim „istoty". Konserwatywni nicejczycy obawiali się, że mówienie o trzech hipostazach może prowadzić do tryteizmu, a nawet służyć do argumentacji na rzecz ariańskiego subordynacjonizmu. Stanowisko Paulina generalnie podzielał Zachód, który wówczas bardzo nieufnie odnosił się do trynitarnej formuły Bazylego Wielkiego, cieszącej się z kolei coraz większym uznaniem na Wschodzie.

Powodem sceptycyzmu papieża Damazego i ogólnie teologów łacińskich wobec dogmatycznej definicji o „trzech hipostazach" były przede wszystkim racje lingwistyczne i nieporozu-

[98] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 65-69; tenże, *Początki doktryny*, s. 191-204; Pietras, *Początki teologii*, s. 208-226.
[99] Por. B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-388. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 40-41 (2001) 227-235.

mienia z nich wynikające. Otóż łacińskim, dosłownym tłumaczeniem greckiego terminu ὑπόστασις (hipostaza) jest *substantia* (substancja, istota). Nic dziwnego, że łacińskojęzyczni chrześcijanie, którzy wyznawali nicejską wiarę w Syna, który jest „z substancji Ojca" (*de substantia Patris*) i „jedynej substancji z Ojcem" (*unius substantiae cum Patre, quod Graeci dicunt homousion*)[100] lękali się mówienia „o trzech hipostazach", co najdosłowniej, zachowując etymologię słów, należałoby tłumaczyć jako „trzy substancje". Nie tyle zatem problemem – nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni w historii – była sama treść wiary, co wzajemne zrozumienie i zamieszanie terminologiczne, wynikające z tłumaczenia poszczególnych formuł dogmatycznych z greki na łacinę i odwrotnie. Okazuje się, że w Syrii wciąż małe znaczenie miał pojednawczy i kluczowy dla jedności Kościoła synod w Aleksandrii z 362 r., który pod przewodnictwem Atanazego uznał, że dopuszczalne jest – z racji na wieloznaczność terminu – mówienie zarówno o „jednej" jak i „trzech hipostazach", o ile za tymi sformułowaniami stoi ortodoksyjna wiara w trzy Osoby Boże[101]. Biskup Paulin, chociaż reprezentował mniejszość wśród prawowiernych chrześcijan w Antiochii, cieszył się poparciem Zachodu – papieża Damazego oraz jego posłańca na Wschód Ewagriusza. Popierany przez rzesze wiernych Melecjusz był na wygnaniu. Na domiar złego, do eskalacji podziałów wśród syryjskich chrześcijan doszło, gdy Apolinary z Laodycei wyświęcił na biskup Antiochii Witalisa, który wprawdzie w kwestii Trójcy Świętej podzielał wiarę nicejską, jednak w odniesieniu do inkarnacji Chrystusa był zwolennikiem herezji swojego konsekratora, utrzymując, że w Synu Bożym miejsce ludzkiej duszy zajął Logos.

W tak napiętej sytuacji teologiczno-politycznej trudno było zachować na dłuższą metę neutralność i uniknąć jakiegokolwiek konfliktu, zwłaszcza z takim temperamentem jak Hieronim. Mnisi syryjscy byli zwolennikami biskupa Melecjusza i formuły dogmatycznej Bazylego Wielkiego. Chcąc pozyskać dla swojego stronnictwa Hieronima, zażądali od niego złożenia wyznania wiary, które zawierało sformułowanie o trzech hipostazach. Strydończyk, który znał dokładnie zarówno symbol wiary Soboru Nicejskiego, jak i postanowienie koncyliacyjnego synodu w Aleksandrii z 362 r., o czym wyraźnie wspomina w liście do papieża Damazego[102], staje okoniem wobec nacisków ze strony melecjan. Ta sytuacja bardzo dobrze ilustruje bezkompromisowy, podejrzliwy i gorączkowy charakter Hieronima. Strydończyk ma świadomość, że na mocy kompromisu wypracowanego przez Atanazego właściwie mógłby podpisać wyznanie wiary z formułą o trzech hipostazach, nie popadając w herezję. Osobiście

[100] Por. Conc. Nicaenum I (325), *Expositio fidei CCCXVIII patrum*.
[101] Por. Conc. Alexandrinum (362), *Athanasius, «Tomus ad Antiochenos»* 5-6.
[102] Por. Hieronymus, *Epist.* 15, 3.

nie jest jednak jej zwolennikiem. Jako łacinnik przez „hipostazę" rozumie „substancję" Boga, a więc wspólną naturę bóstwa Trzech Osób, stąd woli mówić o jednej hipostazie. Mógłby jednak dla świętego i pustelniczego spokoju, poznawszy już dość dobrze syryjską mentalność i jej teologię, ustąpić. Zdaje się, że tego właśnie czasownika, tzn. „ustąpić", Hieronim jednak nie zna. Uparcie brnie zatem w konflikt i pisze najpierw pierwszy, a nie otrzymawszy odpowiedzi, potem drugi list do papieża Damazego[103] z prośbą o klarowną odpowiedź, czy powinien opowiedzieć się za definicją doktrynalną o trzech hipostazach, a także o wskazanie, z którym z trzech biskupów antiocheńskich powinien zachować jedność: Melecjuszem, Paulinem czy Witalisem.

Czytając listy Hieronima, najprawdopodobniej zupełnie anonimowego wówczas dla biskupa Rzymu, odnosi się wrażenie, że mimo zadeklarowanej prośby o duchową radę, to sam Strydończyk jest tym, który Damazego poucza i przestrzega. Hieronim dość jasno daje do zrozumienia, że jego zdaniem formuła o trzech hipostazach jest w istocie heretycka, a jeżeli nawet daje jakoś się obronić, z odpowiednim komentarzem, to tak naprawdę stanowi sprytną zagrywkę arian, którzy w niej ukryli swoją herezję. Chociaż nie są to słowa samego Hieronima, to w jego optyce jest ona dogmatycznym koniem trojańskim w Kościele. Trzeba oddać słuszność Strydończykowi, że „kampensowie"[104], w świetle przywołanych wyżej orzeczeń synodalnych, nie powinni żądać od niego podpisania wyznania wiary o trzech hipostazach. Ma też rację w tym, że burzą jedność Kościoła, nie przyjmując jego ortodoksyjnych wyjaśnień i oskarżając go niesłusznie o herezję sabelianizmu. Tak samo jednak nieobiektywna, gorączkowa i emocjonalna jest reakcja samego Hieronima. Znajduje ona upust w listach do Damazego. Hieronim przedstawia tych w sumie mieszczących się w granicach ortodoksji chrześcijan – choć będących powodem schizmy – jako krypto-arian. Nie szczędzi im złośliwości i inwektyw: nazywa ich „potomkami arian"; uważa, że pod miodem słów kryje się trucizna, a pod postacią anioła światłości kamufluje się szatan (por. 2 Kor 11, 14)[105]. Swój pierwszy list do papieża Damazego kończy zbyt daleko posuniętą konstatacją, że melecjanie ubiegają się o uznanie autorytetu stolicy Piotra tylko po to, by móc głosić trzy hipostazy w dawnym, ariańskim znaczeniu. Strydończyk zdaje się mieć świadomość, że przesadza, ale jednocześnie uważa, że skoro on został niesprawiedliwie zaatakowany, to i on ma prawo być niesprawiedliwy i okrutny dla swoich adwersarzy.

[103] Por. Hieronymus, *Epist.* 15; tamże 16.

[104] Por. Hieronymus, *Epist.* 15, 3. Wyznawców schizmy Melecjusza nazywano „kampensami" (*campenses*), ponieważ często spotykali się na polu (*campus*) (zob. Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, ŹMT 54, s. 38, przyp. 10).

[105] Por. Hieronymus, *Epist.* 15, 3-4.

Dogmatyczny konflikt z mnichami syryjskimi sprawił, że dalszy pobyt na Pustyni Chalcydyckiej stał się dla Hieronima nie do zniesienia. Ukazał on w całej krasie zawziętość naszego *vir bellator*, która w różnych miejscach i na różnych etapach życia przysparzała mu wrogów. Możemy tylko się domyślać, że poza czynnikami doktrynalnymi na koniec przygody pustelniczej Strydończyka wpływ miały także animozje osobiste. Dla mnichów syryjskich był on tajemniczym przybyszem z Zachodu, ciałem obcym. Solą w oku musiało być dla nich jego – jakkolwiek absurdalnie to zabrzmi w odniesieniu do pustelnika – bogactwo i dość specyficzny sposób prowadzenia życia monastycznego. Niepokorny uczony anachoreta; w mig chwytający języki syryjski, grecki i hebrajski; wypowiadający się o pogrążonym w konfliktach chrześcijańskim Wschodzie z wyższością uporządkowanego Rzymianina, a o tutejszym języku jako o „barbarzyńskim szwargocie”[106]; impertynent o ciętym jak brzytwa języku – nic dziwnego, że po niespełna trzech latach, jak przyznaje sam Hieronim w liście do kapłana Marka, wszyscy pragnęli tylko jednego – by stamtąd odszedł[107].

[106] Por. Hieronymus, *Epist.* 7, 2.
[107] Por. Hieronymus, *Epist.* 17, 3.

3. Tłumacz Orygenesa i początkujący pisarz

W wyniku melecjańskiej burzy, która nadciągnęła na dość spokojną i szczęśliwą do tej pory pustelnię Hieronima, został on zmuszony do powrotu do Antiochii Syryjskiej w 376 lub w 377 roku. Strydończyk zamieszkał ponownie w domu swojego serdecznego przyjaciela Ewagriusza. W syryjskiej metropolii nasz Ojciec Kościoła nie mógł oczywiście znaleźć ucieczki od kontrowersji wokół teologicznej formuły o trzech hipostazach. Chrześcijańska Antiochia była podzielona na zwolenników Melecjusza, Paulina i Witalisa. Chociaż w swoich dwóch listach adresowanych do papieża Damazego Hieronim deklarował się jako neutralny wobec tych trzech frakcji, to jednak było jasne, że z powodu przekonań dogmatycznych oraz sieci relacji osobistych najbliżej było mu do paulinian.

Po powrocie do Antiochii nasz autor, który czuł się zraniony przez melecjańskie „dzikie zwierzęta”[108], zerwał z polityką neutralności. Przyłączył się teraz otwarcie do kongregacji starych nicejczyków, którzy konsekwentnie, mimo wysiłków Bazylego Wielkiego na Wschodzie, uważali formułę o trzech hipostazach za niezgodną z nauczaniem pierwszego soboru powszechnego oraz teologicznie niebezpieczną i niedopuszczalną. W międzyczasie papież Damazy, który prawdopodobnie przeczytał listy Hieronima, lecz nie odpowiedział na nie nieznanemu i aroganckiemu w tonie swoich wypowiedzi nadawcy, nawiązał korespondencję z Paulinem. W liście z 376 r. biskup Rzymu wskazuje Paulinowi, jaką ma obrać drogę, aby włączyć ponownie do jedności z Kościołem schizmatyckiego biskupa Witalisa[109]. W ten sposób papież Damazy *de facto* uczynił to, czego oczekiwał od niego Hieronim w swoich dwóch listach, tzn. wskazał prawowitego, uznanego przez Stolicę Piotra, patriarchę Antiochii. Do stronnictwa paulinian, teraz już definitywnie i *explicite*, dołączył także przyjaciel i zarazem gospodarz Hieronima nad Orontesem – Ewagriusz. Opowiedzenie się po stronie biskupa Paulina, a zarazem przeciwko – wciąż powszechnie uznawanemu w Syrii za prawdziwego biskupa – Melecjuszowi, było więc dla Hieronima naturalnym i jedynym możliwym wyborem. Sam biskup Paulin, chcąc niejako przypieczętować ten pomyślny werbunek w szeregi swoich zwolenników, skłonił Strydończyka, aby ten przyjął z jego rąk święcenia kapłańskie[110].

Okres od wycofania się Hieronima z Pustyni Chalcydyckiej (376/377) do momentu jego powrotu do Rzymu (382) był, według słów J.N.D. Kelly’ego, „przełomowy w rozwoju naszego

[108] Por. Hieronymus, *Epist.* 17, 3.
[109] Por. Damasus I, *Epistulae* 3.
[110] Hieronim, mimo przyjętych w Antiochii święceń, prawdopodobnie do końca życia nie wykonywał czynności kapłańskich (por. Hieronymus, *Epist.* 51, 1; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 71; Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, s. 36).

bohatera”[111]. Ten czas, który Hieronim spędził w Antiochii i w Konstantynopolu, można określić jako wychodzenie z cienia. Z anonimowego mnicha, którego usilne prośby o odpowiedź papież Damazy zbanalizował, Hieronim stał się poczytnym pisarzem chrześcijańskim, którego ten sam Damazy w 382 r. uczynił swoim teologicznym konsultantem. Strydończyk w Antiochii i w Konstantynopolu był pochłonięty głównie pracą intelektualną. Zawarł także ważne znajomości z ówczesnymi teologicznymi sławami oraz poznał ich myśl.

Na formację księcia egzegetów z pewnością znaczący wpływ miały wykłady Apolinarego z Laodycei, na które uczęszczał w Antiochii[112]. Pierwsza egzegetyczna próba Hieronima, jaką był jego skromny, zaginiony *Komentarz do Księgi Abdiasza*, miała charakter prawie wyłącznie duchowy, gdyż nasz autor nie wiedział praktycznie nic o tle historyczno-kulturowym komentowanej księgi. Wykłady Apolinarego musiały uwrażliwić Strydończyka na wartość egzegezy literalnej oraz przybliżyć mu wiele zagadnień i interpretacji biblijnych, o których wcześniej nie słyszał[113]. Sam Hieronim, opisując postać biskupa Laodycei w swoim epokowym dziele *De viris inlustribus*, podaje, iż napisał on liczne komentarze do ksiąg Pisma Świętego[114]. Niestety z tego obfitego dziedzictwa biblijnego Laodyceńczyka zachował się do naszych czasów tylko znikomy ułamek, który pozwala zaledwie w przybliżeniu na zrekonstruowanie jego metody egzegetycznej[115]. Niewątpliwie był on literalistą, lecz nie radykalnym, jak nieco późniejsi przedstawiciele szkoły antiocheńskiej. Chociaż Dydym Ślepy charakteryzuje go jako oponenta alegorii, to jednak w zachowanych fragmentach komentarzy do Pięcioksięgu, do Psalmów, a także do Ewangelii według św. Mateusza i św. Jana, Apolinary nierzadko stosuje typologię, a i alegoria nie jest mu obca[116]. Nader często interpretuje Stary Testament chrystologicznie i eklezjologicznie. Dlatego też należy w Apolinarym nie tyle widzieć zwiastuna surowej egzegezy antiocheńskiej, która zupełnie wykluczy interpretację alegoryczną jako „herezjogenną”, ale jednego z ostatnich spadkobierców egzegezy azjatyckiej. Nie ulega wątpliwości, że Hieronim mógł się od Apolinarego-egzegety wiele nauczyć. Był on wówczas jednym z najwybitniejszych biblistów i najbardziej prominentnych teologów. Według

[111] Kelly, *Hieronim*, s. 70.

[112] Zdania na temat chronologii uczęszczania przez Hieronima na prelekcje biblijne Apolinarego z Laodycei są podzielone. Niektórzy patrolodzy skłaniają się bardziej ku opinii, że miało to miejsce w czasie pierwszego, przed-pustelniczego pobytu Strydończyka w Antiochii (ok. 374-375). Por. M.C. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum” 79 (2004) 480-481; P. Jay, *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, REAug 20 (1974) 37.

[113] Por. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 480.

[114] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 104.

[115] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, 129-132.

[116] Konkretne przykłady interpretacji typologicznych i alegorycznych w dziełach Apolinarego przytacza M. Simonetti (*Między dosłownością*, s. 130-132).

Mieczysława Celestyna Paczkowskiego biskupa Laodycei można uznać za jednego z mistrzów księcia egzegetów, obok Orygenesa i Euzebiusza z Cezarei[117]. Chociaż z powodu utraty pism Laodyceńczyka trudno precyzyjniej określić jego wpływ na komentarze biblijne Hieronima, i w związku z tym porównać go z wkładem myśli Orygenesa, który był ogromny, to jednak możemy być pewni, że Apolinary istotnie naznaczył egzegezę łacińskiego Doktora Kościoła.

Sam Hieronim nie krył swojego uznania dla Apolinarego i tego, że inspirował się jego pismami egzegetycznymi. Jest to o tyle warte podkreślenia, że biskup Laodycei, ze względu na swoją heterodoksyjną chrystologię, został oficjalnie potępiony przez sobór w Konstantynopolu w 381 r., a także przez synody w Rzymie w 377 i w 382 r. pod przewodnictwem Damazego[118]. Co ciekawe, w przypadku tego drugiego synodu w Wiecznym Mieście Hieronim już jako papieski sekretarz, w imieniu następcy św. Piotra, przygotował wyznanie wiary, które miał złożyć Apolinary i jego zwolennicy[119]. Zawierało ono określenie Chrystusa jako *Dominicus Homo*, użyte wcześniej przez Dydyma Ślepego[120], poprzez które teraz heretycy mieli uznać pełnię prawdziwego człowieczeństwa w Chrystusie i w ten sposób wrócić do jedności z Kościołem. Wykorzystanie przez Hieronima tego właśnie tytułu chrystologicznego, który budził wśród apolinarystów gwałtowny sprzeciw, jest kolejnym świadectwem tego, iż nasz apologeta wiary był na bieżąco z ówczesnymi kontrowersjami teologicznymi[121].

Mimo tak poważnej rysy na życiorysie Apolinarego, jakim było zainicjowanie herezji, i osobistego zaangażowania Hieronima w jej zwalczanie, Strydończyk w swoich późniejszych pismach obchodził się z biskupem Laodycei nadzwyczaj miłościwie. Wymowne jest to, że nigdy nie wyparł się swojego nauczyciela z Antiochii. W swojej epistolografii Hieronim wyraża szacunek dla Apolinarego-egzegety i stanowczo odcina się od Apolinarego-heretyka: „miałem dla niego uznanie, ale chociaż mnie kształcił w Piśmie Świętym, nigdy nie przyjąłem od niego dogmatu przewyższającego rozum (*super sensu dogma*)”[122]. Nazywa go wprost swoim egzegetycznym „nauczycielem” (*magister*), którego zarazem niedorzecznym dogmatem (*fatuum dogma*) gardził (*contemno*)[123]. W wypowiedziach Hieronima na temat Apolinarego, mimo charakterystycznej dla naszego autora ostrości języka i dosadności sformułowań, widać

[117] Por. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 475; zob. J. Steinmann, *Saint Jérôme*, Paris 1958, 113.

[118] Por. Conc. Constantinopolitanum I (381), *Can.* 1; Conc. Romanum (376/377), *Tomus Damasi* 7; Conc. Romanum (382), *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei* III, 1. 3.

[119] Por. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 481-482.

[120] Por. Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 227: „Et certe vocem hanc ex persona Dominici Hominis proferri”.

[121] Por. Rufinus, *Adult. libr. Orig.* 13; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 98.

[122] Hieronymus, *Epist.* 84, 3.

[123] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 3. 7.

umiejętność oddzielenia ziarna od plew i obiektywnego uznania wielkości dawnego mistrza. Zarówno w odniesieniu do Orygenesa, Euzebiusza z Cezarei jak i Apolinarego, Hieronim z uznaniem stwierdza, że chociaż zbłądzili w wyrażaniu prawd dogmatycznych, to jednak „w wyjaśnianiu Pisma Świętego zostawili nam pamiątkę swego trudu”[124]. Autor *De viris inlustribus* tak bardzo cenił egzegetyczny kunszt i trud swojego nauczyciela z Antiochii, że przekazując potomnym pamięć o najwybitniejszych mężach Kościoła, nie tylko zaliczył do nich Apolinarego, ale też zręcznie przemilczał jego heretyckie tezy na temat duszy Chrystusa. Wspomniał go za to jako wielkiego obrońcę ortodoksji przeciwko Ariuszowi, apologetę wiary chrześcijańskiej wobec tez Porfiriusza oraz autora niezliczonych komentarzy biblijnych[125]. Wprawdzie nieco później, pisząc swoje komentarze do ksiąg prorockich, egzegeta z Dalmacji pozwolił sobie na dosadniejsze słowa krytyki pod adresem Apolinarego, jego domniemanego millenaryzmu, a także lakonicznej, schematycznej egzegezy[126], jednak trzeba te gorzkie uwagi Strydończyka odczytywać w świetle nasilania się napięć z judaizującymi apolinarystami w Ziemi Świętej. Były więc one bardziej wymierzone w następców Laodyceńczyka aniżeli w niego samego. Hieronim był mu do końca życia wdzięczny za „pamiątkę jego trudu”, tj. za wykłady egzegetyczne w Antiochii.

Nad Orontesem, bądź też jeszcze podczas pobytu na Pustyni Chalcydyckiej[127], Hieronim napisał swoje pierwsze znaczące dzieło: *Żywot św. Pawła Pierwszego Pustelnika*[128]. Hagiografia Pawła z Teb miała na celu dyskretną promocję Hieronimowej wizji życia pustelniczego, w której centrum stała lektura słowa Bożego, dniem i nocą. Św. Antoni Pustelnik przedstawiał ideał mnicha prostego, o którym już w pierwszych zdaniach jego życiorysu Atanazy pisze, że „nie chciał się uczyć”[129]. Młody Antoni odrzucał wiedzę książkową, za to chętnie słuchał nauk kościelnych. Inaczej rzecz się miała z Pawłem Pustelnikiem. Ten dobrze urodzony młodzieniec został scharakteryzowany przez Strydończyka następująco: „bardzo wykształcony w wiedzy humanistycznej zarówno greckiej jak i egipskiej”[130]. Za pomocą swojego debiutanckiego dzieła Hieronim dowodził, że jego ideał pustelnika-intelektualisty i egzegety w pełni harmonizował z początkami życia monastycznego.

---

[124] Hieronymus, *Epist.* 119, 11.

[125] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 104; tenże, *Epist.* 70, 3.

[126] Por. Hieronymus, *Comm. Os.* Prol.; tenże, *Comm. Isa.* Prol.

[127] Por. B. Degórski, *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tłum. B. Degórski, ŹM 10, Kraków 1995, 21.

[128] Bardzo szybko przyniosło ono autorowi rozgłos. Tytuł dzieła był nieco zaczepny i intrygujący – wielu bowiem uważało, że pierwszym pustelnikiem był św. Antoni. Hieronim zaś na podstawie świadectw werbalnych o Pawle z Teb postanowił zaprezentować go szerzej chrześcijańskiemu światu jako protoplastę anachoretyzmu. Uczynił to w sfabularyzowanej formie, objawiając tym samym swój talent literacki (por. Kelly, *Hieronim*, s. 73).

[129] Por. Athanasius, *Vita Sancti Antonii* 1.

[130] Hieronymus, *Vita S. Pauli* 4: „litteris tam graecis quam aegyptiacis apprime eruditus”.

Wiele wskazuje na to, że w Antiochii Hieronim napisał również *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, czyli swoje pierwsze dzieło o charakterze polemiczno-dogmatycznym. Sam fakt powstania tego dzieła na tak wczesnym etapie twórczości Hieronima świadczy o tym, że polemika z herezjami i schizmami stała w centrum jego teologicznych zainteresowań od samego początku. Jak sam tytuł wskazuje, pismo Strydończyka jest zapisem dyskusji między prawowiernym chrześcijaninem a członkiem schizmy lucyferian. Schizma ta wzięła swą nazwę od Lucyferiusza z Cagliari († ok. 370), radykalnego zwolennika wiary nicejskiej, który opowiedział się przeciwko pojednawczemu synodowi w Aleksandrii w 362 roku. Zamiast do Egiptu Lucyferiusz udał się do Syrii, gdzie wyświęcił na biskupa Antiochii Paulina – tego samego, którego później w sporze z Melecjuszem poparł Ewagriusz i sam Hieronim. Lucyferianie nie dopuszczali możliwości żadnego kompromisu w kwestii doboru słów w wyrażeniu wiary nicejskiej, której niewzruszenie bronili. Uważali też, że biskupi, którzy podpisali „kompromisowe", a w istocie arianizujące wyznanie wiary, forsowane przez cesarzy Konstancjusza i Walensa, bezpowrotnie, chociażby nawet pokutowali, utracili swój urząd. Co ciekawe, Hieronim, który poparł w Antiochii stronnictwo starych nicejczyków zgromadzonych wokół Paulina, w swoim dziele wymierza ostrze polemiki przeciwko lucyferianom, dając po raz kolejny dowód swojej intelektualnej niezależności i nieszablonowości.

Altercatio jest pierwszą próbą polemicznych wysiłków Hieronima. To, że jest on w przyjętym stanowisku i w swoim myśleniu nieschematyczny, nie oznacza, że jest obiektywny. Nie kryje swojej niechęci do wszelkich sekt i schizm, a także do arianizujących cesarzy, których ośmiesza[131]. Nagina fakty pod swoją polemiczną narrację. Postępuje według zasady, że w intelektualnej walce o prawdę dogmatów i jedność Kościoła cel uświęca środki. Chociaż nasz polemista wprost tego nie przyznaje, to jednak ewidentne są jego stylistyczne zależności od Tertuliana i Cypriana, a także inspiracja dziełami Hilarego czy Atanazego[132].

W latach 378-380 Hieronim opuścił Antiochię i przeprowadził się do Konstantynopola[133]. Nad Bosforem spotkał osobiście Grzegorza z Nazjanzu. Zapewne także to spotkanie z wielkim ojcem kapadockim odcisnęło swoje intelektualne i duchowe znamię na życiu i twórczości Strydończyka. Być może wysłuchał sławnych pięciu mów teologicznych Grzegorza, które ten wygłosił w kaplicy *Anastasis* nim został wyniesiony na urząd biskupa. Hieronim wspomina, że rozmawiał z Grzegorzem w przyjacielskim tonie. Przywołuje jego pouczający i nie pozbawiony ironii żart na temat psychologii tłumu, który ślepo słucha autorytetów i poddaje się swego

[131] Por. Hieronymus, *Lucif.* 18; tamże 28.
[132] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 76-78; Moreschini, t. 2, s. 667.
[133] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 80-85.

rodzaju kultowi jednostki. Nazywa Grzegorza swoim „dawnym nauczycielem" i sygnalizuje, że w czasie rozmów roztrząsali szczegółowe kwestie biblijne, czego egzemplifikację stanowi znaczenie „szabatu wtóropierwszego" w Łk 6, 1[134].

W Konstantynopolu Hieronim spotkał także innego z ojców kapadockich – Grzegorza z Nyssy. Według relacji mnicha z Betlejem, młodszy brat Bazylego Wielkiego odczytywał w obecności Hieronima i Grzegorza z Nazjanzu fragmenty swojego polemicznego dzieła *Przeciw Eunomiuszowi*, nad którego kolejnymi ustępami pracował we wschodniej stolicy cesarstwa[135]. Inną ówczesną sławą, którą Strydończyk spotkał nad Bosforem, był Amfiloch, biskup Ikonium, gorliwy obrońca bóstwa Ducha Świętego. Zapoznał on Hieronima ze swoim dogmatycznym traktatem o Duchu Świętym, który niestety nie zachował się do naszych czasów[136].

Nasz Ojciec Kościoła w Konstantynopolu obracał się więc swoim zwyczajem w kręgach wpływowych intelektualistów chrześcijańskich. Okazją do ich spotkania mógł być dla Hieronima drugi sobór powszechny, który odbywał się od maja do lipca 381 roku. Co ciekawe, Strydończyk w ogóle o nim nie wspomina. Dlaczego? Być może dlatego, że ojcowie soborowi odrzucili patriarsze aspiracje Paulina, uznali natomiast prawo do biskupstwa w Antiochii prezbitera Flawiana, który był uczniem zmarłego na początku soboru Melecjusza. Ponadto, sobór przyjął naukę o trzech hipostazach, co do której, jak widzieliśmy w korespondencji Hieronima do papieża Damazego, książę egzegetów był sceptyczny. Powód milczenia naszego autora na temat I Soboru Konstantynopolitańskiego, którego był naocznym świadkiem, może być jednak o wiele prostszy i bardziej prozaiczny: Hieronim nie był bezpośrednio zaangażowany w debaty soborowe i był w tym czasie bez reszty pochłonięty pracą.

W „Nowym Rzymie"[137] egzegeta z Dalmacji wszedł na zupełnie nowe dla siebie pole twórczości pisarskiej. Hieronim zapalił się do tłumaczenia dzieł greckich na język łaciński[138]. *Vir trilinguis* we wschodniej stolicy cesarstwa dokonał przekładu wybranych homilii Orygenesa. Pierwszy historycznie pewny kontakt Hieronima z dziełami egzegetycznymi Adamancjusza miał miejsce właśnie nad Bosforem. Przypuszcza się, że do tego intelektualnego spotkania z myślą aleksandryjskiego mistrza doszło za pośrednictwem Grzegorza z Nazjanzu,

[134] Por. Hieronymus, *Epist.* 52, 8.
[135] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 128.
[136] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 133.
[137] Con. Constantinopolitanum I (381), *Can.* 3: „Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην".
[138] Pierwszym owocem tej translatorskiej działalności Hieronima był przekład *Kroniki* Euzebiusza z Cezarei. Por. B. Degórski, *Wstęp św. Hieronima do jego przekładu Kroniki Euzebiusza z Cezarei*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 12/2 (2013) 141-153; tenże, *Eretici ed eresie nel «Chronicon»*, s. 371-372.

który był wielkim entuzjastą egzegezy Orygenesa. W Nowym Rzymie na poważnie zaczyna się – jak pokażą późniejsze wydarzenia – skomplikowana i burzliwa miłość Hieronima do Aleksandryjczyka. Na ten moment, ok. 380 r., Strydończyk, zafascynowany egzegezą mistrza, pełen zapału zabiera się do tłumaczeń jego homilii na język łaciński, tak aby jak najwięcej osób na Zachodzie mogło poznać głębię Orygenesowych wyjaśnień biblijnych.

Hieronim w Konstantynopolu przełożył na łacinę niektóre homilie Orygenesa do proroków większych: czternaście homilii do Księgi Jeremiasza, czternaście do Ezechiela i prawdopodobnie również w tym czasie dziewięć homilii do Izajasza[139]. Dzięki zachowanej przedmowie do tłumaczenia *Homilii o Księdze Ezechiela* możemy wyczuć podziw, jakim początkujący tłumacz darzył wówczas Orygenesa, oraz entuzjazm, jaki mu towarzyszył przy wykonywaniu tej pracy. Strydończyk w pierwszych słowach skierowanych do Wincentiusza, któremu dedykuje przekład, przyznaje rację opinii Dydyma Ślepego, iż Orygenes był pierwszym po Apostołach nauczycielem Kościoła, oraz wyraża satysfakcję, że dzięki jego tłumaczeniu wspaniałe nauki Orygenesa będą mogły dotrzeć także do „rzymskich uszu”[140]. Hieronim daje do zrozumienia, że chciałby przetłumaczyć na łacinę jak najwięcej dzieł Aleksandryjczyka, do których ma szeroki dostęp w Konstantynopolu, ale ograniczają go w tym przedsięwzięciu problemy zdrowotne, konkretnie ze wzrokiem, oraz brak środków finansowych na stenografów.

Zafascynowanie Orygenesem musiało być ze strony Hieronima przeogromne. Zdaje się, że w jego egzegezie odkrył coś na kształt eliksiru, który pozwolił mu definitywnie przemienić się z miłośnika Cycerona w miłośnika Chrystusa. Adamancjusz w swoich przenikliwych wyjaśnieniach Pisma ukazywał, że każda jego litera mówiła o Chrystusie. Proponując mnogość różnych interpretacji, uważał, że sens Biblii jest niewyczerpany, a pragnienie jej poznania niezaspokajalne. Jej lektura wymaga zatem od egzegety absolutnej miłości do Słowa Bożego[141]. Możemy suponować, że takie podejście i taki przykład w osobie Orygenesa stanowiły lekarstwo na wewnętrzne rozdarcie Hieronima, którego przejawem był jego wstrząsający sen o sądzie Bożym.

---

[139] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 92. Pierwsze przekłady dzieł Aleksandryjczyka, których Hieronim dokonał w Konstantynopolu, możemy poddać analizie i ocenie dzięki zachowanym w greckim oryginale *Homiliom o Księdze Jeremiasza*. Porównanie tekstu greckiego z tłumaczeniem Strydończyka prowadzi do wniosku, iż zasadniczo pozostał on wierny oryginałowi. Oczywiście, tak jak w przypadku *Kroniki* Euzebiusza z Cezarei i wszystkich innych późniejszych tłumaczeń, Hieronim trzyma się konsekwentnie swojej „translatorskiej filozofii”: to jest dąży do tego, aby w przekładzie oddać sens oryginału, a nie układ kolejnych słów (por. Hieronymus, *Epist.* 57, 5).

[140] Por. Hieronymus, *Epistula praefatoria ad Homilias Origenis in Ezechielem ab Hieronymo latine reddita*: „Magnum est quidem, amice, quod postulas, ut Origenem faciam Latinum et hominem iuxta Didymi videntis sententiam alterum post apostolos Ecclesiarum magistrum etiam Romanis auribus donem”.

[141] Na temat egzegezy Orygenesa por. np.: H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 99-128; M. Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesa*, Lublin 2021, 81-114.

Podczas pobytu w Konstantynopolu[142] Hieronim napisał także pierwszy zachowany do naszych czasów, relatywnie krótki, tekst egzegetyczny. Stanowi go komentarz do wizji powołania Izajasza (Iz 6, 1-9), zachowany w dwóch częściach jako *List 18A* i *List 18B*, skierowany do papieża Damazego[143]. Zarówno tematyka jak i szczegółowa analiza tekstu Hieronima wskazują na decydujący wpływ Orygenesa na jego powstanie i jego zawartość. Chociaż Hieronim nigdzie wprost nie powołuje się na autorytet biblijny Aleksandryjczyka, to jednak zależność od niego jest ewidentna. Brak jakiejkolwiek jednoznacznej wzmianki o Orygenesie jest o tyle frapujący, że Strydończyk nie ma oporów, aby powołać się na Wiktoryna z Petowium, Józefa Flawiusza, na „pewnego Greka doskonale wykształconego w Piśmie", którego utożsamia się z Grzegorzem z Nazjanzu[144], czy też na interpretacje rabiniczne pewnego anonimowego nauczyciela, który tak dobrze znał język hebrajski, iż Żydzi uważali go za uczonego w Piśmie. Wątpliwe jest, aby wspominając o swoim greckim lub hebrajskim nauczycielu, Hieronim miał na myśli Orygenesa, chociaż oczywiście definitywnie tego wykluczyć nie można. Niemniej, jakkolwiek imię Adamancjusza *explicite* w *Liście 18* nie pada, to jednak echa myśli Orygenesa słyszymy w całym niemalże tekście pierwocin egzegetycznych Hieronima.

Duch Orygenesa zdaje się unosić nad początkującym księciem egzegetów. Przede wszystkim rzuca się w oczy, charakterystyczna dla egzegezy Aleksandryjczyka, mnogość proponowanych wyjaśnień, które nakładają się na siebie i których prawdopodobieństwa prawdziwości Hieronim generalnie nie porównuje i nie rozstrzyga, zostawiając to ocenie czytelnika. Strydończyk przyznaje: „Nie ma, jak niektórzy sądzą, w Pismach słów prostych; bardzo wiele jest w nich ukrytego sensu. Inny jest bowiem sens wyrazowy, a inny duchowy"[145]. Z pewnością pod tą konstatacją podpisałby się także Orygenes. W Hieronimowym wyjaśnieniu wizji Izajasza te dwa sensy, literalny i alegoryczny, występują równolegle. Za przykład niech posłuży nam centralna postać dwóch serafinów, z których każdy ma po sześć skrzydeł, a więc

[142] Por. Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, ŹMT 54, s. 44, przyp. 1.

[143] Według słów Hieronima, podczas gdy dyktował stenografowi wyjaśnienie perykopy Iz 6, 1-9, skończyły im się tabliczki do zapisu. Dlatego też był zmuszony zaniechać swojego wykładu egzegetycznego w *Liście 18A*. Wyjaśnienie Izajaszowej wizji kontynuował i doprowadził do końca w *Liście 18B*. Interpretacja Hieronima w dwóch listach nie przebiega jednak w sposób linearny: w drugim chronologicznie liście powraca do wersetów biblijnych już omówionych (od w. 6), w których wyjaśnieniu tym razem zwraca uwagę na inne aspekty i podąża w nowych kierunkach interpretacyjnych (por. Hieronymus, *Epist.* 18A; tamże 18B). Nagłówek *Listu 18* wraz z adresatem być może został dodany przez Strydończyka dopiero podczas pobytu w Italii, gdy zapragnął przedstawić biskupowi Rzymu pierwsze owoce swoich egzegetycznych wysiłków oraz zaprezentować swoje biblijne zdolności (por. Kelly, *Hieronim*, s. 94).

[144] Tak uważa np. D. Tessore (Tessore–Podolak, s. 204-205, przyp. 57).

[145] Hieronymus, *Epist.* 18A, 12: „Non sunt, ut quidam putant, in Scripturis verba simplicia, plurimum in his absconditum est. Aliud littera, aliud mysticus sermo significat".

razem dwanaście. Serafini mogą oznaczać po prostu aniołów – duchowe moce, które znajdują się w Bożej obecności i są na Bożych usługach; Stary i Nowy Testament; a także – według interpretacji rabinów – zapowiedź upadku Judy i niewolę babilońską. Dwanaście skrzydeł serafinów może być typem dwunastu Apostołów albo też proroczym obrazem dwunastu królów żydowskich od Ozjasza do ustanowionego przez Babilończyków Godoliasza[146]. Węgiel, którym zostały oczyszczone usta Izajasza, mógł być węglem z ołtarza kadzielnego w Świątyni Jerozolimskiej bądź też obrazem duchowego ognia, zawartego w słowie Bożym, który rozpalił i przemienił na przykład proroka Jeremiasza i Pawła Apostoła[147].

Na związki z Orygenesem wskazuje także filologiczne i krytyczne podejście do tekstu Biblii. Hieronim najprawdopodobniej, komentując Iz 6, 1-9, miał w ręku Orygenesową Heksaplę. Bardzo często odwołuje się do greckich tłumaczeń Septuaginty, Akwili, Teodocjona i Symmacha, a czasami również do tekstu hebrajskiego Izajaszowej wizji, i analitycznie te teksty ze sobą zestawia. Praca ta pozwala mu wskazać w komentarzu przesłanym do Damazego na niedostatki łacińskich tłumaczeń Pisma Świętego, czyli tzw. *Vetus Latina*, która obowiązywała w Kościele zachodnim. Hieronim zwraca uwagę na to, że słowo „węgiel" (w łacińskich przekładach: *carbunculus* lub *calculus*) to w oryginale hebrajskim „kamyk", co LXX przełożyła jako ἄνθραξ (węgiel antracytowy). Zdaniem Strydończyka znajomość terminu hebrajskiego pozwala na łatwiejsze, intuicyjne zrozumienie, że rozżarzony węgiel jest obrazem słowa Bożego, które niczym twardy kamień nie ustępuje wobec przeciwności i wobec ataków nieprzyjaciół Kościoła[148]. Książę egzegetów wytyka łacińskim tłumaczeniom zubożenie teologicznego wymiaru spontanicznej odpowiedzi proroka Izajasza na wezwanie do Bożej służby: „Oto jestem" (por. Iz 6, 8). Łaciński tekst Księgi Izajasza nie zawierał bowiem czasownika „jestem", który dla Hieronima wyraża stanięcie w obecności Boga, „Tego, który jest" (por. Wj 3, 14), i w konsekwencji zaczerpnięcie od Tego, który jest źródłem wszelkiego istnienia, nowego jestestwa. Na końcu swojego egzegetycznego listu Hieronim piętnuje przekręcanie imienia Sylasa, towarzysza Pawła, który w łacińskich przekładach bywał nazywany „Sylwanem". Jeżeli rzeczywiście *List 18* miał być wizytówką egzegetycznych kompetencji Hieronima przed papieżem Damazym, to trzeba przyznać, że stanowił on doskonałą rekomendację. Autor dzieła jawi się jako elokwentny egzegeta, filolog, historyk, erudyta o niezwykle szerokich horyzontach.

[146] Por. Hieronymus, *Epist.* 18A, 6-7. 9-10. 14,
[147] Por. Hieronymus, *Epist.* 18A, 14; tamże 18B, 18.
[148] Por. Hieronymus, *Epist.* 18B, 18.

4. Obrońca dziewictwa Maryi i prawdy Pisma Świętego

W 382 r. Hieronim udaje się z Konstantynopola do Rzymu. Podróż w celu wzięcia udziału w synodzie okazała się dla Strydończyka przeprowadzką i powrotem po około piętnastu latach do Wiecznego Miasta. Zwołane w 382 r. zgromadzenie biskupów w Rzymie miało być w zamyśle jego inicjatorów, Ambrożego z Mediolanu i papieża Damazego, soborem powszechnym[149]. Jedną z kwestii, którą zamierzano podjąć w trakcie obrad synodalnych, było uznanie prawowitego patriarchy Antiochii. Biskupi wschodni niemalże jednomyślnie opowiedzieli się za Melecjuszem, czego nader czytelnym znakiem i zapewne sygnałem dla Zachodu był fakt, że to właśnie on przewodniczył obradom soborowym w 381 roku. Hieronim natomiast przybył do Rzymu jako członek trzyosobowej delegacji, która miała bronić prawa do sukcesji na stolicy metropolitalnej w Antiochii biskupa Paulina. Poza Hieronimem stanowili ją sam Paulin i Epifaniusz z Salaminy[150]. Strydończyk przyjechał zapewne w roli tłumacza i doradcy najważniejszych reprezentantów stronnictwa konserwatywnych nicejczyków.

Synod w Rzymie uznał za prawowitego patriarchę Antiochii Paulina, natomiast na Flawiana, który był uczniem i następcą Melecjusza i jako taki cieszył się powszechnym poparciem hierarchów na Wschodzie, rzucił ekskomunikę[151]. W czasie obrad potępiono także po raz kolejny apolinaryzm, tak jak uczynił to I Sobór Konstantynopolitański rok wcześniej[152]. W toku prac synodalnych rosła pozycja najmniej znanego z trzyosobowej delegacji paulinian Hieronima. Jak zaświadcza Rufin z Akwilei, Strydończykowi powierzono ułożenie antyapolinarystycznego wyznania wiary, które heretycy mieliby podpisać, chcąc wrócić do Kościoła[153]. Z pewnością egzegeta z Dalmacji, który łączył w sobie rzymską ogładę, talent pisarza i retora, a zarazem głębokie zrozumienie teologii i problemów Kościoła na Wschodzie, wywarł na wielu ojcach synodalnych silne wrażenie. Bez wątpienia ujął swoją osobą papieża

[149] Synod rzymski z 382 r. miał w istocie stanowić odpowiedź na coraz śmielsze aspiracje eklezjalne Konstantynopola i tendencje separatystyczne na Wschodzie, które znalazły wyraz w przebiegu i w postanowieniach synodu konstantynopolitańskiego w 381 r., uznanego później za drugi sobór powszechny. Z powodu narastającego napięcia i rywalizacji między Wschodem a Zachodem biskupi wschodni nie odpowiedzieli na zaproszenie do udziału w reaktywnym synodzie w Rzymie w 382 r., sami uczestnicząc w tym samym czasie w kolejnym synodzie w Konstantynopolu. Aby jednak nie urągać kościelnej dyplomacji, wysłali do Rzymu skromną trzyosobową reprezentację w osobach biskupów Cyriaka, Euzebiusza i Pryscyliana. Por. Kelly, *Hieronim*, s. 96-98; zob. Conc. Constantinopolitanum (382), *Epistula synodi constantinopolitani ad papam Damasum et episcopos Occidentales* 9.

[150] Por. Hieronymus, *Epist.* 108, 6; tamże 127, 7.

[151] Por. Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII, 11, 1-4.

[152] Apolinaryzm został potępiony już przez synod rzymski z 376/377 roku. Por. Conc. Romanum (376/377), *Tomus Damasi* 7; Conc. Romanum (382), *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei* III, 1. 3; Conc. Constantinopolitanum I (381), *Can.* 1.

[153] Por. Rufinus, *Adult. libr. Orig.* 13; Hieronymus, *Ruf.* 2, 20.

Damazego, który zapragnął zatrzymać Hieronima w kancelarii rzymskiej jako swojego sekretarza. Strydończyk miał być odtąd dla biskupa Rzymu pierwszym konsultantem w kwestiach teologicznych i biblijnych[154]. W czasie trwania synodu w Rzymie w 382 r. Hieronim zrobił zatem ekspresową karierę: z tłumacza Paulina i Epifaniusza stał się, jako sekretarz Damazego, autorytatywnym egzegetą i kościelnym teologiem.

W Rzymie delegacja paulinian gościła w posiadłościach prominentnej i żywo zaangażowanej w życie Kościoła bogatej arystokratki Pauli[155]. Spotkanie Hieronima z Paulą okazało się opatrznościowe. Hieronim wkrótce stał się duchowym przewodnikiem ascetycznego kręgu rzymskich wdów i dziewic, któremu Paula wraz z Marcellą nadawały ton[156]. Strydończyk wspomina, że te dwie rzymskie matrony, nie bacząc na okoliczności, korzystały z każdej nadarzającej się okazji, aby zapytać go o znaczenie jakiegoś fragmentu Biblii[157]. Można powiedzieć, że domy Marcelli i Pauli były swego rodzaju centrami żeńskiej duchowości, prawdziwymi „domowymi zakonami"[158], w których Strydończyk wcielał się w rolę duchowego nauczyciela i przewodnika, szczególnie jako egzegeta Pisma Świętego. W centrum pobożności rzymskich chrześcijanek stały bowiem nie tylko praktyki ascetyczne, ale także żarliwa miłość do lektury Pisma Świętego i gorące pragnienie jego głębszego zrozumienia. Słowo Boże miało stanowić stały duchowy pokarm wdów i dziewic, które na wzór Maryi, Służebnicy Pańskiej i Matki Słowa wcielonego, żyły w czystości, oddane na co dzień modlitwie, pracy i dziełom miłosierdzia. Paula w swojej miłości do Pisma Świętego poprosiła nawet Hieronima, aby ten zaczął jej udzielać lekcji języka hebrajskiego. Jak zaświadcza sam *vir trilinguis*, była na tyle utalentowaną i pilną uczennicą, że nauczyła się języka hebrajskiego tak dobrze, iż śpiewała psalmy w języku oryginalnym Biblii oraz wykształciła jego niemalże

[154] Por. Hieronymus, *Epist.* 123, 9; Tessore–Podolak, s. 7; zob. L.M. Mirri, *Girolamo e i vescovi di Roma: Un rapporto di stima e di collaborazione*, VoxP 46-47 (2004) 276-283.

[155] Wiele informacji na temat Pauli znajdujemy w *Liście 108* Hieronima, stanowiącym obszerne epitafium ku jej pamięci, a adresowanym do córki zmarłej – Eustochium. Dowiadujemy się z niego m.in., że w domu Pauli na czas synodu w 382 r. zamieszkał Epifaniusz z Salaminy oraz że poznała wówczas także biskupa Paulina, którego „pozyskała sobie dzięki swej życzliwości". Oczywiście gościem arystokratki, któremu poświęciła nie mniejszą uwagę i którego otoczyła nie mniejszą szczodrobliwością, był także Hieronim. Por. Hieronymus, *Epist.* 108, 6.

[156] Por. A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 42-43 (2002) 261-293; S. Longosz, *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka, J. Stala, Tarnów 2007, 505-525.

[157] Por. Hieronymus, *Epist.* 108, 26; tamże 127, 7; tenże, *Comm. Gal.* Praef., 1.

[158] Użycie takiej, wydawałoby się, anachronicznej i nie do końca adekwatnej terminologii na określenie formy życia rzymskich arystokratek usprawiedliwia język Hieronima w jego listach. Strydończyk nazywa jedną z nich, Leę, „przełożoną klasztoru" (*princeps monasterii*) i „matką dziewic" (*mater virginum*), zaś Paulę prosi, aby pozdrowiła „swój Kościół domowy" (*domestica tua Ecclesia*), do którego należały jej córki, Eustochium i Blezylla, a także Felicjana oraz inne nieznane z imienia dziewice. Por. Hieronymus, *Epist.* 23, 2; tamże 30, 14; Tessore–Podolak, s. 8.

perfekcyjną wymowę, bez naturalnego łacińskiego akcentu[159]. O Marcelli, w odniesieniu do jej biblijnej dociekliwości, Hieronim z uznaniem napisze, że w kwestiach skrypturystycznych była dla niego nie tyle uczennicą, co sędziną[160].

Książę egzegetów podczas pobytu w Rzymie cały czas pozostawał oddany intensywnemu studium i pracy pisarskiej. Hieronim, idąc za zachętą Damazego, podjął się przekładu traktatu *O Duchu Świętym* autorstwa Dydyma Ślepego[161]. Przymierzał się także do przetłumaczenia *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* Orygenesa, lecz ostatecznie, z racji ograniczonych możliwości czasowych i problemów zdrowotnych, nie podjął się tego zadania. Przełożył natomiast dwie homilie Aleksandryjczyka do Pieśni nad Pieśniami. Z przedmowy do tego translatorskiego dzieła wynika, że jego fascynacja egzegezą Orygenesa kwitła w rzymskim okresie w najlepsze. Hieronim wyraża opinię, że generalnie Adamancjusz jako biblista przewyższał wszystkich innych autorów chrześcijańskich, natomiast w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* osiągnął szczyt swojego egzegetycznego kunsztu[162].

Świadectwem uznania i podziwu Hieronima dla biblijnej wykładni Orygenesa, a zarazem rozwoju samego księcia egzegetów, który dokonał się w ostatnich latach pod wpływem lektury pism Aleksandryjczyka, jest jego korespondencja z Paulą i Marcellą. W *Liście 33* do Pauli Strydończyk najpierw wymienia wszystkie znane mu dzieła Marka Terencjusza Warrona (116-27 przed Chr.), powszechnie cenionego autora, którego starożytni podziwiali za to, że „napisał niezliczoną liczbę książek", po to, aby następnie zestawić tę kwerendę z niepomiernie dłuższą i niekończącą się listą pism Orygenesa[163]. W nawiązaniu do legendarnej postaci greckiego pisarza Chalkentera, który rzekomo napisał tak wiele ksiąg, że zwykły śmiertelnik przez całe życie nie zdołałby wykonać własnoręcznie tylu kopii już istniejących dzieł, Hieronim nazwał Orygenesa „naszym" chrześcijańskim „Chalkenterem"[164], co stanowiło – rzecz jasna – najwyższy komplement. Wyjaśniając na prośbę Marcelli znaczenie wyrażeń z Psalmu 126, „chleb boleści" i „synowie utrapionych", Hieronim zaczyna od utyskiwania, że „przez niedbalstwo potomnych" nie zachował się komentarz Orygenesa do tego tekstu[165]. W toku swoich wyjaśnień Strydończyk wykazuje błędy w *Komentarzu do Księgi Psalmów* Hilarego

[159] Por. Hieronymus, *Epist.* 108, 26.
[160] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 1.
[161] Hieronim nie zdołał ukończyć tłumaczenia tego dzieła przed śmiercią Damazego (11 XII 384). Strydończyk swój łaciński przekład traktatu pneumatologicznego Dydyma sfinalizował dopiero podczas pobytu w Betlejem (386). Por. Hieronymus, *Epist.* 36, 1; Kelly, *Hieronim*, s. 102. 164-165.
[162] Por. Hieronymus, *Praefatio in Origenis homiliis II In Canticum*: „Origenes, cum in ceteris libris omnes vicerit, in cantico canticorum ipse se vicit"'; Rufinus, *Apol. Hier.* 2, 17.
[163] Por. Hieronymus, *Epist.* 33, 4.
[164] Por. Hieronymus, *Epist.* 33, 4, tamże 43, 1.
[165] Por. Hieronymus, *Epist.* 34, 1. 3.

z Poitiers, które – zdaniem księcia egzegetów – wynikały z tego, iż nie znał on języka hebrajskiego, a i literaturę grecką znał słabo. Zasadniczą jednak przyczyną błędnej interpretacji wyrażenia „synowie utrapionych", w których Hilary widział Apostołów, był brak komentarza Orygenesa do tego fragmentu. Hieronim był więc przekonany, że dla galijskiego egzegety Aleksandryjczyk był pierwszym punktem odniesienia, a gdy tego punktu brakowało, Hilary popadał w egzegetyczne tarapaty.

Wymownym dowodem na rozwój egzegezy Hieronima i jej przesiąknięcia myślą Orygenesa jest *List 37* do Marcelli[166]. Hieronim odmawia rzymskiej matronie użyczenia jej *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* galijskiego pisarza Retycjusza z Autun (III/IV w.). Jeszcze kilka lat temu, podczas pobytu na Pustyni Chalcydyckiej, sam Hieronim za pośrednictwem Florencjusza kierował żarliwą prośbę o ten komentarz do Rufina, tak aby mógł sporządzić sobie jego kopię. Nazywa wówczas Retycjusza, z wyczuwalną czcią, „błogosławionym"[167]. Teraz, prawie dziesięć lat później, chociaż docenia elegancką łacińską szatę językową dzieł Retycjusza, zdaje się gardzić jego egzegezą. Hieronim uważa, że Marcella nie powinna tracić czasu na lekturę komentarza biskupa Autun i odmawia jej użyczenia tego dzieła. Książę egzegetów dziwi się także, że Retycjusz, aby uniknąć kompromitujących błędów w swoim dziele, nie przeczytał komentarza Orygenesa do tej samej księgi bądź też nie odwołał się do egzegezy rabinicznej. Ta wzmianka jest bardzo ważna, gdyż wskazuje na dwa zasadnicze źródła egzegezy Hieronima w tym czasie, w tej właśnie kolejności co do znaczenia. Strydończyk wciąż doskonalił swój warsztat biblijny. Dzięki poufnemu układowi z pewnym Żydem, który rzekomo dla siebie wypożyczał książki z rzymskiej synagogi, aby potem przekazać je Hieronimowi, ten miał stały dostęp do egzegezy rabinicznej oraz nieprzerwany kontakt z językiem hebrajskim[168].

Drugi okres rzymski w życiu Hieronima (382-385) to przede wszystkim początek pracy nad jego *opus vitae*, które zapewni mu sławę i pamięć po wsze czasy w historii Kościoła. Mowa oczywiście o tłumaczeniu Pisma Świętego na język łaciński, które przez potomnych, od Soboru Trydenckiego, będzie nazywane „Wulgatą", a więc „powszechnie" obowiązującym przekładem Biblii[169]. Pracę nad Biblią Łacińską Hieronim rozpoczął w 383/384 r. na prośbę papieża Damazego. Później, po opuszczeniu Rzymu, będzie ją kontynuował w Betlejem tak, że spędzi nad nią w sumie dwadzieścia dwa lata życia. Praca Hieronima w punkcie wyjścia miała polegać

[166] Por. Hieronymus, *Epist.* 37, 1. 3-4.
[167] Por. Hieronymus, *Epist.* 5, 2.
[168] Por. Hieronymus, *Epist.* 36, 1.
[169] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 102-107.

nie tyle na stworzeniu nowego tłumaczenia, co na rewizji w oparciu o tekst oryginalny najpierw Nowego, a następnie Starego Testamentu już istniejących, licznych i różniących się między sobą kodeksów łacińskich Pisma Świętego[170]. W Rzymie autor Wulgaty najprawdopodobniej ustalił tylko łacińską wersję czterech Ewangelii, którą zaprezentował papieżowi Damazemu w 384 roku[171]. Hieronim tę pierwszą część Biblii Łacińskiej opatrzył wstępem, w którym odsłania kulisy powstania epokowego dzieła oraz ujawnia metodologię i trudności swojej pracy[172]. Cztery Ewangelie, zgodnie z greckimi manuskryptami, a inaczej aniżeli miało to miejsce w *Vetus Latina*, ułożył w znanej nam dzisiaj kolejności (Mt – Mk – Łk – J)[173]. Od Euzebiusza z Cezarei zaczerpnął „kanony Ewangelii", które co do istoty łączą w sobie formę synopsy i konkordancji i wskazują na miejsca paralelne w Ewangeliach. W Rzymie *vir trilinguis* dokonał także, lecz nie w oparciu o tekst hebrajski a na bazie LXX, rewizji *Psałterza*. W Wiecznym Mieście, u boku biskupa Damazego, w latach 382-384 nasz autor jako teolog, tłumacz i egzegeta „sięgnął szczytów przerastających jego najambitniejsze marzenia"[174].

Postać Hieronima z jednej strony budziła w Rzymie szacunek, a nawet podziw i zachwyt, z drugiej zaś strony – jak to niemalże zawsze bywa w przypadku silnych, wyrazistych i dynamicznych osobowości – generowała zazdrość, zawiść i nieufność. Strydończyk tak szybko jak zawarł w Wiecznym Mieście ważne znajomości i szczere przyjaźnie, tak też rychło przysporzył sobie wrogów. Odbiciem tego stanu rzeczy są słowa Hieronima wplecione w jego panegiryk na cześć Pauli: „zawsze za cnotami idzie zawiść i pioruny biją w najwyższe góry"[175]. Gdy nasz autor formułował tę sapiencjalną myśl w 404 r. w Betlejem, wiedział, że jego tekst dotrze do szerokich kręgów nad Tybrem. Zdanie to bez wątpienia jest nie tylko aluzją do niesprawiedliwych oskarżeń, których ofiarą padła Paula, ale także do bolesnego doświadczenia samego Hieronima. Jego najistotniejsi oponenci w Rzymie rekrutowali się spośród kleru. To właśnie pod ich adresem książę egzegetów, z perspektywy wciąż pełnego bólu i żalu mnicha z Betlejem, użyje określenia „senat faryzeuszów"[176]. Co było powodem tej narastającej

[170] W Kościele na Zachodzie było w użyciu wiele przekładów łacińskich ksiąg Biblii, które dzisiaj obejmujemy zbiorczym terminem *Vetus Latina*. Różniły się one od siebie w mniej lub bardziej istotnych kwestiach. Według słów Hieronima były pełne błędów i nieścisłości (por. Hieronymus, *Epist.* 18B, 21).

[171] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 105.

[172] Por. Hieronymus, *Praefatio in Euangelio*.

[173] W przed-Hieronimowej tradycji łacińskiej układ Ewangelii kanonicznych był następujący: Mt – J – Łk – Mk (por. Kelly, *Hieronim*, s. 104).

[174] Kelly, *Hieronim*, s. 107.

[175] Hieronymus, *Epist.* 108, 18: „Semper quidem virtutes sequitur invidia, feriuntque summos fulgura montes". Słowa te w drugiej części są cytatem z *Pieśni* Horacego (por. Horatius, *Carmina* II, 10, 11-12: „decidunt turres feriuntque summos fulgura montis").

[176] Por. Hieronymus, *Prologus in libro Didymi de Spiritu Sancto*: „et pharisaeorum conclamavit senatus et nullus scriba vel fictus sed omnis, quasi indicto sibi praelio doctrinarum, adversum me imperitiae factio coniuravit"; zob. A. Cain, *Origen, Jerome, and the „senatus Pharisaeorum"*, „Latomus" 65 (2006) 727-734.

niechęci do Hieronima, która finalnie doprowadziła do jego *de facto* wygnania z Rzymu w 385 roku? Zostawiając na marginesie małostkowe motywy personalne, można wskazać na dwie zasadnicze kości niezgody między Strydończykiem a jego przeciwnikami: ascezę i egzegezę.

Hieronim był wielkim promotorem ascetycznych i monastycznych ideałów życia chrześcijańskiego, których realizację poznał z bliska w czasie swojego pobytu w Antiochii, na Pustyni Chalcydyckiej i w Konstantynopolu. Teraz, przebywając w Rzymie, próbował te wzniosłe ideały, dobrze rozwinięte i ugruntowane na chrześcijańskim Wschodzie, propagować z wrodzoną sobie bezkompromisowością w Kościele zachodnim. Strydończyk na polu moralności i ascezy nie tylko eksponował dziewictwo jako najdoskonalszą formę życia chrześcijańskiego na wzór Matki Bożej, w ten sposób niejako umniejszając wartość świętego życia małżeńskiego[177], ale też nie wahał się upominać kapłanów, których wzywał jako sługi ołtarza do nieskazitelności moralnej i do życia w celibacie[178]. Nietrudno się domyślić, że takie poglądy, stanowczo wyrażane przez Hieronima, wywołały w chrześcijańskich kręgach arystokratycznych oraz przede wszystkim we wpływowych gremiach kapłańskich antagonistyczną reakcję[179].

Pierwszy otwarty atak na wartości promowane przez Hieronima, który obił się szerokim echem w środowiskach chrześcijańskich, przeprowadził Helwidiusz. W odniesieniu do jego tożsamości, właściwie nic o nim nie wiemy. Uczeni są podzieleni co do tego, czy był świeckim czy też kapłanem[180]. Przeszedł on do historii jako heretyk, którego błędne koncepcje Hieronim gwałtownie zwalczał w swoim drugim dziele polemicznym. Pamflet *Przeciw Helwidiuszowi* powstał w Rzymie ok. 383 roku. Helwidiusz zanegował wiarę w dziewictwo Maryi *post partum*. Jego refleksja mariologiczna nie miała jednak przede wszystkim wymiaru dogmatycznego, lecz wymiar praktyczny. Dowodząc, że Maryja po narodzinach Chrystusa

[177] Por. Hieronymus, *Epist.* 22, 18-19.

[178] Echa surowej krytyki kapłanów Kościoła rzymskiego znajdujemy w komentarzach do listów Pawłowych, napisanych przez Hieronima w ciągu dwóch lat od opuszczenia Rzymu. Strydończyk gani to, że arystokratyczne duchowieństwo Wiecznego Miasta zamiast nauczać swoje dzieci słowa Bożego, finansowało im z funduszy kościelnych lekcje w szkołach gramatyków i retorów; uważa powstanie urzędu biskupa nie za wolę Chrystusa, ale za mniejsze zło, zapobiegające bałaganowi i podziałom w Kościele; sarkastycznie opisuje widok pijanego duchownego; piętnuje nepotyzm; wzywa duchownych do zachowania wstrzemięźliwości seksualnej i czystości myśli. Nawet uznając za pewnik, że Hieronim nie był w swojej krytyce obiektywny, lecz skory do hiperbolizacji, trzeba uznać, że przynajmniej częściowo naszkicował najważniejsze problemy Kościoła w Rzymie. Dowodem na ich realne istnienie jest np. *List 10* papieża Damazego, który wzywał prezbiterów do zachowania dyscypliny w kwestii abstynencji seksualnej, oraz późniejsze listy papieża Syrycjusza, które również podnosiły ten temat (por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 4; tenże, *Comm. Tit.* I 1,5; tamże I 1, 6-7; tamże I 1,8-9; Damasus I, *Epistulae* 10; zob. Raspanti, s. 20-22).

[179] Por. Raspanti, s. 11-22.

[180] Por. G. Rurański, *Wstęp do «Przeciw Helwidiuszowi»*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, ŹM 67, s. 13-15; G. Rocca, *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998, 56.

prowadziła święte życie rodzinne, doczekawszy się kolejnych dzieci z Józefem, „braci i sióstr Jezusa" (por. Łk 2, 4-6)[181], Helwidiusz chciał nobilitować małżeństwo do rangi tak samo wartościowej formy życia chrześcijańskiego i tak samo skutecznej drogi prowadzącej do zbawienia jak dziewictwo. Proponowana przez Helwidiusza interpretacja ewangelicznych fragmentów o życiu Maryi miała pozwolić dostrzec w niej zarówno model dziewicy, którą miała być do narodzin Chrystusa, jak i wzór żony i matki, którą miała być w każdym wymiarze życia małżeńskiego, również bliskości fizycznej, po urodzeniu Zbawiciela[182]. Z takim stanowiskiem nie zgadzał się Hieronim, który niewzruszenie uznawał dziewictwo za najdoskonalszą formę życia chrześcijanina – jedynie w pełni ewangeliczną, która czyni wiernego podobnym do samego „niezrodzonego Boga Ojca", do Jezusa Chrystusa, Najświętszej Dziewicy czy św. Pawła[183]. Broniąc dziewictwa Maryi *post partum*, o którym Hieronim był święcie przekonany, strzegł on zatem wzoru ideałów ascetycznych, które tak żarliwie w Rzymie propagował. Gra toczyła się o naprawdę wysoką stawkę. Stąd nie dziwi, że przeciwko Helwidiuszowi *vir bellator* wytoczył najcięższe działa swojego ostrego polemicznego języka i geniuszu egzegetycznego. Dzieło *Przeciwko Helwidiuszowi*, będące odpowiedzią na krążący po Rzymie heretycki traktat, stanowi żarliwą apologię dziewictwa Matki Bożej[184].

Nie mniejsze kontrowersje od poglądów ascetycznych Hieronima budziły w Rzymie jego idee biblijne. Również na polu egzegezy słowa Bożego Strydończyk napotkał ogromny opór, niezrozumienie i reakcję ze strony rzymskich duchownych. Wyrazicielem ich poglądów był Ambrozjaster, ceniony wówczas komentator Pisma Świętego. Podobnie jak w przypadku idei ascetycznych, tak i w przypadków poglądów egzegetycznych, polemika między Hieronimem a Ambrozjastrem sprowadzała się w istocie – ujmując ją w szerszym horyzoncie historyczno-teologicznym – do różnic między ówczesną egzegezą chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Hieronim na tym etapie życia był oczarowany Orygenesem, którego twórczość stosunkowo niedawno poznał dokładniej w Konstantynopolu. Nasz łaciński Ojciec w egzegezie Pisma Świętego był absolutnie wiernym kontynuatorem metod Orygenesa. Ambrozjaster był natomiast przedstawicielem rzymskiej tradycji egzegetycznej, która znalazła wyraz w komentarzach Mariusza Wiktoryna. Koncentrowała się ona przede wszystkim na sensie literalnym

[181] Por. Hieronymus, *Helv.* 3; 5; 11.

[182] Por. M.I. Danieli, *La perenne verginità di Maria (contro Helvidio). Introduzione, traduzione e note*, Roma 1988, 12.

[183] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 14; tenże, *Epist.* 22, 5. 27. 31-32. 38.

[184] Por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, 84-87.

i typicznym Pisma; wyjaśniała je w duchu egzegezy kanonicznej i niechętnie odwoływała się do interpretacji alegorycznych, a także do zagadnień filologicznych, widząc w nich potencjalne źródło herezji[185].

Szczególnie interesującym świadectwem starcia się Hieronima z Ambrozjastrem na tle egzegezy są odpowiednio epistolografia tego pierwszego, szczególnie *Listy 27, 35, 36* i *73*, oraz dzieło *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* tego drugiego. Otóż, Ambrozjaster w swoim piśmie wyjaśnia liczne kwestie biblijne, spośród których papież Damazy w *Liście 35* wyszczególnia pięć i przedkłada je Hieronimowi, prosząc, aby ten rozwiązał owe zagadnienia skrypturystyczne po swojemu. Po pierwsze, oznacza to, że Damazy, żywo zainteresowany egzegezą Pisma Świętego, nie był w pełni usatysfakcjonowany odpowiedziami Ambrozjastra na wskazane w liście do Hieronima *quaestiones*. Po drugie, że biskup Rzymu widział w Hieronimie kogoś, kto mógłby te kwestie wyjaśnić lepiej. Po trzecie zaś, odpowiedź Hieronima na prośbę papieża, zawarta w *Liście 36*, ukazuje w całej krasie różnice w hermeneutyce biblijnej Strydończyka i Ambrozjastra. Podejmując *quaestio 10*, według porządku zastosowanego w piśmie Ambrozjastra, która dotyczyła liczby pokoleń od obietnicy danej Abrahamowi do wydarzenia Exodusu, Hieronim sięga po narzędzia egzegetyczne, które jego biblijny oponent uznawał za bezużyteczne i szkodliwe[186]. Książę egzegetów odwołuje się bowiem do zagadnień tekstualnych i filologicznych, zwracając uwagę na błędne tłumaczenie tekstu hebrajskiego w LXX oraz próbując wyjaśnić przyczyny niewłaściwego przekładu.

Krytyczne uwagi Ambrozjastra wobec metody egzegetycznej Hieronima zostały przywołane w *Liście 27*. Hieronim w korespondencji do Marcelli, ewidentnie poirytowany ciasnotą intelektualną swoich adwersarzy, cytuje formułowany przez nich, oczerniający go zarzut: „że przeciw powadze starych tłumaczeń i opinii całego świata, pokusił się o zmianę pewnych szczegółów w Ewangeliach”[187]. W głosie niewymienionych imiennie „oszczerców” naszego autora Heinrich Vogels rozpoznał w 1956 r. krytykę ze strony Ambrozjastra, co dziś jest powszechnie przyjętą tezą[188]. Przeciwnik Strydończyka reprezentował środowisko, które było przywiązane do używanej w Rzymie wersji *Vetus Itala*. Łaciński tekst Pisma Świętego był dla rzymskich prezbiterów świętością, na którą Hieronim ze swoją krytyką tekstu i metodą

[185] Por. Raspanti, s. 17; Baron, *Mariusz Wiktoryn, «Dzieła egzegetyczne»*, s. 26-30.

[186] Por. Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 10, 1-2; Hieronymus, *Epist.* 35, 2; tamże 36, 10-14.

[187] Por. Hieronymus, *Epist.* 27, 1: „perlatum est, quosdam homunculos mihi studiose detrahere, cur adversum auctoritatem veterum, et totius mundi opinionem, aliqua in Evangeliis emendare tentaverim”.

[188] Wyniki swoich badań H.J. Vogels przedstawił w artykule: *Ambrosiaster und Hieronymus*, „Revue Bénédictine” 66 (1956) 14-19. Jego tezę o identyfikacji przeciwnika Hieronima z Ambrozjastrem uznają za powszechnie przyjętą m.in. Emanuele Di Santo (*L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Roma 2008, 35), G. Raspanti (Raspanti, s. 17, przyp. 38), J.N.D. Kelly (*Hieronim*, s. 100).

filologiczną odważył się podnieść rękę[189]. Ponadto Ambrozjaster widział w Hieronimowym podejściu do słowa Bożego, które kontestowało prawdziwość tekstu przez lata obecnego w praktyce pastoralnej i liturgicznej Kościoła rzymskiego, a także dopuszczało mnogość jego interpretacji, uchylenie drzwi dla herezji.

Odpowiedź Hieronima na zarzuty rzymskich konserwatystów jest niezwykle stanowcza i energiczna. Hieronim najpierw pisze do Marcelli, że właściwie na tak absurdalne zarzuty mógłby w ogóle nie odpowiadać, gdyż „na próżno gra lira osłowi". Na końcu krótkiego listu zwraca się jednak ponownie do „swoich dwunożnych osiołków" (*nostri bipedes aselli*) oraz grzmi im w uszy nie na lirze czy na cytrze, ale na trąbie, aby cokolwiek do nich dotarło[190]. W tym miejscu *vir trilinguis* wymienia kilka błędnie przetłumaczonych i absurdalnie brzmiących fragmentów Pisma Świętego w języku łacińskim, zestawiając je z wersją oryginalną. Nie podlega większym wątpliwościom, że owym „dwunożnym osłem", z którym tak zaciekle polemizuje Hieronim, jest Ambrozjaster, główny reprezentant przeciwników Strydończyka w Rzymie. Nawiązując do tytułu artykułu Andrew Caina na temat napiętej relacji między Hieronimem a rzymskim egzegetą *Corpus Paulinum*[191], można powiedzieć, iż od pewnego momentu Ambrozjaster i inni adwersarze Strydończyka postępowali za nim jak „cień", czekając na potknięcie niewygodnego faworyta biskupa Damazego.

11 grudnia 384 r. umiera Damazy. W tym momencie Hieronim traci swoje oparcie, eksponowaną pozycję teologicznego konsultanta papieża i jego najbliższego współpracownika, gwarancję bezpieczeństwa, szacunku, duszpasterskiej wolności i względnego spokoju. Momentalnie do głosu dochodzą przeciwnicy Hieronima, do tej pory wyciszeni i trzymani niejako na łańcuchu przez autorytet biskupa Rzymu. Używając antagonistycznej retoryki naszego łacińskiego polemisty, teraz niczym „wściekłe psy" ruszyli do ataku, aby go „gryźć trzonowym zębem"[192]. Ujmując kwestię obecnego położenia Hieronima najbardziej lapidarnie jak się da: po śmierci Damazego stał się on w Rzymie *persona non grata*. Wysunięto wobec Strydończyka szereg fałszywych zarzutów, m.in. oskarżano go o nieczyste relacje z rzymskimi arystokratkami, przede wszystkim z Paulą; o nieroztropny, heretycki, ascetyczny radykalizm, który rzekomo doprowadził do śmierci Blezylli, najstarszej córki Pauli w listopadzie 384 roku[193]. Wobec licznych zarzutów stawianych Hieronimowi przedstawiciele rzymskiego kleru

[189] Por. Raspanti, s. 18.

[190] Por. Hieronymus, *Epist.* 27, 3.

[191] A. Cain, *In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome*, REAug 51 (2005) 257-277.

[192] Por. Hieronymus, *Epist.* 33, 5; tamże 108, 15.

[193] Podczas pogrzebu Blezylli, gdy pogrążona w bólu Paula zemdlała, zebrani żałobnicy skierowali swoją złość przeciwko Hieronimowi i zaczęli szemrać między sobą: „Kiedy to wstrętny ród mnichów zostanie

otworzyli przeciwko niemu proces kanoniczny. Niewiele o nim wiemy: nie znamy *de facto* formułowanych w trakcie rozprawy oskarżeń ani też jej przebiegu. Z fragmentu zaginionego listu Rufina do Strydończyka, który sam adresat przywołuje po czasie, dowiadujemy się, że Hieronim przed sądem „coś poprzysiągł”[194]. Nietrudno domyślić się, że treścią tej oficjalnej, pewnie zamykającej sprawę i być może ugodowej przysięgi było natychmiastowe opuszczenie Rzymu. Najprawdopodobniej Hieronim musiał także zadeklarować, że jego stopa nad Tybrem do końca życia już nie postanie. Faktem jest, że książę egzegetów nigdy do Wiecznego Miasta nie wrócił. Z wielkim smutkiem, wewnętrznym bólem i żalem, z poczuciem krzywdy, pod naciskiem rzymskiego kleru Hieronim opuścił Italię w sierpniu 385 r., odpływając z portu w Ostii w kierunku Wschodu[195]. To miasto, które tak miłował, od tej pory będzie dla niego „Babilonią”, siedliskiem zła[196].

wypędzony z miasta, obrzucony kamieniami, wrzucony do wody?” (por. Hieronymus, *Epist.* 39, 6). Zob. Cain, *The Letters of Jerome*, s. 99-127.

[194] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 21.

[195] Świadectwem duchowego stanu Hieronima w tym momencie jest *List 45*, nadany w Ostii do Aselli, nim jeszcze statek nadawcy odbił od brzegu.

[196] Por. Hieronymus, *Epist.* 45, 6.

5. Pustelnik z Betlejem

Zmuszony do opuszczenia Rzymu, Hieronim udał się w kierunku Ziemi Zbawiciela. Niestrudzony promotor ideałów monastycznych postanowił odbyć swego rodzaju pielgrzymkę. Miała ona nie tylko charakter terapeutyczny dla jego duszy i psychiki, ale zdaje się, że nie mniej ważny był jej cel poznawczo-organizacyjny. Hieronim najwyraźniej pragnął nie tylko samemu oddać się życiu ascetycznemu i studium słowa Bożego, ale też pozostać duchowym przewodnikiem dla innych, którzy chcieliby kształtować swoje życie według tych samych monastycznych ideałów. Rola ojca duchowego, którą pełnił wobec kręgu rzymskich arystokratek, musiała dawać Hieronimowi poczucie misji i nieść wewnętrzną satysfakcję, jego ascetki były zaś przekonane, że nie znajdą drugiego tak elokwentnego i charyzmatycznego nauczyciela. Stąd też decyzja Pauli i Eustochium, aby wyruszyć w drogę morską za Strydończykiem kilka miesięcy po jego banicji z Rzymu.

Po pobycie w gościnie u dawnych przyjaciół, na Cyprze u biskupa Salaminy, Epifaniusza, oraz w Antiochii u biskupa Paulina, Hieronim i Paula wraz z towarzyszami pielgrzymki udali się do Ziemi Świętej[197]. Będąc na Górze Oliwnej, musieli zatrzymać się chociaż na chwilę w klasztorach prowadzonych przez Melanię Starszą i Rufina z Akwilei, który do wybuchu kontrowersji orygenesowskiej pozostawał serdecznym przyjacielem Hieronima. Pielgrzymi mieli tutaj doskonałą sposobność ku temu, aby zobaczyć jak wygląda zorganizowane życie mnisze pod przewodnictwem bogatej ascetycznej fundatorki i jej duchowego współpracownika. Następnie udali się do Egiptu. W Aleksandrii Hieronim przez około trzydzieści dni słuchał nauk wybitnego spadkobiercy egzegezy Orygenesa, Dydyma Ślepego (ok. 312-398)[198].

Dydym to kolejny, po Apolinarym z Laodycei i Grzegorzu z Nazjanzu, wielki egzegeta wczesnochrześcijański, którego Hieronim miał szczęście spotkać osobiście. Około rok po tym spotkaniu w przedmowie do *Komentarza do Listu do Efezjan* Strydończyk napisze nawet, że udał się do Aleksandrii właśnie w tym celu, aby zobaczyć się ze sławnym scholarchą i prosić go o wyjaśnienie niejasnych kwestii biblijnych[199]. Książę egzegetów w 393 r. w ogniu polemicznej batalii z Jowinianem, aby umocnić swoje stanowisko i uwiarygodnić swój autorytet, chlubi się filozoficzno-teologicznym wykształceniem i jako jego dowód podaje m.in. to, że miał obok Grzegorza z Nazjanzu także Dydyma Ślepego za „katechetę w Piśmie

[197] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 22; tenże, *Epist.* 108, 7-14; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 136-138.
[198] Por. Czyżewski, *Śladami Ojców*, s. 77-80. 88.
[199] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* Prol.

Świętym”[200]. Hieronim jest pełen podziwu dla Dydyma. Nawiązując do smutnego faktu, iż egzegeta z Aleksandrii jako pięcioletni chłopiec utracił wzrok, nasz łaciński Ojciec na zasadzie antytezy podkreśla przenikliwość jego wzroku duchowego. Strydończyk charakteryzuje Dydyma jako „Widzącego Proroka”, który ma oczy oblubienicy z Pieśni nad Pieśniami (por. Pnp 4, 1) i dzięki nim dostrzega czas Chrystusa, nadchodzący niczym okres żniw (por. J 4, 35)[201]. Określa go także szlachetnym tytułem „męża apostolskiego”. Hieronim ponadto utrzymywał, że Dydym zadedykował mu trzy księgi *Komentarza do Ozeasza* oraz że podczas ich spotkania w Egipcie podyktował na jego prośbę *Komentarz do Zachariasza*, składający się z pięciu ksiąg[202].

Dzieła aleksandryjskiego scholarchy niestety tylko w niewielkiej części zachowały się do naszych czasów. Pisma Dydyma bowiem, jako zadeklarowanego ucznia Orygenesa, były uznawane za nośniki herezji[203]. Na szczęście w 1941 r. niektóre z komentarzy Dydyma znaleziono przez przypadek w egipskiej miejscowości Tura, 12 km od Kairu[204]. Wśród nich był *Komentarz do Zachariasza*. Mamy więc możliwość porównania egzegetycznego dzieła Dydyma z komentarzem Hieronima do tej samej księgi prorockiej (z ok. 406 r.). Zestawienie dwóch komentarzy pozwala na wskazanie szeregu analogii treściowych między nimi, a jego rezultatem jest konkluzja, iż Strydończyk obficie korzystał z dzieła egzegety z Aleksandrii[205]. Od Dydyma Hieronim mógł nauczyć się przede wszystkim alegorezy[206]. Świadczą o tym nie tylko odkryte w czasie II wojny światowej fragmenty komentarzy Aleksandryjczyka, ale także uwaga samego Hieronima, który przyznaje, że jego dwaj mistrzowie, Apolinary i Dydym, kierowali się „sprzecznymi zasadami”[207]. W ten sposób Strydończyk dość jasno zaklasyfikował swoich nauczycieli jako reprezentantów dwóch zasadniczych nurtów w egzegezie okresu

[200] Por. Hieronymus, *Epist.* 50, 1: „sine causa Gregorium Nazianzenum et Didymum in Scripturis sanctis catechistas habui”; zob. tamże 84, 3.

[201] Por. Hieronymus, *Prologus in libro Didymi de Spiritu Sancto*.

[202] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 109; tenże, *Comm. Os.* Prol.; tenże, *Comm. Zach.* Prol.

[203] Imię Dydyma wśród heretyków, zaraz po Orygenesie, a przed innym autorem oskarżonym o orygenizm, Ewagriuszem z Pontu, pada w orzeczeniach III Soboru Konstantynopolitańskiego. Por. Conc. Constantinopolitanum III (680-681), *Terminus* 4; zob. Conc. Constantinopolitanum II (553), *Anathematismi adversus «Tria Capitula»* 11; H. Crouzel, *Les condamnations subies par Origène et sa doctrine*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, red. W.A. Bienert, U. Kühneweg, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137, Leuven 1997, 311-315; Czyżewski, *Śladami Ojców*, s. 79-80; L. Misiarczyk, *Czy Ewagriusz z Pontu został rzeczywiście potępiony?*, VoxP 65 (2016) 441-459.

[204] Odnalezione papirusy zawierały obszerne fragmenty komentarzy Dydyma do pięciu ksiąg Starego Testamentu: Rdz, Za, Hi, Ps i Koh. Interesujący nas w tym miejscu *Komentarz do Zachariasza* wraz z przekładem na język francuski oraz z aparatem krytycznym został wydany w następującej publikacji: L. Doutreleau, *Didyme l'Aveugle: Sur Zacharie*, SCh 83-85, Paris 1962. Por. B. Czyżewski, *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996, 13; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 207, przyp. 285).

[205] Por. B. Czyżewski, *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima*, VoxP 67 (2017) 85-100.

[206] Por. Czyżewski, *Księga proroka Zachariasza*, s. 94-98; Simonetti, *Miedzy dosłownością*, s. 207-220.

[207] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 3.

patrystycznego – Apolinary otrzymał etykietę „literalisty", zaś Dydym „alegorysty". Jak zwróciliśmy na to uwagę w przypadku Apolinarego, tak i w odniesieniu do Dydyma, należy zauważyć, że klasyfikacja literalista/alegorysta to rozróżnienie akademickie. Przy lekturze ich pism okazuje się bowiem, że obaj egzegeci nie zamykali się *a priori* w obrębie tylko jednego rodzaju interpretacji.

Literacka miłość naszego pisarza do Dydyma nie była *nomen omen* „ślepa". Po eskalacji sporów wokół poglądów Orygenesa Strydończyk nie mógł swoją żarliwą krytyką nie dotknąć w pewien sposób również intelektualnego spadkobiercy Adamancjusza. Krytyka pod adresem Dydyma, jak na polemiczne możliwości *vir bellator*, była jednak bardzo stonowana. Hieronim nawet po wybuchu kontrowersji orygenesowskiej pochwalał pisma niewidomego Aleksandryjczyka, zaznaczając jednocześnie, że odwraca się od niego tam, gdzie ten poszedł za „złą wiarą Orygenesa"[208].

Po pobycie w Egipcie Hieronim wraz z Paulą i Eustochium oraz z innymi towarzyszami podróży wrócił do Ziemi Świętej. Odbyta pielgrzymka i zebrane doświadczenia monastyczne zapewne umocniły ich w zamiarze rozpoczęcia wspólnego życia mniszego. Postanowili na stałe osiedlić się w Betlejem, w pobliżu Bazyliki Narodzenia Pańskiego. Budowa kompleksu klasztornego, sfinansowana przez Paulę, zajęła około trzy lata (386-389)[209]. Wybudowano klasztor męski, żeński oraz hospicjum dla pielgrzymów, przybywających do miejsca narodzin Zbawiciela. Hieronim pełnił funkcję przełożonego męskiego zgromadzenia. Jako duchowy przewodnik dla braci i sióstr w ascezie chrześcijańskiej, których liczba stale rosła[210], Strydończyk wygłosił wiele kazań. Z okresu betlejemskiego zachowało się niemalże sto homilii Hieronima, głównie do Psalmów, ale także dziesięć nauk skierowanych do mnichów na bazie wybranych perykop Ewangelii według św. Marka[211]. Mimo licznych obowiązków oraz społeczno-politycznych trosk, które głęboko martwiły dumnego obywatela *Imperium Romanum,* jakim był Hieronim, czas pobytu w Betlejem był dla niego przede wszystkim okresem wytężonej, niezwykle produktywnej pracy literackiej. Ziemia Święta stanowiła dla niego doskonałe miejsce do prowadzenia dalszych studiów biblijnych, zdaje się, że idealnie dopasowane do jego pragnień, duchowości i temperamentu. Można powiedzieć, że po latach poszukiwań Hieronim znalazł swoje miejsce na świecie[212]. Dlatego też J.N.D. Kelly w epilogu do swojej szczegółowej biografii Strydończyka uznaje, że „pustelnik z Betlejem" to

[208] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 27.
[209] Por. Ożóg, *Wprowadzenie*, s. XI; Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, s. 38-39.
[210] Por. Hieronymus, *Jo. Hier.* 42.
[211] Por. Hieronymus, *Tract. Ps.*; tenże, *Tractatus in Marci Euangelium*.
[212] Por. Hieronymus, *Prologus in libro Didymi de Spiritu Sancto*; tenże, *Comm. Eph.* II Prol.

przydomek, który najtrafniej spośród wszystkich innych charakteryzuje naszego autora[213]. W miejscu narodzin Chrystusa, w pobliżu Bazyliki Narodzenia Pańskiego, spędził on resztę swojego życia jako mnich, tłumacz i egzegeta Pisma Świętego, a także aktywny polemista chrześcijański i apologeta ortodoksji.

Zamieszkanie w Palestynie umożliwiło Hieronimowi poczynienie jakościowego skoku w zakresie znajomości języka hebrajskiego i w konsekwencji dokończenie oraz przedefiniowanie dzieła Wulgaty. Gdy zaczynał nad nią pracę w Rzymie, za cel stawiał sobie rewizję i uzgodnienie już istniejących łacińskich tłumaczeń. W Wiecznym Mieście przy redakcji Księgi Psalmów Hieronim korzystał z tekstu LXX. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że mimo ciągłej nauki języka hebrajskiego *vir trilinguis* nie czuł się jeszcze wówczas na siłach, aby kompetentnie przetłumaczyć Stary Testament z języka oryginalnego. Po przybyciu do Betlejem Strydończyk zabrał się więc do intensywnego doskonalenia znajomości hebrajszczyzny. Lekcji udzielał mu nocami, niczym ewangeliczny Nikodem (por. J 3, 1-2), niejaki Ban-Anina[214].

Pomocą Hieronimowi w jego nieprzerwanym i płodnym studium biblijnym służyła biblioteka w pobliskiej Cezarei Palestyńskiej. W jej księgozbiorze Strydończyk znalazł takie perły jak rękopis Heksapli Orygenesa oraz jego liczne komentarze egzegetyczne. Dzięki bibliotece zapoznał się także – co ważne w kontekście późniejszej kontrowersji orygenesowskiej – z *Obroną Orygenesa* Pamfila[215]. Za pomocą Heksapli Hieronim przez pierwsze lata pobytu w Betlejem kontynuował swoją pracę nad nową Biblią Łacińską, korygując tekst *Vetus Latina*. Założeniem autora Wulgaty było na początku szukanie złotego środka między brzmieniem uświęconego przez tradycję tekstu łacińskiego a znaczeniem oryginału. Hieronim zatem unikał inwazyjnych poprawek tam, gdzie *Vetus Latina* nie odbiegała zasadniczo od tekstu hebrajskiego Starego Testamentu. Stosując taki *modus operandi*, wydał łacińskie wersje następujących ksiąg: Psalmów, Hioba, 1 i 2 Kronik, Przysłów, Eklezjastesa i Pieśni nad Pieśniami[216]. W pewnym momencie jednak Strydończyk, kierując się swoją naukową intuicją, dojrzał do odważnej decyzji, aby wbrew swoim krytykom[217] zaprzestać rewizji łacińskich przekładów LXX i dokonać tłumaczenia Starego Testamentu na bazie hebrajskiego oryginału. Ten pełny i definitywny zwrot ku *veritas hebraica* dokonał się w podejściu Hieronima ok. 390 roku. Co istotne, książę egzegetów motywował go nie tylko

[213] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 381.
[214] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 3.
[215] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 12; tenże, *Vir. ill.* 75; Kelly, *Hieronim*, s. 157. 289.
[216] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 181-183.
[217] Należeli do nich, m.in. Rufin z Akwilei i Augustyn (por. Rufinus, *Apol. Hier.* 2, 37; Hieronymus, *Epist.* 56, 2; tamże 104, 3-6; tamże 112, 22; tamże 115, 1).

dążeniem do wydobycia prawdy tekstu natchnionego w przekładzie łacińskim, co możemy określić jako przesłankę skrypturystyczną, ale także powoływał się na pobudkę apologetyczną. Zdaniem Hieronima, aby móc prowadzić skuteczną polemikę z Żydami, trzeba wyjść od tego samego tekstu Starego Testamentu co oni. Tylko wychodząc od Biblii Hebrajskiej można im skutecznie wyperswadować, iż obiecanym Mesjaszem jest Chrystus[218]. Skutkiem tego właściwie nie nowego, lecz zradykalizowanego stanowiska autora Wulgaty były przekłady Ksiąg Samuela i Ksiąg Królewskich w 392 roku. Od tej chwili pustelnik z Betlejem przez następne około piętnaście lat będzie tłumaczył systematycznie kolejne księgi Biblii Hebrajskiej z oryginału na łacinę (do 405/406 roku)[219].

Absorbująca energię i czas Hieronima praca nad Wulgatą nie spowodowała, że zarzucił on inną aktywność pisarską. Nasz autor tworzył równolegle kolejne dzieła egzegetyczne, polemiczno-teologiczne, historyczne, wciąż prowadził ożywioną korespondencję listowną. Przede wszystkim w ciągu około trzydziestu pięciu lat pobytu w Betlejem spod pióra księcia egzegetów wyszły liczne komentarze biblijne. Niemalże natychmiast po osiedleniu się na stałe w Ziemi Świętej, w latach 386-387, Hieronim zredagował w ekspresowym tempie komentarze do czterech listów Pawłowych: Listu do Filemona, Listu do Galatów, Listu do Efezjan oraz Listu do Tytusa. Po tym, jak zademonstrował swój egzegetyczny kunszt na polu Nowego Testamentu, przypuszczalnie chcąc wykazać literacką wyższość nad Ambrozjastrem, aby odegrać się za upokorzenia, których doznał w Rzymie[220], Strydończyk skanalizował swoją energię w kierunku objaśnienia ksiąg Starego Testamentu. Spośród ksiąg nowotestamentalnych Hieronim w 398 r. na prośbę Euzebiusza z Cremony skomentował jeszcze Ewangelię według św. Mateusza i na tym, jeżeli chodzi o jego autorskie komentarze do Nowego Testamentu[221], *princeps exegetarum* poprzestał. Na gruncie starotestamentalnym pustelnik z Betlejem rozpoczął od wydania *Komentarza do Księgi Eklezjastesa*, po czym przystąpił do swojego monumentalnego przedsięwzięcia, jakim była redakcja zbioru komentarzy do wszystkich ksiąg prorockich. Najpierw Hieronim skomentował dwunastu proroków mniejszych, następnie Księgę Daniela (407), po czym zabrał się do obszernych komentarzy do Izajasza (408-410),

[218] Por. Hieronymus, *Praefatio in Isaia propheta*.

[219] Konsekwencją uznania przez Hieronima *veritas hebraica* było przyjęcie kanonu hebrajskiego Starego Testamentu, a więc odrzucenie ksiąg deuterokanonicznych, które znalazły się w tzw. „kanonie aleksandryjskim". Prawdopodobnie jako ostatnia w porządku chronologicznym została przełożona Księga Jozuego (por. Kelly, *Hieronim*, s. 184-188. 324-326; C. Brown Tkacz, *«Labor Tam Utilis». The Creation of the Vulgate*, VigCh 50 [1996] 50-52).

[220] Kontekst powstania Hieronimowych komentarzy do *Corpus Paulinum* zostanie szczegółowo omówiony w II rozdziale pracy.

[221] Nasz autor poza własnymi komentarzami do Nowego Testamentu wydał również ok. 400 r. przekład na łacinę *Commentarii in Apocalypsim Ioannis* autorstwa Wiktoryna z Petowium, nanosząc w tłumaczeniu istotne poprawki na tekst oryginalny (por. Moreschini, t. 1, s. 774)

Ezechiela (411-414) i Jeremiasza (od 415). Tego ostatniego dzieła egzegetycznego nasz autor nie zdołał niestety ukończyć[222].

Równolegle do pracy nad pierwszymi komentarzami do proroków egzegeta z Dalmacji, w latach 389-391, przygotowywał sobie i innym, jemu współczesnym jak i potomnym, nieocenione narzędzie do studiów biblijnych, które możemy nazwać „trylogią"[223]. Były to trzy publikacje, które stanowiły unikatową w kręgu pisarzy łacińskich pomoc do prowadzenia badań nad Pismem Świętym. Trylogię konstytuowały: *Liber interpretationis hebraicorum nominum* (spis nazw występujących w Piśmie Świętym z ich etymologią), *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* (słownik geografii biblijnej, który był tłumaczeniem dzieła *Onomastikon* Euzebiusza, jednak istotnie zmodyfikowanym przez Hieronima) i *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim* (wyjaśnienie kłopotliwych ustępów z Księgi Rodzaju). Mając w ręku takie instrumentarium biblijne oraz Heksaplę Orygenesa, pod ręką zaś uczonych żydowskich, Hieronim prowadził w Betlejem swoje płodne studia egzegetyczne.

Badania nad twórczością egzegetyczną Betlejemity, przebogatą i rozległą w czasie, pozwalają na wymienienie jej kilku charakterystycznych cech[224]. Podstawą egzegezy Hieronima niemalże zawsze jest tekst oryginalny Pisma Świętego – Starego bądź Nowego Testamentu. Nim Strydończyk w pełni przekonał się do *veritas hebraica*, w swoich komentarzach starotestamentalnych podawał zarówno przekład tekstu hebrajskiego, jak i łacińskie tłumaczenie LXX. Gdy między tymi dwiema wersjami dochodziło do znaczących różnic, na podstawie oryginału podawał wyjaśnienie historyczne, literalne, zaś na bazie LXX przedstawiał interpretację alegoryczną, duchową[225]. Książę egzegetów wznosił więc i rozwijał swoje wyjaśnienia na dwóch równoległych fundamentach tekstowych. Z czasem Hieronim zaprzestał tej dwutorowej egzegezy, a jego pierwszorzędnym źródłem, najwiarygodniejszym i podstawowym w komentarzach do ksiąg biblijnych stał się oryginał hebrajski. Na rzecz skutecznej polemiki czy też wydobycia budującego sensu chrystologicznego Betlejemita wciąż był jednak skłonny, aby odstąpić od zasady *veritas hebraica*. Książę egzegetów już po swoim

[222] Okoliczności powstania oraz treść tych wszystkich komentarzy egzegetycznych omawia J.N.D. Kelly (*Hieronim*, s. 172-175. 188-192. 253-255. 332-338. 342-346. 349-352. 361-362, 373). Por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 335-341. 343-347; Moreschini, t. 2, s. 650-666.

[223] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 176-181; «*„Princeps exegetarum"*, s. 185-188.

[224] Por. P. Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, REAug 26 (1980) 214-227; tenże, *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, w: *Le monde latin antique et la Bible*, red. J. Fontaine, Ch. Pietri, Paris 1985, 523-542; P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Paris 1985; D. Brown, *Vir trilinguis. A study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992; L. Gładyszewski, *Sposoby odkrywania treści Ksiąg Biblijnych według św. Hieronima*, „Teologia Patrystyczna" 6 (2009) 31-37; M. Jóźwiak, *«Ni w dzień, ni w nocy nie odpoczywa; zawsze albo coś czyta, albo pisze» (Sulp.Sev., „Dial." 1,9,5). Słów kilka o egzegezie biblijnej św. Hieronima*, „Teologia Patrystyczna" 16 (2019) 33-50; taż, *«Pieśni o Słudze»*, s. 17-24.

[225] Por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 336; Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, s. 47.

pełnym zwrocie ku prawdzie hebrajskiej, gdy potrafił otwarcie negować wiarygodność LXX, w komentarzu do proroctwa mesjańskiego z Iz 7, 14 opowiada się za zgodną z wersją Siedemdziesięciu, a zarazem unikalną, odbiegającą od innych propozycji Heksapli, lekcją „Dziewica" (łac. *virgo*; gr. παρθένος) w odniesieniu do Matki Emmanuela[226].

Hieronim w swoich komentarzach obficie czerpał z egzegezy rabinicznej. Nawet jeżeli nie zgadzał się z jej wyjaśnieniami, to się do nich odwoływał, aby je kontestować. Tendencja do polemiki antyżydowskiej nasilała się w kolejnych komentarzach Strydończyka. Najwyraźniej miejscowi rabini coraz bardziej irytowali mnicha o dumnym i zawziętym charakterze.

Cechą wszystkich komentarzy Hieronima jest duża zależność od innych egzegetów starożytnych, przede wszystkim od Orygenesa, a także w mniejszym stopniu – jak możemy przypuszczać z zachowanych fragmentów ich dzieł – Dydyma i Apolinarego. Wymowną egzemplifikacją nieprzerwanego Orygenesowego wpływu na dzieła *princeps exegetarum* jest *Komentarz do Ezechiela*, w którym nasz autor zapalczywie krytykuje heterodoksyjne twierdzenia dawnego mistrza, a jednocześnie jego objaśnienie tekstu jest utkane z interpretacji Adamancjusza, często przywoływanych w swobodnym tłumaczeniu[227]. Nawet więc po kontrowersji orygenesowskiej Hieronim nie przestał czerpać z bogactwa Orygenesa-egzegety, zarazem zwalczając Orygenesa-teologa[228]. Nim natomiast rozgorzały spory wokół myśli Aleksandryjczyka, pustelnik z Betlejem na oskarżenia o plagiat pism Orygenesa odparł z zadziwiającą i rozbrajającą szczerością, iż stawiany mu zarzut jest w istocie pochlebstwem, gdyż Adamancjusza cenią wszyscy, a zatem kopiowanie jego dzieł to wielka zasługa[229].

Nie będzie przesadą uznać, że komentarze Hieronima były w dużej mierze kompilacją i parafrazą fragmentów pism egzegetycznych innych pisarzy, przede wszystkim greckojęzycznych, których chrześcijański Zachód nie znał, wzbogaconymi przez interpretacje egzegezy rabinicznej. Z racji na taki *modus operandi* autora komentarzy oraz ich Orygenesową tkankę

---

[226] Por. Hieronymus, *Comm. Isa.* III 7, 14: „Sin autem iuvencula vel puella, ut Iudaei volunt, et non virgo pariat, quale signum poterit appellari, cum hoc nomen aetatis sit, non integritatis? Et revera, ut cum Iudaeis conferamus pedem, et nequaquam contentioso fune praebeamus eis risum nostræ imperitiae, virgo Hebraice BETHULA appellatur, quae in praesenti loco non scribitur: sed pro hoc verbo positum est ALMA, quod praeter LXX omnes adolescentulam, transtulerunt". Hieronim w komentarzu stara się wprawdzie dowieść, że słowo *virgo* w istocie odpowiada hebrajskiemu ALMA, lecz faktem pozostaje, że w swojej wersji Iz 7, 14 podąża za tradycyjnym brzmieniem tekstu uwarunkowanym przez LXX, a jednocześnie różniącym się od pozostałych wersji heksaplarnych, w których mowa jest o „młodej dziewczynie" (*adolescentula*). Por. Kelly, *Hieronim*, s. 345; Jóźwiak, *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis"*, s. 56-62.

[227] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 350-351; Moreschini, t. 2, s. 664.

[228] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 27; tenże, *Epist.* 84, 2. 7; zob. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 329-341; B. Czyżewski, *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu «Do Księgi Jonasza» św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2 (2009) 139-150.

[229] Por. Hieronymus, *Comm. Mich.* II Prol.: „Nam quod dicunt, Origenis me volumina compilare, et contaminari non decere veterum scripta, quod illi maledictum vehemens esse existimant, eandem laudem ego maximam duco, cum illum imitari volo, quem cunctis prudentibus, et vobis placere non dubito".

można scharakteryzować egzegezę Strydończyka jako „egzegezę mozaikową" bądź „egzegezę polifoniczną"[230]. Hieronim, interpretując tekst biblijny, przedstawiał kilka paralelnych wyjaśnień, często nie rozstrzygając, które z nich jest najwłaściwsze. Taki charakter egzegezy mnicha betlejemity sprawia, że bardzo rzadko w jego komentarzach występuje jakiś wątek teologiczny, który łączyłby interpretacje kolejnych ustępów. Orędzie teologiczne i zasadnicze tematy poszczególnych ksiąg biblijnych często umykają Hieronimowi w natłoku nakładających się na siebie interpretacji oraz dygresji. Należy mieć na uwadze również to, że charakter jego komentarzy, mniej lub bardziej literalny bądź duchowy, zależał nie tylko od treści interpretowanej księgi oraz od etapu w życiu Hieronima, który z czasem odstępował od alegorii na rzecz historii[231], ale również od mecenasów, a zarazem adresatów jego pism egzegetycznych. Można zakładać, że komentarze z dedykacją dla Chromacjusza czy Euzebiusza z Cremony będą zogniskowane bardziej na wyjaśnieniu historycznym, gdyż takie preferowali wymienieni dobroczyńcy Hieronima[232].

Chociaż Betlejemita prowadził życie pustelnicze, to jednak nie unikał zaangażowania w ważne spory teologiczne. Ich piśmiennym skutkiem są dzieła polemiczne naszego Doktora Kościoła: *Przeciw Jowinianowi* (393), *Przeciw Janowi Jerozolimskiemu* (397), *Przeciw Wigilancjuszowi* (406) oraz *Dialog przeciw pelagianom* (415)[233]. Hieronim dał się w nich poznać jako wyborny polemista i mistrz ciętej riposty, miejscami wręcz pozbawiony skrupułów i wszelkich hamulców w toczonej debacie. Ofiarą ostrego pióra *vir bellator* jako pierwszy padł Jowinian. Jego postać i heterodoksyjne poglądy znamy głównie z pamfletu polemicznego Hieronima, ale także z listów Syrycjusza i Ambrożego[234].

Jowinian był mnichem, który w swoich zaginionych pismach rozpowszechnionych w Rzymie odważnie wystąpił przeciwko wizji chrześcijaństwa o profilu ascetycznym. Zdaniem heretyka, na mocy łaski chrztu świętego, przyjętego z wiarą jako odrodzenie do nowego życia w Chrystusie i wszczepienie w Jego Mistyczne Ciało, wszyscy chrześcijanie są równi przed Bogiem i jeżeli – nie utraciwszy wiary – świadomie przeżywają swoją chrzcielną tożsamość, w życiu doczesnym bez żadnego rozróżnienia tak samo podobają się Panu, zaś w niebie

[230] Egzegezę Hieronima do mozaiki porównuje J.N.D. Kelly (*Hieronim*, s. 190), zaś pojęciem „egzegeza polifoniczna" w odniesieniu do hermeneutyki Strydończyka posługuje się G. Raspanti (Raspanti, s. 26).

[231] Por. Gładyszewski, *Wstęp patrystyczny*, s. 43.

[232] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef., zob. Kelly, *Hieronim*, s. 190. 253-254. 257. 362.

[233] Z racji na temat pracy, którego przedmiotem są komentarze Hieronima do Nowego Testamentu, w niniejszej prezentacji naszego Ojca Kościoła jako egzegety i polemisty pominiemy spór z Wigilancjuszem oraz z Pelagiuszem, gdyż miały one miejsce już po napisaniu przez Strydończyka ostatniego z interesujących nas dzieł, tj. *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza* (398).

[234] Por. Ambrosius, *Epistulae (extra collectionem)* 14A*, 6; tamże 15*, 2. 10; zob. L. Nieścior, *Wstęp do «Przeciw Jowinianowi»*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, ŹM 67, s. 79-86; Nehring, *Dlaczego dziewictwo*, s. 110-113. 119-127.

otrzymają identyczną nagrodę, bez jakiejkolwiek gradacji. Istotą poglądów Jowiniana była egalitarność chrześcijan na bazie łaski chrztu świętego. Wiara w odnawiającą moc chrztu gwarantowała, zdaniem kontrowersyjnego mnicha, wystarczającą osłonę przed pokusami szatana i trwanie w pielgrzymującej wspólnocie wiary, w której nie było bardziej lub mniej zasłużonych. Słowo „zasługa" to klucz w zrozumieniu duszpasterskiego niebezpieczeństwa, które zagrażało chrześcijańskiemu porządkowi wskutek rewolucyjnych tez Jowiniana. Zdaje się, że dla niego osoby wierzące w Chrystusa w żaden sposób nie musiały zasługiwać na wieczną nagrodę i zabiegać o duchowy wzrost – w zupełności wystarczało trwanie przy opcji fundamentalnej, wyrażonej na chrzcie świętym. W konsekwencji herezjarcha dewaluował wartość ascezy. Uważał, że post pod względem wartości duchowej nie przewyższa spożywania posiłków w duchu dziękczynienia; że życie w dziewictwie nie znajduje większego uznania w oczach Bożych aniżeli życie małżeńskie; że w niebie wszyscy wierzący otrzymają taką samą zapłatę, niezależnie od tego, ile w życiu ziemskim się natrudzili dla królestwa Bożego. Poznawszy w zarysie idee Jowiniana na temat chrześcijaństwa, nie może dziwić, że bywał on uznawany za „prekursora protestantyzmu"[235].

Gdy Hieronim, gorliwy promotor ideałów ascetycznych, otrzymał w 393 r. w korespondencji z Rzymu kopię obrazoburczych pism Jowiniana, gorliwie zabrał się do przygotowania polemicznej repliki. Ku zdumieniu autora traktat *Przeciw Jowinianowi* wprawił wielu czytelników na Zachodzie nie w podziw i wdzięczność za obronę ortodoksji, lecz w zażenowanie. Konsternacja wywołana przez polemiczny pamflet Hieronima była tak duża, że jego przyjaciel Pammachiusz stawał na głowie, aby wycofać z obiegu jego kopie i ukryć przed chrześcijańskim światem[236]. Inny sprzymierzeniec Betlejemity w Rzymie, Domnion, poinformował listownie przyjaciela o wzburzeniu, które wywołało jego pismo, oraz wypunktował budzące największy niesmak fragmenty, prosząc o ich uzasadnienie bądź korektę[237].

Powodem negatywnej recepcji dzieła Strydończyka była, najkrócej rzecz ujmując, jego przesada i gwałtowność, zarówno w treści, jak i w formie. *Vir bellator* w swoim najdłuższym dziele polemicznym dał się poznać jako wyśmienity klasyczny retor, a zarazem gorszy teolog i chrześcijanin. W swojej pełnej pasji obronie dziewictwa zdawał się kwestionować wartość małżeństwa, które miejscami przedstawiał – nie po raz pierwszy i nie ostatni – jako mniejsze zło, nie zaś pewne dobro w planie Stwórcy[238]. Wielu chrześcijan gorszył także pełen agresji

[235] Por. Nieścior, *Wstęp do «Przeciw Jowinianowi»*, s. 77-94; Nehring, *Dlaczego dziewictwo*, s. 113-119.
[236] Por. Hieronymus, *Epist.* 48, 2.
[237] Por. Hieronymus, *Epist.* 50, 3.
[238] Por. Hieronymus, *Jov.* 1, 7-13.

i nienawiści, naszpikowany inwektywami, język Hieronima. W obaleniu tez heretyka autor szokującego pamfletu odwoływał się do Pisma Świętego, ale też z pełną swobodą korzystał z dzieł autorów pogańskich. Nie wahał się sięgnąć po arsenał retorycznej sztuki ośmieszania oponenta. Naśmiewał się ze stylu traktatu Jowiniana, określając jego frazy „bredzeniem", „wymiocinami" po nadużyciu alkoholu, „majaczeniem w gorączce", „sykami starodawnego węża"[239]. Nasz *defensor fidei* karykaturalnie odmalował postać przeciwnika i zarzucał mu niemoralne życie (na co nie ma żadnych dowodów)[240]. Pismo *Przeciw Jowinianowi* było przeniknięte ironią i satyrą. Pojawiające się na początku określenie adwersarza jako „Epikura chrześcijan"[241] było tylko preludium do kolejnych, często o wiele ostrzejszych, pocisków werbalnych. Nie dziwi więc, że nawet przyzwyczajeni do kąśliwych polemicznych dysput i życzliwi Hieronimowi chrześcijanie z Italii czuli się zniesmaczeni, czytając, jak mnich z Betlejem odnosi się do mnicha z Rzymu. Mieli za złe przyjacielowi, że Jowiniana „nie pouczył, lecz zwyciężył"; że tego rannego „węża zmiażdżył" swoją retoryką, a nie uleczył[242].

W odpowiedzi na stawiane zarzuty Hieronim napisał apologię swojego dzieła, przesłaną Pammachiuszowi (*List 49*). Stanowi ona ważne świadectwo tego, jak łaciński Doktor Kościoła rozumiał polemikę z herezjami. Była ona dla niego bojem, walką, wojną o przeżycie, w której nie ma miejsca na sentymenty i skrupuły. Celem pamfletu polemicznego nie jest metodyczne wyłożenie prawdy, ale pokonanie adwersarza, dlatego też niemal wszystkie chwyty, formalne i treściowe, są w nim dozwolone. Zdaniem Hieronima, toczenie polemiki w pełni usprawiedliwia: dosadne i przesadzone sformułowania; nierzeczowe odnoszenie się do poglądów oponenta i niekonsekwencję we własnych stwierdzeniach; a nawet interpretację Pisma Świętego wbrew przyjętym zasadom hermeneutyki biblijnej. Wszystko to nie ma większego znaczenia, gdyż finalnie zwycięzca polemiki, splamiony w retorycznym boju licznymi winami wobec prawdy, w nagrodę za pokonanie heretyka otrzymuje od Boga, który jest prawdą, odpuszczenie win[243]. List do Pammachiusza zawiera swoisty Hieronimowy manifest makiawelizmu w walce z herezjami.

[239] Por. Hieronymus, *Jov.* 1, 1. 3-4.

[240] Por. Hieronymus, *Jov.* 2,36; Kelly, *Hieronim*, s. 208. 214; Nieścior, *Wstęp do «Przeciw Jowinianowi»*, s. 88-89.

[241] Por. Hieronymus, *Jov.* 1, 1.

[242] Por. Hieronymus, *Epist.* 49, 14; tenże, *Jov.* 1,1. Treść pamfletu *Przeciw Jowinianowi*, reakcję rzymskich czytelników na antyheretycki traktat oraz punkt widzenia Hieronima szczegółowo omawia P. Nehring (*Dlaczego dziewictwo*, s. 127-190).

[243] Por. Hieronymus, *Epist.* 49, 13-14.

6. Nielojalny uczeń Orygenesa

Chcąc wiernie przedstawić teologiczny portret Hieronima jako egzegety i polemisty, koniecznie trzeba pochylić się nad jego relacją do twórczości Orygenesa oraz uchwycić zmianę w tym względzie, która dokonała się i ujawniła z całą mocą w trakcie tzw. kontrowersji orygenesowskiej[244]. Do momentu jej wybuchu Orygenes był prawdziwym „bożyszczem" Hieronima[245]. Mnich z Betlejem dawał wyraz swojego podziwu dla Adamancjusza w laudacjach, które nie miały miary[246]. Do 393 r., gdy na terenie Ziemi Świętej rozegrał się pierwszy akt dzielącej Kościół kontrowersji orygenesowskiej, próżno szukać w pismach Hieronima słowa otwartej krytyki pod adresem Aleksandryjczyka. Jeszcze w napisanym niemalże w tym samym czasie *De viris inlustribus* (392/393) autor bez śladu jakiegokolwiek zawahania opiewał postać Orygenesa, ukazując jaką „chwałą był otoczony" w Kościele; przywołując jego „nieśmiertelne zdolności" intelektualne oraz surowo krytykując „wielką głupotę" biskupa Demetriusza, który w listach rozesłanych na cały świat wystąpił przeciwko swojemu wybitnemu katechiście[247].

Gwałtowny i bezkompromisowy atak na Orygenesa i zwolenników jego nauki, którego jednym z głównych autorów okaże się już niebawem Hieronim, nie pojawił się w teologiczno-historycznej próżni[248]. Osoba Aleksandryjczyka budziła kontrowersje już za życia. Jego odważna metoda teologiczna, polegająca na formułowaniu kwestii do tej pory nie podjętych i stawianiu śmiałych hipotetycznych odpowiedzi w oparciu o alegoryczną interpretację Pisma Świętego, czasami zaś pod wpływem filozofii medioplatońskiej czy też stoickiej, generowała wokół dzieł Orygenesa sporo wątpliwości. O tym, że bynajmniej nie ustały one po śmierci

[244] Por. T.A. Zajkowski, *Orygenes. IV. Spory Orygenesowskie, orygenizm*, NSWP 763-766; S. Longosz, *Orygenizm i spory wokół Orygenesa (w 1800-lecie urodzin)*, VoxP 8-9 (1985) 395-412; Crouzel, *Orygenes*, s. 231-240; tenże, *Origene e l'origenismo. Le condanne di Origene*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 295-303; M. Simonetti, *La controversia origeniana: caratteri e significato*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 7-31; C.N. Tsirpanlis, *The Origenistic Controversy in the Historians of the Fourth, Fifth and Sixth Centuries*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 177-183; E. Clark, *The Origenist Controversy. The cultural construction of an Early Christian debate*, Princeton 1992; P. O'Cleireigh (Guelph), *Origen's Consistency: An issue in the Quarrel between Rufinus and Jerome*, w: *Origeniana Septima*, s. 225-232; E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, „Augustinianum" 46 (2006) 35-50.

[245] Por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 335; zob. I. Opelt, *Origene visto da san Girolamo*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 217-222.

[246] Por. Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* Praef.; tenże, *Praefatio in Origenis homiliis II In Canticum*; tenże, *Epist.* 33, 4-5; tamże 80; Rufinus, *Apol. Hier.* 2, 16-23.

[247] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 54.

[248] Por. E. Prinzivalli, *The Controversy about Origene before Epiphanius*, w: *Origeniana Septima*, s. 195-214.

Adamancjusza, a nawet przybrały na sile, świadczyć może apologetyczne dzieło jego intelektualnych spadkobierców Pamfila i Euzebiusza z Cezarei, *Obrona Orygenesa*[249].

W IV w. większość wybitnych greckich pisarzy chrześcijańskich, jak ojcowie kapadoccy, czytała z podziwem Orygenesa i nim się inspirowała. Z pewnością mieli oni świadomość, że Aleksandryjczyk w swoich teologicznych spekulacjach nie ustrzegł się błędów, woleli jednak pomijać je zręcznym i pełnym szacunku milczeniem, uwydatniając natomiast jego wielkość. Do 393 r. to samo stanowisko reprezentował Hieronim, jak możemy przypuszczać, pod wpływem spotkania z Grzegorzem z Nazjanzu w Konstantynopolu. Skrajnie inaczej na postać Orygenesa zapatrywał się natomiast inny znajomy Strydończyka, zawzięty tropiciel wszelkich herezji, Epifaniusz z Salaminy, którego należy uznać za głównego prowodyra sporów orygenesowskich pod koniec IV wieku. Cypryjski biskup w antyheretyckich dziełach *Ancoratus* (373/374) i *Panarion* (373-378) konsekwentnie zwalczał Orygenesa[250], zaś w 393 r. postanowił rozpocząć kampanię przeciwko orygenizmowi na terenie Palestyny. Hieronim już przed wybuchem kontrowersji musiał mieć świadomość dogmatycznych zarzutów, które nieustępliwy biskup Salaminy stawiał Aleksandryjczykowi[251]. Nasz autor pod koniec swojego pobytu w Rzymie w 384/385 r. pisał, że niemalże cały świat zgadza się na potępienie Orygenesa. Strydończyk wyraził w tym miejscu przekonanie, że powodem tego „wściekłego szczekania psów" nie była w istocie „nowość nauk", nie „herezja", lecz zazdrość i zawstydzenie z powodu przenikliwości umysłu wielkiego teologa aleksandryjskiego[252]. Teraz, gdy doktrynalna krucjata Epifaniusza dotarła do Ziemi Świętej, na paradoks zakrawa fakt, że sam Betlejemita dołączył do grona „wściekłych psów", szczekających na Orygenesa. Rok 393 stanowi moment „zwrotu antyorygenesowego" [253] w biografii Hieronima.

Zanim Epifaniusz – zaniepokojony dochodzącymi do niego głosami o sympatiach orygenesowskich biskupa Jana Jerozolimskiego, Rufina, Hieronima, a także licznych mnichów palestyńskich – osobiście przybył do Jerozolimy, aby wytępić szkodliwą herezję, do klasztorów w Ziemi Świętej zapukała delegacja pod przewodnictwem jego zwiadowcy, niejakiego

---

[249] Por. S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesa*, Rufin z Akwilei, *O sfałszowaniu pism Orygenesa*, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 3, Kraków 1996, 10-13; Kelly, *Hieronim*, s. 436, przyp. 8; É. Junod, *Controverses autor de l'héritage aux deux extrémités du IV^e siècles: Pamphlie e Rufin*, w: *Origeniana Septima*, s. 215-224.

[250] Por. Epiphanius, *Ancoratus* 13: „omnes haereses, quae falso Christi nomen usurparunt, sexaginta sunt, quae hoc modo numerantur: [...] Origenistae qui turpia faciunt, Origenistae ab Origene Adamantio"; tenże, *Pan.* 64; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 429; przyp. 8-9; M. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy i jego «Panarion»*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, t. 1. *Herezje 1-33*, tłum. M. Gilski, Kraków 2015, 7-8.

[251] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 114.

[252] Por. Hieronymus, *Epist.* 33, 5.

[253] Tessore–Podolak, s. 13: „Przed swoim zwrotem antyorygenesowym (*svolta antiorigenista*) Hieronim oddawał się tłumaczeniu licznych pism Orygenesa".

Atarbiusza, która oczekiwała od przełożonych wspólnot monastycznych wyznania antyorygenesowego[254]. Misja Atarbiusza poróżniła Hieronima i Rufina. Ten pierwszy, o dziwo, bez najmniejszego zawahania wyrzekł się nauczania Orygenesa; drugi zaś zamknął przed enigmatyczną delegacją bramy swojego klasztoru na Górze Oliwnej, gotowy – jak obrazowo to ujmuje Hieronim – potraktować antyorygenistę niczym psa kijem[255]. Postawa Rufina zdaje się być ze wszech miar roztropna i lojalna. On sam będzie się tłumaczył, mówiąc z trudną do ukrycia nutą zarzutu pod adresem Hieronima, że nie zwykł oskarżać swoich nauczycieli ani ich zmieniać[256]. Używając prokuratorskiego tonu Akwilejczyka, zapytajmy więc, co skłoniło mnicha z Betlejem do oskarżenia i wyparcia się swojego aleksandryjskiego nauczyciela.

Z pewnością kluczowe znaczenie w podpisaniu deklaracji antyorygenesowej przez Hieronima miał autorytet Epifaniusza i ich stara znajomość. Ponadto, jak widzieliśmy to chociażby w listach dużo młodszego Strydończyka wysłanych z Pustyni Chalcydyckiej do papieża Damazego, nasz Ojciec Kościoła zawsze dbał o reputację prawowiernego teologa, odsuwając od siebie choćby najmniejszy cień wątpliwości co do ortodoksji. Znając Hieronima, jego przekorny i trudny charakter, możemy przypuszczać, że pewną rolę odegrał także faktor subiektywny. Mimo oficjalnie poprawnych relacji z biskupem Janem i wciąż serdecznych stosunków z Rufinem, istnieją przekonujące argumenty za tym, aby myśleć, że nie były one pozbawione poważnych trudności, które z ogromnym impetem wypłyną na wierzch w pismach adwersarzy, gdy konflikt o Orygenesa rozkręci się na dobre i osiągnie apogeum[257]. Mentalnie Hieronimowi było dużo bliżej do gorliwego Epifaniusza aniżeli do Jana Jerozolimskiego, któremu pustelnik z Betlejem zarzucał arystokratyczny styl życia i porzucenie ideałów monastycznych po wyborze na stolicę biskupią. Gdy więc Hieronim serdecznie i z aprobatą przyjmował inicjatywę wysłanników biskupa Salaminy, niewątpliwie nie brakowało mu instynktu eklezjalnego, aby zrozumieć, że akcja była wymierzona w istocie w biskupa Jerozolimy, który nigdy nie krył się ze swoim uznaniem dla Orygenesa. Bezsporną i ważną przesłanką jest także to, że Strydończyk jako znawca i tłumacz dzieł Adamancjusza musiał mieć świadomość, że znajdowały się w nich twierdzenia, które z perspektywy podjętych w międzyczasie ustaleń dogmatycznych oraz krystalizującej się doktryny Wielkiego Kościoła, były błędne. Hieronim nie miał więc oporów, żeby – jak to będzie często rozgraniczał – potępić

[254] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 33; Kelly, *Hieronim*, s. 228.
[255] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 33.
[256] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 18; zob. F.X. Murphy, *Magistros meos nec muto nec accuso: Rufinus on Origen*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 241-249.
[257] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 224-225. 234-238. 285-296.

Orygenesa-teologa, zachowując jednocześnie podziw dla Orygenesa-egzegety i Orygenesa-filozofa i intelektualisty.

Zupełnie inaczej sprawa przedstawiała się z perspektywy Rufina. Tak jak Hieronimowi nie wypadało zlekceważyć delegacji starego przyjaciela Epifaniusza, tak Rufinowi nie wypadało wystąpić w jakikolwiek sposób przeciwko obecnemu przyjacielowi i zarazem przełożonemu Janowi, który ok. 390 r. udzielił Akwilejczykowi święceń prezbiteratu. Trzeba więc przyznać, że nie tylko poglądy na temat myśli Adamancjusza, ale chyba jeszcze bardziej episkopalne przyjaźnie spolaryzowały pozycje Hieronima i Rufina w momencie, gdy zawiązywała się kontrowersja orygenesowska.

Kampania przeciwko Orygenesowi rozgorzała na dobre, gdy Epifaniusz przybył do Jerozolimy w 393 r., prawdopodobnie na uroczystość poświęcenia Bazyliki Grobu Pańskiego. Te liturgiczne obchody, które gromadziły wielu mnichów z całej Ziemi Świętej, były doskonałą okazją do ekspozycji niebezpieczeństwa i zła orygenizmu. Biskup Salaminy z tej okazji zamierzał skwapliwie skorzystać. W czasie kolejnych celebracji, w kazaniach wygłaszanych przez Epifaniusza i Jana doszło do kąśliwej wymiany myśli wokół niektórych tez Orygenesa[258]. Wobec powstałego zamieszania i napiętej atmosfery w domu Jana, u którego Epifaniusz przebywał w gościnie, biskup Salaminy przeprowadził się do klasztoru w Besanduk. Z monasteru, który sam założył nim został biskupem na Cyprze, położonego ok. 50 km od Jerozolimy, Epifaniusz po cichu kontynuował swoją propagandę antyorygenesową oraz dyskretnie podkopywał autorytet Jana.

Hieronim w powstałym konflikcie stał zdecydowanie po stronie Epifaniusza. Odciął się zatem zupełnie od duchowieństwa pozostającego w komunii z Janem, którego postrzegał teraz jako niegodnego kościelnego urzędu heretyka. Sztywne stanowisko przełożonego klasztorów w Betlejem doprowadziło do tego, iż brakowało im kapłanów, którzy sprawowaliby Eucharystię dla wspólnot monastycznych i pielgrzymów. Remedium na ten duszpasterski problem znalazł Epifaniusz, który w Besanduk „przymusił" – przynajmniej deklaratywnie – do przyjęcia święceń prezbiteratu biologicznego brata Hieronima, Pauliniana, co najmniej naginając w ten sposób ówczesne normy kanoniczne[259]. Święcenia Pauliniana do posługi kapłańskiej w ośrodku betlejemskim, a więc na terenie diecezji Jana, przelały czarę goryczy. Biskup Jerozolimy ekskomunikował Hieronima i jego mnichów oraz zakazał im wstępu do Bazyliki Narodzenia Pańskiego. W odpowiedzi, w obronie ośrodka monastycznego w Betlejem, Epifaniusz wystosował list do Jana Jerozolimskiego, w którym usprawiedliwiał się

[258] Por. Hieronymus, *Jo. Hier.* 11.
[259] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 1-2.

z konsekracji Pauliniana oraz wzywał adresata, aby ten nawrócił się i porzucił heretyckie poglądy Orygenesa[260]. List był szeroko kopiowany i dystrybuowany w Palestynie[261]. Jego publikacja oznaczała otwartą wojnę między orygenistami i antyorygenistami.

Epifaniusz w liście do Jana zręcznie przechodzi od obrony do ataku. Jego natrętna ingerencja w sprawy diecezji jerozolimskiej była ewidentna, a jednak to on z pozycji oskarżyciela wzywał teraz „przestępcę" do poprawy. Zasugerował, że jego brat w biskupstwie, należąc do „przewrotnego pokolenia" orygenistów (por. Dz 2, 40), zmierzał ku potępieniu, oraz apelował do niego, aby odstąpił od herezji Orygenesa oraz od wszystkich herezji[262]. Mimo złożonych na początku listu wyjaśnień, bagatelizował sprawę święceń Pauliniana. Utrzymywał, że prawdziwym powodem obłożenia klasztoru Hieronima ekskomuniką nie było poważne wykroczenie kanoniczne wobec biskupa miejsca, lecz orygenizm Jana, przeciwko któremu mnisi z Betlejem odważnie wystąpili, popierając Epifaniusza. To z powodu upomnienia biskupa Salaminy: „Nie powinieneś chwalić ojca Ariusza, ojca oraz korzenia innych herezji"[263], Jan Jerozolimski miałby się teraz odgrywać na swoich oponentach. W końcu, Epifaniusz na kartach swojego upominającego listu stawiał Janowi bardzo poważny zarzut, a mianowicie, że ten „w obronie herezji" siał nienawiść wobec niego oraz że zrywał między nimi braterską miłość, a więc i episkopalną jedność.

Poza tym, że ten kluczowy dla zrozumienia i zrekonstruowania kontrowersji orygenesowskiej list oddaje panującą wówczas w Palestynie atmosferę konfliktu i nieufności między dwoma hierarchami, to przytacza także najważniejsze heterodoksyjne tezy, które – mniej lub bardziej słusznie – przypisywano Orygenesowi[264]. Zdaniem Epifaniusza, Aleksandryjczyk głosił radykalny subordynacjonizm między Osobami Trójcy Świętej, nie tylko na poziomie ontologicznym, ale także epistemologicznym, tak iż „nie może Syn widzieć Ojca ani Duch Święty widzieć Syna". Cypryjski tropiciel herezji potępiał Orygenesową koncepcję *logikoi*, z której wynikała nauka o preegzystencji dusz. Uważał, że Adamancjusz deprecjonował wartość ludzkiego ciała, traktując je w duchu filozofii platońskiej jako „więzienie, padlinę, grób, mogiłę" dla upadłej duszy. Orygenes miałby także w konsekwencji

[260] Tłumaczenie listu Epifaniusza do Jana, dokonane przez Hieronima, znajduje się w zbiorze epistolografii naszego Ojca Kościoła: Hieronymus, *Epist.* 51 (= Epiphanius, *Epistula ad Ioannem episcopum Ierosolymorum a Hieronymo latine reddita*).

[261] Por. Hieronymus, *Epist.* 57, 2.

[262] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 3: „Quapropter obsecro te, dilectissime, et advolutus pedibus tuis precor […]; et recede ab haeresi Origenis, et a cunctis haeresibus, dilectissime".

[263] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 3: „Video enim quod propter hanc causam omnis vestra indignatio concitata sit, quod dixerim vobis: «Arii patrem, et aliarum haereseon radicem, et parentem laudare non debetis»".

[264] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 3-7. Zaprezentowane w niniejszym akapicie błędy Orygenesa przywołujemy z perspektywy Epifaniusza. Do merytorycznej zasadności ataków na teologiczną myśl Aleksandryjczyka odniesiemy się w VII rozdziale pracy: „Stanowisko Hieronima wobec heterodoksyjnych tez orygenizmu".

swojej wypaczonej antropologii urągać prawdzie o zmartwychwstaniu ciał, twierdząc, że ziemskie ciało nie powstanie z martwych. Autor listu piętnował teorię apokatastazy, w tym tezę o nawróceniu szatana i jego powrocie do pierwotnej anielskiej godności. Żarliwy sprzeciw Epifaniusza budziła alegoryczna interpretacja Pisma Świętego, szeroko stosowana przez Orygenesa. Aleksandryjski egzegeta „wypaczał prawdę historyczną kłamliwymi alegoriami". W liście biskupa Salaminy nie brakuje inwektyw pod adresem „ojca herezji" i jego zwolenników. Orygenes jest „wrogiem Boga i Kościoła", a jego nauka „szaleństwem, głupotą ludzi, niedorzecznościami"; jest „godna nienawiści". Liczba błędów Aleksandryjczyka jest „niepoliczalna". Spośród jego uczniów, którzy stanowią „pokarm diabła", jednego Epifaniusz w swoim antyorygenesowym manifeście wymienia imiennie. Jest nim „prezbiter Rufin", do niedawna przyjaciel Hieronima[265].

Zreferowaną powyżej treść listu Epifaniusza przytaczamy za tłumaczeniem Hieronima. Strydończyk dokonał przekładu na usilną prośbę Euzebiusza z Cremony[266]. Ten nieznający greki wierny przyjaciel Hieronima, przebywający wówczas w Betlejem, chciał poznać treść listu, który był na ustach wielu chrześcijan. Hieronim dokonał więc szybkiego przekładu na prywatny użytek Euzebiusza. Pismo jednak „jakimś cudem" dotarło do Rufina i Jana. Okazało się, że było ono nie tylko opatrzone dodatkowymi komentarzami Hieronima, które stanowiły reasumpcję poszczególnych części listu, ale także, że przekład pustelnika z Betlejem odbiegał od greckiego oryginału. Rufin zarzucał Hieronimowi, że ten pomniejszył wyrazy szacunku Epifaniusza dla Jana, natomiast uwydatnił brzmienie formułowanych ataków. Repliką Strydończyka na oskarżenia Rufina o zmanipulowanie treści głośnego listu poprzez jego tendencyjny przekład był *List 57*, w którym *vir trilinguis* odsłonił kulisy powstania kontrowersyjnego tłumaczenia oraz wyjaśnił założenia swojej metody translacyjnej[267]. Skutkiem dostania się przekładu Hieronima w niepowołane ręce oraz dyskusji nad jego wiarygodnością było ostatecznie to, że wraz z apologią Strydończyka, zawartą w *Liście 57*, został on rozpowszechniony w Rzymie. Rozsierdziło to jeszcze bardziej biskupa Jana. Jego gniew na Hieronima musiał sięgać zenitu, a cierpliwość być na wyczerpaniu, skoro zaczął zabiegać o cesarski nakaz wygnania Betlejemity i jego mnichów z Palestyny[268].

[265] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 6: „Te autem, frater, liberet Deus, […] et omnes fratres qui tecum sunt, et maxime Rufinum presbyterum ab haeresi Origenis".

[266] Por. Hieronymus, *Epist.* 57, 2. Na temat Euzebiusza zob. R.L. Testa, *Eusebio di Cremona e Gerolamo: dalla controversia origenista all'ultima comunione del santo*, „Adamantius" 19 (2013) 69-83.

[267] Por. Hieronymus, *Epist.* 57, 5: „Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu".

[268] Por. Hieronymus, *Epist.* 82, 10: „Nuper nobis postulavit et impetravit exilium".

Kres pierwszemu etapowi kontrowersji orygenesowskiej położyła skuteczna mediacja patriarchy Aleksandrii Teofila[269]. Zmęczony przeciągającym się sporem i zaniepokojony rozdarciem swojej diecezji biskup Jan zwrócił się w 396 r. do Teofila z prośbą o interwencję i zewnętrzny arbitraż w rozstrzygnięciu konfliktogennych kwestii[270]. Wprawdzie misja aleksandryjskiego wysłannika w Palestynie Izydora zakończyła się fiaskiem, to jednak późniejsze bezpośrednie dyplomatyczne zabiegi Teofila przyniosły już upragniony pokój. Nim jednak do niego doszło, Izydor opuszczając Jerozolimę, zabrał ze sobą apologię napisaną przez biskupa Jana. Dotarła ona nie tylko do adresata, tj. Teofila Aleksandryjskiego, ale w przekładzie łacińskim została również opublikowana w Rzymie. Niestety tekst Janowej apologii nie zachował się do naszych czasów. Znamy go pośrednio z polemicznej odpowiedzi Hieronima, który punkt po punkcie odnosił się do tez swojego adwersarza w pamflecie *Przeciw Janowi Jerozolimskiemu*, powstałym w 397 roku. Od momentu, gdy pisemna obrona Jana ukazała się w Wiecznym Mieście, było tylko kwestią czasu, aż Hieronim poinformowany o tym fakcie ruszy z ciętą ripostą. Na szczęście tym razem pustelnik z Betlejem i krąg jego współpracowników najwyraźniej pragnęli jak najszybciej zakończyć przeciągający się konflikt, więc nie zabiegali o popularyzację polemicznego dzieła[271].

W międzyczasie do Strydończyka dotarł mediacyjny list patriarchy Teofila. Jego słowa, zachęcające do pokoju, „uderzyły w rozwinięte już żagle", tak że Hieronim pił z tego „źródła pokoju" „nie tylko bez oporu i wstrętu, ale nawet z chciwością i pełnymi ustami"[272]. Była to deklaracja gotowości do pojednania. Na końcu swojej odpowiedzi Hieronim prosił w odniesieniu do Jana: „niech nową miłością przynajmniej załagodzi stare rany. Niechaj będzie takim, jakim był dawniej, kiedy mnie z własnej woli miłował"[273]. Te i inne bardzo emocjonalne uwagi Strydończyka świadczą o tym, że w pewnym momencie heterodoksyjne poglądy Orygenesa zeszły w trwającym sporze na drugi plan, ustępując miejsca osobistym utarczkom. Konflikt między Epifaniuszem a Janem o orygenizm przerodził się w spór między Hieronimem a biskupem Jerozolimy oraz dawnym przyjacielem Rufinem. Wyznanie wiary biskupa Jana, zawarte w jego apologii adresowanej do Teofila, a także późniejsze pisemne deklaracje Rufina, świadczą o tym, że w rzeczywistości nie podzielali oni heretyckich tez orygenizmu, które

[269] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 234.

[270] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 235-238.

[271] Bliski przyjaciel Hieronima, Ocean, otrzymał egzemplarz *Przeciw Janowi Jerozolimskiemu* dopiero ok. 416 r. od jakiegoś przybysza z Betlejem. Treść pisma krótko po jego wydaniu, jeszcze przed powrotem do Italii, poznał natomiast Rufin (por. Augustinus, *Epistulae* 180, 5; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 238).

[272] Por. Hieronymus, *Epist.* 82, 1.

[273] Hieronymus, *Epist.* 82, 11: „Veterata vulnera, saltem nova obliteret caritate. Sit talis, qualis ante fuit, quando nos suo arbitrio diligebat".

Epifaniusz wypunktował w swoim liście[274]. Dzięki epistolarnej mediacji Teofila z Aleksandrii ogień sporu w Ziemi Świętej udało się ugasić. Hieronim i Rufin w Wielkanoc 397 r. na znak zgody i odnowionej przyjaźni uścisnęli sobie prawe dłonie w Bazylice Grobu Pańskiego[275].

Kilka miesięcy po pojednaniu z Hieronimem Rufin powrócił do Italii. Swoje kroki skierował do Rzymu. Tutaj za namową niejakiego Makarego, który poszukiwał źródeł do swoich polemicznych pism przeciwko astrologii oraz starożytnym koncepcjom deterministycznym i fatalistycznym, Rufin dokonał przekładu najpierw *Obrony Orygenesa* autorstwa Pamfila z Cezarei, a następnie po zintensyfikowanych prośbach rzymskiego znajomego również dzieła *O zasadach*[276]. Działalność translacyjna i pisarska Rufina w Wiecznym Mieście na nowo rozpętała antyorygenesowską burzę. Akwilejczyk został przecież ongiś wymieniony jako orygenista w dobrze znanym w kręgach rzymskich liście Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego. Teraz wydawało się, że przybył do Rzymu, aby promować myśl aleksandryjskiego „arcyheretyka".

Rufin, aby oczyścić Orygenesa z zarzutów o herezję, lansował oryginalną tezę o przewrotnym zanieczyszczeniu pism Adamancjusza przez jego przeciwników[277]. Wyłożył ją w dziele *O sfałszowaniu pism Orygenesa*. Chronologia wydarzeń wskazuje na to, iż łacińskie wydanie *Obrony Orygenesa* wraz z dołączonym do niego traktatem o sfałszowaniu jego pism, przygotowywało grunt pod tłumaczenie najbardziej kontrowersyjnego z dzieł Aleksandryjczyka, czyli *O zasadach*. Biorąc za punkt wyjścia hipotezę o skażeniu pism Orygenesa, Rufin w swoim przekładzie *De principiis* naniósł teologiczne korekty, a nawet usunął heterodoksyjne fragmenty jako niespójne z całością myśli autora, a więc „zapewne" interpolowane przez jego adwersarzy, oraz zastąpił je ustępami z innych dzieł aleksandryjskiego myśliciela, w których ten wypowiadał się prawowiernie[278].

Prawdziwą „bombę", która zniszczyła dopiero co odbudowany z mozołem most przyjaźni Rufina z Hieronimem, stanowiło jednak przede wszystkim wprowadzenie do tłumaczenia kontrowersyjnego dzieła, skierowane do Makarego. Rufin przedstawia w nim „swojego brata i kolegę" z Betlejem jako niezachwianego admiratora Orygenesa; siebie zaś jako kontynuatora podjętego przez Hieronima dzieła przekładu pism Aleksandryjczyka w celu zapoznania z nimi

[274] Por. Hieronymus, *Jo. Hier.* 7; Rufinus, *Praefationes in libros Origenis Περὶ ἀρχῶν* I, 3; tenże, *Apologia ad Anastasium* 2-8; tenże, *Apol. Hier.* 1, 12; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 236-238.

[275] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 24. 33.

[276] Por. Rufinus, *Praefationes in libros Origenis Περὶ ἀρχῶν* I, 2; tenże, *Apol. Hier.* 1, 11.

[277] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 10.

[278] Por. Rufinus, *Praefationes in libros Origenis Περὶ ἀρχῶν* I, 2; tenże, *Apol. Hier.* 1, 20; zob. S. Kalinkowski, *Starożytne spory o grecki tekst i łacińskie przekłady «De principiis»*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979, 10-12.

czytelników łacińskojęzycznych w Rzymie. Akwilejczyk utrzymuje również, że dokonując swobodnego przekładu oraz poprawiając i modyfikując pod kątem ortodoksji tekst oryginału, nie czyni nic innego, jak tylko podąża za metodą redakcyjną wyznaczoną już przez Hieronima. Ponieważ Strydończyk w Ziemi Świętej w natłoku obowiązków zaniechał pracy „tłumacza" Orygenesa, sam stając się „ojcem słowa", Rufin teraz za namową Makarego postanowił przyjąć porzuconą przez przyjaciela rolę i w ten sposób kontynuować wciąż drogie sercu Hieronima dzieło[279].

Tłumacz *O zasadach* w swojej przedmowie pisze o księciu egzegetów tak, jak gdyby wymazać z jego życiorysu sześć ostatnich lat życia (393-398), w czasie których Hieronim w toku kontrowersji orygenesowskiej wystąpił przecież jednoznacznie przeciw heterodoksyjnym aspektom nauczania Aleksandryjczyka. Obraz pustelnika z Betlejem, naszkicowany przez Rufina, był tendencyjny i jednostronny. Rufin mógł myśleć, że powołując się na autorytet Hieronima, zapewni w Rzymie przychylność swemu ryzykownemu przedsięwzięciu translacyjnemu w oczach potencjalnie najbardziej uprzedzonych do niego gremiów[280]. Jeżeli rzeczywiście tak kalkulował i absolutnie nie chciał rozdrapywać zadanych sobie nawzajem z Hieronimem ran, to wykazał się w tym momencie wielką naiwnością i trudnym do zrozumienia brakiem wyobraźni.

Nietakt Rufina był brzemienny w skutkach. Jego przekład *De principiis* wraz z kontrowersyjną przedmową, nim został opublikowany, w tajemniczych okolicznościach zaginął i dostał się do rąk Hieronima. Sam Rufin będzie oskarżał o kradzież Euzebiusza z Cremony, a o brak roztropności i miłości chrześcijańskiej Pammachiusza i Oceana, którzy nieukończone dzieło wysłali do Betlejem – do człowieka, który „nie umiał opanować języka"[281]. Idąc za zachętą przyjaciół, Hieronim dokonał własnego, dosłownego tłumaczenia *O zasadach*, które miało obnażyć „truciznę" sączącą się w pismach Orygenesa[282], a zarazem niewiarygodność przekładu Rufina oraz jego samego jako tłumacza i prawowiernego chrześcijanina[283]. Tłumaczenie Strydończyka nie zachowało się do naszych czasów, poza dość licznymi i często obszernymi fragmentami, które on sam przytacza w *Liście 124* do Awita na temat szkodliwości niektórych nauk Orygenesa. Chociaż nie mamy dostępu ani do greckiego oryginału *De principiis*, ani też do całego przekładu Hieronima, to jednak trudno uwierzyć w to, że zachował on w swojej pracy

[279] Por. Rufinus, *Praefationes in libros Origenis Περὶ ἀρχῶν* I, 1-2.
[280] Por. Hieronymus, *Epist.* 81, 1.
[281] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 21; tamże 2, 48; Hieronymus, *Epist.* 81, 1; tamże 83.
[282] Hieronymus, *Epist.* 84, 3: „Credite experto, quasi Christianus Christianis loquor: Venenata sunt illius dogmata"; tamże 84, 7: „nec venena iam timebo, cum antidotum praebibero".
[283] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 7; zob. G. Sfameni Gasparro, *Aspetti della controversia origeniana: Le traduzioni latine del «Peri archon»*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 191-205.

absolutny obiektywizm. Możemy być raczej pewni, iż Hieronim tak dobrał słowa, aby osiągnąć zamierzony cel, tj. zdyskredytowanie Orygenesa i jego uczniów w oczach czytelnika[284]. Pammachiusz, gdy zapoznał się z przekładem Betlejemity, „przeraził się", a dzieło schował do skrzyni, aby nie rozprzestrzeniło się i „nie zraniło wielu dusz"[285].

Do swojego alternatywnego tłumaczenia, wymierzonego przeciwko Rufinowi, Hieronim dołączył list, w którym bronił się przed potencjalnym zarzutem o orygenizm. Tak jak Rufin, pisząc w przedmowie do przekładu *O zasadach* w sposób jasny dla wszystkich o Hieronimie, nie wymieniając jednak imienia swojego „brata i kolegi", tak teraz Hieronim polemizował z prologiem Rufina bez nazywania oponenta po imieniu[286]. *List 84* miał przedstawić klarownie stanowisko Hieronima wobec pism Orygenesa i oczyścić go z wszelkich podejrzeń o krypto-orygenizm, które mogły się pojawić wskutek przedmowy Rufina. Strydończyk, odnosząc się do swoich wcześniejszych komplementów pod adresem Aleksandryjczyka, pisze, iż „chwalił tłumacza, nie teologa, talent, nie wiarę, filozofa, nie Apostoła". Jasno definiuje Orygenesa jako heretyka, który zasługuje na potępienie przez Kościół. Nazywa go „źródłem Ariusza". Z drugiej strony, nazwawszy zło złem i ostrzegając przed gorzką trucizną w nauczaniu Adamancjusza, przyznaje w nawiązaniu do słów Iz 5, 20, że dzieła Orygenesa zawierają wiele dobra oraz słodkości. Hieronim apeluje nawet, aby „nie naśladować błędów tego, którego cnót nie jesteśmy w stanie naśladować". Największe zło Orygenesowi wyrządzają jego ślepi admiratorzy tacy jak Rufin, którzy nie są w stanie nazwać po imieniu heretyckich poglądów mistrza i je za wszelką cenę kamuflują. Hieronim kategorycznie odcina się od Orygenesa: „Jeśli mi wierzycie – nigdy nie byłem zwolennikiem Orygenesa, jeśli nie wierzycie, przestałem nim być". Na końcu listu *de facto* zrywa niedawno ustanowiony pokój i wypowiada Rufinowi wojnę: „spór może być wszczęty na nowo, bluźnierstwo nie zasługuje na przebaczenie"[287].

W międzyczasie znacząco pogorszyła się w Kościele sytuacja obrońców Orygenesa. Teofil Aleksandryjski postanowił wypędzić, a następnie przeprowadzić nagonkę na mnichów z Nitrii, używając jako argumentu ich orygenesowskie sympatie (399-400)[288]. Patriarcha Aleksandrii skłonił listownie do potępienia orygenizmu także nowo mianowanego po śmierci Syrycjusza

[284] J.N.D. Kelly (*Hieronim*, s. 272; tamże, s. 437, przyp. 38) powołując się na badania Gustave'a Bardy'ego, pisze, że chociaż przekład Hieronima był „bardzo wierny", to jednak dyskusyjne twierdzenia Aleksandryjczyka zostały w nim „subtelnie uwypuklone". Stanisław Kalinkowski (*Starożytne spory*, s. 13-15), porównując zachowane fragmenty *De principiis*, wykazuje tendencyjność Strydończyka w tłumaczeniu dzieła Orygenesa i dochodzi do konkluzji, że jego przekład wcale nie był tak dokładny, jak przekonywał Betlejemita.

[285] Por. Hieronymus, *Epist.* 124, 1.

[286] Hieronymus, *Epist.* 84, 1: „omittam personas: rebus tantum et criminibus respondebo".

[287] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 2-4. 7-9. 12.

[288] Por. *Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431*, red. A. Baron, H. Pietras, ŹMT 52, Kraków 2010, 106-110; Hieronymus, *Epist.* 86-93; Kelly, *Hieronim*, s. 279-282.

biskupa Rzymu, Anastazego I (399-401)[289]. Niezmordowaną kampanię przeciwko Rufinowi jako orygeniście prowadził na terenie Italii przyjaciel Hieronima, Euzebiusz z Cremony[290]. Akwilejczyk czując, że podejrzliwość wobec jego ortodoksji systematycznie narasta, postanowił się bronić. Napisał więc krótką apologię do Anastazego w formie listu. Stanowiła ona w głównej mierze wyznanie wiary, w którym Rufin faktycznie wyrzekał się po kolei heterodoksyjnych tez przypisywanych Orygenesowi. Tekst apologii miał być dla biskupa Rzymu kijem na gorliwców ujadających w jego obecności przeciwko Rufinowi[291].

Chociaż Hieronim odcinał się od wrogich wobec Rufina działań swoich italskich przyjaciół[292], przede wszystkim Euzebiusza, to jednak trudno było ich nie łączyć z osobą Strydończyka. Gdy Rufin zapoznał się z krążącym wśród rzymskich chrześcijan *Listem 84*, pełnym gorzkich aluzji, wyrzutów i ataków na niego samego, postanowił odpowiedzieć dawnemu przyjacielowi w postaci systematycznej, publicznej apologii. Tak powstała *Apologia przeciw Hieronimowi*. Reakcją Hieronima na doniesienia o powstającym dziele polemicznym były najpierw dwie księgi, a po zapoznaniu się z tekstem adwersarza, trzecia księga *Apologii przeciw Rufinowi*. Dawni przyjaciele teraz z powodu orygenizmu jak dwaj gladiatorzy stanęli do pojedynku, chcąc udowodnić swoją ortodoksję[293].

Obłożenie się przez Hieronima i Rufina nawzajem apologiami, w których autorzy skwapliwie od obrony własnej postawy przechodzili do jadowitych kontrataków, oznaczało kulminację konfliktu o poglądy Orygenesa na poziomie literackim oraz definitywne zakończenie starej przyjaźni dwóch wielkich mnichów. Chrześcijański świat był zgorszony dosadnością inwektyw oraz zacietrzewieniem adwersarzy. Na nic zdały się mediacje wspólnego znajomego Hieronima i Rufina, biskupa Chromacjusza[294]. Smutną konstatacją, która nasuwa się po dogłębnym poznaniu możliwych motywów oraz przebiegu sporu między Strydończykiem a Akwilejczykiem, jest ta, iż nie można z całym przekonaniem powiedzieć, że dla jednego i drugiego „milsza od przyjaźni była prawda" – prawda na temat Orygenesa. Ich konflikt jest o wiele bardziej skomplikowany i mniej szlachetny. Istotną rolę odegrały w nim osobiste ambicje, oczywiste różnice charakteru i spojrzenia na ważne kwestie teologiczne,

[289] Por. Hieronymus, *Epist.* 88; tamże 95, 3: „capitula blesphemiae obtulit, quae nos non solum horruimus, et iudicavimus, verum et si qua alia sunt ab Origene exposita, cum suo auctore pariter a nobis scias esse damnata".

[290] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 21.

[291] Por. Rufinus, *Apologia ad Anastasium* 1.

[292] Por. Hieronymus, *Epist.* 81, 1.

[293] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 9: „Quae enim est audientium aedificatio, duos senes inter se propter haereticos digladiari: praesertim cum ambo Catholicos se videri velint?".

[294] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 2.

a także tłamszone aż do eksplozji kontrowersji orygenesowskiej wzajemne animozje. Wszystko to uzewnętrzniło się za całą mocą i brutalnością w apologiach Hieronima i Rufina.

Patrząc całościowo na przebieg przedstawionych w niniejszym paragrafie wydarzeń, zdaje się, że Rufin starał się być bardziej „lojalny" od Hieronima wobec Orygenesa i jego spuścizny. Zasadniczo i on nie negował teologicznych błędów Aleksandryjczyka, a już na pewno nie podzielał heterodoksyjnych tez orygenizmu. Hieronim zaś z zadziwiającą lekkością w 393 r. stanął po stronie Epifaniusza, dla którego myśl Orygenesa była tylko i wyłącznie pożywką wielu innych herezji, a sam Adamancjusz „ojcem Ariusza" i innych heretyków. Odniesienie Hieronima do Orygenesa nie było tak skrajnie zero-jedynkowe, o czym świadczy *List 84*. Strydończyk właściwie do końca życia będzie utrzymywał, że ceni Orygenesa-egzegetę, ale potępia w nim heterodoksyjnego teologa. Dlatego sądzimy, że o ile w pełni można przyjąć teologiczne racje Hieronima i zrozumieć właściwą mu bezkompromisową polemiczną postawę, to jednak można mu zarzucić pewien brak „lojalności" wobec Orygenesa, któremu przecież tak wiele jako badacz Biblii zawdzięczał. Nie bez powodu mnichowi z Betlejem utkwiły w pamięci, i budziły jego gwałtowny sprzeciw, słowa Rufina, iż ten nie zwykł oskarżać dawnych nauczycieli[295].

W streszczeniu niniejszego rozdziału zauważmy, że fundamenty pod rozwój Hieronima jako egzegety i polemisty chrześcijańskiego położyła jego klasyczna edukacja, którą nabył w Rzymie w szkole gramatycznej Eliusza Donata, a następnie w szkole retorycznej. Sposób tworzenia komentarzy do dzieł literatury starożytnej oraz ich forma stanowiły dla księcia egzegetów metodologiczny model przy redakcji komentarzy biblijnych. Intelektualny rozkwit egzegety z Dalmacji był ściśle powiązany z jego decyzją o podjęciu życia pustelniczego. Chrześcijańskim ideałem Strydończyka był bowiem mnich, który poświęca się studium słowa Bożego dniem i nocą. Podróż na Wschód w celu realizacji ideałów monastycznych pozwoliła *vir trilinguis* na pogłębioną naukę języka greckiego i hebrajskiego, których znajomość przez lata doskonalił. Pobyt we wschodniej części cesarstwa dał Hieronimowi możliwość poznania, osobiście oraz za pośrednictwem greckojęzycznych dzieł, wybitnych egzegetów – w Antiochii *princeps exegetarum* słuchał wykładów Apolinarego z Laodycei, zaś w Konstantynopolu poznał Grzegorza z Nazjanzu oraz zaczął tłumaczyć na łacinę pisma Orygenesa. Świadectwem ogromnego wpływu Aleksandryjczyka na hermeneutykę biblijną Hieronima jest pierwsze zachowane dzieło egzegetyczne naszego autora, które stanowi wyjaśnienie do Iz 6, 1-13, znane

[295] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 18.

jako *List 18A-B* do papieża Damazego. Już jako wykształcony egzegeta Strydończyk został konsultantem teologicznym biskupa Rzymu, na którego polecenie rozpoczął pracę nad Wulgatą. Powielanie w egzegezie biblijnej idei Orygenesa oraz krytyczne podejście do tekstu *Vetus Latina* wywoływało niechęć wobec osoby Hieronima w konserwatywnych środowiskach rzymskich, których reprezentantem był Ambrozjaster, uznany na Zachodzie komentator *Corpus Paulinum*. Po przymusowym opuszczeniu Rzymu nasz autor słuchał wykładów Dydyma Ślepego w Aleksandrii, a następnie osiadł na stałe w Betlejem. W Ziemi Świętej mnich betlejemita, mając stały dostęp do Heksapli Orygenesa oraz jego dzieł przechowywanych w Cezarei Palestyńskiej, ukończył zamierzoną pracę nad Wulgatą oraz zredagował liczne komentarze egzegetyczne, zaczynając od czterech komentarzy do listów Pawłowych.

Równolegle do rozwoju jako *princeps exegetarum* Hieronim ewoluował jako *defensor fidei*. Po samodzielnej decyzji o przyjęciu chrztu w okresie studiów w Rzymie, Strydończyk wykazywał ogromne zainteresowanie ówczesnymi kwestiami dogmatycznymi. Jednym z pierwszych dzieł, które gruntownie poznał, był traktat *De synodis* Hilarego z Poitiers. W czasie pobytu na Pustyni Chalcydyckiej uczony semianachoreta z perspektywy łacinnika wyrażał wątpliwości wobec Bazyliańskiej formuły μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, promowanej przez zwolenników biskupa Melecjusza. W konflikcie o sukcesję na stolicy patriarszej w Antiochii nasz Ojciec Kościoła opowiedział się po stronie Paulina, wyświęconego przez Lucyferiusza z Cagliari i reprezentującego poglądy konserwatywnych nicejczyków. Mimo takiego stanowiska swój pierwszy pamflet polemiczny *vir bellator* wymierzył przeciwko schizmie lucyferian, co stanowi dowód niezależności w myśleniu naszego autora. Podczas synodu rzymskiego w 382 r. Strydończyk sformułował antyapolinarystyczne wyznanie wiary, które mieli składać nawróceni błędnowiercy. O nieprzerwanym zaangażowaniu Hieronima w sprawy doktrynalne w czasie pobytu w Rzymie świadczy jego przekład traktatu *O Duchu Świętym* Dydyma Aleksandryjskiego oraz zawzięta polemika z Helwidiuszem w obronie dogmatu o dziewictwie Najświętszej Maryi Panny *post partum*. W Ziemi Świętej znalazła ona przedłużenie w pisemnej odpowiedzi na heretyckie tezy Jowiniana, który po linii Helwidiusza relatywizował wartość dziewictwa. Przełomowy moment w teologicznym *curriculum vitae* Hieronima stanowi wybuch kontrowersji orygenesowskiej w 393 roku. Od tej chwili nasz autor odcinał się od Orygenesa-teologa, nieprzerwanie korzystając z wyjaśnień Orygenesa-egzegety.

ROZDZIAŁ II

Hieronim
– autor komentarzy do Nowego Testamentu

Poznanie *curriculum vitae* Hieronima pozwoliło nam na uchwycenie kluczowych dla zrozumienia jego polemiki z herezjami wydarzeń historycznych, które ukształtowały go jako autora – „księcia egzegetów" i „obrońcę wiary". W II rozdziale zostaną przybliżone owoce jego pisarskiej twórczości, które stanowią bazę źródłową niniejszej dysertacji, a więc komentarze do ksiąg Nowego Testamentu.

W pierwszym paragrafie zostanie przedstawione Hieronimowe spojrzenie na Nowy Testament. Odpowiemy na pytanie, co stanowi w świetle myśli samego Strydończyka, osadzonej w tradycji patrystycznej, o specyfice Nowego Przymierza wobec Starego, i w konsekwencji pozwala nam traktować „pisma apostolskie" jako osobny obszar badawczy, a ich treść jako materiał do polemiki z herezjami. Na początku II rozdziału zostanie zatem zarysowana metateologia Nowego Testamentu w refleksji autora Wulgaty.

Problematyką podjętą w drugim paragrafie niniejszego rozdziału będzie geneza historyczno-teologiczna, a także ogólna charakterystyka treści analizowanych w rozprawie dzieł, a więc czterech komentarzy Hieronima do listów Pawłowych (*Ad Philemonem, Ad Galatas, Ad Ephesios, Ad Titum*) oraz *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza*.

Tematem trzeciego paragrafu II rozdziału będzie metoda egzegetyczna pustelnika z Betlejem w interesujących nas komentarzach. O ile samą treść pism Nowego Testamentu możemy określić jako „broń" Hieronima do walki z herezjami, o tyle metodę ich interpretacji można nazwać swego rodzaju „techniką wojenną" – sposobem użycia tejże broni przez naszego Ojca Kościoła. Zostanie zatem ukazane, w jaki sposób *vir bellator* wyjaśnia księgi nowotestamentalne.

1. *Nova margarita* – perła Nowego Testamentu

Klasyczna łacińska sentencja o relacji Starego Testamentu do Nowego, sformułowana przez św. Augustyna, mówi: *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*[1]. Wyraża ona jedność Pisma Świętego i zarazem stanowi fundamentalną zasadę hermeneutyczną jego lektury. Jednocześnie, wskazując na komplementarność Starego i Nowego Przymierza jako etapów Bożego Objawienia oraz na ciągłość historii zbawienia, mówi o dwóch Testamentach, a zatem o dwóch różniących się od siebie pod pewnymi względami rzeczywistościach czy też bytach. Stąd wniosek, że można mówić o odmienności Starego i Nowego Testamentu, a nawet o ich pewnej historycznej i teologicznej „osobności"[2]. Osobność ta jest uwarunkowana kulminacyjnym wydarzeniem w Bożej ekonomii zbawienia, tzn. przyjściem na świat Syna Bożego, zapowiedzianym w Starym Testamencie, a zrealizowanym w Nowym.

1.1. Jedność i osobność dwóch Testamentów w myśli patrystycznej przed Hieronimem

Ojcowie Kościoła w celu obrony jedności Biblii przyjęli zgodnie argumentację wyrażoną chociażby przez Teofila Antiocheńskiego, iż ten sam Duch Boży natchnął starotestamentalnych proroków jak i ewangelistów[3]. W egzegezie kierowano się założeniem, które Henryk Pietras podaje w formie sylogizmu:

1) Pismo Święte jest słowem Bożym zapisanym;

2) Jezus Chrystus jest Słowem Bożym wcielonym;

Wniosek: całe Pismo mówi o Chrystusie[4].

Zasada ta w pierwszych dwóch wiekach miała zastosowanie niemalże wyłącznie do lektury Starego Testamentu, który w kręgach chrześcijańskich był uznawany za „Pismo Święte". To

[1] Por. Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum* 2, 73: „do Starego Testamentu raczej odnosił się lęk tak, jak do Nowego miłość, chociaż w Starym był utajony Nowy i w Nowym widoczny jest Stary".

[2] Termin „osobność" w odniesieniu do Starego i Nowego Testamentu wydaje nam się najbardziej adekwatny przez podobieństwo semantyczne, a zarazem fonetyczne, do słowa „osoba", za pomocą którego wyrażamy tajemnicę Trójcy Świętej. Mówiąc, że Stary i Nowy Testament są „osobne", wyrażamy ich faktyczną bytową jednostkowość na poziomie historii i teologii oraz pewną właściwą im wewnętrzną tożsamość, a zarazem, przez analogię do „Osób" Trójcy Świętej, wskazujemy na ich esencjalną jedność, której fundamentem jest Boże Objawienie. Hilary z Poitiers w trzech miarach mąki, które w przypowieści Jezusa zostały zakwaszone (por. Mt 13, 33), widzi Prawo, Proroków i Ewangelię, zjednoczone przez wydarzenie Chrystusa, dopuszcza jednak także – chociaż z pewnym sceptycyzmem – wykładnię trynitarną tego ewangelicznego obrazu, według której wskazywałby on na Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. Hilarius, *Comm. Matt.* XIII 5-6).

[3] Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* 3, 12: „zarówno ewangeliści, jak i prorocy twierdzą to samo, gdyż pod natchnieniem tego samego Ducha Bożego mówili"; zob. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, Poznań 2020, 43-45.

[4] Por. Pietras, *Początki teologii,* s. 143.

w odniesieniu do Biblii Hebrajskiej, którą chrześcijanie przejęli w formie Septuaginty, istniała konieczność argumentacji – chociażby ze względu na kwestionowanie jej epifanijnej wartości przez herezje gnostyków i marcjonitów – iż każde słowo Pisma mówi o Chrystusie. Natomiast w odniesieniu do ksiąg Nowego Testamentu tego typu apologetyczna argumentacja zdawała się być zbędna, jako że oczywistym jest, iż mówią one o wcielonym Synu Bożym. W pierwszych wiekach uwaga pisarzy kościelnych zogniskowała się zatem na jedności Pisma Świętego i uzasadnieniu wartości Starego Testamentu dla chrześcijan[5].

Autorem, który po raz pierwszy mówi *expressis verbis* o „Nowym" Testamencie równolegle do Starego, jest św. Ireneusz z Lyonu[6]. To właśnie refleksja tego Ojca Kościoła o Bożej pedagogii wobec ludzi uchwyciła z jednej strony historiozbawczą ciągłość między Starym i Nowym Testamentem oraz ich niezaprzeczalną jedność wobec ataków gnostyków, z drugiej zaś strony pozwala wyodrębnić Nowy Testament jako świadectwo o kulminacyjnym etapie wypełniania się Bożych planów i rekapitulacji całego stworzenia w Chrystusie. Klemens Aleksandryjski, reprezentujący inny wielki ośrodek myśli wczesnochrześcijańskiej w II/III w., w dziele *Paedagogus* pisze zaś o „nowym Przymierzu" nowego Izraela, czyli chrześcijan[7].

Warto w tym kontekście przywołać również refleksję Orygenesa, który broniąc jedności Starego i Nowego Testamentu, jednocześnie zwraca uwagę na różnicę Objawienia będącego udziałem proroków i apostołów – ci pierwsi poznali Chrystusa prawdziwie, aczkolwiek przed Jego przyjściem w ciele, ci drudzy zaś poznali Chrystusa w ciele[8]. Zdaniem Orygenesa, różnica miedzy poznaniem autorów starotestamentalnych a poznaniem tych nowotestamentalnych jest analogiczna do różnicy między wiedzą apostołów na temat paruzji Chrystusa, którą ci zapowiadają w swoich pismach, a poznaniem tych, którzy doczekają się powtórnego przyjścia Pana w czasach eschatycznych[9]. Według Aleksandryjczyka nie można powiedzieć, że poznanie którychś z wymienionych świadków Chrystusa jest prawdziwsze, ważniejsze, a jednak są to

[5] Por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 48-61; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 17-48.

[6] Por. Irenaeus, *Haer.* III 17, 2: „zstąpił On na uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy, niosąc im moc doprowadzenia wszystkich narodów do życia i otwarcia ich na Nowe Przymierze"; tamże IV, 9, 1. Kelly, *Początki doktryny*, s. 52; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 42: „Ireneusz jest pierwszym autorem katolickim, który, po linii walentynian, używa stale NT, przyznając mu tę samą wagę i autorytet co ST".

[7] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 1, 59: „Nowym ludziom zostało nadane nowe przymierze (νέα Διαθήκη). […] To jest nowe przymierze wyryte starymi literami. Nie należy więc krytykować młodości Logosu"; zob. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, s. 18-19.

[8] Por. Origenes, *Comm. Matt.* XIV 4; tenże, *Princ.* Praef. 1. Orygenes (*Comm. Jo.* VI 5, 27) na początku rozważań o wiedzy na temat Chrystusa, którą posiadali z jednej strony święci patriarchowie, Mojżesz i prorocy, z drugiej zaś apostołowie, precyzuje znaczenie terminu „objawiony". Zwraca uwagę, że ma on podwójne znaczenie: „po pierwsze - że sprawa jest objawiona wówczas, gdy zostaje poznana; po wtóre - wtedy, jeśli proroctwo urzeczywistnia się i dopełnia: wówczas bowiem staje się objawione, kiedy do końca się sprawdza". Ta istotna precyzacja terminologiczna stanowi preludium i bazę dla dalszych rozważań Adamancjusza, które referujemy w niniejszym akapicie.

[9] Por. Origenes, *Comm. Jo.* VI 5, 29.

inne sposoby i etapy Objawienia z racji na jego progresywny charakter[10]. Nowy Testament, który rozjaśnił „światłem poznania nowość Ducha”[11], jest świadectwem spełnienia tego, co znali tylko nieliczni w Starym Testamencie, tzn. „prorocy lub zaledwie ktoś jeden wśród całego ludu”[12]. Dlatego też – dedukujemy z przywołanej myśli Adamancjusza – można mówić o pewnej osobności Nowego i Starego Przymierza, wynikającej z tego, że Chrystus „nie tak samo został objawiony” ich autorom. Inkarnacja Syna Bożego stanowi tutaj cezurę czasową oraz przyczynę istotnej zmiany w historii objawienia Bożych planów. Była ona wydarzeniem analogicznym do oczekiwanej paruzji Chrystusa, w momencie której ludzkość pozna inaczej, bo w wypełnieniu, to co apostołowie poznali już prawdziwie i co także chrześcijanie mogą poznawać dzięki duchowej lekturze ich pism, a czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2, 9). Jak więc w chwili paruzji zostanie zainicjowany finalny w dziejach stworzenia etap nowego i innego poznania rzeczywistości, tak w momencie narodzin Chrystusa zaczął się etap innego aniżeli dotychczas poznania Boga i świata w Nowym Testamencie. W pewnym sensie, który nie wyklucza jedności i ciągłości między nimi, mówimy tutaj o trzech „osobnych” etapach Bożego Objawienia, które na osi czasu zostały wydzielone przez dwie cezury – wcielenia Chrystusa i Jego paruzji[13].

Na jedność Starego i Nowego Testamentu, a zarazem na różnicę między nimi wynikającą z faktu wypełnienia się Bożych obietnic w Chrystusie, wskazuje również obraz owocu, użyty przez Tertuliana. Według Kartagińczyka Nowy Testament wyrasta ze Starego tak, jak dojrzały

[10] Por. Origenes, *Comm. Jo.* VI 5, 28. 30: „Tym jednak, którzy znają proroctwa, ale nie widzieli ich spełnienia, nie zostały one objawione tak samo jak tym, którzy na własne oczy ujrzeli wypełnienie się przepowiedni, to zaś dokonało się w apostołach. […] nie musimy wcale twierdzić, że byli oni [ci, którzy doczekają paruzji – przyp. M. Sz.] mądrzejsi i szczęśliwsi od apostołów. Tak samo nie powiemy, że apostołowie byli mądrzejsi od patriarchów albo od Mojżesza i proroków”. Mariusz Szram (*Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997, 182) to stopniowe odsłanianie się Bożej Mądrości w kolejnych etapach historii zbawienia określa jako „diachroniczny wymiar objawienia”, zaś Jean Daniélou (*Origène,* Paris 1948, 133) pisze w odniesieniu do omawianego zagadnienia o jedności i postępie (*unité et progrès*), który dotyczy poznania Bożych tajemnic i realizacji zbawczej ekonomii przez Boga. Por. Szram, *Chrystus – Mądrość*, s. 178-183; tenże, *Wokół osoby i myśli Orygenesa*, Lublin 2021, 94. 97-100.

[11] Por. Origenes, *Comm. Jo.* I 6, 36.

[12] Por. Origenes, *Princ.* II 7, 2.

[13] Tak wyróżnionym etapom w dziejach świata można przyporządkować, systematyzując myśl Orygenesa, „trzy Ewangelie”. Ewangelią *sensu stricto* jest Dobra Nowina o Chrystusie, a więc „Ewangelia Nowego Przymierza”. Niczym zaczyn, który całe ciasto zakwasza (por. Mt 13, 33; 1 Kor 5, 6), przyjście Chrystusa uczyniło także „jak gdyby ewangelią” całe Pismo. Można zatem mówić o „Ewangelii Starego Przymierza”. Lektura duchowa Ewangelii otwiera natomiast wierzących na „Ewangelię wieczną” (por. Ap 14, 6) czy też „duchową”, która odsłania cienie tajemnic Chrystusa i pozwala patrzeć na nie „twarzą w twarz” (por. Origenes, *Comm. Jo.* I 6, 32-36; tamże I 7, 37-43). Ideę trzech zasadniczych etapów historiozbawczych Aleksandryjczyk wyraża w alegorycznej interpretacji wjazdu Chrystusa do Jerozolimy. Tłum, który poprzedza Chrystusa w drodze do Świętego Miasta, oznacza sprawiedliwych Starego Testamentu. Ten, który idzie za Nim, Apostołów i uczniów Jezusa. Jedni i drudzy wysławiają wcielenie Zbawiciela w okrzyku: „Hosanna, Synowi Dawida”. Jednocześnie oczekują trzeciego i finalnego etapu Objawienia, co wyrażają w słowach: „Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie! Hosanna na wysokościach”, zapowiadających paruzję (por. Origenes, *Comm. Matt.* XVI 18).

owoc rozwija się z nasiona[14]. Metafora Tertuliana oddaje nie tylko chronologiczną zależność między Starym i Nowym Przymierzem, ale wskazuje również na dojrzały, bardziej rozwinięty charakter Bożego Objawienia w Nowym Testamencie.

1.2. Antyteza *lex – Evangelium* w myśli Hieronima

W omówioną powyżej pokrótce tradycję myśli pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat jedności Pisma Świętego, a zarazem na temat specyfiki Starego i Nowego Testamentu, wpisuje się refleksja Hieronima. Strydończyk bardzo często podkreśla jedność Starego i Nowego Testamentu, co nierzadko czyni w otwartej polemice z Marcjonem i z gnostykami, czy też z Żydami i z ebionitami[15]. Kontekst polemiczny w wielu miejscach pism Hieronima warunkuje uwypuklenie pewnych aspektów relacji między Starym i Nowym Testamentem – ich jedności czy też odmienności. Używając pewnego obrazu, można powiedzieć, że egzegeta z Dalmacji traktuje je jak dwa nierozłączne „bieguny" tej samej planety[16]. Ponieważ jednak są to dwa bieguny, to zdarza mu się w poczynionych refleksjach dość silnie je „polaryzować".

Pisząc o Starym i Nowym Testamencie, Hieronim używa różnej terminologii. Posługuje się takimi pojęciami jak: *Vetus et Novum Testamentum*[17] czy też *Scriptura divina, vetus et nova*[18]. Rzadziej od słowa *testamentum* na oznaczenie natchnionych ksiąg używa pojęcia *instrumentum*, upowszechnionego w języku chrześcijan jako *terminus technicus* w tym właśnie sensie przez Tertuliana[19]. Najczęściej jednak pustelnik z Betlejem, zwłaszcza gdy przeciwstawia sobie pod pewnymi względami Stare i Nowe Przymierze, używa antytezy *lex – Evangelium*. O tym, że oba terminy są dla Hieronima po prostu synonimami dwóch Testamentów świadczy chociażby to, że w argumentacji przeciwko dualizmowi teistycznemu pisze on zamiennie o jednym Bogu „Starego i Nowego Testamentu" bądź też o Bogu „Prawa i Ewangelii"[20].

---

[14] Por. Tertullianus, *Marc.* IV 11, 11: „Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium".

[15] Wiele fragmentów komentarzy Hieronima o wyraźnym tonie polemicznym, w których autor formułuje myśl, że ten sam Bóg objawia się w historii Starego i Nowego Testamentu, ma swoje źródło w pismach Orygenesa, który w środowisku aleksandryjskim bronił wiary chrześcijańskiej przed atakami gnostyków i zhellenizowanych Żydów (por. Raspanti, s. 51). Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 1-2, 1; tenże, *Comm. Eph.* II 3, 8-9.

[16] Tessore–Podolak, s. 18: „Hieronim bowiem widzi zawsze Stary i Nowy Testament jako niepodzielną jedność (*un'unità inseparabile*)".

[17] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 1-2, 1; tenże, *Comm. Eph.* II 3, 8-9; tenże, *Comm. Matt.* II 13, 47-49; tamże III 20, 29-31.

[18] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 2; tenże, *Comm. Matt.* IV 26, 18.

[19] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3; tenże, *Comm. Tit.* 2, 11-14; tenże, *Comm. Matt.* II 13, 45; tamże IV 28, 10. Tertulian używa terminu *instrumentum* 87 razy (por. Tessore–Podolak, s. 295, przyp. 48).

[20] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 19-22; tamże II 3, 8-9; tenże, *Comm. Matt.* I 5, 39-40. W *Comm. Phlm.* 4-6 nasz autor używa zamiennie wyrażeń *fides veteris Testamenti* i *fides legis*. Zob. część niniejszej rozprawy: V. 1. 2. Argumentacja za tożsamością Boga Prawa i Boga Ewangelii.

Antytezę *lex – Evangelium* Hieronim często rozbudowuje i na jej kanwie snuje swoje refleksje o łasce Ewangelii, która przewyższa jarzmo Prawa[21]. Stary Testament w języku naszego pisarza jest określany również tradycyjnie jako „Prawo i prorocy", „Mojżesz i prorocy", zaś Nowy Testament to „Ewangelia Chrystusa" oraz głoszący ją „apostołowie"[22]. Tutaj pojawia się kolejna dychotomia: z jednej strony *lex vetus, lex antiqua, lex pristina* bądź też *praecepta legalia*, z drugiej zaś *lex nova, lex evangelica* czy też *praecepta evangelica* bądź *dogmata evangelica*[23]. Wypowiedzi Hieronima na temat Starego i Nowego Testamentu, naznaczone silnie polaryzującym tonem, w których podkreśla wartość orędzia Ewangelii, a jednocześnie deprecjonuje znaczenie starotestamentalnego Prawa, mogą rodzić wrażenie, iż wyżej cenił on Objawienie nowotestamentalne. Nowe Pismo można nazwać „nowym Prawem" – Prawem ewangelicznym. Czy zastępuje ono i przekreśla „stare Prawo"? W pewnym sensie i w pewnym wymiarze „tak", jednak należy dobrze Hieronima zrozumieć. Tak jak Nowy Testament zawiera „Prawo Ewangelii", tak Stary – chociaż Hieronim za pomocą takiego określenia swoich myśli nie formułuje – jest nośnikiem „Ewangelii Prawa i proroków". Dlatego też Strydończyk, opisując misję Apostołów jako rybaków ludzi, stwierdza, że spletli oni sobie „ze Starego i Nowego Przymierza sieć nauk ewangelicznych (*ex Veteri et Novo Testamento sagena evangelicorum dogmatum*) i zarzucili ją w morze tego doczesnego świata" oraz że „cokolwiek w Ewangelii przepowiadali, potwierdzali to zdaniami z Prawa i proroków"[24].

Co zatem Hieronim chciał wyrazić w licznych fragmentach, w których przeciwstawia sobie Prawo i Ewangelię, a więc w istocie Stary i Nowy Testament? Przede wszystkim chciał wskazać na nieużyteczność i jałowość Starego Przymierza bez Chrystusa. Szczególnie ekspresyjnie i stanowczo Hieronim wypowiada się na ten temat w *Komentarzu do Listu do Galatów*, stając się gorliwym rzecznikiem teologii tego pisma nowotestamentalnego, które było reakcją Pawła na tendencje judaizujące w pierwotnych gminach chrześcijańskich w Galacji. Strydończyk w polemicznych tonach stwierdza bezkompromisowo, że nie należy mieszać Ewangelii ze starym Prawem, oraz że po przyjściu Chrystusa przykazania prawa żydowskiego

[21] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 1; tamże III 5, 13a, 7; tenże, *Comm. Matt.* I 5, 38; tamże II 11, 28. Hieronim m. in. określa prawo starotestamentalne jako *lex laciniosa* (rozwlekłe, uciążliwe) oraz konfrontuje je z wdziękiem i umiarem (*decor*) prawa ewangelicznego, które zawiera się w przykazaniu miłości (por. tenże, *Comm. Phlm.* 1-3; tenże, *Comm. Gal.* III 5, 13a, 8). A. Cain (*Tertullian, Cyprian, and Lactantius*, s. 30) zauważa, że określenie prawa Mojżeszowego przymiotnikiem *laciniosa* nasz Ojciec Kościoła mógł zapożyczyć od Tertuliana (por. Tertullianus, *Marc.* IV 1, 6).

[22] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 1-4: „Scientia pietatis est nosse legem, intellegere prophetas, Evangelio credere, apostolos non ignorare"; tenże, *Comm. Gal.* Praef., 4; tenże, *Comm. Eph.* II 4, 21; tenże, *Comm. Matt.* II 11, 13; tamże II 14, 17.

[23] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 3-4; tamże I 2, 19a, 1; tenże, *Comm. Eph.* I 2, 14-18; tenże, *Comm. Matt.* I 9, 16-17.

[24] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 47-49; tamże II 13, 52.

oraz wydarzenia opisane w Prawie Mojżeszowym same przez się nie niosą żadnego pożytku, a ich jedyna wartość leży w tym, iż są figurami i obrazami rzeczy przyszłych, zrealizowanych w rzeczywistości Nowego Testamentu[25]. I tutaj leży klucz do zrozumienia stosunku Hieronima do Starego Przymierza, a zarazem do uchwycenia osobności i specyfiki Objawienia nowotestamentalnego. Stary Testament ma wartość i znaczenie dla chrześcijanina tylko i wyłącznie wówczas, gdy jest odczytywany duchowo, to znaczy w świetle czynów i słów Chrystusa, a więc w świetle Ewangelii[26]. Lektura literalna Starego Testamentu oznacza pozostawanie w ciemności niewiedzy na temat Boga. Dlatego też pustelnik z Betlejem, pisząc o „czasie Chrystusa", bardzo często używa terminologii związanej ze światłem: mrok spowija stare Prawo, dopóki poranna bryza Ewangelii nie rozwieje jego ciemności (*amoveantur umbrae*); Ewangelia zabłysła (*radiavit*); przez przyjście i przepowiadanie Chrystusa ciemności niewiedzy zostały rozproszone (*tenebrae ingnorantiae dissolutae*); Ewangelia na ciemnym niebie Prawa zabłysła niczym błyskawica (*coruscatio Evangelii fulgurantis*)[27].

„Przyjście Chrystusa" czy też „męka Chrystusa" stanowią dla Hieronima przełomowy moment w historii świata i Bożego Objawienia, który inauguruje czas Nowego Testamentu[28]. Zasłona przybytku, która rozdarła się w chwili śmierci Pana na krzyżu, oznacza odsłonięcie tajemnic zawartych w Prawie i u proroków[29]. Nowy Testament jest świadectwem o „pełni czasu" (por. Ga 4, 4) i o Światłości, która przyszła na świat (por. J 1, 8-9), dlatego Hieronim nigdy nie podaje w wątpliwość pożytku duchowego płynącego z jego dosłownej lektury i literalnej egzegezy[30]. Stary Testament natomiast „według litery", po przyjściu Chrystusa, jest dla Hieronima niemalże bezużyteczny i ma on wartość tylko wówczas, gdy czytany „według

[25] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 4: „evangelium Christi cum lege veteri miscuisse"; tamże I 2, 14b: „nunc ob gratiam Christi scis ea [universa legis praecepta – przyp. M. Sz.] nihil per se habere utilitatis sed exemplaria esse et imagines futurorum".

[26] Hieronim bardzo często w swojej argumentacji na ten temat odwołuje się do fragmentu Rz 7, 14: „Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe". Przyjście Chrystusa, Oblubieńca naszych dusz, oznaczało śmierć dotychczasowego „męża", czyli „prawa litery" Starego Testamentu (por. Rz 7, 2-4) (zob. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 19a, 1). Por. tenże, *Comm. Gal.* II 4, 8-9, 6; tamże II 4, 22-23, 4; tenże, *Comm. Eph.* III 6, 12; tenże, *Comm. Matt.* IV 23, 23.

[27] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 5, 4, 1; tamże II 5, 6, 1; tenże, *Comm. Eph.* II 4, 1; tenże, *Comm. Matt.* II 11, 13; tamże II 14, 17.

[28] *Adventus Christi* i *passio Christi* to syntagmy, których Hieronim najczęściej używa, pisząc o wypełnieniu się obietnic starotestamentalnych w Chrystusie i o początku Objawienia nowotestamentalnego. Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 1-2, 3: „Legitimum autem tempus, sicut Romanis legibus viginti quinque annorum spatio terminatur, ita ad humani generis perfectionem Christi reputatur adventus"; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 10: „in cruce itaque Domini, et in passione eius recapitulata sunt omnia, id est, universa in hac ἀνακεφαλαιῶσει supputata"; tenże, *Comm. Gal.* II 5, 3, 3; tamże III 5, 13b-14, 3; tenże, *Comm. Tit.* 1, 12-14; tamże 3, 3-7; tenże, *Comm. Matt.* II 14, 17.

[29] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 27, 51.

[30] Nie oznacza to oczywiście, że Nowego Testamentu nie można interpretować alegorycznie. Nie oznacza także, że w księgach Nowego Testamentu nie występują *defectus litterae*, które wymagają wyjaśnienia duchowego. Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I , 1, 17b, 3; tenże, *Comm. Matt.* II 13, 35.

ducha" jest oświecony blaskiem Nowego Testamentu[31]. Stąd też Syn Boży, wypełniający Pisma, nie tylko wyznacza kres Starego i początek Nowego Przymierza, ale jednocześnie jako *verus Pontifex* buduje między nimi most, dzięki któremu poprzez światło lektury duchowej można dostrzec w wydarzeniach opisanych w Prawie i u proroków typy, obrazy, zapowiedzi wydarzeń nowotestamentalnych i je ze sobą połączyć[32]. W ten sposób oświecony duchowo chrześcijanin przechodzi od „wiary Starego Testamentu" do „wiary Ewangelii"[33].

1.3. Nowy Testament – *corpus, veritas, spiritus, sensus*

Przyjście Chrystusa jako *verus Pontifex* tworzy egzegetyczno-teologiczną relację między Starym i Nowym Testamentem, która wyrażała się w myśli Ojców Kościoła w tzw. egzegezie typologicznej. Hieronim na kanwie tej relacji typ – antytyp wyjaśnia m.in. znaczenie chlebów pokładnych, które jadł Dawid i jego towarzysze (por. 1 Sm 21, 1-7). Są one według interpretacji Hieronima obrazem ciała Chrystusa, chleba eucharystycznego. Ta relacja między chlebami pokładnymi, stanowiącymi element historii Starego Testamentu, a chlebem życia ustanowionym przez Chrystusa według przekazu Nowego Testamentu, jest dla Hieronima przyczynkiem do przywołania uniwersalnej terminologii określającej to wzajemne odniesienie:

> Zatem, jaka jest różnica między chlebami pokładnymi a ciałem Chrystusa? Taka sama różnica jak: między cieniem (*umbra*) a ciałem (*corpus*), między obrazem (*imago*) a rzeczywistością (*veritas*), między figurami rzeczy przyszłych (*exemplaria futurorum*) a samymi rzeczami, które przez figurę zostały zapowiedziane (*ea ipsa quae per exemplaria praefigurabantur*)[34].

Za pomocą trzech par określeń Hieronim wyraża różnicę między Starym a Nowym Testamentem, która z jednej strony jest zasadą egzegezy typologicznej, z drugiej zaś manifestuje się klarownie właśnie wówczas, gdy taką egzegezę się stosuje: Nowy Testament wobec Starego jest jak „ciało" wobec swojego „cienia" i jak „rzeczywistość" wobec swojego „obrazu". Tę prawdę o Nowym Testamencie, w którym znajdują wypełnienie prefiguracje Starego, Hieronim oddaje również za pomocą innej terminologii. Treści starotestamentalne, na które należy patrzeć w perspektywie Objawienia nowotestamentalnego, są określane także jako

[31] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 3, 2; tamże II 5, 3, 3.

[32] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III, 5, 13b-14, 3: „Nisi forte quis illo se transferat ut adfirmet legem spiritalem esse et imaginibus et exemplari nos caelestium deseruisse, antequam verus pontifex adveniret".

[33] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 4-6: „ut ex fide legis [wcześniej: fide veteris Testamenti – przyp. M. Sz.] ad fidem veniat Evangelii".

[34] Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 8-9, tłum. własne. Hieronim bardzo często używa pojęć *umbra, imago, exemplaria* oraz *veritas* w omawianym przez nas kontekście (por. tenże, *Comm. Gal.* I 2, 14b; tamże III 5, 4, 1; tamże III 5, 7; tamże III 5, 13a; tenże, *Comm. Tit.* 1, 12-14; tenże, *Comm. Matt.* III 17, 8; tamże IV 26, 1-2).

sacramenta (Veteris Testamenti lub *veteris legis), typi, carnis, littera (occidens* lub *interfectrix*; por. 2 Kor 3, 6*)* czy też *verba simplicia* w antytezie do *spiritus, sensus, altiora, sublimiora, superiora*[35]. Hieronim jest przekonany, że wszystkie historie Pisma Świętego (*omnes historiae Scripturarum*), które zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, znajdują swoją rekapitulację w męce Chrystusa (*in Christi recapitulata passione tenentur*)[36].

Dowodem innej perspektywy autorów Nowego Testamentu, którzy przekazują *veritas* i *sensus* tego, co było zapisane *in umbra et imagine*, są dla Strydończyka drobne aczkolwiek znaczące zmiany naniesione przez nich w cytowanych fragmentach ze Starego Testamentu. Komentując fragment z Ef 4, 8 o Chrystusie, który wstąpił do nieba i „rozdał ludziom dary" (*dedit dona in hominibus*), Hieronim zauważa, że w tym miejscu Paweł dokonał istotnej modyfikacji tekstu Ps 68, 19, na który się powołuje[37]. W przywołanym przez Pawła cytacie starotestamentalnym znajdujemy bowiem nie czasownik *dedit* – „rozdał", ale według tłumaczenia Hieronima na łacinę czasownik *accepit*, czyli „otrzymał, odebrał". Jak *princeps exegetarum* tłumaczy tę rozbieżność? Otóż, zdaniem Strydończyka, ta pozorna niekonsekwencja w cytowaniu jest nie tylko przez Pawła zamierzona, ale wręcz natchniona. Ponieważ Apostoł pisał już w rzeczywistości Nowego Testamentu, a zatem po passze Chrystusa i w momencie, w którym Kościół, obsypany Bożymi łaskami, dynamicznie się rozrastał, dlatego też Paweł świadomie zastąpił czasownik *accipere* czasownikiem *dare*. Autor Psałterza, jako że pisał o wydarzeniu przyszłym, które miało się wypełnić (*necdum factum erat*), słusznie napisał w odniesieniu do Chrystusa, że ten „otrzymał dary", które następnie szczodrze rozdał Kościołowi, co z kolei było już faktem dokonanym i duchowo poznanym w perspektywie Nowego Testamentu przez św. Pawła.

Podobnie książę egzegetów wyjaśnia zmianę czasownika w cytowanym przez św. Mateusza proroctwie mesjańskim o Emmanuelu (por. Iz 7, 14; Mt 1, 22)[38]. Ewangelista, przywołując słowa Izajasza, napisał, że Panna „będzie miała" (*Virgo habebit*) Syna, podczas gdy w cytowanym źródle jest napisane, że Go „przyjmie" (*accipiet*). Powodem zmiany czasownika jest według Hieronima inna perspektywa, wynikająca z chronologii historii zbawienia. Prorok

[35] W odniesieniu do występowania poszczególnych terminów możemy wskazać na następujące przykłady ich użycia: *sacramenta* – por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 4-6; tenże, *Comm. Gal.* I 17b, 3; tamże I 3, 1b, 1; *typi* – por. tenże, *Comm. Gal.* Praef., 3; *carnis* - por. tenże, *Comm. Gal.* I 3, 3, 2; *littera* – por. tenże, *Comm. Gal.* I 3, 3, 2; tamże II 4, 17-18, 2; tamże II 5, 3, 3; *verba simplicia* – por. tenże, *Comm. Gal.* II 4, 22-23, 4; *spiritus* – por. tenże, *Comm. Gal.* I 2, 3-5, 3; tamże I 3, 3, 2; tamże III 5, 13a, 2. 6-7; *sensus* – por. tenże, *Comm. Gal.* I 3, 8-9, 1; tamże II 4, 8-9, 3; tamże II 4, 17-18, 2; *altiora, sublimiora, superiora* – por. tenże, *Comm. Gal.* II 4, 22-23, 4; tamże II 4, 24b-26, 2, tamże III 5, 13a, 7.

[36] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 10.

[37] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 8.

[38] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 1, 22.

Izajasz pisał o wydarzeniu przyszłym, a zatem posłużył się orzeczeniem „przyjmie", Mateusz zaś pisał o spełnionej obietnicy, więc użył czasownika „mieć", bo – jak argumentuje Strydończyk – jeżeli ktoś coś posiada, nie musi już tego przyjmować (*qui enim habet, nequaquam accepturus est*).

1.4. „Damaszek" – drugi etap Objawienia Bożego

Różnica między Nowym a Starym Testamentem leży także w innym rodzaju poznania Chrystusa przez ich ludzkich autorów – autorzy nowotestamentalni poznali Go osobiście bądź też za pośrednictwem relacji naocznych świadków Jego słów i czynów, zaś autorzy starotestamentalni duchowo, przez natchnienie Ducha Świętego. Hieronim przejmuje w tej kwestii przywołaną wcześniej koncepcję Orygenesa i tak jak Adamancjusz chętnie ucieka się do stwierdzeń apofatycznych: autorzy Nowego i Starego Testamentu „nie tak samo" poznali Chrystusa, a zarazem należy unikać definiowania Objawienia apostołów jako „lepszego", „prawdziwszego" od poznania proroków. Pustelnik z Betlejem podnosi omawiany problem gnozeologiczny w komentarzu do Ef 3, 10-11, który mówi o wielowymiarowej mądrości Bożej (*multiplex sapientia Dei*) i jej epifanii[39]. Jeżeli duchy niebieskie potrzebowały objawienia przez Kościół jakichś bliżej niezdefiniowanych tajemnic Bożej mądrości, do pewnego momentu najwyraźniej przed nimi ukrytych, to – retorycznie pyta Hieronim – jakże o wiele bardziej ta mądrość Boża musiała pozostawać nieznana patriarchom i prorokom. W tym momencie odnośnie do kwestii rodzaju poznania autorów starotestamentalnych Strydończyk konstatuje, iż chociaż mieli oni poznanie tajemnicy Chrystusa, to jednak nie znali Go w ten sam sposób co apostołowie[40]. Poglądy Hieronima na temat różnego poznania patriarchów i proroków z jednej strony, a ewangelistów i apostołów z drugiej, trafnie syntetyzuje poniższy fragment:

> Paweł nie stwierdził w sposób definitywny i generalizując, że tajemnica Pana była zupełnie nieznana innym pokoleniom, ale że patriarchowie i prorocy nie znali jej w taki sposób, w jaki została objawiona jego świętym i apostołom (*sed sic quomodo nunc revelatum est sanctis eius et apostolis, nescisse patriarchas veteres, et prophetas*). Jedna rzeczywistość to bowiem poznać pewne rzeczy przez duchowe natchnienie (*in spiritu ventura cognoscere*), inna natomiast to zobaczyć je wypełnione (*ea cernere opere completa*). Dlatego też Jan Chrzciciel jest nazwany «największym ze wszystkich proroków», ponieważ tego, o którym inni prorokowali, on Go zobaczył i wskazał palcem, mówiąc «Oto Baranek Boży! Oto Ten, który gładzi grzechy świata»[41].

[39] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 10-11.

[40] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 10-11: „Si autem principatibus et potestatibus in coelis [...], ignota fuit multiplex sapientia Dei, quae nunc eis per ecclesiam revelata est, quanto magis patriarchis et prophetis ignota fuit, quos supra non ignorasse mysterium Christi, sed ita ut apostolos, nescisse monstravimus?".

[41] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 5-7.

Poznanie Chrystusa poprzez Jego zbawcze „dzieło" (*opus*) na ziemi stanowi zasadniczą treść drugiego wielkiego etapu Bożego Objawienia w historii, którego świadectwem są pisma ewangelistów i apostołów. Dla Hieronima symbolem tej drugiej odsłony tajemnicy Syna Bożego, w której Chrystus ukazał się i został poznany w ciele, jest „Damaszek". Według alegorycznej interpretacji Strydończyka, Apostoł Paweł po swoim nawróceniu wrócił na chwilę do „Arabii", to jest do Prawa i proroków, aby spojrzeć na nie w nowym świetle i odkryć w nich Chrystusa, a następnie powrócił do „Damaszku", to jest do paschy Pana (por. Ga 1, 17-18)[42]. Kolejnym etapem podróży Pawła będzie „Jerozolima", która może stanowić symbol nieba – chwalebnego Jeruzalem. W ten sposób geograficzne etapy podróży Apostoła: Arabia, Damaszek, Jerozolima, stają się symbolami trzech etapów Objawienia Chrystusa: w Starym Testamencie, w Nowym Testamencie i na końcu czasów w Jego paruzji[43]. Dopiero ludzie zbawieni w niebieskim Jeruzalem poznają Pana i Jego boskie tajemnice w pełni, bo chociaż apostołowie mieli niekwestionowany zaszczyt poznać Go w postaci Sługi (por. Łk 10, 24; Flp 2, 5-8), zaś prorocy i patriarchowie radowali się z duchowego poznania Jego tajemnicy (por. J 8, 56), lecz „nie w ten sam sposób" co naoczni świadkowie, to jednak ani w jednych ani w drugich nie było pełni prawdy, gdyż ta jest tylko w Chrystusie[44]. Autorzy biblijni bowiem tylko po części (*ex parte*) poznali prawdę, po części o niej prorokowali, po części ją widzieli, niczym w zwierciadle, na sposób tajemnicy (por. 1 Kor 13, 9. 12), natomiast tylko w Jezusie (*in solo Iesu*) Boża prawda objawia się w pełni.

1.5. *Margarita, sol, oratio contexta, medulla Evangelii*

Tak jak Tertulian ujął rzeczywistość Nowego Testamentu w obrazie owocu wyrastającego z nasiona, tak też Hieronim, aby oddać specyfikę Nowego Przymierza, odwoływał się do sugestywnych i wymownych ilustracji. Często czerpał swoje przykłady z Pisma Świętego. Wieloaspektową myśl Hieronima na temat Starego i Nowego Testamentu, którą staramy się zsyntetyzować i przedstawić w niniejszym paragrafie, dobrze oddaje jego komentarz do przypowieści o drogocennej perle (por. Mt 13, 45):

[42] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 17b, 3.
[43] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 14-15.
[44] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 21: „In nullo patriarcharum, in nullo prophetarum, in nullo apostolorum veritas fuit, nisi in solo Iesu. Alii enim ex parte cognoscebant, et ex parte prophetabant, et per speculum in aenigmate videbant. In solo Iesu veritas Dei apparuit, quae loquitur confidenter: Ego sum veritas".

> Piękne perły (*bonae margaritae*), których szuka handlarz, to Prawo i prorocy. Słuchaj, Marcjonie, słuchaj, Manicheuszu, pięknymi perłami są Prawo i prorocy i znajomość Starego Przymierza (*notitia Veteris Instrumenti*), jedna zaś perła jest najbardziej drogocenna, to wiedza o Zbawicielu i ukryta tajemnica Jego męki i zmartwychwstania (*scientia Salvatoris et sacramentum passionis illius et resurrectionis arcanum*). Gdy znajdzie ją kupiec podobny do Apostoła Pawła, gardzi wszelkimi tajemnicami Prawa i proroków i dawnymi zasadami (*mysteria et observationes pristinas*), podług których wcześniej żył nienagannie, niby śmieciami i plugastwem, aby pozyskać Chrystusa. Nie żeby znalezienie nowej perły (*nova margarita*) równało się potępieniu dawnych pereł (*veteres margaritae*), lecz że w porównaniu z nią wszelki inny klejnot jest mniejszej wartości (*vilior*)[45].

Zauważmy, że Strydończyk w swoim alegorycznym wyjaśnieniu perykopy o handlarzu pereł czuje najpierw potrzebę wyeksponowania wartości Starego Testamentu, Prawa i proroków, z pobudek polemicznych. To właśnie polemika antyheretycka stanowi kontekst, który skłania go do tego, aby piękne perły utożsamić ze znajomością Starego Przymierza. W ten sposób, aprobując *explicite* wartość Starego Testamentu i odsuwając od siebie jakiekolwiek podejrzenie o jego deprecjację, książę egzegetów przygotowuje czytelnika na wykładnię, w której przedstawia Nowy Testament jako drogocenną perłę. Unika jednak antytezy *Novum – Vetus Instrumentum*, aby nie popaść w tony właściwe heretykom, którzy negowali znaczenie Starego Przymierza. Wydaje się, że właśnie troska o ortodoksję czyni naszego Ojca Kościoła szczególnie ostrożnym w wyrażaniu swoich myśli na temat Pisma Świętego i że stanowi ona zasadniczy czynnik, który warunkuje jego język. Zamiast o „Nowym Testamencie" w antytezie do „znajomości Starego Przymierza" Hieronim woli więc mówić o wiedzy o Zbawicielu i o Jego passze, której świadectwem spisanym są przecież księgi nowotestamentalne. Nawet jeżeli słusznie zauważymy, że tajemnica męki Syna Bożego jest ukryta (*sacramentum arcanum*) w Starym Testamencie, a więc również w nim obecna, to jednak ukazuje się ona wyraźnie, w świetle, dopiero wraz z przyjściem Chrystusa. Hieronim jednak unika na poziomie języka dychotomii „Stary – Nowy Testament", chociaż na końcu dyskutowanego fragmentu nie waha się użyć tych antonimicznych przymiotników w połączeniu z rzeczownikiem „perła": *nova margarita – veteres margaritae*.

[45] Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 45, tłum. poprawione. Jakub Korczak (Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, s. 91) ostanie słowa cytowanego fragmentu: „sed quo comparatione eius omnis alia gemma sit vilior", tłumaczy następująco: „lecz w porównaniu z nią wszelki inny klejnot jest bez wartości". Taki przekład dobrze wpisuje się w całość przytoczonego passusu, a zwłaszcza koresponduje z Pawłowym porównaniem zasad starego Prawa do „śmieci i plugastwa" (*quasi purgamenta et quisquiliae*; por. Flp 3, 7-11), jednak *vilior* dosłownie oznacza nie tyle „bez wartości", co „o mniejszej wartości".

Powyższy fragment i poczynione obserwacje ilustrują teologiczne napięcie między nauką o genetycznej łączności Kościoła, „dziczki oliwnej" (por. Rz 11, 13-18), z tradycją żydowską utrwaloną na kartach Starego Testamentu, a przekonaniem chrześcijan o absolutnej nowości ich nauki, która jest niczym „nowa szata i młode wino" (por. Mt 9, 16-17)[46]. Jak zauważa Manlio Simonetti[47], to napięcie, które przekłada się na myślenie o Starym i Nowym Testamencie i znajduje wyraz w uwypukleniu ich jedności bądź też ich osobności, towarzyszyło chrześcijanom od początku. To napięcie wybrzmiewa także w licznych wypowiedziach Hieronima, takich jak ta przytoczona powyżej. Z jednej strony Prawo i prorocy są pięknymi perłami, z drugiej zaś w porównaniu w drogocenną perłą Chrystusa ich wartość tak spada, że można za Apostołem Pawłem traktować je niczym „śmieci". Jedynym sposobem na powstrzymanie tej „hiperinflacji" starotestamentalnych pereł jest zdeponowanie ich razem z perłą Dobrej Nowiny, w której blasku zachowują swoją wartość.

Betlejemita wielokrotnie eksponuje nowość Objawienia Ewangelii, a jednocześnie w antytezie do niej wskazuje na niemalże bezużyteczność Starego Testamentu interpretowanego literalnie. Czasami wyraża tę myśl przy pomocy sugestywnych obrazów. Według Strydończyka w momencie, gdy zabłysło światło ewangelicznej łaski (*gratiae evangelicae lumen*) i ukazało się Słońce sprawiedliwości (*sol iustitiae*; por. Ml 3, 20; Łk 1, 78), gwiazdy przykazań w Prawie Mojżeszowym (*lumen stellarum*), wraz z ich przemijającym blaskiem (*fulgor*) i promieniami (*radii*), zostały niemalże całkowicie przyćmione (por. 2 Kor 3, 10), tak że po przyjściu Chrystusa są czymś słabym, ubogim, pomniejszonym, zniszczonym (*elementa infirma et egena imminuta atque destructa*), w porównaniu z nauką Tego, który jest nowym Salomonem i nowym Jonaszem (por. Mt 12, 41-42)[48]. Dla Hieronima Prawo Mojżeszowe i słowa proroków są jak pojedyncze litery alfabetu, które same w sobie nie przedstawiają wielkiej wartości, gdyż w zasadzie niczego nie wyrażają, lecz gdy połączą się w sylaby, a następnie zdania, poprzez odniesienie do innej rzeczywistości (*non tam sui quam alterius rei utilitate discantur*), a zatem odczytane w świetle Nowego Testamentu, stają się skuteczną mową (*oratio contexta*)[49]. Litera Starego Testamentu jest jak skórka owocu – aby dotrzeć do miąższu jego sensu duchowego konieczne jest narzędzie Nowego Testamentu[50].

[46] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 9, 16-17.
[47] Por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 18.
[48] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 8-9, 5.
[49] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 3, 2.
[50] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 21: „Audit ergo legem qui iuxta Paulum non superficiem, sed medullam eius introspicit; non audit legem qui similis Galatis exteriorem tantum corticem sequitur"; tamże I 1, 11-12, 3.

Nie ulega wątpliwości, że Hieronim traktował zbiór ksiąg nowotestamentalnych – wciąż się formujący i nieustalony definitywnie – jako pewną osobną, dającą się wyróżnić w korpusie Biblii, teologiczną i literacką jedność. Dlatego też autor Wulgaty dowodził natchnionego charakteru czterech i tylko czterech Ewangelii oraz zaciekle bronił kanoniczności zdawałoby się najmniej znaczącego z listów Pawłowych – Listu do Filemona[51]. Nowy Testament stanowił dla Betlejemity skrypturystyczne świadectwo o wypełnieniu mesjańskich obietnic oraz objawieniu Bożych tajemnic w Ewangelii Chrystusa. To pisemne świadectwo odczytane nie tylko w duchu alegorii, ale również na poziomie litery przynosiło duchowy pożytek chrześcijańskiemu czytelnikowi.

W świetle przedstawionej w niniejszym paragrafie myśli Hieronima na temat Nowego Testamentu należy odczytywać jego nieco zaskakującą konstatację z przedmowy do *Komentarza do Listu do Tytusa*:

> Chociaż okazali się niegodni wiary ci, którzy odrzucili pierwotną wiarę – mówię o Marcjonie i o Bazylidesie i o wszystkich heretykach, którzy rozrywają na strzępy Stary Testament – jednak moglibyśmy ich jakoś po części tolerować (*tamen eos aliqua ex parte ferremus*), gdyby przynajmniej powstrzymali się od świętokradzkiego wyciągania rąk w kierunku Nowego Testamentu (*si saltem in Novo continerent manus suas*) i nie ośmieliliby się dopuścić przemocy (*violare*) wobec ewangelistów i apostołów Chrystusa, to jest Tego, którego oni sami głoszą jako Syna dobrego Boga[52].

Zdaje się, iż Hieronim w hipotetycznych rozważaniach na temat Starego i Nowego Testamentu na chwilę rozluźnił nieco dyscyplinę żelaznej ortodoksji, i dlatego przyznał, że jest w stanie w pewien sposób, po części zrozumieć tych, którzy odrzucają Stare Przymierze, jednak nie znajduje wybaczenia dla heretyków, którzy zanegowali wartość bądź integralność drogocennej perły Nowego Testamentu.

[51] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.; tenże, *Comm. Phlm.* Praef.
[52] Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef., tłum. własne.

2. Geneza, treść i źródła komentarzy do Nowego Testamentu

Pustelnik z Betlejem napisał pięć komentarzy, w których starał się wydobyć na światło poznania oraz wyeksponować piękno drogocennej perły Nowego Testamentu. Podyktował cztery komentarze do listów Pawłowych oraz *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*. Szczególne miejsce w egzegetycznej spuściźnie Hieronima zajmują *explanationes* do *Corpus Paulinum* – miejsce pierwsze pod względem chronologii wśród zachowanych komentarzy biblijnych księcia egzegetów. Strydończyk napisał kolejno komentarze do Listu do Filemona (1 księga), do Galatów (3 księgi), do Efezjan (3 księgi) i do Tytusa (1 księga)[53]. Dzieła te powstały krótko po jego osiedleniu się Betlejem, w latach 386-387. Po ponad dziesięciu latach, w 398 r. Hieronim skomentował całościowo Ewangelię według św. Mateusza[54]. Najważniejsze informacje na temat przyczyn powstania tych dzieł, ich treści powiązanej w sposób integralny z tematyką omawianych pism natchnionych, oraz źródeł, z których autor korzystał, znajdują się w przedmowach do kolejnych ksiąg komentarzy.

2.1. Kontekst historyczno-teologiczny redakcji komentarzy

Wszystkie komentarze egzegetyczne Hieronima powstały w Betlejem[55]. Geneza komentarzy do listów Pawłowych nie leży jednak w Ziemi Świętej i w środowisku palestyńskim, lecz w rzeczywistości sytuuje się w Rzymie[56]. Rzymskie przyjaźnie oraz nieprzyjaźnie stanowiły impuls, który popchnął Hieronima do pracy nad wyjaśnieniem listów Pawła. Nie sposób nie postawić sobie intrygującego, a zarazem jakże naturalnego pytania: „Dlaczego Hieronim pierwsze komentarze biblijne poświęca właśnie *Corpus Paulinum*?". Istotność tak postawionego zagadnienia stanie się jeszcze bardziej ewidentna, jeżeli spojrzymy holistycznie na wszystkie dzieła egzegetyczne pustelnika z Betlejem. Otóż, po komentarzach do listów Pawłowych Hieronim prawie wyłącznie zajął się systematycznym wyjaśnianiem ksiąg Starego Testamentu. Co zatem skłoniło Hieronima, zaraz po osiedleniu się w Betlejem w 386 r., i zarazem po bolesnym opuszczeniu Rzymu w sierpniu 385 r., do rzucenia się w wir pracy nad komentarzami do listów Pawłowych?

[53] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3; tenże, *Comm. Gal.* Praef.; tenże, *Comm. Eph.* Praef.; tenże, *Comm. Tit.* 1, 10-11; zob. P. Nautin, *La date des commentaires de Jérôme sur les Épîtres paulinnes*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique" 74/1 (1979) 5-12.

[54] Por. M. Simonetti, M. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010, 509.

[55] Poza zaginionym komentarzem do Księgi Abdiasza (por. par. I. 2. Uczony semianachoreta).

[56] Por. Raspanti, s. 7-25.

Według słów samego autora, zawartych w przedmowach do w sumie ośmiu ksiąg tych pism, uczynił to na usilne życzenie swoich duchowych towarzyszek, Pauli i Eustochium, a także w odpowiedzi na gorące prośby Marcelli, i to im zadedykował pierwsze owoce swojej egzegetycznej pracy w Betlejem[57]. Hieronim utrzymuje, że został do tego pierwszego dzieła komentatorskiego, wbrew swojej niechęci, „zmuszony" przez rzymskie arystokratki[58]. Można jednak powątpiewać w to proste wyjaśnienie dotyczące genezy omawianych pism i uznać je za nie w pełni satysfakcjonujące. Szukając odpowiedzi na pytanie o motywy zredagowania komentarzy do *Corpus Paulinum*, należy bowiem mieć na uwadze, że Hieronim w partiach introdukcyjnych do swoich pism daje się poznać jako typowy starożytny retor, który często powiela przyjęte w sztuce oratorskiej toposy[59].

Jeżeli nawet uznać, że książę egzegetów podyktował komentarze do listów Pawłowych nie z własnej inicjatywy, lecz z inicjatywy Pauli i Eustochium, to trudno nie odnieść wrażenia, że obraz Hieronima „przypartego do muru" przez rzymskie matrony jest nacechowany retoryczną przesadą. Nie ma powodów, aby kwestionować samą prośbę ze strony przyjaciółek Hieronima. Ta doskonale wpisuje się ówczesną sytuację nowej wspólnoty monastycznej w Betlejem oraz w ówczesny kontekst teologiczny. Apostoł Paweł był postrzegany, również przez Hieronima, jako doskonały wzór życia w ubóstwie i w czystości[60]. Nie dziwi więc, że duchowy krąg kobiet pragnął lepiej poznać myśl Apostoła, który był im stawiany jako model dziewictwa. Żeńska wspólnota, która budowała klasztor i systematycznie się rozrastała, potrzebowała lektury duchowej, swego rodzaju materiałów formacyjnych. Z drugiej zaś strony, mimo ogromnego długu wdzięczności wobec Pauli i Eustochium, trudno wyobrazić sobie, że Hieronim komentując *Corpus Paulinum* przyjął rolę biernego wykonawcy zlecenia, bez wpływu na dobór

[57] Adresatkami dyskutowanych komentarzy Hieronima są nade wszystko Paula i Eustochium, które występują w przedmowach do wszystkich ośmiu ksiąg. Marcella pojawia się czterokrotnie: w przedmowie do *Ad Galatas* oraz w przedmowach do wszystkich trzech ksiąg *Ad Ephesios*.

[58] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3: „Chciałyście, abym podyktował wyjaśnienie do listów Pawła w porządku odwróconym, a nawet wywróconym do góry nogami. Doprawdy, ponieważ często, Paulo i Eustochium, prosiłyście mnie, abym to uczynił, a ja ze wszystkich sił się wymawiałem (*ego obnixe ne facerem recusarem*), zmusiłyście (*coegistis*) mnie, abym wyjaśnił przynajmniej ten mały list, który wydawał się Wam tak ze względu na liczbę wierszy, jak i również ze względu na sens i porządek ostatni"; tenże, *Comm. Eph.* Praef.: „Wiecie bowiem, że do tego dzieła wyjaśniania Wy same przymusiłyście (*compuleritis*) mnie, niechętnego i opierającego się (*invitum et retractantem*)"; tamże II Praef.

[59] Stwierdzenia Hieronima w *praefationes* o niedoskonałości jego dzieł; słabym, miernym, wręcz niegodnym stylu wynikającym z pośpiechu bądź z presji wywieranej przez mowę ciała stenografa; o niezadowalającej samego autora treści i formie, należą do klasyki gatunku. Należy odczytywać je w świetle starożytnych technik retorycznych. Dlatego też nie należy bezkrytycznie zadowalać się tym, co sam Strydończyk w swoich przedmowach napisał, a wczytując się uważnie w jego słowa nie tylko można, a nawet należy, szukać jakiegoś „drugiego dna", tzn. tego, co Hieronim być może chciał przekazać w zawoalowanej retorycznej formie.

[60] Por. Hieronymus, *Epist.* 22, 5; tenże, *Comm. Phlm.* 17; tamże 18.

komentowanych pism, bez własnej inicjatywy, bez osobistego przekonania i jakiejś własnej motywacji w podjętym przedsięwzięciu[61].

Ogromny wpływ na to, że Strydończyk obrał sobie listy Pawłowe jako przedmiot pierwszych komentarzy egzegetycznych, miał ówczesny kontekst historyczno-teologiczny w Wiecznym Mieście. Komentarze do *Corpus Paulinum* były w Kościele zachodnim od ok. 360 r. nadzwyczaj popularne[62]. Nim Hieronim rozpoczął z rozmachem swoją aktywność egzegetyczną, komentarze do wielu listów Pawłowych wydał w Rzymie Mariusz Wiktoryn, zaś po nim całą epistolografię Apostoła Narodów wyjaśnił systematycznie w serii komentarzy Ambrozjaster[63]. Strydończyk, który cały czas prowadził ożywioną korespondencję z przyjaciółmi z Rzymu, jak chociażby z Marcellą, wiedział, że jego komentarze dotrą błyskawicznie na Zachód, i z takim nastawieniem je dyktował. Impulsem do pracy były więc dla Hieronima nie tylko prośby przyjaciółek, które idąc za teologiczną modą swoich czasów skłaniały go do skomentowania listów Pawłowych, ale także zatarg z nieprzyjaciółmi, rzymskimi prezbiterami, których reprezentatywną postacią był „Damazjański Anonim"[64]. Używając ponownie określenia A. Caina, można powiedzieć, że nad decyzją Hieronima o skomentowaniu niektórych pism *Corpus Paulinum* unosił się w tle „cień Ambrozjastra"[65].

Znamienne jest to, że Hieronim, gdy przywołuje w przedmowach powstałe do tej pory komentarze do listów Pawła, z których korzystał chociażby w minimalnym stopniu przy redakcji swoich dzieł, nigdy nie wymienia komentarzy Ambrozjastra, chociaż niewątpliwie nie tylko je znał, ale również z nich korzystał. Betlejemita *implicite* odnosi się do komentarzy anonima, zarówno w celu polemiki, jak i używając ich jako źródła inspiracji egzegetycznej[66].

---

[61] Zauważmy chociażby, że później Hieronim będzie komentował kolejne księgi prorockie, dedykując je również swoim przyjaciołom, według założonego przez siebie porządku – tzn. zaczynając od proroków mniejszych, a kończąc komentarzami do proroków większych (por. par. I. 5. Pustelnik z Betlejem).

[62] Przyczynami popularności komentarzy Pawłowych na Zachodzie od ok. 360 r. do początków V w. były m.in. rozkwit idei monastycznych, dla których postać Pawła była biblijną inspiracją, a także atmosfera dekadencji związana z chyleniem się Cesarstwa Rzymskiego ku upadkowi. Listy Pawłowe ze swoją chrystocentryczną soteriologią, a zarazem klarowną nauką moralną, stanowiły doskonałą odpowiedź na niepokoje obywatela zachodniej części imperium tego okresu (por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 243-244; Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*, s. 40; M.G. Mara, *Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo*, ASE 1 [1984] 59-74; B. Studer, *Biblia odczytywana w Kościele*, w: *Historia teologii*, t. 1. *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, Kraków 2010, 476).

[63] Poza Listem do Hebrajczyków, który na Zachodzie generalnie nie był uznawany za pismo Pawła.

[64] Tym określeniem, tj. w oryginale *L'Anonimo Damasiano*, tytułuje Ambrozjastra w monografii poświęconej jego myśli apologetycznej E. Di Santo (*L'apologetica dell'Ambrosiaster*, s. 17).

[65] Por. Cain, *In Ambrosiaster's Shadow*, s. 257-277. Na temat teologicznych różnic między Hieronimem a Ambrozjastrem w zakresie ascezy i egzegezy: por. par. I. 4. Obrońca dziewictwa Maryi i prawdy Pisma św.

[66] Por. Hieronymus, *Epist.* 48, 3. E. Di Santo (*L'apologetica dell'Ambrosiaster*, s. 30-38) podsumowuje swoje rozważania na temat emocjonalnej, piśmiennej polemiki Hieronima w okresie rzymskim z anonimowymi adwersarzami, wśród których identyfikuje się Ambrozjastra, stwierdzeniem, iż jest nieprawdopodobne, żeby Strydończyk nie znał tożsamości rzymskiego egzegety. W odniesieniu do podobieństw i zależności komentarza

Ambrozjaster był pierwszym systematycznym komentatorem łacińskim *Corpus Paulinum*, który żył i tworzył w Rzymie za pontyfikatu papieża Damazego (366-384), a więc w czasie, w którym przez krótki okres przebywał w Wiecznym Mieście również Hieronim[67]. Trudno przypuszczać, żeby nigdy nie spotkali się osobiście. Jak zatem wytłumaczyć to milczenie na temat Ambrozjastra we wprowadzeniach do komentarzy autorstwa Strydończyka?

Logicznym wyjaśnieniem, za którym przemawia więcej aniżeli tylko dedukcyjna spójność stawianej hipotezy, jest to, że Hieronim wobec swojego eklezjalnego i teologicznego przeciwnika zastosował taktykę *damnatio memoriae*[68]. Poprzez konsekwentne milczenie o „wielkim nieznanym", jak określa się Ambrozjastra[69], Hieronim w najwyższym stopniu okazywał mu pogardę i dawał do zrozumienia, że jego osoba i dzieło zasługują na unicestwienie w pamięci potomnych. Mimo, że Ambrozjaster był pierwszym pisarzem łacińskim, który skomentował w całości *Corpus Paulinum*, i który w związku z tym był w czasach Hieronima najbardziej rozpoznawalnym na Zachodzie komentatorem listów Pawłowych, to próżno szukać jego imienia w Hieronimowym *De viris inlustribus*. Brak jakiegokolwiek bezpośredniego odniesienia do Ambrozjastra w pismach Hieronima tłumaczy się zatem przez *damnatio memoriae*, natomiast obranie sobie przez pustelnika z Betlejem za przedmiot pierwszych komentarzy biblijnych listów Pawłowych można wyjaśnić za pomocą łacińskiego terminu *aemulatio*, czyli „współzawodnictwo". Hieronim wszedł na ulubione pole przeciwnika, na teren *Corpus Paulinum*, aby i na nim okazać swoją egzegetyczną wyższość i w ten sposób upokorzyć tego, który niespełna dwa lata temu upokorzył księcia egzegetów, walnie przyczyniając się do jego banicji z ukochanego Rzymu. Czy można było lepiej odpowiedzieć przeciwnikowi, aniżeli pokazując swój egzegetyczny kunszt i głębię teologicznego spojrzenia w wielopłaszczyznowej interpretacji często banalizowanego i deprecjonowanego Listu do Filemona[70]? To właśnie od wyjaśnienia tego skromnego pisma Apostoła Hieronim rozpoczyna swoją egzegetyczną

Ad Galatas autorstwa Hieronima od Ambrozjastra: por. np. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 15-18, 3; tamże II 4, 3, 1; zob. Raspanti, s. 259, przyp. 24; tamże, s. 262, przyp. 32.

[67] Komentarz Ambrozjastra do listów Pawłowych powstał w latach 363-384. Uczeni bardziej skłaniają się ku opinii, że nastąpiło to pod koniec tego okresu (por. A. Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, «Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa». Przekład i opracowanie*, ŹMT 28, Kraków 2003, 26; Raspanti, s. 259, przyp. 24; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 248, przyp. 24).

[68] Tezę o świadomym ignorowaniu Ambrozjastra przez Hieronima jako wykonaniu swoistego wyroku *damnatio memoriae* na przeciwniku przyjmuje większość badaczy tego zagadnienia: por. np. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*, s. 38; Vogels, *Ambrosiaster und Hieronymus*, s. 15; C.H. Turner, *Niceta and Ambrosiaster II*, JTS 7 (1906) 364-368; G. Raspanti, *«Adgrediar opus intemptatum»: l'«Ad Galatas» di Gerolamo e gli sviluppi del commentario biblico latino*, „Adamantius" 10 (2004) 198-199.

[69] Określenie „wielki nieznany" pochodzi od Adolfa von Harnacka (*Der pseudoaugustinische Trakat contra Novatianum*, w: *Abhandlungen Alexander von Oettingen gewidmet*, red. C.H. Beck, München 1898, 54).

[70] Natchniony charakter Listu do Filemona był podawany przez niektórych w wątpliwość, co wynika m.in. z przedmowy do *Ad Philemonem*. W IV/V w. jego kanoniczność była negowana w Kościele syryjskim (por. B. Adamczewski, *List do Filemona, List do Kolosan*, NKB.NT 12, Częstochowa 2006, 30).

działalność w Betlejem, krótko po bolesnym rozstaniu z Rzymem. Wiele wskazuje na to, że za takim wyborem egzegety z Dalmacji stoi omówiony powyżej motyw polemiczny.

Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza Hieronim zredagował z kolei na prośbę Euzebiusza z Cremony w 398 roku. Pismo miało stanowić duchowy „prowiant na drogę" (*quasi sitharciam*) dla oddanego przyjaciela Hieronima, który z Ziemi Świętej wyruszał w drogę morską do Rzymu[71]. Istotnym wydarzeniem historycznym, które odcisnęło swoje piętno na treści komentarza, była niedawno zakończona pierwsza faza kontrowersji orygenesowskiej (393-397)[72]. Komentarz, który wraz z Euzebiuszem dotarł do Rzymu, zawiera ślady antyorygenesowskiego zwrotu w biografii Hieronima[73]. Jednocześnie nie można wykluczyć kontynuacji współzawodnictwa ze spuścizną egzegetyczną Ambrozjastra na polu Nowego Testamentu, gdyż według badaczy o uznanej renomie Damazjański Anonim jest również autorem *Commentarius in Matthaeum XXIV*[74].

2.2. Treść komentarzy

Łacińskie komentarze Hieronima do listów Pawłowych, chociaż wpisywały się w zachodni trend zainteresowania pismami Apostoła Narodów, to jednak co do treści, przesycone myślą Orygenesa, przedstawiały grecką, wschodnią wykładnię interpretacji Pisma Świętego[75]. Jako takie odbiegały od wcześniejszych dzieł Mariusza Wiktoryna i Ambrozjastra, powstałych w Wiecznym Mieście[76].

Komentarze Wiktoryna na bazie gruntownej analizy filologicznej miały służyć wyjaśnieniu myśli Pawła za pomocą narzędzi retorycznych i filozoficznych. Hieronim zarzuca pierwszemu łacińskiemu egzegecie *Corpus Paulinum*, że brakowało mu szerszej optyki biblijnej, tzn. odpowiedniej znajomości Starego Testamentu, aby móc dobrze wyjaśniać Pismo za pomocą samego Pisma[77]. Pod względem wiedzy biblijnej książę egzegetów dalece przewyższał rzymskiego retora konwertytę.

---

[71] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.

[72] Por. par. I. 6. Nielojalny uczeń Orygenesa.

[73] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 6, 10. 26; tamże I 10, 29-31; tamże II 11, 14-15; tamże III 18, 24.

[74] Za taką atrybucją dzieła opowiadają się specjaliści od Ambrozjastra: German Morin, Alexander Souter, Caelestinus Martini, Heinrich Vogels (por. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*, s. 21-22, przyp. 4).

[75] Zależność omawianych komentarzy od Orygenesa jest bardzo duża, czego dowodzą szczegółowe prace podejmujące to zagadnienie: por. Cain, *Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles*, s. 161-187; Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 32-33, przyp. 81-86. Książę egzegetów w swoich komentarzach mniej lub bardziej twórczo przepracowywał bazowy tekst Orygenesa, dlatego też badacze są zgodni co do tego, że nie należy myśleć o Hieronimie jako o „plagiatorze" pism Adamancjusza (por. Raspanti, s. 37; Tessore–Podolak, s. 14-15).

[76] Por. Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 22-35.

[77] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2: „occupatus ille eruditione saecularium litterarum Scripturas omnino ignoraverit"; zob. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et son œuvre*, Paris 1971, 289-292.

Ambrozjaster był natomiast literalistą, który zdaje się, że tylko powierzchownie znał grekę[78]. Bazował na tekście *Vetus Latina*. Objaśnia on listy Apostoła w perspektywie historycznej, odnosząc zarazem ich treść do współczesnych autorowi komentarzy problemów i wyzwań Kościoła, takich jak polemika z herezjami czy też kontakty chrześcijan z Żydami i z poganami. Jego metodę egzegetyczną można scharakteryzować jako „literalną o tendencji aktualizującej". W swoistej rywalizacji z Ambrozjastrem *vir trilinguis* przewyższał go niepomiernie w aspekcie filologicznym, na płaszczyźnie krytyki i analizy tekstu biblijnego. Egzegeza Hieronima była ponadto wielopoziomowa. Strydończyk przedstawiał kilka wyjaśnień analizowanych wersetów św. Pawła, w tym nie unikał interpretacji alegorycznych. Reasumując, właśnie w polifonii wyjaśnień i otwarciu na alegorezę, rysów charakterystycznych dla pism Orygenesa, leżało *novum* Hieronimowych komentarzy do listów Pawłowych w stosunku do jego łacińskich poprzedników.

Inna *ratio* hermeneutyczna Mariusza Wiktoryna, Ambrozjastra i Hieronima znajduje wyraz w długości ich dzieł egzegetycznych, tj. w stosunku długości komentarza do wyjaśnianego tekstu. Tę proporcję w odniesieniu do interesujących nas listów Pawłowych przedstawiamy za Arkadiuszem Baronem i zestawiamy ją tabelarycznie[79]:

List	Mariusz Wiktoryn	Ambrozjaster	Hieronim
Flm	-	2,18	12,1
Ga	5,8	3,67	16,7
Ef	7,2	3,38	15,7
Tt	-	1,69	16,6
wszystkie komentarze	ok. 6,5	ok. 3,9	ok. 15,2

Powyższa tabela utworzona w oparciu o metodę statystyczną unaocznia nam, o ile komentarze Hieronima były dłuższe od tych autorstwa jego poprzedników na Zachodzie w dziele wyjaśniania epistolografii Pawłowej. Komentarze Hieronima były prawie 2,5 razy dłuższe od komentarzy Mariusza Wiktoryna i niemalże cztery razy dłuższe od dzieł jego pryncypialnego konkurenta, Ambrozjastra.

Znacznie krótszy pod względem proporcji *explanatio* do natchnionego tekstu jest powstały około dekadę później *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, składający się z czterech ksiąg. O relatywnej lapidarności tego komentarza i jego skondensowanym charakterze

[78] Por. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*, s. 39-44; G. Raspanti, *Aspetti formali dell'esegesi paolina di Ambrosiaster,* ASE 16/2 (1999) 525-536.

[79] Por. Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 25. 28. 34.

zadecydowały racje praktyczne. Hieronim utrzymuje, że chcąc podarować dzieło Euzebiuszowi z Cremony przed jego wyprawą do Rzymu, ukończył je w ciągu zaledwie dwóch tygodni[80]. Poza zwięzłością wywodów, komentarz co do stosowanej metody nie przedstawia właściwie żadnych różnic w stosunku do komentarzy do listów Pawłowych. Hieronim wprawdzie zdaje się być miejscami bardziej powściągliwy w stosowaniu alegorii, ale wciąż nie waha się jej użyć, gdy serce dyktuje mu „duchowe wyjaśnienie". Treść komentarza nie daje powodu, aby sądzić, że Betlejemita nabrał niechęci do egzegezy alegorycznej – co najwyżej większej ostrożności w jej użyciu – ani też, że zmienił istotnie swoją metodę egzegetyczną. To raczej ograniczony czas na zredagowanie dzieła, a także preferencje zleceniodawcy, Euzebiusza z Cremony, który prosił przede wszystkim o wyjaśnienie historyczne, sprawiły, że autor zapowiada w przedmowie, iż „tylko gdzieniegdzie wplótł kwiaty sensu duchowego". W toku lektury *In Matthaeum* okazuje się jednak, że tych kwiatów jest całkiem sporo.

Niedawna kontrowersja orygenesowska w Ziemi Świętej nie zraziła Hieronima do Orygenesowej metody egzegetycznej w zauważalnym stopniu. Nie oznacza to jednak, że nie wpłynęła na treść *In Matthaeum*. Strydończyk od tej chwili wyraźnie odżegnuje się od Orygenesa-teologa, tzn. od heterodoksyjnych tez orygenizmu, co w swoim komentarzu do Ewangelii Mateuszowej pragnie zaznaczyć. Pozostaje jednak przy tym cały czas pod przemożnym wpływem Orygenesa-egzegety i obficie czerpie z jego komentarzy.

Każdy z komentarzy biblijnych pustelnika z Betlejem, z racji na stosowaną przez niego egzegezę, którą określiliśmy przymiotnikami „polifoniczna" bądź „mozaikowa", oraz ze względu na liczne dygresje, jest wielotematyczny. Tematyka poszczególnych komentarzy łączy się w sposób nieodzowny z treścią samych ksiąg biblijnych. Istnieją wszakże pewne cechy charakterystyczne omawianych pism Strydończyka, które warto tutaj przywołać. *Ad Philemonem* to przede wszystkim próba przedstawienia Zachodowi metody egzegetycznej Orygenesa, która pozwala nawet z tak niepozornego i prozaicznego listu wydobyć budujący sens duchowy. *Ad Galatas*, chociażby ze względu na Ga 4, 24-27, mówi o konieczności szukania sensu duchowego Prawa i proroków oraz o Kościele jako o nowym Izraelu. *Ad Ephesios* ma odsłonić najskrytsze tajemnice duchowe, również te wykraczające poza historyczny sens Objawienia biblijnego. Hieronim uważał List do Efezjan za serce całego *Corpus Paulinum* – pismo najbogatsze pod względem języka i treści, w którym Paweł odsłonił najwięcej tajemnic odwiecznej Bożej ekonomii[81]. W *Komentarzu do Listu do Efezjan* najsilniej

[80] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.

[81] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* Praef.; tamże II 3, 1-4; tamże II 4, 17-19; tamże III Praef.; tenże, *Epist.* 37, 4: „Ephesii autem […] sacramentum, quod a seculis absconditum fuerat, agnoscunt".

wybrzmiewają hipotetyczne rozważania Orygenesa na temat preegzystencji dusz i apokatastazy, które Hieronim miejscami zdaje się przyjmować[82]. *Ad Titum* jest dziełem, w którym dominują treści parenetyczne, zobrazowane przez mnogie przykłady i dygresje[83]. W tym komentarzu Hieronim ma sposobność, aby odnieść się do codzienności Kościoła starożytnego i do jego problemów[84]. *In Matthaeum* to zbiór najistotniejszych interpretacji wczesnochrześcijańskich, złotych myśli i frapujących ciekawostek biblijnych, w tym filologicznych, związanych z kolejnymi passusami Ewangelii według św. Mateusza. Hieronim z powodu ograniczonego czasu, polegając przede wszystkim na swojej pamięci, przekazał potomnym rozbudowany szkic dłuższego komentarza, który zamierzał napisać[85].

2.3. Źródła

Broniąc się przed zarzutami Rufina o popieranie w *Ad Ephesios* heterodoksyjnych tez Orygenesa, Hieronim przedstawia swoją koncepcję gatunku komentarzy biblijnych[86]. Na wzór starożytnych komentarzy gramatycznych do dzieł klasyków zadaniem egzegety jest m.in. zestawienie interpretacji różnych autorów i przedłożenie ich pod osąd czytelnika. Komentator nie musi się trzymać jednej linii interpretacyjnej, lecz ma prawo – a nawet takie jest jego zadanie – skonfrontować lektora z pluralizmem wyjaśnień kolejnych segmentów Pisma Świętego. Taka koncepcja egzegety zakłada niemalże konieczność posiłkowania się dziełami innych autorów. Hieronim, w przeciwieństwie do łacińskich poprzedników, *expressis verbis* wskazuje na źródła, z których korzystał przy redakcji swoich dzieł egzegetycznych. Również w toku interpretacji kolejnych fragmentów odwołuje się do myśli innych pisarzy.

Zasadniczym źródłem inspiracji wszystkich komentarzy Hieronima, nie tylko tych do Nowego Testamentu, były pisma Orygenesa. Za Aleksandryjczykiem pod tym względem plasują się Dydym i Apolinary z Laodycei[87]. Wpływ szczególnie tych pisarzy na komentarze księcia egzegetów był tak duży, iż on sam przyznaje, że redagując *Ad Galatas* dyktował słowa swoje bądź innych, a komentarz *Ad Ephesios* określa jako dzieło tylko po części własne, po części zaś autorstwa innych[88]. Mnich betlejemita w *praefationes* do komentarzy nowotestamentalnych powołuje się ponadto na dzieła egzegetyczne następujących autorów:

[82] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 24-45. Zagadnienie to zostanie szczegółowo omówione w: VII. 1. Spór Hieronima z Rufinem na temat poglądów Orygenesa przywołanych w *Ad Ephesios*.

[83] Por. Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 63-65.

[84] Por. Cain, *Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles*, s. 7-46.

[85] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.

[86] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 16; zob. Siniscalco, *La teoria e la tecnica*, s. 229.

[87] Wpływ tych trzech autorów na egzegezę Strydończyka omówiliśmy w pierwszym rozdziale.

[88] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2: „vel mea vel aliena dictavi"; tenże, *Comm. Eph.* Praef.: „ut studiosus statim in principio lector agnoscat hoc opus, vel alienum esse, vel nostrum".

Mariusza Wiktoryna, Aleksandra heretyka, Euzebiusza z Emezy, Teodora z Heraklei, Teofila Antiocheńskiego, Hipolita zwanego Rzymskim, Hilarego z Poitiers, Wiktoryna z Petowium i Fortunacjana[89]. Zdarza się, chociaż bardzo rzadko, że wymienia imiennie powyższych bądź też innych pisarzy chrześcijańskich w treści samych komentarzy. Hieronim w ten sposób odnosi się do myśli Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Juliusza Afrykańczyka, Tertuliana, Cypriana, Laktancjusza, Juwenkusa, Euzebiusza z Cezarei, Grzegorza z Nazjanzu[90]. Pogłębione studia patrystyczne nad językiem i teologią omawianych komentarzy pozwalają na wskazanie na ich możliwą zależność od pisarzy kościelnych również w tych miejscach, gdzie Hieronim *explicite* na żadne źródło się nie powołuje[91]. Poza Orygenesem, Dydymem i Apolinarym, książę egzegetów w redakcji komentarzy nowotestamentalnych najwięcej zaczerpnął z pism Tertuliana, Cypriana i Euzebiusza z Cezarei. Betlejemita częściowo inspirował się także komentarzami Mariusza Wiktoryna i Ambrozjastra, pomimo tego, że chcąc ukazać swoją egzegetyczną wyższość, przeważnie z nimi polemizował.

Źródłem Hieronima są także apokryfy. Co do zasady Strydończyk uważa je za pisma niewiarygodne, szkodliwe i herezjogenne[92]. Czasami jednak przyjmuje świadectwa apokryfów za prawdziwe. Tak jest chociażby w przypadku *Wniebowstąpienia Izajasza*, za którym pustelnik z Betlejem uznaje tytułowego proroka za męczennika[93]. Wyjątkowym pismem, które można zaklasyfikować jako apokryf, jest dla Hieronima hebrajska wersja Ewangelii według św. Mateusza, z której korzystali nazarejczycy i ebionici[94]. Hieronim utrzymuje, że przetłumaczył ją na język grecki. Jej treść nie pokrywała się w pełni ze znaną nam kanoniczną Ewangelią Mateuszową, co wynika także z komentarza księcia egzegetów. On sam odnosi się

[89] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2; tenże, *Comm. Matt.* Praef.

[90] Odnośniki do kolejnych autorów znajdujemy w następujących miejscach komentarzy Hieronima: Klemens Rzymski – *Comm. Gal.* I 1, 18a; *Comm. Eph.* I 2, 1-5; Ignacy Antiocheński – *Comm. Matt.* I 1, 18; Juliusz Afrykańczyk – *Comm. Matt.* I 1, 16; Tertulian – *Comm. Gal.* I 1, 8-9; *Comm. Eph.* Praef.; *Comm. Tit.* 1, 6-7 (traktuje go tutaj jako heretyka); Cyprian – *Comm. Gal.* III 5, 19-21; Laktancjusz – *Comm. Gal.* II 4, 6, 2; *Comm. Eph.* II 4, 26; Juwenkus – *Comm. Matt.* I 2, 11; Euzebiusz z Cezarei – *Comm. Matt.* I 1, 16; tamże I 10, 4; tamże IV 24, 16-18; Grzegorz z Nazjanzu – *Comm. Eph.* III 5, 32. Hieronim przywołuje również krótki fragment *Dialogu między Jazonem a Papiskusem o Chrystusie*, który – zapewne błędnie – bywa przypisywany Arystonowi z Pelli (por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 13b-14, 2; G. Otranto, *La Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo falsamente attribuita ad Aristone di Pella*, VetCh 33 [1996] 337-351).

[91] Por. Cain, *Tertullian, Cyprian, and Lactantius*, s. 23-51; Y.-M. Duval, *Gerolamo tra Tertulliano ed Origene*, w: *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, red. C. Moreschini, G. Menestrina, Brescia 1997, 107-135.

[92] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 31; tenże, *Comm. Matt.* Praef.; tamże II 12, 49; tamże IV 23, 35.

[93] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 21, 34-35. Hieronim np. dopuszcza także, iż źródłem proroctwa o zakupie Pola Garncarza za trzydzieści srebrników mógł być „apokryf Jeremiasza" (por. tamże IV 27, 9-10).

[94] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 13; tenże, *Vir. ill.* 3; zob. Kelly, *Hieronim*, s. 79-80; G. Bardy, *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux*, „Mélange de Science Religieuse" 3 (1946) 5-36; G. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995, 173-176; P. Goniszewski, *Egzegeza Mt 28, 16-20 z hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza [ShemTob]*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 22 (2015) 12-13.

kilkukrotnie w *In Matthaeum* do tego dzieła, które nazywa „Ewangelią Hebrajczyków", po to, aby objaśnić niektóre passusy ewangeliczne[95].

Tkankę komentarzy Hieronima konstytuują również odniesienia do autorów niechrześcijańskich i heretyków. Relatywnie często Strydończyk przywołuje ataki pisarza antychrześcijańskiego Porfiriusza oraz sporadycznie Juliana Apostaty, aby następnie w oparciu o tekst biblijny je odeprzeć[96]. Książę egzegetów czerpie informacje od starożytnych historyków oraz zapożycza inspirujące myśli od klasycznych pisarzy i greckich filozofów. Spośród antycznych dziejopisarzy najczęściej w komentarzach do Nowego Testamentu odwołuje się do Salustiusza, Tytusa Liwiusza i Józefa Flawiusza[97]. Wśród literatów kilka razy *explicite* przywołuje Cycerona, Wergiliusza i Horacego[98]. Jeżeli zaś chodzi o starożytnych filozofów, często przedstawia ich w negatywnym świetle, jak np. Sokratesa, w którym widzi za Arystofanesem ikonę intelektualnej próżności[99]. Hieronim pozytywnie korzysta z refleksji stoików, w tym Zenona z Kition, oraz Platona[100]. W pojedynczych przypadkach przywołuje postać Arystotelesa, odwołuje się do cyników, sofistów czy pitagorejczyków[101].

[95] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 6, 11; tamże II 12, 13; tamże IV 23, 35; tamże IV 27, 16; tamże IV 27, 51.

[96] Por. np. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 16b, 1; tamże I 2, 11-13, 2; tenże, *Comm. Matt.* I 1, 16; tamże I 9, 9; tamże IV 24, 16-18; zob. C. Moreschini, *L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo,* w: *Motivi letterari ed esegetici,* s. 175-195.

[97] Por. np. odwołania do tych autorów w następujących fragmentach analizowanych komentarzy: do Salustiusza – *Comm. Gal.* I 3, 1a, 1; tamże III 5, 16, 1; *Comm. Eph.* III 5, 33; do Tytusa Liwiusza – *Comm. Eph.* III 5, 25-27; *Comm. Matt.* II 14, 11; do Józefa Flawiusza – *Comm. Matt.* I 2, 22; tamże II 14, 12; tamże IV 26, 57; tamże IV 27, 51.

[98] Hieronim przywołuje tych pisarzy np. w następujących fragmentach: Cyceron – *Comm. Gal.* I 1, 11-12, 5; tamże III Praef., 2; tamże III 5, 26, 1; Wergiliusz – *Comm. Gal.* III Praef., 2; *Comm. Eph.* II 4, 5-6; Horacy – *Comm. Gal.* III 5, 26, 5; *Comm. Eph.* III 5, 20. Strydończyk cytuje także Terencjusza (por. *Comm. Gal.* II 4, 15-16, 3) czy Plauta (por. *Comm. Eph.* I 2, 6). Wzorem dla Hieronima w wykorzystaniu literatury klasycznej był św. Paweł. Apostoł Narodów nie dążył do ostentacyjnego ukazania swojej elokwencji, lecz kierował się wymaganiami ewangelizacyjnymi. Niczym pszczoła czerpał nektar z różnych kwiatów, aby produkować miód (por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 13-14; tenże, *Comm. Tit.* 1, 12-14).

[99] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 15.

[100] W odniesieniu do stoików i Zenona – por. np. następujące passusy komentarzy Strydończyka: *Comm. Gal.* III 5, 22-23, 4; *Comm. Eph.* II 4, 5-6; zaś w odniesieniu do filozofii Platona – por. np.: *Comm. Eph.* II 3, 1-4; *Comm. Matt.* II 11, 14-15; tamże II 13, 33.

[101] Por. wskazane fragmenty badanych komentarzy Hieronima: nt. Arystotelesa – *Comm. Gal.* III Praef., 5; *Comm. Tit.* 3, 9; nt. cyników – *Comm. Eph.* III 5, 3-4; *Comm. Matt.* I 10, 9-10; tamże III 19, 28; nt. sofistów – *Comm. Tit.* 1, 1-4; tamże 3, 9; nt. pitagorejczyków – *Comm. Gal.* Praef., 1.

3. Metoda egzegetyczna Hieronima

„Metoda", odnosząc się do greckiej etymologii tego słowa, oznacza, najprościej rzecz ujmując, „drogę" do osiągnięcia jakiegoś celu. Dlatego też niniejszy paragraf rozpocznie się od zdefiniowania celów, jakie stawiał sobie Hieronim przystępując do komentowania Pisma Świętego. Te cele w sposób nieodzowny są związane ze samoświadomością Strydończyka jako egzegety. Studiowanie i wyjaśnianie Biblii w zaciszu klasztoru w Betlejem uważał on za swoje powołanie. Aby je skutecznie i owocnie dla Kościoła wypełniać, wprzągł w dzieło wyjaśniania Bożego słowa szeroki wachlarz talentów. Komentarze Hieronima odzwierciedlają jego gruntowne wykształcenie filologiczne i retoryczne, nabyte w młodości w Rzymie. Przede wszystkim jednak pustelnik z Betlejem podążał śladami wyznaczonymi przez swojego mistrza – Orygenesa, za którym uznawał, że sens ksiąg natchnionych, ze względu na ich nieskończonego Boskiego Autora, jest niewyczerpany[102]. Oznaczało to przyjęcie w punkcie wyjścia hermeneutyki „otwartej" – otwartej na polifonię wariantywnych wyjaśnień.

3.1. Powołanie egzegety i *causa finalis* komentarzy

Nim przyjrzymy się ogólnie, w jaki sposób i przy pomocy jakich narzędzi Hieronim wyjaśniał księgi Nowego Testamentu, postawmy pytanie, jaki był według Strydończyka cel pracy egzegety. Innymi słowy, jaka idea przyświecała Hieronimowi, gdy dyktował komentarze do Nowego Testamentu. Odpowiedź na to pytanie jest zawarta w poniższym cytacie:

> Dokąd zmierzają te rozważania? Rzecz jasna, aby w odpowiedzi [na zarzuty – M. Sz.] ukazać Wam i wszystkim innym (którzy być może będą chcieli je przeczytać), że ja nie piszę panegiryku czy też mowy polemicznej, lecz komentarz (*commentarium*), i taką mam intencję, aby nie moje słowa były podziwiane, lecz aby te słowa, które przez kogoś innego zostały dobrze wypowiedziane, tak były zrozumiane, jak zostały wypowiedziane. Moim zadaniem jest dyskutować o miejscach niejasnych, streszczać te

[102] Por. D. Kasprzak, *Pismo Święte czytane przez Ojców*, „Teologia w Polsce" 12/2 (2018) 63. Ogromny wpływ na podejście Orygenesa do tekstu natchnionego i jego metodę egzegetyczną miała twórczość Filona z Aleksandrii (ok. 15 przed Chr. – ok. 50), którego z racji na intelektualny wkład w rozwój myśli chrześcijańskiej środowiska aleksandryjskiego można nazwać „Ojcem Kościoła *honoris causa*" (D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 14, Milano 1999, 11). Filon traktował Biblię Hebrajską jako życiodajne i zawsze aktualne słowo Boże, stanowiące źródło niewyczerpanej mądrości, dlatego też objaśniał je na poziomie literalnym oraz na kilku poziomach alegorycznych. Jako filozofujący, przede wszystkim platonizujący, komentator Pisma łączył w sobie postawę człowieka autentycznej wiary z postawą intelektualisty – ideał, którego ucieleśnieniem był następnie Orygenes i za którym podążał Hieronim. Dowodem wielkiego uznania Strydończyka dla postaci Filona, która poprzez dzieła Orygenesa odcisnęła piętno na wczesnochrześcijańskiej egzegezie Wschodu i Zachodu, było umieszczenie jej w katalogu autorów w *De viris inlustribus* (por. Hieronymus, *Vir. ill.* 11). Zob. Runia, *Filone di Alessandria*, s. 176-184. 328-333; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 15-17; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 57-62.

> oczywiste, zatrzymywać się nad fragmentami niejednoznacznymi; stąd przez wielu gatunek komentarzy jest nazywany «wyjaśnieniem» (*explanatio*)[103].

Zadaniem egzegety jest według Hieronima wyjaśnić komentowany tekst w takim duchu, w jakim został napisany. Celem komentarzy biblijnych jest po prostu *explanatio,* czyli wyjaśnienie tekstu natchnionego językiem zrozumiałym dla czytelnika[104]. Dlatego, zdaniem Hieronima, należy unikać w komentarzach biblijnych retorycznej przesady, a sam styl autora jest drugorzędny wobec celu, jakim jest klarowna ekspozycja myśli zawartej w wyjaśnianym tekście. W ten sposób Strydończyk tłumaczy mniej wykwintny styl swoich komentarzy w porównaniu chociażby z łaciną jego epistolografii czy też traktatów polemicznych. Ponieważ celem komentatora jest wyjaśnienie listów Pawła zgodnie z natchnionym zamysłem ich autora, Hieronim prosi Paulę i Eustochium o modlitwę w intencji realizacji tego Bożego dzieła, a także wyraża nadzieję, iż towarzyszy mu wstawiennictwo samego Apostoła Narodów[105]. Prosząc o modlitwę adresatki komentarzy, Hieronim jednocześnie zdobywa się na kąśliwą aluzję do swoich krytyków i adwersarzy. On sam – w domyśle „w przeciwieństwie do innych" – pragnie napisać swoje komentarze takim językiem, aby czytelnik, chcąc dotrzeć do budującej myśli Apostoła, nie musiał szukać tłumacza, żeby zrozumieć komentatora[106].

Explanatio Bożego słowa, tak, aby ono budowało wiernych, to cel „pozytywny" redakcji komentarzy. Obok niego sam Hieronim, mimochodem, wskazuje na drugi zasadniczy cel, który można określić jako „negatywny". Jest nim polemika z heretykami, z poganami i z Żydami, a zatem ochrona wiernych przed błędami poprzez ich apologetyczną refutację:

> I my, przed kilkoma miesiącami, podyktowaliśmy trzy księgi komentarza do Listu do Galatów. Nauczyciel Kościoła (*doctor Ecclesiae*), któremu zostały powierzone dusze ludów, ma obowiązek (*debet*) pokonać takich ludzi [tj. *iudaizantes* – M. Sz.] rozumowaniem Pism i zmusić ich do milczenia pod ciężarem świadectw biblijnych[107].

---

[103] Hieronymus, *Comm. Gal.* III Praef., 3: „Quorsum ista? Videlicet ut et vobis et caeteris (qui forte legere voluerint) sit responsum me non panegyricum aut controversiam scribere sed commentarium, id est hoc habere propositum, non ut mea verba laudentur, sed ut quae ab alio bene dicta sunt ita intellegantur ut dicta sunt. Officii mei est obscura disserere, manifesta perstringere, in dubiis immorari; unde et a plerisque commentariorum opus explanatio nominatur", tłum. własne.

[104] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II Praef.: „sed ad revelanda mysteria scripturarum, uti verbis pene de trivio, et interdum per singulos dies usque ad numerum mille versuum pervenire".

[105] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2; tenże, *Comm. Eph.* II Praef.; tamże III Praef.

[106] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III Praef., 5. Z przedmowy do trzeciej księgi *Ad Galatas* jasno wynika, że na pierwsze dzieła egzegetyczne Hieronima spadła na Zachodzie krytyka. Najwyraźniej wśród zarzutów stawianych autorowi wytykano mu pospolity styl. W swojej apologii Strydończyk porównuje tych, którzy w przepowiadaniu i wyjaśnianiu słowa Bożego zbyt dużą wagę przywiązują do retoryki, do kurtyzany (*meretricula*), która swoim wyzywającym wyglądem przyciąga na ulicy uwagę przechodniów (por. tenże, *Comm. Gal.* III Praef., 1). Złośliwe uwagi Betlejemity mogły być aluzją do retoryczno-filozoficznego komentarza Mariusza Wiktoryna bądź też do dzieł Ambrożego (por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 26, 1-2; tenże, *Comm. Eph.* Praef.).

[107] Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11, tłum. własne.

3.2. *Multiplex… triplex, duplex intellegentia*

Stawiając sobie za cel wyjaśnienie Pisma Świętego, Hieronim przyjmował w punkcie wyjścia za Orygenesem, że w istocie jest to misja niemożliwa do zrealizowania w pełni. Ponieważ Autorem Pisma jest Duch Boży, wieloraki i nieobejmowalny w swojej boskiej mądrości i nieustannym działaniu, bogactwo znaczeń Bożego słowa jest niewyczerpalne[108]. *Explanatio* Pisma Świętego jest więc dla Strydończyka celem, który można porównać do horyzontu – wyznacza on perspektywę i kierunek wędrówki egzegety w głąb sensu Biblii, a jednocześnie wciąż oddala się i pozostaje nieosiągalny. Tak zdefiniowany, nieuchwytny cel pracy komentatora warunkuje sposób jej wykonania, a zatem metodę egzegetyczną.

W punkcie wyjścia egzegezy Hieronima leży pewien umiarkowany sceptycyzm poznawczy, związany z przekonaniem, że podejmuje się on w gruncie rzeczy karkołomnego zadania – stoi naprzeciwko aporii. Dlatego też egzegezę Strydończyka określa się jako „aporetyczną"[109]. Ten sceptycyzm nie prowadzi jednak do pesymizmu i bierności wobec niewykonalnej misji, ale wręcz przeciwnie, do entuzjazmu, poszukiwań i otwarcia na niezgłębioną Bożą tajemnicę. Egzegeta powinien być niczym nigdy nienasycony, spragniony Bożej prawdy poszukiwacz, który nie zadowala się prostym, dosłownym, historycznym wyjaśnieniem, świadomy tego, że w Piśmie Świętym są również ukryte nieprzebrane skarby sensu duchowego. Jego zadaniem jest te wszystkie możliwe wyjaśnienia wydobyć i ukazać w komentarzu. Stąd egzegeza Strydończyka jest także określana mianem „zetetycznej".

Aporetyczny i zetetyczny charakter hermeneutyki Hieronima wyraża się w licznych, alternatywnych wyjaśnieniach kolejnych wersetów Pisma Świętego. Bardzo rzadko nasz autor proponuje tylko jedną interpretację komentowanego fragmentu. Dlatego też jego egzegeza bywa określana jako „polifoniczna"[110]. Betlejemita przy tym generalnie nie wydaje osądu na temat przedstawionych interpretacji, zostawiając go czytelnikowi. Stąd też trafnie jego metodę charakteryzuje przymiotnik „otwarta"[111]: Hieronim jest otwarty na wiele wyjaśnień tekstu natchnionego, a ich ocenę świadomie pozostawia sprawą otwartą. Poszukiwanie sensu Bożego słowa i otwartość na mnogość jego interpretacji skłaniają Hieronima do korzystania z dziedzictwa egzegetycznego innych autorów. Wszystkie przedstawione w komentarzach wyjaśnienia kolejnych segmentów Pisma – o ile nie są przytoczone tylko po to, aby wykazać ich błąd,

[108] Por. Kasprzak, *Pismo Święte czytane przez Ojców*, s. 63; Pietras, *Początki teologii*, s. 144.

[109] Por. Raspanti, s. 155, przyp. 3: „należy zaobserwować postępowanie aporetyczne i zetetyczne w egzegezie Strydończyka".

[110] Por. Raspanti, s. 26-28.

[111] „Otwarta" hermeneutyka Hieronima, jako że zakłada przywoływanie wyjaśnień pochodzących z wielu różnych źródeł, może rodzić w czytelniku wrażenie niespójności, a nawet sprzeczności (por. Raspanti, s. 47). Zob. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, s. 69-76.

a więc w celach polemicznych – są niczym przylegające do siebie elementy mozaiki, dzięki którym jesteśmy bliżej odkrycia pełnego obrazu Bożej prawdy.

Charakterystyczne dla polifonicznej egzegezy Hieronima są powtarzające się wielokrotnie w jego komentarzach spójniki *vel* oraz *sive*. Książę egzegetów wprowadza alternatywne wyjaśnienia również za pomocą m.in. następujących wyrażeń: *potest et aliter locus iste interpretari*; *est et alia expositio, quae recipienda sit, necne, erit in potestate lectoris*; *alii nunc locum ita edisserunt*; *potest autem et aliter intelligi*; *quidam putant…alii putant*[112]. Liczba możliwych znaczeń kolejnych passusów nowotestamentalnych w teorii jest nieograniczona, zaś w praktyce bywa różna. Już w *Ad Philemonem* Hieronim daje pod tym względem próbkę swoich egzegetycznych możliwości, wyjaśniając na cztery sposoby, w jakim sensie Epafras jest współwięźniem (*concaptivus*) Pawła w Chrystusie Jezusie[113].

Chociaż liczba paralelnych interpretacji danego fragmentu jest hipotetycznie nieograniczona, to jednak zasadniczo w myśli Ojców oraz Hieronima wszystkie one dają się sprowadzić do dwóch poziomów hermeneutycznych, dosłownego i duchowego. Hieronim czasami używa wyrażenia *triplex intellegentia*[114], aby wskazać na trzy postulowane, szczegółowe wyjaśnienia komentowanego wersetu, jednak znacznie częściej pisze o *duplex intellegentia*[115], w którym to pojęciu mieszczą się dwa główne nurty interpretacji, czyli literalny i alegoryczny. Strydończyk, aby wprowadzić czytelnika na te dwa poziomy sensu Bożego słowa posługuje się różnymi pojęciami. Gdy przedstawia wyjaśnienie dosłowne używa następującej terminologii: *littera*; *historia*; *historica interpretatio*; *carnalis* lub *simplex sensus*; *carnalis* lub *simplex intellegentia*; *historice*, *simpliciter*, *carnaliter intellegere*[116]; zaś preludium do interpretacji alegorycznej stanowią zwroty: *allegoria*; *allegorica*, *allegorice figurata*, *spiritalis*, *altior* bądź też *mystica intellegentia*; *spiritalis interpretatio* lub *ordo*; *altior sensus*; *secundum mysticos intellectus*; *tropologia*; *secundum anagogen*; *allegorice*, *spiritaliter*, *altius*,

[112] Por. kolejno: Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 20, 3; tenże, *Comm. Eph.* II 4, 1; tamże II 4, 8; tamże II 4, 21; tenże, *Comm. Matt.* III 18, 12; tenże, *Comm. Phlm.* 23-24; zob. Tessore–Podolak, s. 16.

[113] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 23-24.

[114] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 1. Podobnych wyrażeń, tj. *tertia interpretatio* i *tertia intellegentia* używa odpowiednio w *Comm. Eph.* III 6, 13 i *Comm. Matt.* II 13, 33.

[115] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 18b, 2: „quia duplicem intellegentiam sequimur"; tamże III 6, 2, 2; zob. G. Raspanti, *The Significance of Jerome' «Commentary on Galatians» in His Exegetical Production*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, red. A. Cain, J. Lössl, London–New York 2016, 166-170.

[116] Wymienione terminy znajdujemy m.in. w następujących fragmentach: *iuxta litteram* – Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 19; *iuxta historiam* i *simplex intellegentia* – tamże III 21, 12-13; *historica interpretatio* – tamże Praef.; *carnalis sensus* – tenże, *Comm. Gal.* I 2, 3-5, 3; *simplex sensus* – tamże II 3, 15-18, 4; *carnalis Scripturae intellegentia* – tamże III 5, 13a, 5; *historice* – tenże, *Comm. Matt.* I 10, 9-10; *simpliciter* – tenże, *Comm. Gal.* I 1, 20; *carnaliter* – tenże, *Comm. Matt.* I 10, 41. Warto zauważyć, że gdy Hieronim odnosi się do sensu dosłownego, używając terminów *carnalis* i *carnaliter*, ma najczęściej na myśli literalną i bezowocną lekturę Starego Testamentu. Terminy te są zatem obciążone pejoratywnym zabarwieniem w języku Hieronima.

mystice, sublimius, intrinsecus, transitorie bądź też *parabolice intellegere*[117]. Również ten szeroki wachlarz terminologiczny jest pewnym świadectwem wielopłaszczyznowej egzegezy Hieronima oraz jego otwarcia na alegorię, zarówno typu wertykalnego jak i horyzontalnego[118].

3.3. Podejście filologiczne – *graeca et hebraica veritas*

Na *modus interpretandi Scripturam Sacram* w wydaniu Hieronima zasadniczo wpłynęło jego wykształcenie gramatyczne i retoryczne, a także znajomość języków biblijnych. Książę egzegetów podchodził do analizy słowa Bożego na poziomie jego warstwy tekstowej niczym starożytni gramatycy do interpretacji dzieł literatury klasycznej. Podstawą dla *vir trilinguis* było więc najpierw dotarcie do przesłania analizowanego tekstu, a to wymagało odwołania się do jego oryginalnej wersji. Hieronim, interpretując listy Pawłowe, miał przed oczyma pewną wersję *Vetus Itala*, którą nieustannie konfrontował z innymi kodeksami, łacińskimi i greckimi, a także z komentarzami, i na bazie tej analizy porównawczej dopiero w treści komentarza korygował powszechnie przyjęty w środowisku rzymskim tekst łaciński. Co ciekawe, najprawdopodobniej dokładnie tak samo, lecz w dużo większym pośpiechu, Hieronim postępował przy redakcji *In Matthaeum*. Z pewnością pustelnik z Betlejem, dyktując komentarz do Ewangelii Mateuszowej, nie sięgnął po tekst swojej Wulgaty[119].

Skrupulatna krytyka tekstu natchnionego, w której Hieronim spełniał wymagania dzisiejszej egzegezy historyczno-krytycznej, miała mu utorować drogę do *veritas graeca* analizowanych passusów nowotestamentalnych. Na bazie krytyki tekstu i analizy filologicznej

[117] Przywołane wyrażenia znajdujemy np. w następujących passusach: *per allegoriam* i *altior intellegentia* – Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 17b, 3; *allegorica, allegorice figurata, spiritalis intellegentia* – tamże II 4, 24a, 3; *mystica intellegentia oraz parabolice* – tenże, *Comm. Matt.* II 15, 15-16; *spiritalis interpretatio* – tamże II 14, 19; *spitritalis ordo* – tamże III 21, 9; *altior sensus* oraz *sublimius* – tenże, *Comm. Gal*. III 5, 13a, 2; *secundum mysticos intellectus* – tenże, *Comm. Matt.* III 17, 27; *iuxta* bądź *secundum tropologiam* – tamże I 9, 1-2; tamże III 18, 15; *secundum anagogen* – tenże, *Comm. Eph.* III 5, 22-23; *allegorice* – tenże, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 2. 3; *spiritaliter* – tenże, *Comm. Matt.* I 10, 23; *altius* – tenże, *Comm. Gal*. I 1, 20; *mystice* – tenże, *Comm. Matt.* II 11, 27; *intrinsecus* – tamże II 12, 49; *transitorie* – tamże IV 26, 51. Szerokie spektrum pojęciowe, z którego korzysta Hieronim w *In Matthaeum*, aby przejść do interpretacji alegorycznej, wynika z tego, że w kontekście kontrowersji orygenesowskiej zaczął unikać słowa *allegoria*, jednocześnie nie rezygnując z egzegezy alegorycznej. Wystarczy powiedzieć, że w tym komentarzu wyraz ten, i jemu pokrewne, występuje tylko raz, w *Comm. Matt.* II 11, 16-19, i to w tonie negatywnym. Strydończyk za to częściej aniżeli w komentarzach do *Corpus Paulinum* używa pojęcia *tropologia*. Za tą zmianą terminologiczną pośrednio lub bezpośrednio być może stały pisma Diodora z Tarsu, z którymi Hieronim mógł się w międzyczasie zaznajomić (por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 161-162). B. Czyżewski (*Orygenesowe elementy*, s. 141) zauważa, że również w *Komentarzu do Księgi Jonasza* (396), powstałym także po pierwszej fazie kontrowersji wokół myśli Orygenesa, Hieronim najczęściej, bo czterokrotnie, posługuje się słowem *tropologia*, aby wprowadzić egzegezę duchową.

[118] Por. M.W. Bloomfield, *Allegory as Interpretation*, „New Literary History" 3/2 (1972) 307-308.

[119] Specjalistyczne badania nad łacińskim tekstem, który był punktem wyjścia dla Hieronima w kolejnych sekcjach *In Matthaeum*, przeprowadził A. Souter (*Notes on Incidental Gospel Quotations in Jerome's Commentary on St. Matthew's Gospel*, JTS 42 [1941] 12-18). Szkocki patrolog wykazał, że na 104 poddane analizie porównawczej ewangeliczne cytaty, które występują w *In Matthaeum*, tylko 33 są koherentne z tekstem Wulgaty.

Strydończyk przystępował następnie do swojej polifonicznej egzegezy. *Vir trilinguis* pochylając się nad *Vetus Latina*, aby dojść do prawdy słowa Bożego, prowadzi permanentną dyskusję z „łacińskim tłumaczem" (*latinus interpres*), którego przekład z greki raz po raz kwestionuje i poprawia[120]. Niczym mantra w komentarzach Hieronima powraca ta sama konstatacja: *melius in graeco legitur*, wyrażana na różne sposoby[121]. Autor Wulgaty uważał, że język grecki jest bogatszy od języka łacińskiego, oraz zwracał uwagę na trudności, które były wpisane w sztukę tłumaczenia tekstów biblijnych[122]. Tłumaczowi Pisma w wersji *Vetus Latina* wytykał liczne błędy, brak precyzji, oraz niezgrabność stylu i składni, która czasami wynikała z kurczowego trzymania się oryginału. Sam Hieronim, chociaż Pismo Święte starał się przekładać jak najwierniej, uważał translację *verbum de verbo* za niewłaściwą. Optował za tym, aby w tłumaczeniu zrezygnować z greckiej syntaksy, nienaturalnej dla łacinnika, na rzecz większej płynności, poprawności i elegancji językowej, tak aby wiernie, a zarazem jasno, oddać sens Bożego słowa[123]. Ponieważ *Vetus Latina* na poziomie składni zawierała dwuznaczności i błędy, Hieronim wraca do źródła i zgodnie z *veritas graeca* poprawia interpunkcję, a tym samym proponuje nowe *distinctio* komentowanego tekstu. Czasami odkrywa, że w samym tekście greckim występował hyperbaton czy też elipsa, i wówczas decyduje się na zaproponowanie nowego, przejrzystego i uzupełnionego szyku zdania, które stanowi fundament jego dalszej egzegezy[124].

Pustelnik z Betlejem w komentarzach do Nowego Testamentu nieustannie odnosi się do greckiego oryginału. W konsekwencji zwraca on uwagę na rodzajniki w języku greckim, przydechy, a także na znaczenie prefiksów w czasownikach[125]. Często przywołuje greckie słowa, których odpowiedniki w łacińskim tłumaczeniu nie oddawały w pełni pola semantycznego oryginału, po to, aby doprecyzować sens poszczególnych terminów biblijnych. Czasami odwołuje się do etymologii greckich słów oraz do ich polisemantyczności. Zwraca

[120] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 24, 3; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 10; tenże, *Comm. Tit.* 1, 8-9; tenże, *Comm. Matt.* I 6, 16.

[121] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 17a, 1; zob. tenże, *Comm. Phlm.* 20; tenże, *Comm. Eph.* III 5, 22-23; tenże, *Comm. Tit.* 2, 15; tenże, *Comm. Matt.* II 11, 16-19: „isti ergo pueri sederunt in foro sive ἐν ἀγορᾷ quod significantius graece dicitur".

[122] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Unde et nos propter paupertatem linguae, et rerum novitatem, et sicut quidam ait, quod sit graecorum et sermo latior et lingua felicior, conabimur non tam verbum transferre de verbo, quod impossibile est, quam vim verbi quodam explicare circuitu"; tamże I 1, 14: „Multa enim verba sunt, quae nec de graeco in latinum transferri valent, nec de hebraico in graecum: et reciproce nec de latino in graecum, nec de graeco in hebraeum"; tenże, *Comm. Matt.* III 22, 30.

[123] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 15-18; tamże II 4, 13-15; tenże, *Comm. Tit.* 3, 9; tenże, *Epist.* 114, 3. 5.

[124] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 19-20, 4; tamże II 4, 12b-14, 1; tenże, *Comm. Eph.* III 5, 22-23; tenże, *Comm. Matt.* I 8, 3.

[125] Por. w odniesieniu do: greckich rodzajników – Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 18, 1; tenże, *Comm. Matt.* III 21, 11; przydechów – tenże, *Comm. Eph.* I 2, 14-18; prefiksów – tamże II 3, 5-7; tenże, *Comm. Tit.* 2, 15.

również uwagę na chrześcijańskie neologizmy, wprowadzone przez LXX czy też Pawła[126]. Wszystko po to, aby przybliżyć czytelnika komentarzy do *veritas graeca* listów Pawłowych i Ewangelii według św. Mateusza.

Pieczołowita krytyka tekstu biblijnego prowadzi Hieronima nie tylko do stałej polemiki z kolektywną postacią tłumacza łacińskiego, ale także do wypunktowania pomyłek nieuważnych kopistów (*indocti scriptores*). Bywa, że Strydończyk dokonuje hipotetycznej rekonstrukcji powstawania błędów w procesie przepisywania manuskryptów biblijnych, jak chociażby wówczas, gdy przypuszcza, iż pierwszy kopista przez ignorancję zastąpił imię Asafa w Mt 13, 35 imieniem proroka Izajasza[127]. Poddany filologicznej krytyce przez księcia egzegetów zostaje w końcu sam św. Paweł. Hieronim kilkakrotnie powtarza, że Apostoł Narodów naprawdę był niewprawny w słowie (*imperitus sermone,* por. 2 Kor 11, 6) i z pewnością nie określił tak siebie przez jakąś fałszywą skromność. Strydończyk krytykuje grekę Pawła – m.in. wytyka mu solecyzmy, które stara się poprawić, zdradzając przy tym brak cierpliwości i zmęczenie nieuporządkowaną składnią i skażonym błędami stylem Apostoła[128].

Interpretując księgi Nowego Testamentu Hieronim, zgodnie z zasadami pisania komentarzy, które wyniósł ze szkoły gramatycznej Eliusza Donata, stara się uchwycić *intentio auctoris*, w tym przypadku *Auctoris*, jako że pierwszym, najważniejszym Autorem Pisma Świętego jest Duch Boży, przemawiający przez proroków i apostołów. Książę egzegetów zatem przede wszystkim wyjaśnia Pismo za pomocą Pisma[129]. Na każdy analizowany werset patrzył w perspektywie integralnej, szukając jego zrozumienia w kontekście bliższym, tj. w innych fragmentach komentowanej księgi, bądź też w kontekście dalszym, tzn. w innych kanonicznych księgach biblijnych. Szczególnie w *Ad Galatas* Strydończyk stara się trzymać retorycznej dynamiki całego listu, co oznacza stałe dążenie do uchwycenia pewnej *consequentio* myśli Pawłowej oraz do przedstawienia czytelnikowi *duplex intellegentia*

[126] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 11-12, 4; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 5; tamże III 6, 12. W stwierdzeniu Hieronima o konieczności stworzenia nowego aparatu pojęciowego dla nowych, chrześcijańskich idei (*nova novis rebus verba fingere*) pobrzmiewa echo słów Cycerona: „nova sunt rerum novarum facienda nomina aut ex aliis trasferenda" (Cicero, *Academica posteriora* 1, 25).

[127] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 35; zob. tenże, *Comm. Gal.* III 5, 8, 1; tenże, *Comm. Eph.* I 2, 1-5; tenże, *Comm. Matt.* I 3, 3.

[128] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 4: „Qui putant Paulum iuxta humilitatem et non vere dixisse: Et si imperitus sermone, non tamen scientia, defendant huius loci consequentiam"; tamże I 3, 1a, 3; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 13; tamże I 2, 1-5; tamże II 3, 1-4; tenże, *Comm. Tit.* 1, 1-4; tamże 2, 15; zob. V. Milazzo, «*Etsi imperitus sermone...»: Girolamo e i solecismi di Paolo nei commentari alle epistole paoline,* ASE 12/2 (1995) 261-277.

[129] Zasada interpretacji *Scripturam per Scripturam* znajduje swój pierwowzór w metodzie stosowanej przez greckiego gramatyka Arystarcha z Samotraki (II w. przed Chr.), który wyjaśniał „Homera przez Homera" (por. Raspanti, s. 142, przyp. a). Sugestywnie ten aspekt metody egzegetycznej Hieronima oddaje statystyka podana przez A. Barona (*Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 63), według którego łączna objętość cytatów biblijnych w *Ad Titum* przekracza ponad dwukrotnie treść samego listu. Por. F. Bucchi, *Il «Commento allla Lettera a Tito» di Gerolamo*, „Adamantius" 8 (2002) 66; Jóźwiak, *«Pieśni o Słudze»*, s. 32-34.

w objaśnieniu wywodu Apostoła[130]. Aby podążać konsekwentnie według paralelnego porządku drugiej interpretacji, autor komentarza odwołuje się chociażby do treści Listu do Rzymian[131]. Betlejemita, gdy napotyka na niejasne fragmenty w *Corpus Paulinum*, nie wyobraża sobie, żeby Apostoł pisał o czymś, czego sam nie znalazł w Piśmie Świętym. Dlatego też, aby objaśnić passusy o tajemniczych bytach niebiańskich oraz wyjaśnić prawdziwy sens przymiotnika περιούσιος, uznaje za konieczne odwołanie się do Starego Testamentu, który dla Pawła był głównym źródłem Objawienia[132]. Wykładając zaś znaczenie Ewangelii Mateusza, Hieronim jest przekonany, że „spójna jest mowa Pańska i jak powróz potrójny niełatwo się zerwie" (por. Koh 4, 12), a także wyczula czytelnika na to, aby nie imputować słowom Zbawiciela sensu, który nie jest zgodny z Jego wcześniejszymi i późniejszymi wypowiedziami[133].

Interpretacja Pisma w duchu egzegezy kanonicznej suponuje również w komentarzach nowotestamentalnych Hieronima liczne odwołania do *veritas hebraica* Starego Testamentu. *Vir trilinguis* nierzadko demonstruje swoją znajomość języka hebrajskiego, z której robi użytek przy wyjaśnianiu wersetów listów Pawła i Ewangelii Mateusza. W omawianych dziełach znajdujemy klarowne ślady korzystania z Heksapli[134]. Uważne studium porównawcze nad tekstem hebrajskim i tłumaczeniami greckimi czasami skłania Betlejemitę do krytyki przekładu LXX[135]. Szczególnie interesująca, aczkolwiek z punktu widzenia dzisiejszego egzegety abstrakcyjna i nieodpowiadająca kryteriom naukowości, jest Hieronimowa metoda docierania do etymologii imion i nazw greckich bądź łacińskich w oparciu o rdzenie hebrajskie[136]. Na jej podstawie książę egzegetów uważa chociażby, że imię Pawła oznacza „cudowny"[137].

[130] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 15, 2; tamże III 5, 16, 1. 4; tamże III 5, 26, 1; tamże III 6, 2, 2.

[131] Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 5: „Caeterum ut et secundae expositionis ordinem persequamur, locus iste de epistolae ad Romanos fine pandendus est".

[132] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 20-21; tenże, *Comm. Tit.* 2, 11-14.

[133] Por. kolejno: Hieronymus, *Comm. Matt.* III 18, 21; tamże II 12, 43.

[134] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 10, 1-2; tenże, *Comm. Tit.* 2, 11-14; tamże 3, 9; tenże, *Comm. Matt.* I 6, 11.

[135] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 15-18, 2; tenże, *Comm. Eph.* III 5, 34; tenże, *Comm. Tit.* 1, 1; tenże, *Comm. Matt.* I 2, 15; tamże III 21, 9; tamże IV 26, 37. Przy redakcji komentarzy do *Corpus Paulinum* Hieronim, cytując fragmenty ze Starego Testamentu, korzystał przede wszystkim z LXX. W *In Matthaeum* widać zdecydowany zwrot ku *veritas hebraica*, co wiąże się z częstszym wytykaniem wad tłumaczenia Siedemdziesięciu (por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 15-16; tenże, *Comm. Matt.* IV 26, 15; zob. Tessore–Podolak, s. 21).

[136] Hieronim taki sposób na wywodzenie etymologii biblijnych nazw własnych zaczerpnął od Orygenesa. Pietro Podolak (Tessore–Podolak, s. 165, przyp. 2) zauważa, że *de facto* w odniesieniu do sensu wyrazów greckich i łacińskich, odkrytego tą metodą, należałoby mówić o „paretymologii" (*paretimologia*). Por. M. Jóźwiak, «*Pieśni o Słudze*», s. 35-37.

[137] Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3: „Paulus in Hebraeo «mirabilem» sonat"; por. tamże 25.

3.4. Podejście retoryczne – *quaestiones et responsiones*

Chociaż Hieronim sceptycznie podchodził do przesadnej retoryki w wyjaśnianiu Bożego słowa, to jednak jego wykształcenie retoryczne znacząco wpłynęło na treść omawianych komentarzy[138]. Betlejemita analizuje kolejne wersety Nowego Testamentu nie tylko pod kątem filologicznym, ale także retorycznym. Zwraca uwagę na figury retoryczne występujące w tekście biblijnym, a także sam z nich korzysta w objaśnieniu tekstu.

Zarówno w św. Pawle jak i w Chrystusie książę egzegetów dostrzega świetnych mówców. Apostoł Narodów był według Strydończyka doskonałym aktorem, który w swoim nauczaniu potrafił odegrać wiele ról, aby tylko przysłużyć się do zbawienia innych (por. 1 Kor 4, 9; 9, 22)[139]. Hieronim kieruje w swoim komentarzu uwagę na pochwały Pawła pod adresem Filemona, które miały na celu *captatio benevolentiae*, po to, aby w treści listu przedstawić prośbę o przebaczenie dla Onezyma[140]. Zauważa także, w jaki sposób Paweł przygotowywał adresatów na kolejne części swoich rozważań za pomocą introdukcji z jasnym sformułowaniem założeń (*praefatio praemissa*)[141]. W ewangelicznym obrazie Chrystusa Strydończyk uwypukla charakterystykę przenikliwego i niezwyciężonego polemisty, wówczas gdy Pan prowadzi potyczki słowne z Żydami. Autor Wulgaty podziwia i rozkłada na czynniki pierwsze „świetny sylogizm" w nauczaniu Zbawiciela, oraz to, w jaki sposób Chrystus obronił się przed „rogatym sylogizmem" sformułowanym przez faryzeuszów[142]. Hieronim wychwycił w listach Pawła i Ewangelii Mateusza środki retoryczne, m.in.: hiperbolę, epitazę, synekdochę, syllepsę[143].

Sam pustelnik z Betlejem w interpretacji Pisma dyskretnie korzystał z narzędzi retorycznych. Decydując się w komentarzach biblijnych na potoczny język, Hieronim unikał krasomówstwa. Znajdziemy jednak wiele fragmentów, w których daje się poznać jako wykształcony i sprawny retor. W toku wyjaśniania zawiłej myśli Pawła lub wobec nawarstwienia się kilku interpretacji Hieronim porządkuje dyskurs przez dokonanie parafrazy

[138] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 1; Raspanti, s. 335, przyp. 6.

[139] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 20, 1. Paweł jako „aktor", który był gotowy, aby stać się wszystkim dla wszystkich (por. 1 Kor 9, 22), według kontrowersyjnej interpretacji Hieronima, nie upomniał Piotra prawdziwie za to, że ten postępował niekonsekwentnie i nieszczerze wobec etnochrześcijan w Antiochii (por. Ga 2, 11-14), lecz tylko odegrał rolę upominającego. Forsowana przez Hieronima teoria inscenizacji sporu między Piotrem a Pawłem miała stanowić odpowiedź na zarzuty Porfiriusza, który wytykał chrześcijanom konflikt dwóch największych Apostołów (por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 11-14a).

[140] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 10-13.

[141] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 15-18, 1.

[142] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 33; tamże III 19, 3; tamże III 22, 18; tamże IV 23, 29-31.

[143] Por. np.: Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9 (*hyperbolice*); tamże III 5, 22-23, 3 (ἐπίτασις); tenże, *Comm. Phlm.* 25 (συνεκδοχή); tenże, *Comm. Matt.* IV 26, 8-9 (σύλληψις). Hieronim jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który użył terminu *hyperbolice* w wyjaśnieniu Pisma Świętego (Raspanti, s. 161, przyp. 20).

tekstu Apostoła bądź rekapitulacji wcześniejszych fragmentów[144]. Strydończyk widzi potrzebę odwołania się do przykładów[145], najczęściej biblijnych. Sporadycznie przywołuje także *exempla* bądź sentencje zaczerpnięte z literatury klasycznej czy też przytacza obiegowe przysłowia[146]. Czasami pozwala sobie na gry językowe w oparciu o polisemantyczność wyrazów albo ich podobieństwo fonetyczne, a także na *hypallage*[147].

Dynamizmu i pewnego porządku egzegezie Hieronima nadaje stosowana przez niego technika *quaestiones et responsiones.* Strydończyk stawia konkretne pytania i zagadnienia, na które szuka odpowiedzi. W ten sposób jego komentarze przyjmują w wielu miejscach dialektyczny ton. Źródłem stawianych kwestii są ataki na chrześcijaństwo ze strony Żydów i pogan, przede wszystkim Porfiriusza, poglądy heretyków, a także opinie innych egzegetów, z którymi Hieronim polemizuje[148]. Czasami rzeczywistym autorem stawianej w komentarzu obiekcji czy też pytania jest sam Betlejemita, który posługuję się figurą tzw. *interlocutor fictus*. W odpowiedziach bywa, że Strydończyk robi użytek ze znajomości *Logiki* Arystotelesa i posługuje się sylogizmami. Bywa, że sprowadza tezę adwersarzy do absurdu czy też zamyka swoją argumentację pytaniem retorycznym. Bywa również, że proponuje więcej niż jedną odpowiedź, np. najpierw prostą, a następnie bardziej wysublimowaną[149].

Charakterystycznym rysem komentarzy Hieronima jest troska autora o kontakt z czytelnikiem. Betlejemita zdaje się być w ciągłym dialogu z figurą „lektora", do którego odnosi się bezpośrednio, czasami za pomocą imperatywu, czasami zaś stosując *coniunctivus iussivus* albo też *coniunctivus potentialis*. Hieronim określa czytelnika różnymi, nobilitującymi go przydawkami (*diligens, studiosus, prudens, curiosus, eruditus*) i zachęca do uwagi oraz indywidualnego studium nad Pismem Świętym[150]. Książę egzegetów dzieli się z czytelnikiem

[144] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 16, 4; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 10: „oratores [...] ἀνακεφαλαίωσιν solent facere".

[145] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 15-16: „Quod dico manifestius exemplo fiet".

[146] W *Comm. Matt.* III 21, 24-25 cytuje popularne powiedzenie: „Malo arboris nodo malus clavus aut cuneus infigendus est", które odpowiada polskiemu „odpłacić pięknym za nadobne"

[147] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 32; tenże, *Comm. Gal.* II 4, 15-16, 4; zob. Tessore–Podolak, s. 171, przyp. 10; Raspanti, s. 268, przyp. 52.

[148] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 11-14a; tamże II 3, 13b-14, 3-8; tenże, *Comm. Tit.* 3, 9; zob. Raspanti, s. 29.

[149] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 10-11, 3-4: „Ad quod qui simpliciter respondebit dicet [...]. Qui vero oppositae quaestioni acutius respondere conatur illud adfirmat"; tamże III 6, 11, 3; tenże, *Comm. Phlm.* 14; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 13; tamże III 5, 33. Zob. Raspanti, *«Adgrediar opus intemptatum»*, s. 208-214.

[150] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3: „Diligenter adtende"; tenże, *Comm. Gal.* I 3, 6, 1: „diligens lector enumera"; tenże, *Comm. Eph.* Praef.; tamże I 1, 13; tenże, *Comm. Matt.* II 11, 23: „Quaerat prudens lector et dicat"; tamże II 12, 39-40; tamże III 16, 22-23; tamże IV 27, 26: „Quaerat eruditus lector"; zob. Maritano, *Il „Lector"*, s. 33-63.

swoimi wątpliwościami, odczuciami, trudnościami, antycypuje jego pytania czy też przeprasza go za to, iż nieopacznie poświęcił za dużo miejsca jakiemuś zagadnieniu[151].

Reasumując rozważania na temat Hieronima jako autora komentarzy do Nowego Testamentu, podkreślmy, że uznawał on w księgach nowotestamentalnych pewną dającą się wyróżnić w korpusie Pisma Świętego osobną, teologiczną i literacką jedność. Autor Wulgaty traktował Nowy Testament jako dojrzałą formę Bożego Objawienia, wyrastającą z Objawienia Starego Testamentu i w nim zakorzenioną. W refleksji Betlejemity *adventus Christi* wyznacza cezurę czasową między Starym a Nowym Przymierzem, która w sposób radykalny wybrzmiewa w antytezie *lex – Evangelium*. Jednocześnie Chrystus jako *verus Pontifex* łączy ze sobą epifanijne etapy „Arabii" i „Damaszku" (por. Ga 1, 17), co znajduje szczególny wyraz w egzegezie typologicznej. Ponieważ Nowy Testament nie stanowi finalnego momentu Bożego Objawienia, stąd, szukając pełni Bożej prawdy, można interpretować go alegorycznie.

Deklaratywną przyczyną zredagowania przez Hieronima komentarzy do Nowego Testamentu były nieprzejednane prośby jego przyjaciół. Komentarze do *Corpus Paulinum* powstały w latach 386-387 w odpowiedzi na nalegania Pauli, Eustochium i Marcelli, zaś *In Matthaeum* w 398 r. na życzenie Euzebiusza z Cremony. W przypadku *explanationes* do listów Pawłowych impulsem dla Strydończyka była niewątpliwie rywalizacja na polu egzegezy łacińskiej z Ambrozjastrem i Mariuszem Wiktorynem. Betlejemita, obficie korzystając z pism egzegetycznych Orygenesa jako pryncypialnego źródła, zaproponował łacińskiemu czytelnikowi interpretację słowa Bożego do tej pory niespotykaną na Zachodzie.

Princeps exegetarum daje się poznać w komentarzach nowotestamentalnych jako filolog, poliglota, retor i erudyta. Celem nauczyciela Kościoła, gdy objaśnia Pismo Święte, powinna być według Hieronima nie tylko pozytywna *explanatio*, ale także apologia ortodoksyjnej wiary. Wszechstronne wykształcenie i inspiracja dziełami Orygenesa sprawiają, że Betlejemita w ramach poszukującej egzegezy polifonicznej jest w stanie przedstawić kilka wyjaśnień niemalże każdego analizowanego wersetu. *Vir trilinguis* poddaje komentowane fragmenty uważnej analizie filologicznej oraz krytyce tekstu, a w ich objaśnieniu posługuje się środkami retorycznymi, w tym techniką *quaestiones et responsiones*.

[151] Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 12; tenże, *Comm. Matt.* II 13, 31-32; tamże II 13, 44; tamże III 17, 27.

ROZDZIAŁ III

Hieronimowe rozumienie natury i genezy herezji w komentarzach do Nowego Testamentu

Pojęcie „herezji" (gr. αἵρεσις, łac. *haeresis*), jak wiele innych terminów o proweniencji greckiej lub łacińskiej, wraz z narodzinami chrześcijaństwa szybko nabrało nowego znaczenia, które następnie ewoluowało w myśli Ojców Kościoła. Początkowo używano go w środowisku eklezjalnym spontanicznie w konotacji zbliżonej do sensu świeckiego, tzn. jako „wybór, skłonność, stronnictwo, podział, odłam szkoły ideowej", niekoniecznie nadając mu jednoznacznie pejoratywny wydźwięk (por. 1 Kor 11, 19; Ga 5, 19-21; Dz 28, 21-22). Błyskawicznie jednak słowo „herezja" stało się terminem technicznym na oznaczenie odstępstwa od prawowiernej nauki Wielkiego Kościoła, które jednak, inaczej aniżeli w przypadku apostazji, nie wiązało się z zaparciem samej wiary w Chrystusa, jakkolwiek by Go heretycy pojmowali (por. 2 P 2, 1). Za symbol procesu aktualizacji pola semantycznego pojęcia herezji w nowej erze chrześcijańskiej można uznać łaciński tytuł wiekopomnego dzieła Ireneusza z Lyonu, *Adversus haereses*. Nie oznacza to jednak, że pod koniec II w. chrześcijanie posiadali jakąś jedną, powszechnie obowiązującą definicję „herezji". Stąd, mając na uwadze niesystematyczny charakter teologii w okresie patrystycznym, a także wciąż zachodzącą ewolucję terminu *haeresis* w starożytnym chrześcijaństwie, w niniejszym rozdziale odpowiemy na pytanie, jak Hieronim rozumiał zjawisko heterodoksji. Aby metodycznie ująć to zagadnienie, najpierw zostaną wskazane źródła wiedzy Strydończyka o starożytnych herezjach. Przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania będą powstałe w czasach Hieronima obszerne katalogi starochrześcijańskich herezji autorstwa Epifaniusza z Salaminy i Filastriusza z Brescii, które ujmowały fenomen błędnowierstwa w postaci leksykonów różnych jego nurtów. Następnie, w drugim paragrafie, zostanie przybliżone Hieronimowe rozumienie pojęcia „herezja". Podjęta refleksja będzie miała na celu możliwie najprecyzyjniejsze zdefiniowanie kluczowego dla nas terminu w teologicznym słowniku *vir bellator*. Trzeci paragraf będzie poświęcony zagadnieniu genezy herezji w ujęciu Betlejemity. Omówienie tej kwestii jest nieodzowne, aby dogłębnie zrozumieć naturę błędnowierstwa według Hieronima oraz jego bezkompromisowy stosunek do heretyków.

1. Źródła wiedzy Betlejemity o herezjach

W drugim paragrafie II rozdziału dysertacji przedstawiono źródła, z których Hieronim korzystał, dyktując swoje komentarze do Nowego Testamentu. Ponieważ przedmiotem zainteresowania niniejszego studium jest polemika Strydończyka z herezjami, należy także omówić kwestię źródeł, z których nasz *defensor fidei* czerpał wiedzę na temat starożytnych ruchów heterodoksyjnych i ich poglądów.

Hieronim mógł czerpać wiedzę na temat antycznych ruchów heterodoksyjnych z wielu źródeł. Jego obfita spuścizna teologiczna powstała na przełomie IV i V wieku, a zatem w samym centrum wielkich sporów dogmatycznych. Na wieki IV i V przypada bowiem „apogeum" rozkwitu herezji chrystologicznych, trynitarnych i antropologicznych[1]. Dyskusyjne kwestie wiary były w tym okresie nie tylko przedmiotem rozważań ówczesnych teologów, tematem powstających traktatów dogmatycznych i dzieł polemicznych, zagadnieniami rozważanymi na synodach i czterech pierwszych soborach powszechnych, problemami, do których odnosiły się dekrety cesarskie[2], ale również żywo interesowały wiernych żyjących na terenie *Imperium Romanum*[3]. Wydaje się, że zagadnienia związane z wiarą, w tym ortodoksyjnością pewnych twierdzeń, stanowiły nierzadko przedmiot codziennych rozmów między przyjaciółmi, czego świadectwem może być chociażby epistolografia Hieronima. Strydończyk zatem bez wątpienia zdobywał wiedzę na temat ruchów heretyckich drogą werbalną, która wydaje się oczywista, a zarazem właściwie niemożliwa do udokumentowania[4]. Ze względu na ówczesny kontekst powszechnej debaty na temat prawd wiary katolickiej oraz ze względu na liczne znajomości pustelnika z Betlejem, również z ówczesnymi uznanymi myślicielami chrześcijańskimi, których Hieronim poznał w trakcie swoich podróży, werbalnego źródła wiedzy o herezjach nie należy lekceważyć. Warto mieć je na uwadze, tym bardziej że Strydończyk często, gdy dyktował treść komentarzy biblijnych, bazował na swojej pamięci. Można suponować, że

[1] Por. M. Szram, *Obraz heretyków w «Moralia in Iob» Grzegorza Wielkiego*, VoxP 71 (2019) 475.

[2] Por. M. Szram, *Egzegeza literalna*, s. 619.

[3] Z pewnością nieco przerysowanym obrazem zainteresowania mieszkańców cesarstwa u schyłku IV w. kwestiami wiary jest świadectwo Grzegorza z Nyssy. Ojciec kapadocki relacjonuje, że przed soborem w 381 r. Konstantynopol był pełen arian i, gdy ktoś w mieście wymieniał monety, nagle kasjer zaczynał z nim filozofować na temat stworzenia Logosu; gdy ktoś szedł do piekarza po chleb, słyszał ariańskie stwierdzenie: „Ojciec jest większy od Syna"; gdy ktoś zauważył w łaźni, że woda jest odpowiednia, usłyszał, że Syn został stworzony z niczego (por. Gregorius Nyssenus, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*).

[4] Warto w tym miejscu zauważyć, że np. o heretyckich poglądach Helwidiusza, Jowiniana oraz Wigiliancjusza, Hieronim dowiedział się od swoich przyjaciół. Przyjaciele Strydończyka, prosząc go o zdyskredytowanie niebezpiecznych dla Kościoła tez heretyków, dostarczyli mu następnie swoisty materiał dowodowy na popełnienie zbrodni na ortodoksji w postaci pism błędnowierców (por. Hieronymus, *Helv.* 1; tenże, *Jov.* 1; tenże, *Vigil.* 3; tenże, *Epist.* 109, 1). Zob. Epiphanius, *Pan.* 31, 2, 2: „Pewna pogłoska dotarła do nas w formie ustnej. […] nie pominiemy milczeniem pogłoski, która do nas dotarła".

wplatając w komentarze do Nowego Testamentu wątki antyheretyckie, szczególnie te odnoszące się do aktualnych kontrowersji dogmatycznych, to właśnie jego przepastna pamięć stanowiła dla *vir bellator* najbliższe źródło informacji.

Toczące się w pierwszych wiekach debaty na temat ortodoksyjnej wiary znalazły odbicie w literaturze teologicznej okresu patrystycznego. W odniesieniu do zagadnienia heterodoksji była ona szczególnie obfita w IV i V wieku, stanowiąc owoc trwających polemik o wolne od błędów brzmienie i rozumienie credo chrześcijańskiego. Nie sposób wymienić wszystkie dzieła pisane, z których Hieronim czerpał wiedzę na temat herezji. Te, z których korzystał i na które się powoływał przy redakcji komentarzy nowotestamentalnych, zostały wskazane w poprzednim rozdziale pracy. Wiemy, że właściwie już od momentu przyjęcia chrztu Strydończyk interesował się dyskusjami teologicznymi swojej epoki oraz historią rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Wyrazem tego nieprzeciętnego zainteresowania było przepisywanie ksiąg i gromadzenie osobistej biblioteki teologicznej. Można przypuszczać, że Hieronim pragnął, ażeby żadnego godnego uwagi dzieła w niej nie zabrakło. Świadectwem jego gorącego i niesłabnącego zamiłowania do literatury teologicznej było wydanie dzieła *De viris inlustribus* w 392/393 roku, w którym znalazł miejsce również dla autorów heterodoksyjnych i ich pism. Z pewnością istotne źródło wiedzy Hieronima o herezjach stanowiły dzieła samych błędnowierców. Warto przypomnieć, że redagując komentarze nowotestamentalne, książę egzegetów odwołał się m.in. do komentarza Aleksandra, „starego heretyka", do Listu do Galatów. We wprowadzeniu do *In Matthaeum* pisał natomiast o Ewangeliach apokryficznych Bazylidesa czy Apellesa[5].

Wśród pism teologicznych i historycznych, z których można czerpać wiedzę o herezjach wczesnochrześcijańskich, wyjątkową pozycję zajmują starożytne katalogi herezji, będące leksykonami ruchów heterodoksyjnych[6]. Hieronim, gdy dyktował komentarze do Nowego Testamentu, mógł mieć pod ręką dwa powstałe w jego czasach, a więc bardzo aktualne, katalogi herezji. Autorem pierwszego z nich był Epifaniusz z Salaminy. Chodzi o jego monumentalny *Panarion*, który powstał w latach 373-378[7]. Drugim zbiorem herezji był *Diversarum hereseon liber*, pierwsze obszerne łacińskojęzyczne dzieło z tego gatunku, autorstwa biskupa Brescii Filastriusza[8]. Powstanie tego antyheretyckiego traktatu M. Szram datuje na okres między 381

[5] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2; tenże, *Comm. Matt.* Praef. Trudno jest jednoznacznie ustalić tożsamość Aleksandra, którego Hieronim charakteryzuje jako „starego heretyka". Prawdopodobnie chodzi o walentynianina, o którym wspomina Tertulian (por. Tertullianus, *De carne Christi* 16, 1). Zob. Raspanti, s. 91, przyp. 14.

[6] Por. Szram, *Egzegeza literalna*, s. 619-620.

[7] Por. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy*, s. 7.

[8] Formę katalogu herezji miało również krótkie, anonimowe dzieło *Adversus omnes haereses*, zaliczane do pism zapewne błędnie przypisywanych Tertulianowi. Występuje ono w kolekcji rękopisów z Cluny, konkretnie

a 388 rokiem, ale są również badacze, którzy optują za wcześniejszą datacją (w latach 360-383)[9]. Z perspektywy chronologicznej mnich betlejemita mógł więc przystąpić do polemiki z błędnowiercami w interesujących nas komentarzach, będąc zaopatrzony w wiedzę zawartą w katalogach herezji Epifaniusza i Filastriusza. Czy jednak nasz *vir bellator* rzeczywiście znał te dzieła i z nich korzystał?

J.N.D. Kelly[10] uważa, że Hieronim nie znał treści *Panarionu*, jak również wcześniejszego dzieła Epifaniusza *Ancoratus* (373/374)[11], aż do wybuchu kontrowersji orygenesowskiej w 393 roku. Zdaniem brytyjskiego uczonego, nieznajomość pism Epifaniusza i tego, co napisał w nich pod adresem Orygenesa, tłumaczyłaby niegasnący entuzjazm Hieronima wobec Aleksandryjczyka aż do wybuchu kontrowersji wokół jego spuścizny. Naszym zdaniem teza J.N.D. Kelly'ego jest niewiarygodna. Trudno wyobrazić sobie, aby Hieronim, który w 382 r. wraz z Epifaniuszem udał się na synod w Rzymie, a w 385 r., gdy z Rzymu uchodził do Ziemi Świętej, zatrzymał się w domu biskupa Salaminy, nie otrzymał od niego egzemplarza jego *opus vitae*, czyli *Panarionu*. Trudno przyjąć za prawdopodobne, aby Strydończyk, żywo zainteresowany kwestiami dogmatycznymi i wciąż wzbogacający swoją prywatną bibliotekę, nie zainteresował się dość oryginalnym dziełem swojego znajomego[12]. Być może Hieronim nie przeczytał wnikliwie dzieła Epifaniusza, natomiast z pewnością już przed 393 r. je posiadał i musiał je przynajmniej w pewnym zakresie znać.

Rozważając wiarygodność tezy J.N.D. Kelly'ego, należy uświadomić sobie, że kontrowersja orygenesowska nie narodziła się w próżni. Hieronim, który w czasie swoich podróży na Wschód poznał wielu mnichów, w tym zapewne i antyorygenistów, musiał słyszeć o obiekcjach

---

w kodeksie zawierającym pisma kartagińskiego teologa, między traktatami polemicznymi – po *Adversus Iudaeos*, zaś przed *De praescriptione haereticorum*. W zbiorze Gagny-Mesnart z 1545 r. tekst *Adversus omnes haereses* został ulokowany zaraz po *De praescriptione haereticorum* z dopiskiem, iż stanowi dodatek do dzieła Tertuliana, który niesłusznie został od niego odłączony: „Haec appédix male revulsa fuerat à reliquo corpore". Takim układem oraz wzmianką edytora kierował się Jacques Paul Migne, traktując krótki katalog herezji jako integralną część *De praescriptione haereticorum*. W swoim wydaniu zawarł on dyskutowany zbiór herezji jako rozdziały od 45 do 53 antyheretyckiego dzieła Tertuliana (por. Tertullianus, *Praescr*., PL 2, 9-60. 60-74). Dzisiejsi badacze są dość zgodni, iż w rzeczywistości *Adversus omnes haereses* nie wyszedł spod pióra Kartagińczyka. Emil Kroymann przychyla się ku tezie, że dzieło powstało w Rzymie za pontyfikatu papieża Zefiryna (por. Tertullianus [dubium], *Adversus omnes haereses*, wyd. E. Kroymann, CCL 2, Tournhout 1954, 1399-1410). Według Johannesa Quastena (*Patrology*, t. 2, Westminster 1986, 412-413) autorem anonimowego katalogu mógł być Wiktoryn z Petowium, jako że Hieronim przypisuje mu dzieło o identycznym tytule (por. Hieronymus, *Vir. ill.* 74). Tytuł anonimowego traktatu jest na tyle konwencjonalny, że pogląd o autorstwie Wiktoryna z Petowium można traktować tylko jako hipotezę, zaś wszelkie rozważania na temat znajomości tego dzieła przez Hieronima byłyby niczym więcej aniżeli przypuszczeniami (por. R. Pearse, *The Tertullian Project. Spurious Works* [www.tertullian.org/…, dostęp: 18.11. 22]; D.M. Ianiro, *Due fonti armene nello studio del marcionismo*, Napoli 2007 [Tesi di Master], 8).

[9] Por. Szram, *Filastriusz*, s. 11.

[10] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 429, przyp. 8-9.

[11] Por. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy*, s. 7.

[12] M. Szram (*Egzegeza literalna*, s. 19) określa *Panarion* „pierwszym właściwym greckojęzycznym katalogiem herezji, a zarazem najobszerniejszym i stanowiącym niedościgły wzór dla następców".

wobec nauki Adamancjusza na długo przed wybuchem sporu w Ziemi Świętej. Atak na postać Orygenesa w dziełach Epifaniusza mógł być dla Hieronima do 393 r. obojętny – Strydończyk mógł go wówczas traktować jako jeden z krytycznych głosów w dyskusji na temat orygenizmu. Ponadto, książę egzegetów miał w sobie pewien gen przekory i zawsze dążył do niezależności w myśleniu. Mimo, że w sporze o sukcesję na stolicy patriarszej w Antiochii popierał Paulina, konsekrowanego przez Lucyferiusza z Cagliari, to nie zawahał się w swoim pierwszym dziele polemicznym *Altercatio* skierować ostrza krytyki w kierunku schizmy lucyferian. Ten fakt należy traktować jako przesłankę na poparcie tezy, że autorytet Epifaniusza, jednego z paulinian, i jego słowa na temat Orygenesa w *Panarionie*[13] nie miały tak wielkiej mocy, aby diametralnie zmienić stosunek Hieronima do jego mistrza.

Szkocki patrolog, formułując swoją tezę, jakby zapomniał o tym, że Hieronim nigdy nie przestał cenić Orygenesa-egzegety, nawet po tym, gdy stanął w chórze potępiających Orygenesa-teologa. Tym bardziej zatem przed 393 r. mnich betlejemita, poznawszy dzięki *Panarionowi* pełnię zarzutów stawianych Adamancjuszowi ze względu na jego spekulacje dogmatyczne, mógł go mimo to nadal podziwiać jako nauczyciela w dziedzinie egzegezy. Dlatego też afirmacja Aleksandryjczyka, otwarcie wyrażana przez Hieronima do chwili wybuchu kontrowersji orygenesowskiej, nie może dowodzić tego, że Strydończyk aż do tego momentu nie znał treści *Panarionu* i zawartej w nim krytyki pod adresem autora *De principiis*. Warto też pamiętać o tym – na co zwraca uwagę sam J.N.D. Kelly[14] – że opowiedzenie się Hieronima po stronie Epifaniusza nie było umotywowane wyłącznie, a może nawet nie przede wszystkim, poznaniem heterodoksyjnej nauki Orygenesa. Strydończyk o kontrowersyjnych tezach Adamancjusza i stawianych mu zarzutach musiał słyszeć dużo wcześniej i domniemana lektura *Panarionu* dopiero w 393 r. nie stanowiłaby jakiegoś nagłego olśnienia w tej materii oraz totalnego przewartościowania w spojrzeniu Hieronima na Orygenesa, co zakłada dyskutowana opinia.

Powyższa refleksja wiedzie nas ku opinii, iż nie ma żadnego przekonującego powodu, aby sądzić, że Hieronim dotarł do treści *Panarionu* dopiero ok. 393 roku. Dzieło to było najprawdopodobniej do dyspozycji Strydończyka już w trakcie redakcji komentarzy do *Corpus Paulinum*[15], skoro jego ukończenie datuje się na 378 rok. Z pewnością katalog herezji Epifaniusza nie był jednak źródłem, do którego Hieronim często sięgał, dyktując wyjaśnienie

[13] Por. Epiphanius, *Pan.* 64.

[14] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 224-225.

[15] Da takiej opinii przychyla się również G. Raspanti, który określa Epifaniusza „przyjacielem" i „częstym źródłem" Hieronima (por. Raspanti, s. 168, przyp. 42). O dużym wpływie biskupa Salaminy na anyheretycką postawę Strydończyka pisze także B. Jeanjean (*Saint Jérôme*, s. 51).

do listów Pawłowych. Znajdujemy jednak przynajmniej jedną przesłankę, która wskazuje na znajomość dzieła starożytnego „łowcy heretyków”[16] przez Hieronima. Mianowicie Strydończyk w prologu do drugiej księgi *Ad Galatas* pisze o herezji „borborytów” (*borboritae*)[17]. Użyty przez Hieronima termin jest zlatynizowaną formą nazwy sekty gnostyckiej, która występuje u Epifaniusza jako Βορβορῖται[18]. W *Panarionie* herezja ta występuje również pod nazwą Βορβοριανοί, od którego to terminu pochodzi z kolei użyta przez Filastriusza z Brescii nomenklatura „borborianie” (*borboriani*)[19]. Fragment o licznych herezjach o potwornych nazwach (*portenta quam nomina*), które powstały w Galacji, w tym o borborytach, mógł powstać naszym zdaniem w wyniku kompilacji i przepracowania przez Hieronima wiadomości zawartych w katalogach herezji Epifaniusza i Filastriusza. Nazwa „borboryci” może być śladem zależności od dzieła biskupa Salaminy[20].

Przywołany powyżej fragment z *Ad Galatas* pozwala także na przyjęcie z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż w 386/387 r. Hieronim miał dostęp do *Diversarum hereseon liber* Filastriusza. Strydończyk w omawianym passusie wymienia jednym tchem trzy herezje: passalorynchytów, askodrobitów i artotyrytów. Przedmiotem dyskusji wśród uczonych jest tożsamość drugiego ruchu heretyckiego, tj. askodrobitów (*ascodrobi*)[21]. Nie występują oni w katalogu Epifaniusza. Pod dokładnie taką nazwą nie widnieją również w dziele biskupa Brescii. Oczywistym jednak wydaje się, że należy ich utożsamiać z herezją askodrugitów (*ascodrugitae*), opisaną przez Filastriusza[22]. Autor łacińskojęzycznego zbioru herezji sytuuje askodrugitów właśnie w Galacji. Poza podobieństwem fonetycznym nazw tych dwóch herezji oraz tym samym regionem geograficznym, łączy je także to, że w *Ad Galatas* i w *Diversarum hereseon liber* są wymienione między passalorynchytami i artotyrytami, tyle że w odwrotnej kolejności[23]. Analogia między dyskutowanym urywkiem z *Ad Galatas* a dziełem Filastriusza jest tak duża, że trudno nie przypuszczać, iż *Diversarum hereseon liber* było źródłem, z którego korzystał Hieronim (chyba że obaj Ojcowie Kościoła korzystali z jakiegoś zaginionego źródła).

---

[16] Por. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy*, s. 7.

[17] Por. Hieronymus, *Comm. Gal*. II Praef., 6: „Scit me cum qui vidit Ancyram, metropolim Galatiae civitatem, quot nunc usque schismatibus dilacerata sit, quot dogmatum varietatibus constuprata. Omitto Cataphrygas, Ophitas, Borboritas et Manichaeos: nota enim iam haec humanae calamitatis vocabula sunt. Quis umquam Passalorynchitas et Ascodrobos et Artotyritas et caetera magis portenta quam nomina in alia parte Romani orbis audivit?”.

[18] Por. Epiphanius, *Pan.* Anacephalaeosis II, 26, 1; tamże 25, 2, 1.

[19] Por. Epiphanius, *Pan.* 26, 3, 6; Filastrius, *Divers. her.* 73. Zob. Raspanti, s. 253-254, przyp. 11; Szram, *Filastriusz*, s. 10-13.

[20] Nie można przy tym wykluczyć, że Hieronim dyktując treść prologu do drugiej księgi *Ad Galatas* inspirował się bardziej krążącym na Zachodzie łacińskim streszczeniem *Panarionu*, aniżeli samym traktatem Epifaniusza (por. Raspanti, s. 253-254, przyp. 11).

[21] Por. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 225; Raspanti, s. 255, przyp. 13.

[22] Por. Filastrius, *Divers. her.* 75; Augustinus, *Haer.* 62.

[23] Por. Filastrius, *Divers. her.* 74-76.

Sądzimy, że Hieronim, gdy tworzył komentarze nowotestamentalne, w których nierzadko podejmował polemikę z herezjami, znał grecki katalog Epifaniusza i łaciński Filastriusza. *Panarion* umieścił w dziele *De viris inlustribus*, zaś istnienie Filastriusza i jego jedynego zachowanego dzieła przemilczał[24]. Trudno uwierzyć, że nasz autor nie wiedział w 392 r. o istnieniu unikalnego na owe czasy dzieła biskupa Brescii, tym bardziej, że ich drogi musiały się jakoś skrzyżować podczas pobytu Hieronima w Rzymie[25]. Przykład Ambrozjastra pokazał jednak, że brak wzmianki o jakimś pisarzu w Hieronimowym słowniku znakomitych mężów niekoniecznie oznaczał niewiedzę pustelnika z Betlejem na temat jego twórczości teologicznej. Nie spekulując nadto nad przyczyną takiego stanu rzeczy, u którego podstaw mogły leżeć motywacje teologiczne bądź osobiste, ograniczmy się do przywołania trafnej opinii M. Szrama, iż brak traktatu Filastriusza w *De viris inlustribus* mógł świadczyć o tym, że Hieronim „nie darzył tego dzieła uznaniem"[26]. Jest to o wiele bardziej prawdopodobne aniżeli przypuszczenie, że tego dzieła w ogóle nie znał[27].

[24] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 114; zob. Szram, *Filastriusz*, s. 15-16.

[25] Augustyn poświadcza, że spotkał Filastriusza w Mediolanie między 383 a 387 r. w gronie znajomych Ambrożego (por. Augustinus, *Epistulae* 222, 2). Wcześniej biskup Brescii uczestniczył w synodzie w Akwilei w 381 roku. Istnieje również hipoteza, że Filastriusz miał hiszpańskie pochodzenie, a na Półwysep Apeniński sprowadził go papież Damazy (por. Szram, *Filastriusz*, s. 8-10). Aktywność łacińskiego herezjografa oraz jego znajomości w Italii prowadzą do przekonania, że Hieronim musiał o nim słyszeć.

[26] Szram, *Filastriusz*, s. 15-16.

[27] Argumentem przemawiającym za tym, że Hieronim znał dzieło Filastriusza już w momencie tworzenia komentarzy nowotestamentalnych może być także wzmianka Strydończyka o kuropatwie (*perdix*) jako jednym z biblijnych symboli diabła. Występuje ona w liście Hieronima do Damazego z 382/383 r., a zatem z okresu, gdy Strydończyk przebywał w Rzymie. Wówczas mógł poznać katalog Filastriusza, który w przedmowie do swojego dzieła przedstawia kuropatwę z Jr 17, 11 jako obraz szatana w jego herezjogennej działalności (por. Hieronymus, *Epist.* 21, 4; Filastrius, *Divers. her.* Praef.; Origenes, *Homiliae in Ieremiam* XVII, 1-2).

2. Hieronimowa koncepcja herezji

W IV w. w pismach Ojców Kościoła wykrystalizowało się dość jasne znaczenie trzech terminów: „herezji", „schizmy" i „ortodoksji"[28]. Rzadko jednak spotyka się dążenie do precyzyjnego zdefiniowania tych pojęć, które odpowiadałoby oczekiwaniom dzisiejszego teologa bądź encyklopedysty, jako że teologia okresu patrystycznego nie miała charakteru systematycznego[29]. Autorzy wczesnochrześcijańscy w zależności od fazy okresu patrystycznego oraz przyjętej koncepcji herezji przypisywali temu terminowi różne pola semantyczne, szersze bądź węższe. Stąd też analizując pisma patrystyczne można zauważyć pewne różnice w ujęciach ich autorów, a także uchwycić drobne niekonsekwencje w używaniu pojęcia herezji[30]. Generalnie jednak w IV w. doszło do dość jasnego sprecyzowania znaczenia terminu „herezja" – na gruncie literatury wczesnochrześcijańskiej w jednoznacznie negatywnej konotacji – oraz jego odróżnienia od bliskiego znaczeniowo pojęcia „schizma"[31].

2.1. Herezja – *error, perversum dogma*

Pisma Hieronima z licznymi akcentami antyheretyckimi nie tylko powstają w zarysowanym powyżej kontekście historyczno-teologicznym IV w., ale zarazem są ważnym świadectwem finalnej fazy konstytuowania się rozumienia terminu *haeresis* w okresie patrystycznym. Dla Strydończyka punktem wyjścia w ustaleniu znaczenia tego słowa jest lektura Pisma Świętego. To interpretacja słowa Bożego, nie zaś polemika z konkretną herezją, jest dla Hieronima przyczynkiem do tego, aby podjąć metodologiczną refleksję nad fenomenem herezji. Książę egzegetów czuje się zobowiązany do wyjaśnienia terminu „herezja", gdy ten pojawia się w Pawłowym katalogu uczynków według ciała w Ga 5, 19-21[32]. Bardziej rozwinięte i pogłębione rozważanie Hieronim poświęca zjawisku heterodoksji, gdy komentuje

[28] Por. N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, Lublin 2012, 15; B. Czyżewski, *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68 (2017) 16.

[29] Por. A. Trapé, *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da sant'Agostino*, „Augustinianum" 25/3 (1985) 853-865.

[30] Dotyczy to np. uściślenia granicy semantycznej między „herezją" a „schizmą" i konsekwentnego używania tych dwóch pojęć. Z perspektywy dzisiejszego teologa można także stawiać sobie pytanie, na ile w odniesieniu do manichejczyków słuszne jest używanie kategorii „herezji", na ile zaś należałoby mówić raczej o „innej religii" (por. Pietras, *Herezje*, s. 103-104). Wydaje się, że Ojcowie Kościoła tak szczegółowo znaczenia pojęcia herezji nie rozważali.

[31] Por. M. Simon, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, w: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In onorem Robert M. Grant*, red. W.R. Schoedel, R.L. Wilken, Paris 1979, 101-116; M. Girardi, *Notizie di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, VetCh 117 (1980) 49-77; Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma*, s. 23-33; Szram, *Filastriusz*, s. 17-19.

[32] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 8; zob. tenże, *Comm. Eph.* III 6, 12.

radę Apostoła, udzieloną pisemnie Tytusowi, aby ten wyłączył ze wspólnoty Kościoła heretyków, którzy pozostawali głusi na upomnienia (por. Tt 3, 10-11). Względnie długą i wieloaspektową refleksję Strydończyka, stanowiącą komentarz do występującego w ekshortacji Pawła zwrotu *homo haereticus*, można nazwać „mini-traktatem Hieronima o herezji”[33]. Z analizy dwóch przywołanych przed chwilą fragmentów komentarzy Betlejemity, a mianowicie do Ga 5, 19-21 oraz do Tt 3, 10-11, wyłaniają się zasadnicze rysy Hieronimowej koncepcji herezji.

Istotą herezji jest według Hieronima popadnięcie w błąd (*error*), polegający na przyjęciu jakiejś przewrotnej, a więc fałszywej nauki (*perversum dogma*)[34]. Dla Strydończyka herezja jest więc przede wszystkim błędem doktrynalnym, zaprzeczającym nauczaniu Wielkiego Kościoła[35]. Gdy autor *Ad Titum* na początku swojego mini-traktatu o fenomenie herezji przytacza świadectwa Nowego Testamentu na jej temat, odnosi się do jednego passusu, w którym słowo αἵρεσις wprawdzie nie występuje, jednak zdaniem Betlejemity rzeczywistość błędnowierstwa została w nim ujęta bardzo celnie. Chodzi o słowa Pawła skierowane w Milecie do starszych z Efezu (por. Dz 20, 29-30). Paweł zapowiada, iż po jego odejściu powstaną wśród wiernych w Efezie głosiciele przewrotnych nauk (*viri loquentes perversa*). Według Hieronima to stwierdzenie zawiera istotę działania heretyków. Następnie książę egzegetów, odnosząc się do świeckiego i neutralnego znaczenia terminu herezja, zauważa, że herezjami były nazywane greckie szkoły filozoficzne, różniące się między sobą poglądami na temat świata. Przez analogię do starożytnych filozofów Hieronim stwierdza, że błędnymi poglądami różnią się między sobą także wielcy herezjarchowie[36]. Esencję herezji stanowią zatem błędne poglądy

[33] Por. Hieronymus, *Commm. Tit.* 3, 10-11. Określenie „mini-traktat” w odniesieniu do tego miejsca *Ad Titum* wydaje się nam adekwatne ze względu na kompleksowy i uporządkowany wywód Hieronima na temat herezji. Strydończyk najpierw przytacza i analizuje inne fragmenty Nowego Testamentu, w których występuje słowo αἵρεσις (kolejno: 1 Kor 11, 19; Ga 5, 19-21; Dz 28, 21-22; Dz 20, 29-30). W drugim punkcie swojej refleksji – który możemy wyróżnić – wyjaśnia znaczenie „herezji” w języku greckim i podaje przykłady użycia tego terminu w kontekście pozabiblijnym. W trzeciej części daje wskazówki praktyczne dotyczącego tego, jak postępować z heretykiem. Na końcu wyjaśnia, na czym polega różnica między herezją a schizmą.

[34] Poza pojęciami *haeresis* i *haereticus* (w znaczeniu rzeczownikowym i przymiotnikowym) Hieronim najczęściej na oznaczenie błędnowierstwa używa terminów: *error* (por. *Comm. Tit.* 3, 10-11; *Comm. Matt.* II 15, 14), *perversum dogma* (por. *Comm. Tit.* 3, 10-11), *perversa doctrina* (por. *Comm. Gal.* II 5, 9, 3; *Comm. Matt.* I 10, 9-10), *dogmata falsitatis* (por. *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 8; *Comm. Eph.* III 6, 11), zaś na określenie poglądów heretyckich przymiotników: *perversus, falsus* (por. *Comm. Eph.* I 2, 1-5; *Comm. Tit.* Praef.), *contrarius veritati* (por. *Comm. Eph.* I 2, 1-5; tamże III 6, 11). Ponadto synonimem herezji są w języku Betlejemity: *traditiones perversae* (por. *Comm. Matt.* II 16, 8-9) czy też *languidae infirmaeque doctrinae* (por. *Comm. Tit.* 3, 8-9).

[35] Podobnie, a zarazem bardzo ogólnie, rozumiał herezję Epifaniusz z Salaminy. Według F.M. Younga oznaczała ona dla niego po prostu błędną naukę (por. F.M. Young, *Did Epiphanius know what he meant by heresy?*, w: *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 17.1, Oxford 1982, 199-205; Szram, *Filastriusz*, s. 18).

[36] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 10-11: „Superfluum est ire per singula et Marcionem, Valentinum, Apellen, Ebionem, Montanum et Manichaeum cum suis enumerare dogmatibus, cum perfacile sit unicuique cognoscere quibus singuli ducantur erroribus”.

doktrynalne. W konkluzji swojego małego traktatu o heterodoksji Strydończyk formułuje tę myśl następująco: każda herezja zawiera jakąś przewrotną doktrynę (*haeresis perversum dogma habeat*).

2.2. Herezja – *opus carnis, delictum mentium, blasphemia absque ira*

W Ga 5, 19-21 Paweł klasyfikuje herezje jako rodzaj uczynków ciała. Dla Hieronima jest to przyczynek do wyjaśnienia znaczenia pojęcia *haeresis*[37]. Strydończyk najpierw argumentuje za słusznością Pawłowej klasyfikacji. Otóż, ponieważ mądrość cielesna (*sapientia carnis*) jest nieprzyjaciółką Boga (por. Rz 8, 7), a wszystkie sprzeciwiające się Bogu fałszywe doktryny są Jego wrogami (*inimica autem sunt omnia dogmata falsitatis Deo repugnantia*), stąd też słusznie herezje, jako zrodzone przez mądrość cielesną, zostały zaliczone do uczynków ciała (*carnis opera*). Herezje są dla Hieronima i w tym fragmencie fałszywymi poglądami, sprzeciwiającymi się Bogu. Źródłem takich poglądów jest błędna interpretacja Pisma Świętego, w której heretyk nie kieruje się mądrością Ducha, lecz mądrością cielesną. W konsekwencji odczytuje Pismo Święte inaczej, aniżeli chciał tego jego Boski Autor – Duch Święty. Według księcia egzegetów każdy, kto błędnie odczytuje sens Pisma, to znaczy niezgodnie z natchnieniem Ducha Świętego, może być nazwany „heretykiem". Tym samym Hieronim szeroko i dość nieprecyzyjnie określa znaczenie herezji. Dodaje ponadto, że tak rozumiany „heretyk" ze swoimi błędnymi zapatrywaniami na sens słowa Bożego może pozostawać formalnie w Kościele. Nasz autor, interpretując fragment Ga 5, 19-21 o herezjach jako *opera carnis,* ma na uwadze przede wszystkim dobro duchowe pojedynczego chrześcijanina, który może popaść w herezję materialną. W tym urywku *vir bellator* nie skupia się na ruchach heretyckich, którym początek dała herezja formalna ich założycieli[38]. Starożytnych herezjarchów i ich zwolenników Hieronim miał przed oczyma, gdy snuł rozważania na temat herezji w omówionym już komentarzu do Tt 3, 10-11.

Paweł umieszcza herezje w katalogu uczynków cielesnych, a Hieronim akceptuje i uzasadnia teologicznie taką kategoryzację. W przypadku Ga 5, 19-21 *opera carnis* są synonimem grzechów i wad. Hieronim w innym fragmencie komentarza do *Corpus Paulinum* zwraca uwagę na różnicę między grzechem ciała (*peccatum carnis*) a grzechem myśli (*peccatum mentium*), którym jest nade wszystko popadnięcie w herezję[39]. Strydończyk, rozwijając tę koncepcję, zaostrza swoją retorykę i pisze o „przestępstwie myśli" (*delictum mentium*), które

[37] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 8.
[38] Por. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma*, s. 24-25.
[39] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 1-5.

obejmuje nauki przeciwne prawdzie (*dogmata contraria veritati*), a także heretycką przewrotność (*haeretica pravitas*).

Herezja jest dla księcia egzegetów także formą bluźnierstwa (*blasphemia*)[40]. Chociaż Hieronim takiego pojęcia nie używa, to można by nazwać ten typ bluźnierstwa „bluźnierstwem doktrynalnym". Nasz apologeta ortodoksji zauważa, że poza bluźnierstwem wypowiedzianym w gniewie, istnieje także bluźnierstwo głoszone przy pełnej kontroli nad emocjami i ze spokojną głową (*absque ira, sedata mente*). Hieronim zaznacza, że autorem takiego bluźnierstwa może być członek Kościoła, wierzący w Boga (*in Ecclesia constitutus, et credens in Deum*). Ma ono miejsce wówczas, gdy wierny powątpiewa (*labatur*) w uznane prawdy chrześcijańskie, takie jak dogmat o Trójcy Świętej lub o zmartwychwstaniu umarłych, i im zaprzecza. Bluźnierstwa doktrynalnego dopuszcza się także ten, kto pod wpływem powabnego nauczania heretyka przyjmuje jego doktrynę i uznaje go za prawowiernego nauczyciela katolickiej wiary. Nie ulega wątpliwości, że – chociaż Hieronim *explicite* tego nie podaje – również samo nauczanie heretyków było dla niego bluźnierstwem.

2.3. Zakres semantyczny terminu „herezja"

Dla naszego Doktora Kościoła elementem konstytutywnym herezji jest błąd doktrynalny. Czego jednak ten „błąd" dokładnie dotyczy? Czy każdy błąd, a wiec każda fałszywa nauka przeciwna Bożej prawdzie jest według Hieronima „herezją"? Augustyn z Hippony kilka lat po śmierci Hieronima w dziele *De haeresibus* napisze, że każda herezja jest pewnym błędem, ale nie każdy błąd jest herezją[41]. Analiza tekstów Strydończyka prowadzi do wniosku, iż prezentował on dokładnie takie samo stanowisko. Hieronim w komentarzach do Nowego Testamentu nie przejmuje bardzo szerokiej koncepcji herezji, która leżała u podstaw katalogów Epifaniusza z Salaminy i Filastriusza z Brescii[42]. Dla tych autorów herezjami były wszelkie poglądy przeciwne Bożej prawdzie i Bożemu porządkowi, dlatego też mianem „heretyków" określali starożytnych greckich filozofów oraz przywódców sekt w łonie judaizmu, a w przypadku Filastriusza błędnowierstwem były także poglądy na temat Pisma Świętego i jego egzegezy, które łaciński herezjograf – nie zawsze słusznie – uważał za błędne[43]. Hieronim

[40] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 31.

[41] Por. Augustinus, *Haer.* Praef. 7: „Non enim omnis error haeresis est, quamvis omnis haeresis quae in vitio ponitur nisi errore aliquo haeresis esse non possit".

[42] Por. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy*, s. 12-17; M. Szram, *«Varii errores qui ab origine mundi emerserunt». The Semantic Scope of the Term „Heresy" in Philastrius' of Brescia «Diversarum hereseon liber»*, VoxP 68 (2017) 315-325; tenże, *Filastriusz*, s. 17-21.

[43] Por. Szram, *Filastriusz*, s. 34-39; tenże, *Inappropriate Biblical Exegesis as a Source of Heresy in «Diversarum hereseon liber» by Philastrius of Brescia*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram, M. Wysocki, StPatr 103, Leuven–Paris–Bristol 2021, 109-118.

natomiast zasadniczo nie używał słów *haeresis* bądź *haereticus* w odniesieniu do judaizmu oraz starożytnej filozofii. W swoich komentarzach sam przywoływał wiele alternatywnych wyjaśnień, czasami mało prawdopodobnych, zatem i wszelkich interpretacji egzegetycznych, z którymi się nie zgadzał, nie uznawał za „heretyckie”[44].

Hieronim wyróżniał i odróżniał od siebie trzy kategorie przeciwników doktryny Kościoła. Komentując fragment o przymiotach biskupa w Tt 1, 8-9, a konkretnie odnosząc się do obowiązku odpierania przez niego ataków adwersarzy, wymienia ich trzy grupy: heretyków, Żydów i mędrców tego świata[45]. Biskup powinien odpierać ich słabą i chorą naukę (*languida infirmaque doctrina*) za pomocą zdrowej nauki chrześcijańskiej (*sana doctrina*). Wychodząc od słów, które Hieronim przypisał Salomonowi, że ci, którzy szukali Boga właściwie (*recte*), znaleźli pokój (por. Prz 8, 35), Betlejemita przechodzi do omówienia postawy tych, którzy szukają Boga niewłaściwie[46]. Tutaj pojawiają się ponownie wymienione wyżej kategorie: Żydzi, heretycy oraz filozofowie i barbarzyńcy[47]. Nasz polemista miał świadomość zasadniczych różnic, jakie występowały między błędami tych trzech rodzajów intelektualnych oponentów Kościoła, dlatego też generalnie nie używał terminu „herezja”, w jego chrześcijańskiej konotacji, w odniesieniu do judaizmu czy kierunków filozofii greckiej[48].

Skoro Hieronim zasadniczo nie nazywał błędnych poglądów Żydów oraz greckich filozofów „herezjami”, to jakie błędy na takie niechlubne miano zasługiwały? Herezjami dla Hieronima były błędy doktrynalne, które dotyczyły objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Żydzi, starożytni filozofowie i poganie nie pretendowali do nazywania się chrześcijanami, zaś heretycy, wypaczając naukę Jezusa Chrystusa, uważali się za Jego uczniów[49]. Hieronim wyraża

[44] We wprowadzeniu do *Ad Philemonem* Hieronim żywo dyskutuje z tymi, którzy odrzucali natchniony charakter komentowanego listu. Zwraca uwagę na to, że nawet Marcjon umieścił go w swoim heretyckim kanonie. Strydończyk jednak nie nazywa adresatów swojej polemiki „heretykami” (por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* Praef.).

[45] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 8-9.

[46] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 9.

[47] W innych miejscach Hieronim odróżnia od siebie błędne nauki heretyków od fałszywych tez filozofów czy mędrców tego świata (por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15; tenże, *Comm. Matt.* I 10, 9-10).

[48] Chyba, że ich poglądy zostały zasymilowane przez jakąś herezję wczesnochrześcijańską, stając się częścią jej doktryny (por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 14-15). Gdy Hieronim pisze o żydowskim ruchu Judasza Galilejczyka (por. Dz 5, 36-37) i jego poglądzie na temat podatków, używa terminu *dogma*, natomiast w odniesieniu do nazarejczyków używa słowa *secta*, zdaje się, że świadomie stosując taką terminologię (por. tenże, *Comm. Tit.* 3, 1-2; tenże, *Comm. Matt.* IV 27, 9-10). Ponieważ w wezwaniu Judasza Galilejczyka, aby nie uiszczać podatków państwowych, Hieronim rozpoznaje paradygmat wciąż powracających postaw o charakterze anarchistycznym, w dalszej części swojego wywodu w odniesieniu do tej ponadczasowej idei, nie zaś samej sekty, stosuje również termin *haeresis*. Por. tenże, *Epist.* 42, 1.

[49] Już Ignacy Antiocheński w ten sposób rozumiał pojęcie herezji. W *Liście do Kościoła w Tralleis* pisał o heretykach, że ci „wplatają Jezusa Chrystusa w swoje własne [błędy], by wydać się godnymi zaufania”. W ten sposób dodają oni śmiertelną truciznę herezji do wina zaprawionego miodem. Również Justyn rozumiał herezję jako błąd w odniesieniu do Objawienia chrześcijańskiego. O Menandrze z Samarii i Marcjonie pisał, że „nazywani są chrześcijanami, choć nie wyznają tych samych nauk” (por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 6, 2; Iustinus, *Apologia I* 26, 6; zob. Pietras, *Herezje*, s. 18-20; Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma*, s. 24).

retoryczne zdziwienie wobec faktu, że Marcjon oraz inni heretycy, którzy rozrywali na strzępy pokaźne fragmenty świętych Ewangelii i listów apostolskich, mieli jeszcze czelność nazywać się chrześcijanami[50]. Strydończyk uważa, że zapowiedzianymi przez Jana Apostoła antychrystami (por. 1 J 2, 18) są wszyscy herezjarchowie. Ich przewrotna i skuteczna taktyka uwodzenia polega na tym, że „w imieniu Chrystusa nauczają tego, co jest przeciwne Chrystusowi"[51]. Ważną cechą herezji, i zarazem dystynktywną wobec błędów judaizmu, pogaństwa i helleńskiej filozofii, jest przekonanie o głoszeniu prawdziwej nauki Jezusa Chrystusa i pretensja do nazywania się chrześcijanami. Dlatego też należy doprecyzować, że w komentarzach Hieronima zakres semantyczny pojęcia „herezja" obejmuje te błędy doktrynalne, które dotyczą *sensu stricto* Objawienia chrześcijańskiego.

2.4. Herezja – odstąpienie od *via media*

Według Hieronima istota herezji polega również na odstąpieniu od umiarkowanej nauki Kościoła i zwróceniu się ku pewnym odchyleniom od zdrowej doktryny. Nauka ortodoksyjna, zdaniem Ojców Kościoła, charakteryzowała się słusznym umiarem i stanowiła drogę pośrednią (*via media*) między skrajnymi stanowiskami heretyckimi[52]. Pisarze wczesnochrześcijańscy w takim ujęciu prawd wiary odnosili się do platońsko-arystotelesowskiej koncepcji złotego środka (μεσότης)[53]. Prawowierną naukę Kościoła porównywano do podróży morskiej, pełnej niebezpieczeństw, pośród burzliwych fal, i wiodącej do portu trasą pomiędzy skałami. Obrazem zdrowego umiaru doktryny chrześcijańskiej był również topos drogi królewskiej. Gwarantowała ona swoim użytkownikom pewną i bezpieczną podróż do pałacu władcy, a więc do nieba, bez ryzyka pogubienia się i zboczenia na manowce fałszu (por. Ef 4, 14)[54].

Hieronim przedstawia starożytne herezje chrystologiczne jako występek przeciwko zasadzie μεσότης, komentując pierwszy werset Listu do Galatów. W adresie omawianego dzieła Paweł charakteryzuje samego siebie jako powołanego nie przez człowieka, lecz przez Jezusa Chrystusa (por. Ga 1, 1). Nasz Doktor Kościoła zauważa, że to stwierdzenie z jednej strony wyraźnie wskazuje na bóstwo Chrystusa, z drugiej zaś może stanowić asumpt dla

[50] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef.

[51] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 5: „Ego reor omnes heresiarchas antichristos esse et sub nomine Christi ea docere quae contraria sunt Christo".

[52] Por. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma*, s. 22; B. Studer, *Rozumowe poznawanie Biblii*, w: *Historia teologii*, t. 1, red. A. Di Berardino, s. 523-524.

[53] Por. Szram, *Filastriusz*, s. 39-40.

[54] Por. Epiphanius, *Pan.* 59, 12, 8: „Istnieje droga królewska, czyli Kościół Boży i ścieżka prawdy. Każda herezja, która opuszcza tę królewską drogę, oddala się jednak na prawo lub lewo i nieuchronnie wpada w błąd, gubi się i na fałszywej drodze swego błędu nie dociera do kresu"; tłum. za: M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 416.

heretyków negujących Jego prawdziwe człowieczeństwo. Swoje rozważania na temat potencjału herezjogennego omawianego wersetu konkluduje odwołaniem do toposu podróży morskiej i obranej przez Kościół drogi środka:

> I tak gdy wiara Kościoła, osadzona pośród licznych sztormów fałszywych nauk (*inter tanta falsorum dogmatum naufragia*), rozpoznaje w Chrystusie człowieka – Ebion i Fotyn zbliżają się znienacka (*subrepunt*), jeśli uzna w Nim Boga – Manicheusz, Marcjon i twórca nowatorskiego dogmatu dają o sobie znać niczym wrząca ciecz (*ebulliunt*). Jedni i drudzy (*in commune*) zatem niech posłyszą, że Chrystus jest i Bogiem i człowiekiem. Nie ponieważ istnieje jakiś jeden Bóg i jakiś inny człowiek, ale Ten, który zawsze był Bogiem, zechciał stać się człowiekiem dla naszego zbawienia[55].

Według B. Jeanjeana nasz pisarz w powyższym rozważaniu postępował za motywem drogi królewskiej (*voie royale*)[56]. W ten sposób przedstawił herezje Ebiona[57], Fotyna, Manesa, Marcjona i Apolinarego[58] jako odstępstwo do *via media* prawdziwej doktryny Kościoła.

2.5. Schizma – odłączenie *propter episcopalem dissensionem*

Pojęciem znaczeniowo pokrewnym herezji jest termin „schizma". Od czasów apostolskich aż do III w. włącznie słowa te były używane zamiennie[59]. Pod koniec IV w. w pismach Ojców Kościoła pojawia się istotne definicyjne dookreślenie, które pozwala uchwycić różnicę między herezją a schizmą[60]. Jednym z najważniejszych świadectw doprecyzowania znaczenia tych terminów, a zarazem dowodem świadomości ich odmiennego zakresu semantycznego pod koniec IV w., są poniższe słowa Hieronima zawarte jego małym traktacie o herezji w *Ad Titum*:

> Sądzę, że między herezją a schizmą jest ta różnica, że herezja ma przewrotną naukę (*perversum dogma*), schizma zaś oddziela się od Kościoła ze względu na różnicę zapatrywań na biskupa (*propter episcopalem dissensionem*), co w zasadzie częściowo może być zrozumiałe. Zresztą nie ma schizmy, która nie wymyśliłaby sobie jakiejś herezji, tak aby wydawało się, że słusznie (*recte*) oddaliła się od Kościoła[61].

---

[55] Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 5.

[56] Por. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 385-387.

[57] Problemem istnienia „Ebiona" jako postaci historycznej zostanie podjęty w dalszej części pracy.

[58] Nie mamy większych wątpliwości – mimo istniejących wśród uczonych rozbieżności na ten temat – że pod pojęciem *novellum dogma* kryje się Apolinary z Laodycei. Zagadnienie to zostanie omówione w następującej części pracy: V. 3.1. Ortodoksyjna chrystologia jako *via media* między herezjami negującymi bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego.

[59] Por. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma*, s. 29-33.

[60] Por. Basilius Caesariensis, *Epistulae* 188, 1; Augustinus, *De fide et symbolo* 21; zob. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła*, s. 386.

[61] Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 10-11, tłum. poprawione.

Strydończyk w powyższym rozróżnieniu terminologicznym uznaje, że rdzeniem i cechą konstytutywną herezji jest błąd doktrynalny, zaś schizmy odłączenie się od Kościoła z powodu nieporozumień z jego pasterzami. Według Hieronima jedyną receptą na zatrzymanie podziałów w Kościele jest posłuszeństwo biskupowi. Istnienie urzędu biskupa nie jest według pustelnika z Betlejem rozwiązaniem idealnym, ale koniecznością, która pojawiła się wówczas, gdy wskutek działania diabła doszło do nieporozumień i podziałów w pierwotnej instytucji kierującej Kościołem, tzn. w kolegium prezbiterów[62]. Wówczas, aby usunąć ziarna wyrastających schizm (*schismatum semina tollere*), prezbiterzy zrzekli się kolegialnej władzy i przekazali ją w ręce wybranego spośród siebie biskupa. W ten sposób urząd episkopalny stał się gwarantem jedności Kościoła i skutecznym, aczkolwiek nie doskonałym, remedium na zalążki niezgody.

Godne podkreślenia w powyżej zacytowanej refleksji jest dopowiedzenie Hieronima, iż w praktyce każda schizma tworzy sobie pewną naukę, aby uzasadnić odseparowanie od Kościoła katolickiego. Oznacza to, że chociaż na poziomie koncepcyjnym można dość łatwo odróżnić herezję od schizmy, to jednak w praktyce niemalże każda schizma staje się herezją, gdyż tworzy sobie jakąś heterodoksyjną i dystynktywną doktrynę (*confingit sibi aliquam haeresim*). Ta istotna uwaga Hieronima znajduje odbicie w jego pismach. Nasz autor z jednej strony ma świadomość różnicy semantycznej między herezją a schizmą. Książę egzegetów pisze, że Kościół w Ancyrze był rozrywany na strzępy przez schizmy oraz różnorodność fałszywych nauk, a więc liczne błędy doktrynalne leżące u podstaw wielu herezji[63]. Również jedność gminy w Koryncie została naruszona przez schizmy i herezje (*schismata et haereses*)[64]. Z drugiej zaś strony Strydończyk nie waha się nazwać „heretykiem" Nowacjana, powszechnie uważanego za schizmatyka i tak też określanego przez samego Hieronima[65]. Mnich betlejemita więc, mimo dość precyzyjnego określenia różnicy między herezją a schizmą, wpisywał się w tradycję teologiczną Kościoła rzymskiego IV w., który nie przykładał wielkiej wagi do owego rozróżnienia i stał na stanowisku, że herezja i schizma zasługują na takie samo kategoryczne napiętnowanie[66].

---

[62] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 5b.

[63] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II Praef., 6: „Scit me cum qui vidit Ancyram, metropolim Galatiae civitatem, quot nunc usque schismatibus dilacerata sit, quot dogmatum varietatibus constuprata".

[64] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 11, 2.

[65] Por. Hieronymus, *Epist.* 10, 3: „Epistolas Novatiani, ut dum schismatici hominis venena cognoscimus, libentius sancti martyris Cypriani bibamus antidotum"; tamże 42, 1-2: „Novatianus affirmat non posse peccare in Spiritum Sanctum, nisi eum qui Christianus sit, et postea negaverit [….] Si autem Christum negando, negavit et Spiritum; edisserat Haereticus, quomodo non peccet in Spiritum, qui Filium hominis denegaverit". Hieronim mieszał postać Nowacjana z Rzymu (*Novatianus*) i z imieniem Nowata z Kartaginy (*Novatus*) (por. tenże, *Vir. ill.* 70; tenże, *Comm. Tit.* 1, 6-7; tenże, *Epist.* 62, 2; tamże 77, 4; zob. Tessore–Podolak, s. 256, przyp. 11).

[66] Por. Szram, *Filastriusz*, s. 33, przyp. 170.

2.6. Biblijne obrazy herezji

Hieronim w swoich komentarzach do Nowego Testamentu nie tylko objaśnia naturę herezji za pomocą mniej lub bardziej precyzyjnych definicji i określeń, ale także oddaje jej naturę poprzez użycie sugestywnych obrazów, najczęściej zaczerpniętych z samego tekstu natchnionego. W zachęcie Pawła, skierowanej do Galatów, aby ci byli stali w wierze (por. Ga 5, 1), Hieronim widzi ostrzeżenie przed fałszywymi naukami. Są one niczym gwałtowne wiatry (*ventus doctrinae*), porywające tych, którzy nie utwierdzili swoich stóp na skale Chrystusowej prawdy (por. Ps 40, 3)[67]. W tym miejscu *Ad Galatas* Strydończyk posługuje się terminologią samego Apostoła, zawartą w Ef 4, 13-15[68]. Paweł wzywa tam Efezjan do dojrzałości w wierze, tak aby nie byli już niczym dzieci, miotające się jak fale na morzu i porywane na wszelkie strony przez wiatry różnych nauk (*parvuli fluctuantes, et circumlati omni vento doctrinae*). Wyjaśniając ten fragment, autor *Ad Ephesios* odczytuje go w kluczu antyheretyckim. Wiatry wiejące w różne strony są obrazem zwodniczych nauk heretyków bądź mędrców tego świata, które same sobie zaprzeczają i zwalczają się wzajemnie. Słuchacze tych nauk, podatni na ich tchnienie, są zagrożeni rozbiciem i zatonięciem[69].

Przedstawiając herezję jako „wiatr doktrynalny", Hieronim zwraca uwagę na jej gwałtowność, żywiołowość, siłę, które stanowią zagrożenie dla zbawienia wiernego. Zagrożenie to jest tym większe, im słabsza jest wiara chrześcijanina. Dlatego powinien on zakorzenić się w nauce Chrystusa i w ten sposób nabyć stałość i dojrzałość w wierze. Jednocześnie biblijny obraz *ventus doctrinae* wskazuje na niespójność herezji między sobą, jako że istnieją różne, często przeciwne sobie, prądy błędnych nauk.

Na immanentną słabość ruchów heretyckich, wynikającą ze sprzeczności ich poglądów, Hieronim wskazał również w interpretacji przypowieści o budowie domu (por. Mt 7, 24-27). Domem zbudowanym na skale jest Kościół. Książę egzegetów utożsamia roztropnego budowniczego z Pawłem Apostołem, który – jak sam pisał o sobie – zakładał kolejne wspólnoty chrześcijańskie na fundamencie Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 3, 10-11). Heretycy zaś, w przeciwieństwie do Pawła, nie budują na prawdziwej nauce Syna Bożego. Dlatego każdy z nich głosi co innego, a ich heterodoksyjne poglądy są konstrukcją na sypkim piasku (*super harenam*), którego w żaden sposób nie można zespolić[70].

---

[67] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 5, 1, 1: „de quo et in alio loco iustus loquitur: Statuit super petram pedes meos pro eo quod est super Christum, ne scilicet circumferantur omni vento doctrinae et in diversa rapiantur".

[68] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15.

[69] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15: „dum venti hinc inde perflantes, haereticorum videlicet, sive sapientium saeculi, diversae compugnantes que rationes, naufragium audientibus aut inferunt, aut minantur".

[70] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 26: „super harenam vero quae fluida est et coagmentari non potest nec in unam copulam redigi, omnis hereticorum sermo ad hoc aedificatur ut corruat".

Hieronim przestrzega czytelnika *In Matthaeum* przed przyjęciem nauk sprzecznych z orędziem Jezusa. Surowy nakaz Pana, aby Apostołowie nie posiadali złota, srebra, ani też pieniędzy w trzosie (por. Mt 10, 9), Strydończyk interpretuje alegorycznie (*secundum anagogen*)[71]. W duchowej egzegezie Hieronima złoto oznacza przesłanie nauczania (*sensus*), srebro – treść mowy (*sermo*), zaś miedziane pieniądze – głos przepowiadającego (*vox*). Nie należy przyjmować ich od heretyków, filozofów czy przewrotnych nauczycieli, ale tylko od Chrystusa, który swoje nauczanie pozostawił w depozycie Apostołom, wyposażając ich tym samym we wszelkie intelektualne i oratorskie zasoby konieczne do głoszenia Ewangelii.

W ujęciu Hieronima herezje są także „bramami piekielnymi" (*portae inferi*), które nie przemogą Piotrowego Kościoła (por. Mt 16, 13-20)[72]. Takie utożsamienie w duchowej egzegezie pustelnika z Betlejem wynika z silnego przekonania, że heretycy trafią do piekła, a same herezje są narzędziem szatana. Dlatego obrazem herezji jest dla Hieronima również kąkol (*zizania*), zasiany przez diabła, w przypowieści o chwaście i pszenicy (por. Mt 13, 24-30. 36-43)[73]. Figurą szkodliwej i złowrogiej nauki heretyckiej, która pojawiła się w Kościele, jest także „ohyda spustoszenia" (*abominatio desolationis*), zalegająca w miejscu świętym (por. Mt 24, 15; Dn 9, 27)[74]. Ewangeliczne obrazy bram piekielnych, kąkolu i ohydy spustoszenia ukazują herezje jako obrazoburcze, a zarazem niebezpieczne dzieło diabła.

Na inny aspekt herezji Hieronim położył akcent, porównując ją w jednym passusie *Ad Galatas* do czterech elementów: iskry (*scintilla*), kwasu (*fermentum*), nowotworu (*cancer*) i świerzbu (*scabies*)[75]. W tym rozbudowanym, wieloczęściowym porównaniu została uwypuklona ekspansywność ruchów heretyckich oraz dynamizm ich rozprzestrzeniania się. Strydończyk zwraca uwagę na to, że mała iskra, znalazłszy kawałek drewna, może przemienić się w ogromny pożar, który pochłania (*consumit*) mury, miasta, lasy i szerokie połacie pól. Podobnie zakwas – zgodnie z przypowieścią Jezusa w Mt 13, 33 – zmieszany z mąką, przenika ją swoimi właściwościami i w pewnym sensie ogarnia swoją żywotnością, tak że całe ciasto zakwasza (*corruperit*). Analogicznie, zdaniem Hieronima, rozprzestrzenia się przewrotna nauka herezji (*perversa doctrina*). Na początku znajduje ona dwóch lub trzech wyznawców, ale z czasem niczym rak, który rozwija się (*serpit*) w organizmie człowieka, bądź świerzb, który

[71] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 10, 9-10.

[72] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 16, 18: „Ego portas inferi vitia reor atque peccata vel certe hereticorum doctrinas per quas inlecti homines ducuntur ad tartarum".

[73] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 37: „Quamobrem non dormiat qui ecclesiae praepositus est ne per illius neglegentiam inimicus homo superseminet zizania, hoc est hereticorum dogmata".

[74] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 16-18: „Abominatio desolationis intellegi potest et omne dogma perversum quod cum viderimus stare in loco sancto".

[75] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 9, 3. Do tej myśli w formie skróconej Hieronim powróci w *Comm. Matt.* II 16, 8-9, gdzie porówna naukę heretycką do kwasu i do iskry.

z jednego zwierzęcia przechodzi (*commaculat*) na resztę stada, ogarnia swoim destrukcyjnym działaniem cały świat[76]. Dlatego według Strydończyka najlepiej stłamsić herezję w zarodku, nim przejdzie ona w fazę agresywnej i galopującej ekspansji:

> A zatem iskra powinna być natychmiast, gdy tylko się pojawi, ugaszona (*extinguenda*), kwas zaś od kontaktu z ciastem odsunięty (*semovendum*), gnijące części ciała odcięte (*secandae)*, a zwierzę zarażone świerzbem od zagrody owiec trzymane z daleka (*repellendum*), aby cały dom nie płonął, ciasto się nie psuło, organizm nie gnił, stado owiec nie wymierało. Ariusz był w Aleksandrii jedną iskrą; lecz ponieważ natychmiast nie została ona stłamszona, jej płomień spustoszył cały świat[77].

Herezje, które krzewią się niczym iskra, kwas, nowotwór lub świerzb, wymagają natychmiastowej reakcji. Hieronim tę adekwatną i błyskawiczną reakcję oddaje za pomocą konstrukcji *coniugatio periphrastica passiva*, wyrażającej konieczność działania. Bierność wobec herezji prowadzi do opłakanych skutków. Na poziomie stosowanych przez Strydończyka obrazów są nimi dotknięte: dom (*domus*), ciasto (*massa*), organizm (*corpus*) i stado owiec (*pecora*). Zauważmy, że wszystkie te terminy występują w Piśmie Świętym z symbolicznym odniesieniem do Kościoła – mają one w tradycji biblijnej zabarwienie eklezjalne (por. np. Dz 12, 12; 1 Kor 5, 6-8; 1 Kor 12, 12-31; J 10, 1-21). Posługując się takimi właśnie obrazami, Betlejemita przekazuje, że ostrze zła herezji jest wymierzone przede wszystkim we wspólnotę Kościoła. Swoją refleksję kończy odwołaniem do przykładu Ariusza. W powyższym porównaniu starożytnego herezjarchy do iskry, która stała się przyczyną pożaru na skalę światową, słychać echo sławnej konstatacji Hieronima zawartej w *Altercatio*: „Cały świat jęczał i nie mógł pojąć, że jest ariański”[78]. W poczynionej w *Ad Galatas* refleksji na temat ekspansywności herezji nasz Doktor Kościoła usiłuje wytłumaczyć, jak doszło do tego, czego „świat nie mógł pojąć”.

[76] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 7-8: „mihi videtur […] pestilentiae eorum quorum sermo serpit ut cancer […] in hereticis magis intellegi”.

[77] Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 9, 3.

[78] Hieronymus, *Lucif.* 19: „Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est”; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 181.

3. Geneza herezji według księcia egzegetów

Ojcowie Kościoła wskazywali na różne przyczyny powstania herezji[79]. Z teologicznego punktu widzenia pierwszorzędnym źródłem herezji była według nich destrukcyjna działalność szatana, ojca kłamstwa (por. J 8, 44). Na demoniczną genezę ruchów heterodoksyjnych wskazywał chociażby Justyn Męczennik i Ireneusz z Lyonu[80]. Biskup Rzymu, Korneliusz był przekonany, że występujący przeciwko niemu Nowacjan był opętany przez diabła[81]. Cyprian charakteryzował złego ducha jako starego przeciwnika, który jak niegdyś godził w Chrystusa, tak w czasach biskupa Kartaginy wynalazł herezje i schizmy (*haeresis invenit et schismata*), aby zakłamywać prawdę i uderzyć w jedność Kościoła[82]. Za powód powstania herezji i schizm była uznawana główna wada moralna, a zarazem korzeń wszelkiego zła, czyli pycha[83]. Najpierw popchnęła ona szatana do buntu przeciw Bogu, a po stworzeniu świata widzialnego stała się głównym czynnikiem herezjogennym w sferze ludzkiej moralności. Pisarze wczesnochrześcijańscy wskazywali także na konkretne uwarunkowania historyczne, w których działalność szatana i ludzka pycha dawały o sobie znać. Z tej perspektywy za genezą herezji stały ziarna błędu i niezgody, obecne w świecie jeszcze przed przyjściem Chrystusa. Ich przejawem były sekty w łonie judaizmu oraz sprzeczne poglądy starożytnych filozofów – mędrców tego świata (por. 1 Kor 2, 6). Zdaniem Ojców, były one nie tylko prototypem herezji wyrosłych na gruncie chrześcijaństwa, ale także nierzadko stanowiły dla nich ideowe podłoże. Próbowano znaleźć również „przyczynę osobową", a zatem winnego, który dał początek ruchom heretyckim. Autorzy kościelni okresu patrystycznego zidentyfikowali go w osobie Szymona Maga (por. Dz 8, 9-24), do którego przylgnęła niechlubna etykieta pierwszego herezjarchy[84].

---

[79] Por. M. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 65 (2016) 631-651; M. Kieling, *Geneza herezji i postawa wobec heretyków na podstawie «Konstutucji apostolskich»*, VoxP 71 (2019) 274-279.

[80] Por. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 7, 1; tamże 35, 2; Irenaeus, *Haer.* V 26, 2: „rozpoznawani są jako narzędzia szatana"; zob. Szram, *Geneza herezji*, s. 634, przyp. 21.

[81] Por. Eusebius, *Hist. eccl.* VI 43, 14: „Pobudką jego wiary był szatan, który go opętał".

[82] Por. Cyprianus, *Ad Fortunatum* 2: „adversarius vetus et hostis antiquus cum quo praelium gerimus"; tenże, *De catholicae ecclesiae unitate* 3: „Christi adventu detectus ac prostratus inimicus […] haeresis invenit et schismata quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem"; tenże, *Epistulae* 59, 6: „ille qui Christo adversarius et ecclesiae eius inimicus ad hoc ecclesiae praepositum sua infestatione persequitur"; zob. T. Kaczmarek, *Taktyka szatana wobec Kościoła wg św. Cypriana*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, «O antychryście»*, ŹMT 17, Kraków 2002, 45-50.

[83] Por. Szram, *Geneza herezji*, s. 636-637; tenże, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV w.*, Lublin 2014, 149-169.

[84] Por. Iustinus, *Apologia I* 26, 2-3; tamże 56; Epiphanius, *Pan.* 21; Theodoretus, *Haer. fab.* I 1; Filastrius, *Divers. her.* 29; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* 6, 14-15; zob. Szram, *Geneza herezji*, s. 631, przyp. 1; N. Widok, *Polemika antyheretycka w «Katechezach» Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 68 (2017) 428.

3.1. Diabeł – siewca herezji

Hieronim w ujęciu genezy herezji podąża wytyczonym przez poprzedników szlakiem. Dla Strydończyka pryncypialną przyczyną zaistnienia fałszywych poglądów w wierze jest aktywność szatana. Ideę tę książę egzegetów oddaje w alegorycznej interpretacji przypowieści o pszenicy i chwaście (por. Mt 13, 24-30. 36-43). Występujący w niej nieprzyjazny człowiek, który w nocy na polu gospodarza rozsiał kąkol (*zizania*), jest dla Hieronima symbolem diabła, siewcy ziarna heretyckich nauk[85]. Enigmatyczne słowa Chrystusa, polaryzujące ludzi na Jego przyjaciół, którzy Mu towarzyszą, i przeciwników, którzy nie będąc z Nim, niejako z definicji „rozpraszają" (por. Mt 12, 30), Hieronim odnosi przede wszystkim do szatana[86]. Zdaniem Strydończyka na osobę złego ducha wskazuje dość jasno kontekst Ewangelii, tzn. wcześniejsze wersety, w których jest mowa o Belzebubie i jego dziełach (por. Mt 12, 22-29). Hieronim dopuszcza jednak również alternatywne wyjaśnienie, według którego ci, którzy nie są z Jezusem i w konsekwencji rozpraszają, to heretycy i schizmatycy. Autor komentarza skłania się bardziej ku pierwszej, demonicznej interpretacji, jednak czyni to nie ze względów teologicznych, ale ściśle egzegetycznych. Z punktu widzenia teologicznego przeciwnikami Jezusa mogą być zarówno szatan i demony, jak i heretycy i schizmatycy, którzy idąc za diabelskim podszeptem (*instinctu diaboli*) opuścili Chrystusa i Jego Kościół[87].

Podobne stanowisko hermeneutyczne Hieronim zajmuje wobec perykopy o duchu nieczystym, który po opuszczeniu człowieka błąka się po miejscach bezwodnych, aby następnie, odkrywszy w jego wnętrzu duchową pustkę, ponownie w nim zamieszkać wraz z siedmioma innymi duchami nieczystymi (por. Mt 12, 43-45). Betlejemita zauważa, że z racji egzegetycznych, tzn. trzymając się ściśle *lectio continua*, w bohaterze tej przypowieści Jezusa należy widzieć figurę narodu żydowskiego[88]. Niemniej przytacza także drugą interpretację, mającą „posmak naukowości" i dość powszechnie przyjmowaną[89]. Wprawdzie wyraża wobec

[85] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 37: „Quamobrem non dormiat qui ecclesiae praepositus est ne per illius neglegentiam inimicus homo superseminet zizania, hoc est hereticorum dogmata". Zdaje się, że Orygenes w swoim *Komentarzu do Ewangelii według Mateusza* interpretuje chwast nieco szerzej, widząc w nim wszelkie „przewrotne nauki" (por. Origenes, *Comm. Matt.* X 2).

[86] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 30: „Qui non est mecum contra me est et qui non congregat mecum spargit. Non putet quisquam hoc de hereticis dictum et scismaticis quamquam et ita ex superfluo possit intellegi, sed ex consequentibus textu que sermonis ad diabolum refertur eo quod non possint opera salvatoris beelzebub operibus comparari".

[87] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 5b.

[88] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 43. Wyłącznie w sensie antyjudaistycznym ten fragment interpretował Hilary z Poitiers: „Non igitur ambigere possumus totum hoc ad personam populi huius esse referendum" (Hilarius, *Comm. Matt.* XII 22).

[89] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 43: „Cum haec intellegentia plausum quendam et colorem doctrinae praeferat, nescio an habeat veritatem". W tym stwierdzeniu Hieronima wybrzmiewa delikatna ostrożność, której nabrał wobec egzegezy alegorycznej po kontrowersji orygenesowskiej. Z jednej strony dystansuje się od

niej swoje wątpliwości natury egzegetycznej, lecz definitywnie jej nie odrzuca. W tym alternatywnym wyjaśnieniu ów człowiek, zamieszkany przez złego ducha, jest obrazem heretyka. W momencie nawrócenia z pogaństwa na wiarę katolicką diabeł go opuścił, jednak gdy popadł w herezję, szatan powrócił i ze wzmożoną mocą zapanował nad jego duszą. Ponownie Hieronim nie wyraża obiekcji co do teologicznej poprawności przedłożonej interpretacji. Chociaż z racji egzegetycznych preferuje lekturę w duchu antyjudaistycznym, to jednak przyjmuje także wyjaśnienie w kluczu antyheretyckim. Z tego wyjaśnienia zaś wynika jednoznacznie, że heretycy stanowią mieszkanie diabła i są przez niego inspirowani.

3.2. Pycha, głupota i zazdrość

Herezjogenne działanie szatana polega na pociągnięciu za sobą ludzi w postawie buntu wobec Boga i Jego prawdy. Skutkiem wpływu złego ducha na człowieka jest w aspekcie moralnym doprowadzenie go do pychy. Jej istotą jest odrzucenie woli Bożej i mądrości Bożej. Paweł Apostoł nazywa szatana bogiem tego świata, który może tak zaślepić umysł człowieka, iż nie dotrze do niego blask Ewangelii (por. 2 Kor 4, 3-4). Pycha i głupota, zasiane w sercu człowieka przez diabła, są według Hieronima przyczyną powstawania herezji i schizm. Strydończyk, wskazując na głupotę (*stultitia*) jako źródło herezji, odnosi się do inwektywy, którą Paweł bez ogródek skierował pod adresem Galatów: „głupi" (por. Ga 3, 1)[90]. Dowodem ich głupoty, a zarazem jej zgniłym owocem, jest według Betlejemity mnogość i różnorodność ruchów heretyckich, które aż do jego czasów miały siedzibę w Ancyrze. Hieronim kończy swoje rozważanie zgryźliwą wobec Galatów konstatacją, iż ślady starożytnej głupoty przetrwały wśród nich aż do schyłku IV wieku[91].

Inną wadą moralną, wyrastającą z pychy i niosącą herezjogenne reperkusje, jest zazdrość (*invidia*). Hieronim zwraca uwagę na to, że w katalogu uczynków cielesnych występuje ona zaraz po herezjach, następnie zaś odwołuje się do traktatu Cypriana *De zelo et livore*[92]. Jednym z zasadniczych tematów dzieła biskupa Kartaginy są podziały, wynikające z zazdrości i zawiści wewnątrz Kościoła. Według Cypriana na szeroką skalę rozlewa się po świecie zniszczenie, spowodowane przez wieloraką i zaraźliwą zazdrość, a jednym z jego głównych przejawów są

interpretacji antyheretyckiej, z drugiej zaś ją przywołuje i zupełnie jej nie odrzuca, zostawiając osąd na jej temat roztropnemu czytelnikowi.

[90] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a: „O insensati Galatae, quis vos fascinavit"; tamże, II Praef., 6: „quod Galatae stulti et vecordes pronuntiati sint".

[91] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II Praef., 6: „Antiquae stultitiae usque hodie manent vestigia".

[92] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 8: „Haereses sequitur invidia [...]. Scripsit et beatus Cyprianus librum *De zelo et livore* valde optimum, quem qui legerit non dubitabit adnumerare operibus carnis invidiam".

herezje i schizmy[93]. Hieronim w tym miejscu nie definiuje *explicite* zazdrości jako przyczyny herezji, jednak aluzja do traktatu Kartagińczyka oraz wskazanie na sąsiedztwo terminów *haeresis* i *invidia* pozwala nam myśleć, że ta idea była w nim głęboko zakorzeniona. Tę intuicję potwierdza inny fragment komentarzy nowotestamentalnych. Objaśniając wezwanie Pawła do Efezjan, aby ci usunęli spośród siebie wady, takie jak zgorzknienie, gniew, bluźnierstwo (por. Ef 4, 31), Betlejemita opisuje przewrotne działanie człowieka zazdrosnego[94]. Motywowany zazdrością o mądrość prawowiernego katolika zaczyna oskarżać go o herezję, a zarazem zauroczony powabnymi podszeptami heretyków uznaje ich za ortodoksyjnych chrześcijan. W ten sposób zazdrość prowadzi kierującego się nią człowieka do błędu doktrynalnego: nazywania tego, co jest słodkie, gorzkim; a tego, co jest gorzkie, słodkim (por. Iz 5, 20).

3.3. Szymon Mag – pierwszy znany herezjarcha

Pierwszym znanym z imienia herezjarchą, który dotknięty pychą, stał się narzędziem szatana i doprowadził do rozłamów w Kościele, był według Hieronima – zgodnie z tradycją patrystyczną – Szymon Mag. *Vir bellator* nigdzie wprost nie nazywa go „pierwszym heretykiem", gdyż wydaje się, że za takiego niekoniecznie go uważał. Dowodząc w *Altercatio*, że ponowny chrzest heretyków jest żądaniem niezgodnym z tradycją Kościoła, Hieronim dokonał reminiscencji powstawania kolejnych herezji od czasów apostolskich aż do ebionitów, aby na końcu zauważyć, iż pomimo licznych informacji o błędnowiercach w pierwszych dwóch wiekach, nie ma wśród nich świadectw, które poświadczałyby praktykę postulowaną przez lucyferian[95]. Według rekonstrukcji Strydończyka zalążki herezji, rozsiane przez szatana, pączkowały w okresie apostolskim w wielu gminach chrześcijańskich, w tym przede wszystkim wśród Galatów i Koryntian[96]. Następnie w swojej syntezie historycznej dotyczącej herezji autor *Altercatio* wymienia imiennie jako pierwszego Szymona Maga[97]. Stąd należy traktować go jako pierwszego wielkiego herezjarchę, lecz niekoniecznie pierwszego heretyka w ogóle, mając na

[93] Por. Cyprianus, *De zelo et livore* 6: „Latet patet zeli multiplex et fecunda pernicies. Radix est malorum omnium, fons cladium [...]. Hinc dominicae pacis vinculum rumpitur, hinc caritas fraterna violatur, hinc adulteratur veritas, unitas scinditur, ad haereses adque ad schismata prosilitur"; zob. Raspanti, s. 302, przyp. a; Kaczmarek, *Taktyka szatana*, s. 46-47.

[94] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 31: „certe alienae invidens sapientiae, eum male sentire commemoret, qui catholicae fidei est, et rursum haereticum pro adulatione qua sibi obsequitur, catholicum esse contestans: qui dicit dulce amarum, et amarum dulce".

[95] Por. Hieronymus, *Lucif.* 23: „Et tamen nullum eorum legimus rebaptizatum".

[96] Por. Hieronymus, *Lucif.* 23: „Galatas, ad observationem legis traductos, Apostolus iterum parturit; Corinthios, resurrectionem carnis non credentes, plurimis argumentis ad verum iter retrahere conatur".

[97] Por. Hieronymus, *Lucif.* 23: „Tunc Simon Magus et Menander discipulus eius Dei se asservere virtutes". Od Szymona Maga Hieronim zaczyna również rys historyczny o roli kobiet w działalności wielkich herezjarchów, przedstawiony w liście do pelagianina Ktezyfona (por. Hieronymus, *Epist.* 133, 4).

uwadze to, że w rekonstrukcji historycznej Betlejemity anonimowi błędnowiercy występują już wcześniej.

Identyczne spojrzenie na postać Szymona Maga znajdujemy w komentarzu Hieronima do zapowiedzi Chrystusa, iż w Jego imię przybędzie wielu fałszywych nauczycieli, ponadto podających się za Mesjasza (por. Mt 24, 5)[98]. Jednym z nich, a zatem niekoniecznie pierwszym, jest Szymon z Samarii. Objaśnienie Betlejemity podkreśla przede wszystkim pychę starożytnego herezjarchy: Szymon Mag przypisywał sobie boskie atrybuty[99]. Hieronim jest przekonany, że można do niego odnieść słowa św. Jana Apostoła o antychryście (por. 1 J 2, 18), a następnie konkluduje swój komentarz konstatacją, że „wszyscy herezjachowie są antychrystami"[100].

W optyce pustelnika z Betlejem Szymon Mag jest pierwszym znanym imiennie wczesnochrześcijańskim herezjarchą. Hieronim rozpoznaje jego pierwszeństwo chronologiczne wśród wielkich błędnowierców, lecz nie traktuje go jako prekursora herezji w ogóle. Nie uwypukla także jego wpływu na genezę ruchów heretyckich w aspekcie ideowym. Działalność Szymona z Samarii w narracji Hieronima nie jest czymś w rodzaju wyłomu w murze czy też zarzewiem heretyckiego pożaru. W istocie jest on jednym z wielu heretyków, zwiedzionych przez szatana, którego wyjątkowość polega na pierwszeństwie chronologicznym w zachowanych źródłach o herezjach.

3.4. Apokryfy

Do spektrum przyczyn powstania herezji należą także apokryfy. Hieronim we wprowadzeniu do *In Matthaeum* stawia na ich temat jednoznaczną diagnozę: niezliczone Ewangelie apokryficzne stały się przyczyną różnych herezji[101]. Stało się tak dlatego, że autorzy apokryfów nie pisali swoich dzieł pod natchnieniem Ducha Świętego, lecz popchnięci do działania przez złego ducha, pozbawieni łaski Bożej, sami z siebie próbowali układać opowiadania, nie bacząc na prawdę[102]. Ponieważ nie zostali posłani przez Pana, lecz uzurpowali sobie prawo do prorokowania, to do nich odnosi się biblijne „biada" (*vae*), przekazane przez proroka Ezechiela (por. Ez 13, 3. 6-7). Autorzy apokryfów są złodziejami i rozbójnikami (*fures et latrones*; por. J 10, 8), którzy przyszli nie z Bożego posłania, lecz z własnej inicjatywy. Jako uzurpatorów

[98] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 5.

[99] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 5: „Quorum unus est Simon Samaritanus quem in Actibus Apostolorum legimus, qui se magnam Dei dicebat esse virtutem; haec quoque inter cetera in suis voluminibus scripta dimittens: ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paraclitus, ego omnipotens, ego omnia Dei".

[100] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 5: „Ego reor omnes heresiarchas antichristos esse".

[101] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.: „et perseverantia usque in praesens tempus monumenta declarant quae a diversis auctoribus edita diuersarum hereseon fuere principia".

[102] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.: „cum hoc tantum inpraesentiarum necesse sit dicere extitisse quosdam qui sine spiritu et gratia Dei conati sunt magis ordinare narrationem quam historiae texere veritatem".

mandatu prorockiego charakteryzuje ich bezmyślna pewność siebie (*praesumptio temeritatis*). W przeciwieństwie do Jana Apostoła, który przystąpił do redakcji Czwartej Ewangelii po licznych namowach ze strony braci, autorzy apokryfów w zuchwałym pędzie rzucili się na słowo Boże (*ad verbum Dei audaci temeritate prorumpere*).

Taka teologiczno-moralna geneza samych apokryfów sprawia, iż idealnie korespondują one z naturą heretyków i stanowią dla nich adekwatną lekturę. Żałobne pieśni apokryfów mogą być co najwyżej odśpiewywane przez martwych błędnowierców, nie zaś przez żywych członków Kościoła[103]. Apokryfy opowiadają brednie (*deliramenta*) o braciach Pana (por. Mt 12, 49), którzy mieliby pochodzić z pierwszego małżeństwa Józefa z niejaką Eską[104]. Błędnie utożsamiają kapłana Zachariasza, zabitego w świątyni, między przybytkiem a ołtarzem (por. Mt 23, 35), z ojcem Jana Chrzciciela[105]. Słowem, są źródłem wielu heterodoksyjnych tez, z drugiej zaś strony, o ile zostały napisane przez heretyków, nierzadko stanowią spreparowaną tkankę dla uargumentowania ich poglądów bądź manifest ich błędnych nauk.

3.5. Błędna egzegeza Pisma Świętego

Ostatnim i brakującym „elementem w układance", którą stanowi zagadnienie genezy herezji w ujęciu Hieronima w komentarzach do Nowego Testamentu, jest błędna interpretacja Pisma Świętego. Jest to według księcia egzegetów zasadniczy i bezpośredni powód powstania właściwie wszystkich herezji. W analizowanych przez nas pismach najczęstszą przyczyną heterodoksji – bez rozróżnienia na przyczyny bliższe bądź dalsze, teologiczne, moralne, historyczno-światopoglądowe – jest właśnie błędna egzegeza. Tłumacząc, czym są herezje jako *opera carnis* (por. Ga 5, 19-21), Hieronim stwierdza za pomocą sugestywnego czasownika

[103] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.: „Quibus cunctis perspicue ostenditur quattuor tantum debere evangelia suscipi et omnes apocriphorum nenias mortuis magis hereticis quam ecclesiasticis vivis canendas".

[104] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 49. Informacje o dzieciach Józefa z pierwszego małżeństwa pojawiają się w *Protoewangelii Jakuba* oraz w *Legendzie o św. Józefie Cieśli*, jednak nie występuje tam imię ich rzekomej matki. Orygenes w swoim komentarzu podaje, że wiadomości na temat pierwszego małżeństwa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny były również zawarte w *Ewangelii Piotra*, lecz do naszych czasów zachowała się tylko końcówka tego apokryfu, opisująca wydarzenia od procesu Jezusa przed Piłatem do początku chrystofanii w Galilei. Nie wiadomo zatem, skąd Hieronim wziął imię pierwszej żony Józefa – „Eska". Co ciekawe, zdaje się, że obrazoburczą w opinii Hieronima interpretację o dzieciach z pierwszego małżeństwa Józefa bezkrytycznie przyjmował Hilary z Poitiers oraz Epifaniusz (por. *Protoeuangelium Iacobi* 9. 17; *Historia Iosephii fabri lignarii* 2; *Euangelium Petri* 1-14; Origenes, *Comm. Matt.* X 17; Hilarius, *Comm. Matt.* I 4; Epiphanius, *Pan.* 28, 7, 6; 29, 4, 1; 78, 7-8).

[105] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 23, 35. Takie błędne utożsamienie pojawia się w apokryfie *Vita Ioannis Baptistae*, przypisywanym egipskiemu biskupowi Serapionowi i datowanym na lata 385-395 (por. *Vita et miracula Iohannis Baptistae, auctore Pseudo-Serapione Thmuitano* 11, zob. ANT, t. 1, cz. 2, s. 588).

ebullio, że wyłaniają się one niczym wrząca i bulgocąca ciecz z niewłaściwych wyjaśnień Pisma Świętego[106].

Pryncypialnym źródłem heretyckich interpretacji Biblii jest oczywiście szatan. Komentując dialog Chrystusa ze złym duchem na pustyni (por. Mt 4, 1-11), Betlejemita pisze bezceremonialnie, że diabeł po prostu źle interpretuje Pisma[107]. Jest on według Hieronima niekompetentnym egzegetą, a przy tym krętaczem (*tergiversator*)[108]. Swoją ignorancją na temat duchowego sensu Pism oraz pychą ich manipulatora diabeł stara się zarazić ludzi. Ci, którzy ulegają jego wpływowi, błędnie odczytują słowo Boże i popadają w herezje.

Idee Hieronima na temat błędnej interpretacji Pisma Świętego jako głównej i bezpośredniej przyczyny powstania herezji skupiają się niczym w soczewce w poniższym fragmencie. W jego analizie zostaną wyszczególnione kluczowe zwroty, które będą stanowiły punkt wyjścia do prezentacji antyheretyckiej myśli naszego Doktora Kościoła:

> Marcjon, Bazylides i pozostałe zarazy heretyków nie mają Ewangelii Boga, ponieważ nie mają Ducha Świętego, bez którego Ewangelia, która jest nauczana, staje się sprawą ludzką. Nie sądzimy, że Ewangelia tkwi w słowach pism świętych, lecz w ich sensie; nie w skórce owocu, lecz w jego miąższu; nie w liściach mowy, lecz w korzeniu myśli. Jest powiedziane o Bogu u proroka: «Słowa Jego są dobre [dla tego, który postępuje – przyp. M. Sz.] wraz z Nim» (por. Mi 2, 7). A zatem Pismo jest pożyteczne dla słuchaczy, gdy nie jest wypowiadane bez Chrystusa, gdy nie jest głoszone bez Ojca, i gdy bez Ducha nie wnika w nie ten, kto przepowiada. Inaczej zaś diabeł mówi o Pismach i wszystkie herezje, stąd według Ezechiela szyją sobie poduszki, które kładą pod łokieć całego pokolenia (por. Ez 13, 18). Ja zaś sam, który przemawiam, jeśli niosę we mnie Chrystusa, nie głoszę Ewangelii ludzkiej […]. Istnieje wielkie niebezpieczeństwo mówienia w Kościele tak, że nieopacznie poprzez przewrotną interpretację Ewangelia Chrystusa stanie się Ewangelią ludzką, albo – jeszcze gorzej – Ewangelią diabła[109].

Non habent Spiritum Sanctum. Główną przyczyną błędnej interpretacji słowa Bożego przez heretyków jest brak światła Ducha Świętego. Jak autorzy apokryfów przystępowali do ich

---

[106] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 8: „Nonnumquam evenit ut et in expositionibus Scripturarum oriatur dissensio, e quibus haereses quoque, quae nunc in carnis opere ponuntur, ebulliunt".

[107] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 4, 6: „Male ergo interpretatur scripturas diabolus".

[108] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 4, 6.

[109] Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 11-12, 3: „Marcion et Basilides et caeterae haereticorum pestes non habent Dei Evangelium, quia non habent Spiritum Sanctum, sine quo humanum fit Evangelium quod docetur. Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium sed in sensu, non in superficie sed in medulla, non in sermonum foliis sed in radice rationis. Dicitur in propheta de Deo: Sermones eius boni sunt cum eo; tunc Scriptura utilis est audientibus cum absque Christo non dicitur, cum absque Patre non profertur, cum sine Spiritu non eam insinuat ille qui praedicat. Alioquin et diabolus loquitur de Scripturis et omnes haereses secundum Hiezechiel inde sibi consuunt cervicalia quae ponant sub cubito universae aetatis. Ego quoque ipse qui loquor, si Christum in me habeo, non habeo Evangelium hominis [...]. Grande periculum est in ecclesia loqui ne forte interpretatione perversa de Evangelio Christi hominis fiat Evangelium aut, quod peius est, diaboli".

pisania bez Ducha i łaski Bożej, tak i heterodoksyjni egzegeci przystępują do objaśniania pism świętych bez koniecznej pneumatologicznej asystencji. Skutkuje to tym, że nie są w stanie uchwycić właściwego sensu Biblii, która czytana w duchu chrystologicznym, jest – w szerszym znaczeniu tego wyrażenia – jedną „Ewangelią Bożą", mówiącą o Chrystusie[110]. Obecność Ducha Świętego przy czytelniku ksiąg natchnionych jest gwarantem ich prawdziwej, owocnej i pożytecznej duchowo lektury. Uzasadnienie konieczności przewodnictwa Trzeciej Osoby Bożej w wysiłku wyjaśniania Pisma jest dla Hieronima intuicyjne i oczywiste. Duch Święty, który mówił przez proroków i apostołów, jest Boskim Autorem Biblii i jako taki zna jej najgłębszy sens. Brak Jego towarzyszenia przy egzegezie pociąga za sobą wyjaśnienia według mądrości cielesnej, nie zaś według mądrości Ducha. Oznacza interpretacje niezgodne z treścią, którą chciał przekazać ludziom sam Boski Autor, a zatem błędne[111]. Dlatego ortodoksyjna egzegeza Pisma jest możliwa tylko przy asystencji Ducha Świętego. Ponieważ zaś heretycy, Marcjon, Bazylides i inni, są pozbawieni Jego światła, czynią z Biblii jakąś fałszywą „Ewangelię ludzką".

Hieronim z emfazą podkreśla, że jedyną słuszną egzegezą Pisma Świętego jest „egzegeza duchowa", nie jako synonim alegorezy, lecz w sensie etymologicznym tego określenia, to znaczy pod przewodnictwem Ducha Świętego. Na konieczność duchowej lektury ksiąg świętych Strydończyk położył nacisk poprzez trzy antytezy: prawdziwa wartość Biblii leży nie w słowach, lecz w sensie; nie w skórce owocu, lecz w miąższu; nie w liściach mowy, lecz w korzeniu myśli. Powołując się na werset z Mi 2, 7, Hieronim argumentuje skrypturystycznie, że słowa Boga przynoszą człowiekowi dobro, tzn. pożytek duchowy, tylko wówczas, gdy są odczytane przy asystencji Ducha Świętego[112]. Jedyną owocną, a więc odpowiednią dla wiernych Kościoła interpretacją Pisma Świętego, jest więc jego lektura duchowa.

Non in verbis, sed in sensu. Egzegeza duchowa, postulowana przez Hieronima, w praktyce oznacza najczęściej interpretację typologiczną bądź alegoryczną. Aby dojść do duchowego sensu Pism, do owego pożywnego „miąższu", trzeba umieć wznieść się ponad hermeneutyczny poziom litery Bożego słowa. Nie potrafili tego zrobić heretycy w swoich interpretacjach.

[110] Por. Origenes, *Comm. Jo.* I 6, 32-36; tamże I 7, 37-43; Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 47-49; tamże II 13, 52. Temat stosowania przez Ojców Kościoła, w tym Hieronima, terminu „Ewangelia" w odniesieniu do całego Pisma Świętego omówiliśmy w paragrafie „*Nova margarita* – perła Nowego Testamentu".

[111] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 8: „Quicumque igitur aliter Scripturam intellegit quam sensus Spiritus Sancti flagitat quo conscripta est, licet de ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest et de carnis operibus est eligens quae peiora sunt".

[112] Por. Hieronymus, *Comm. Mich.* I 2, 7: „Non enim abiciet opprobria, quae dicit: domus Iacob provocavit spiritum Domini, si hae sunt adinventiones eius, nonne sermones eius boni sunt cum eo, et recti ambulaverunt?". Hieronim, przytaczając słowa proroka Micheasza wyrwane z kontekstu i bez podania imienia autora biblijnego, najpewniej chce powiedzieć, że lektura słowa Bożego przynosi dobre owoce tym, którzy wiernie trwają przy Bogu (por. Raspanti, s. 108).

Wpadając w sidła literalizmu, popełnili oni błędy doktrynalne. Hieronim jest przekonany, że największy potencjał herezjogenny ma właśnie egzegeza literalna[113], zaś wyjaśnienia typologiczne bądź alegoryczne stanowią antidotum na błędnowierstwo. Jest to o tyle ciekawe, że zupełnie przeciwne zapatrywanie na ten temat mieli w tym okresie egzegeci antiocheńscy, którzy z kolei w alegorii dostrzegali główne źródło herezji[114]. Betlejemita natomiast w swojej ocenie alegorii podąża za Orygenesem, a więc za tradycją aleksandryjską. Wyrazem poglądów Hieronima na temat wyłącznie dosłownej wykładni Pisma Świętego jest dość obszerny fragment dzieła *Stromaty* Orygenesa, który Strydończyk włączył w treść *Ad Galatas*, uznając go za koherentny ze swoimi osobistymi przekonaniami[115]. Zdaniem Aleksandryjczyka, herezje narodziły się bardziej z cielesnej interpretacji Pisma Świętego, aniżeli – jak wielu sądzi – z pożądań ciała[116]. Ta cielesna interpretacja polega na kurczowym trzymaniu się ciała Pisma (*caro*), tzn. jego warstwy dosłownej, bez otwarcia się na jego sens duchowy. Kto pozostaje zamknięty w ciele Bożego słowa, nie odziedziczy Królestwa Bożego. Należy zatem szukać ducha i owoców Pisma, które nie są oczywiste, a do których dochodzi się z trudem na drodze interpretacji alegorycznej[117].

Hieronim za Orygenesem dostrzega w egzegezie literalnej jedną z głównych przyczyn herezji. W przypadku ebionitów i symmachian doprowadziła ona do podporządkowania się prawu żydowskiemu, a więc do zredukowania koncepcji chrześcijańskiej wolności[118]. Ci, którzy są zwolennikami egzegezy żydowskiej, prześladują i niszczą Kościół[119]. Literalizm w interpretacji Pisma może skutkować głupotą (*stultiloquium*), która czasami wybrzmiewa w kościelnym przepowiadaniu. Prowadzi on bowiem do ukonstytuowania się fałszywego obrazu Boga. Dosłowne odczytanie wielu fragmentów biblijnych, utkanych z licznych antropomorfizmów, skłania do przyjęcia cielesnej wizji Boga. Przykładem jest wizja Izajasza (por. Iz 6, 1-2), na podstawie której niektórzy wyobrażają sobie Boga jako imperatora i sędziego (*imperator et iudex*), zasiadającego na tronie i wydającego rozkazy[120]. Stąd konieczna

[113] Por. Szram, *Egzegeza literalna*, s. 619-629.

[114] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 147-150.

[115] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 13a, 1-6. W odniesieniu do pisma *Stromaty* autorstwa Orygenesa: zob. Raspanti, s. 339, przyp. 20.

[116] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 13a, 5: „Haereses quoque magis de carnali Scripturae intellegentia quam de opere carnis nostrae, ut plurimi aestimant, substiterunt".

[117] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 13a, 6: „Multorum ergo malorum occasio est si quis in Scripturae carne permaneat; quae qui fecerint, regnum Dei non consequentur. Quamobrem spiritum Scripturae fructus que quaeramus qui non dicuntur esse manifesti; multo quippe labore et sudore et digno cultu in Scripturis fructus spiritus invenitur".

[118] Por. Raspanti, s. 64-65; Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 186.

[119] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 13-14, 4: „Usque hodie autem qui iudaico sensu Scripturas intellegunt persequuntur ecclesiam Christi et populantur illam".

[120] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 3-4.

w formacji wiernych jest egzegeza duchowa, tak aby poprzez wyjaśnienia i komentarze nauczyli się Ewangelii (*discere Evangelium*, por. Ga 1, 12), tzn. poznali duchowy sens Biblii[121].

W opozycji do interpretacji „duchowej", w znaczeniu „pod przewodnictwem Ducha Świętego", stoi nie tylko błędna egzegeza literalna, ale także błędna egzegeza alegoryczna. W tym sensie nie każde wyjaśnienie alegoryczne może być nazwane wyjaśnieniem „duchowym". Nie będzie nim z pewnością wówczas, gdy alegoreza stanie się narzędziem heretyków do uwiarygodnienia ich przewrotnych nauk. Chociaż kwestii heretyckiej egzegezy alegorycznej Hieronim poświęca znacznie mniej miejsca aniżeli herezjogennemu wymiarowi literalizmu, to jednak i ona nie uszła jego uwadze. Książę egzegetów zauważa, że Marcjon i manichejczycy pozostawili w swoich pismach, fundamentalny dla alegorystów okresu patrystycznego, fragment Ga 4, 21-31, zawierający Pawłową interpretację postaci Sary i Hagar jako typów Kościoła i synagogi[122]. W dziełach wymienionych herezjarchów znalazły się więc słowa Apostoła: *quae quidem sunt allegorica* (Ga 4, 24a), stanowiące biblijne oparcie dla egzegezy alegorycznej[123]. Według słów naszego polemisty Marcjon i Manes uznali w ten sposób alegorezę jako metodę egzegetyczną. Uczynili to po to, aby wykazać, że Prawo Mojżeszowe należy interpretować inaczej, aniżeli zostało zapisane, w czym *nota bene* nie ma żadnej sprzeczności z nauczaniem Pawła i Kościoła. Różnica tkwi w założeniach i w sposobie stosowania metody alegorycznej. O ile heretycy rozwijali interpretację alegoryczną Pisma, wychodząc od swoich błędnych przekonań, o tyle pisarze ortodoksyjni czynili to, wychodząc od tekstu natchnionego i w oparciu o treść całej Biblii. W konsekwencji heretycy w alegorezie kierowali się w sposób nieograniczony swoją wolą i bujną wyobraźnią, nie widząc problemu w tym, że ich wyjaśnienia i stawiane przez nich tezy są sprzeczne ze świadectwami Biblii, którą interpretowali[124]. Przejawem ich samowoli w wyjaśnieniu Pism było to, że uznając interpretację alegoryczną na podstawie słów Pawła, temu samemu Pawłowi w wielu sprawach zaprzeczali. Ujmując tę kwestię lapidarnie, heterodoksyjni alegoryści interpretowali Pismo Święte bez Ducha Świętego i nie bacząc na Jego intencję przenikającą tekst natchniony. Dlatego i oni, podobnie jak skrajni literaliści, nie byli w stanie dojść do duchowego sensu Bożego słowa[125].

---

[121] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 11-12, 4; tenże, *Comm. Phlm.* Praef.: „Sed mihi videtur, dum epistulam simplicitatis arguunt, suam imperitiam prodere, non intellegentes quid in singulis sermonibus virtutis et sapientiae lateat. Quae, orantibus vobis et ipso nobis Sancto Spiritu suggerente, quo scripta sunt suis locis explanare conabimur".

[122] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 3.

[123] Por. Simonetti, *Między dosłownością*, s. 21-23.

[124] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 3: „quod scilicet lex aliter sit intellegenda quam scripta est, cum utique, etiamsi allegorice (ut nos quoque fatemur et Paulus docet) accipienda sit, non pro voluntate legentis, sed pro scribentis auctoritate sic condita sit".

[125] Por. Raspanti, s. 33; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 27-35.

Absque Christo, absque Patre, sine Spiritu. Według słów Hieronima zawartych we fragmencie *Ad Galatas,* zacytowanym na początku niniejszego punktu pracy poświęconego błędnej egzegezie jako źródle błędnowierstwa, herezje nauczają o sensie Pisma bez Ojca, bez Syna i bez Ducha Świętego. *Vir bellator* zdaje się mówić w tym zdaniu, iż kolejną cechą błędnej interpretacji Biblii przez heretyków jest jej oderwanie od podstawowych prawd wiary, zawartych w symbolach wiary Kościoła, na czele z dogmatem trynitarnym. Reguły chrzcielne, a następnie bardziej rozbudowane wyznania wiary, stanowiły dla Ojców Kościoła ramy wyznaczające pole możliwych interpretacji Pisma Świętego w odniesieniu do kwestii dogmatycznych[126]. Były swego rodzaju kryterium negatywnym egzegezy Pisma Świętego, w tym sensie, że żadne jego wyjaśnienie nie mogło zaprzeczać prawdom zawartym w syntezach wiary. Diabeł natomiast i pyszni heretycy, zwiedzeni przez niego, występują w swoich przewrotnych interpretacjach przeciwko tradycyjnej nauce apostolskiej.

Hieronim zauważa, że praprzyczyną herezji Marcjona i innych gnostyków, którzy głosili dualizm teistyczny, nie był wcale brak zrozumienia starotestamentalnego Prawa w wyniku nieuwzględnienia konieczności jego duchowej interpretacji, lecz uparty sprzeciw błędnowierców wobec autorytetu Kościoła (*ius ecclesiae*)[127]. Przykładem wczesnochrześcijańskiego autora, który odczytywał Pismo bez osadzenia go na trynitarnym fundamencie prawdy, jest dla Betlejemity Laktancjusz. Błędnie uważał on, że Duch Święty nie istniał realnie jako Osoba Boża, lecz tylko nominalnie, zaś Jego imieniem w Biblii czasami bywa określany Ojciec, czasami zaś Syn, co Laktancjusz starał się udowodnić w swojej heterodoksyjnej egzegezie. Pogląd Laktancjusza z jednej strony zaprzeczał przekazywanej w Kościele regule wiary, z drugiej zaś stanowił dowód jego niekompetencji (*imperitia*) w zakresie interpretacji pism świętych, gdyż łatwo można było wykazać jego błąd w oparciu o egzegezę kanoniczną[128].

Sibi consuunt cervicalia quae ponant sub cubito universae aetatis. Opisując heretycki sposób wyjaśniania słowa Bożego, Strydończyk odwołuje się do wersetu Ez 13, 18 w wersji

[126] Jako pierwszy na konieczność wyznaczenia egzegezie alegorycznej pewnych ram, poprzez jej konfrontację z tradycyjną wiarą Kościoła, zwrócił uwagę Ireneusz z Lyonu. W polemice z gnostykami odwoływał się on do autorytetu *regula veritatis* (por. Irenaeus, *Haer.* II 27, 2; III 2, 1; zob. E. Osborn, *Przeciwgnostycka teologia Ireneusza i Hipolita,* w: *Historia teologii,* t. 1, red. A. Di Berardino, s. 171-175; Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura*, s. 114; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 43).

[127] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 6-7, 3: „Qui non interpretatione legis et litterae pugna vel spiritus labuntur et corruunt, sed de toto ecclesiae iure discordant".

[128] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 6, 2: „Hoc ideo quia multi per imperitiam Scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum epistolarum libro facit) adserunt Spiritum Sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari et, cum perspicue in trinitate credamus, tertiam personam auferentes non substantiam eius volunt esse sed nomen"; zob. Raspanti, s. 265, przyp. 42.

LXX[129]. W analizowanym przez nas passusie autor *Ad Galatas* dokonał skoku myślowego, co czyni zacytowany przez niego fragment starotestamentalny bardzo niejasnym. Diabeł i heretycy „szyją sobie poduszki, które kładą pod łokieć całego pokolenia". W księdze proroka Ezechiela przywołany przez Hieronima urywek odnosi się do fałszywych nauczycieli Izraela, którzy „prorokowali z własnego serca", nie zaś z Bożego posłania. Ten motyw biblijny i terminologię Hieronim wykorzystał także w charakterystyce autorów apokryfów. Stanowi on u Betlejemity stały element rysopisu heretyków. Fałszywi prorocy nie tylko szyli podłokietniki, ale także zasłony „na każdą głowę całego pokolenia", aby poprzez te działania doprowadzić do zguby dusze ludu Bożego. Ponieważ w Piśmie Świętym „ręka" jest symbolem czynu, działania[130], poduszki „pod łokieć ręki" (*sub cubito manus*) należy interpretować jako wodzenie ku wygodzie, lenistwu i bierności. Zasłony na głowę zaś wskazują na ślepotę duchową, ignorancję i głupotę. Te wszystkie działania fałszywych proroków znajdują zastosowanie do opisu heretyków. Poprzez błędną interpretację Pisma Świętego prowadzą dusze na zatracenie. Wprawiają je w stan samozadowolenia, wygody i bierności duchowej, a także ślepoty na blask Bożej prawdy[131]. Zło ich heretyckiej egzegezy nie leży zatem tylko w błędnych naukach, które z niej wywodzą, ale także w jałowości duchowo-moralnej. Heretycka wykładnia Biblii nie formuje sumienia i nie karmi duszy – jest bezowocna. Nie przynosi żadnego pożytku duchowego[132]. Egzegeza, w której ze słów Pisma Świętego heretycy „wyszywają sobie" przewrotną i pustą duchowo naukę, sprawia, że Ewangelia Boża staje się w ich wydaniu Ewangelią ludzką, albo nawet gorzej, „Ewangelią diabła".

W zacytowanym i omówionym szczegółowo w niniejszym punkcie pracy passusie z *Ad Galatas* zostały zestawione najważniejsze cechy heretyckiej egzegezy:

- nie pochodzi ona z natchnienia Ducha Świętego;
- koncentruje się i zatrzymuje na literalnej warstwie tekstu Biblii;
- jest prowadzona w oderwaniu od najważniejszych prawd chrześcijańskich uznanych przez Kościół w ortodoksyjnych regułach wiary, na czele z dogmatem trynitarnym;

[129] Por. Hieronymus, *Comm. Ezech.* IV 13, 18: „LXX: Et tu, fili hominis, offirma faciem tuam super filias populi tui quae prophetant de corde suo, et propheta super eas, et dices: haec dicit Dominus Deus: vae his quae consuunt cervicalia sub omni cubitu manus, et faciunt velamina super omne caput universae aetatis ut pervertant animas".

[130] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 8, 14-15: „Illa manus ministrabat quae et tacta fuerat et sanata"; zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 197-198.

[131] Por. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 307.

[132] Według Filastriusza z Brescii interpretacja Pisma Świętego, która nie prowadzi do jakiejś duchowej korzyści, określanej za pomocą wyrażeń takich jak: *scientia spiritalis*, *scientia salutaris*, *utilitas caelestis*, jest po prostu heretycka (por. Szram, *Egzegeza literalna*, s. 621-622).

- nie prowadzi do formowania sumień, lecz do ich uśpienia (por. Ez 13, 18), dlatego nawet jeśli nie zawiera błędu doktrynalnego, to i tak nie niesie żadnej korzyści duchowej;
- jest inspirowana przez szatana i jako taka nie objaśnia Bożej prawdy, lecz ją zakłamuje – chociaż jest uszyta ze słów Pisma Świętego, to w istocie naucza „Ewangelii diabła".

W rekapitulacji rozdziału na temat Hieronimowego rozumienia fenomenu herezji, wyjdźmy od obserwacji, iż bazowało ono na wielu źródłach, nie tylko pisanych. Ponieważ w 2. poł. IV w. tematyka heterodoksji była szczególnie aktualna, literatura źródłowa, z której mógł czerpać Strydończyk w celu toczenia polemiki z błędnowiercami, była nader obfita. Istnieją przekonujące argumenty za tym, że przy redakcji komentarzy nowotestamentalnych Hieronim miał dostęp do dwóch katalogów herezji: *Panarionu* Epifaniusza z Salaminy i *Diversarum hereseon liber* Filastriusza z Brescii. Chociaż Betlejemita prawdopodobnie znał te traktaty, gdy dyktował interesujące nas pisma egzegetyczne, to jednak wpłynęły one na ich treść co najwyżej śladowo. Nasz *defensor fidei* w komentarzach do Nowego Testamentu najpewniej przywoływał poglądy heretyków z pamięci bądź w oparciu o swoje źródła egzegetyczne. Najczęściej odnosił się do faktów i błędów powszechnie znanych.

Hieronimowa koncepcja herezji wyrasta na gruncie analizy tekstów biblijnych, nie zaś w oparciu o dogłębne i systematyczne poznanie istniejących w starożytności ruchów heretyckich i refleksję nad ich fenomenem. Istotą herezji jest według Hieronima popadnięcie w błąd doktrynalny (*error*). Jest ona jednym z uczynków ciała (*opus carnis*), gdyż ma swoje źródło w kierowaniu się mądrością ciała, nie zaś mądrością Ducha Świętego w interpretacji Bożego słowa. Herezja jest w ujęciu Betlejemity przestępstwem myśli (*delictum mentium*) i pewną formą myślnego bluźnierstwa (*blasphemia*). Nie każdy błąd w myśleniu o Bogu i ustanowionym przez Niego porządku jest dla Hieronima „herezją" *sensu stricto*. Strydończyk wymienia trzy grupy doktrynalnych przeciwników Kościoła: Żydów, mędrców tego świata (filozofów, autorów pogańskich) oraz heretyków. Tych ostatnich wyróżnia to, że mimo zaprzeczania nauce Chrystusa uważają się za chrześcijan. Zakres semantyczny terminu „herezja" w języku Hieronima oznacza więc zasadniczo błędy doktrynalne w odniesieniu do zrozumienia Objawienia chrześcijańskiego i nie obejmuje tych, którzy tego Objawienia w ogóle nie przyjęli. Cechą każdej herezji jest odstąpienie od zdrowej i umiarkowanej nauki Kościoła – zboczenie z drogi złotego środka (*via media*). Chociaż na poziomie koncepcyjnym można odróżnić herezję od schizmy, to jednak w praktyce ruchy schizmatyckie prędzej czy później przyjmują błędne nauki, które je definiują i przypieczętowują ich odłączenie od Kościoła. Dlatego Hieronimowa polemika z herezjami obejmuje również ruchy, które w literaturze

przedmiotu bywają określane jako schizmy, np. nowacjan. Naturę heterodoksji w myśli księcia egzegetów oddają nie tylko refleksje ściśle teologiczne, podjęte na kanwie interpretacji Pisma Świętego, ale również ujęcia metaforyczne, dla których natchnieniem są najczęściej obrazy biblijne. Z tej perspektywy herezję można określić m.in. jako wiatr doktrynalny, dom zbudowany na piasku, niegodziwe pieniądze, bramy piekielne, kąkol, ohydę spustoszenia, iskrę, kwas, nowotwór bądź świerzb.

W wyjaśnieniu genezy ruchów heretyckich Hieronim podąża za tradycją patrystyczną. W aspekcie teologicznym ich przyczyną sprawczą jest działalność złego ducha, w którym Strydończyk widzi siewcę ziaren wszelkich błędów doktrynalnych. W aspekcie moralnym powodem herezji jest pycha i wyrastające z niej wady, takie jak głupota i zazdrość. W osobie Szymona Maga, który był postrzegany w okresie patrystycznym jako protoplasta herezji, Hieronim widzi pierwszego chronologicznie znaczącego herezjarchę, lecz nie wodza ideowego wszelkich ruchów heretyckich. Bezpośrednimi przyczynami powstania herezji są apokryfy i błędna egzegeza Pisma Świętego. Oba te czynniki herezjogenne wyrastają z zaciemnienia władz człowieka przez księcia tego świata i tym samym z pozbawienia go światła Ducha Świętego. Autorzy apokryfów i heterodoksyjni egzegeci są przedłużeniem niszczącego Kościół działania szatana. Główne źródło herezji na polu egzegezy Hieronim dostrzegał w skrajnym literalizmie. Miał jednocześnie świadomość niebezpieczeństw dla chrześcijańskiej doktryny płynących ze strony tendencyjnej alegorezy, uprawianej przez heretyków w oderwaniu od nauki Kościoła przekazywanej w regułach wiary.

ROZDZIAŁ IV

Sposoby i narzędzia walki z heterodoksją w nowotestamentalnych komentarzach Hieronima

Każda kompleksowa wypowiedź polemiczna składa się zasadniczo z dwóch części: wykazania błędu oponenta oraz wyjaśnienia, jak na zagadnienie będące przedmiotem kontrowersji należy spoglądać. Uwydatnienie słabości adwersarza i głoszonych przez niego tez można określić jako „polemikę w aspekcie negatywnym", jako że ma ona na celu zanegowanie poglądów wyznawanych przez intelektualnego przeciwnika. Przedstawienie zaś – w przypadku interesującego nas tematu ortodoksji – prawowiernej nauki Kościoła i jej uzasadnienia przez odwołanie do Pisma Świętego i Tradycji można określić jako „polemikę w aspekcie pozytywnym", gdyż w odniesieniu do błędów adwersarzy koncentruje się ona na pozytywnym wykładzie treści wiary chrześcijańskiej. Oczywiście te dwa składniki polemiki, negatywny i pozytywny, niekoniecznie następują jeden po drugim i mogą się ze sobą mieszać, zwłaszcza w toku spontanicznej wypowiedzi polemicznej[1]. Istnienie wymiaru negatywnego i pozytywnego w polemice z ruchami heterodoksyjnymi bardzo dobrze widać w katalogach herezji Epifaniusza i Filastriusza. W tych dziełach po przedstawieniu życia i poglądów heretyków w możliwie jak najgorszym świetle następuje pozytywny wykład ortodoksyjnej wiary[2].

Marek Gilski i Mariusz Piątek, analizując treść *Panarionu*, wymieniają cztery sposoby walki z herezjami w dziele cypryjskiego biskupa:

1. argumenty *ad personam*, takie jak inwektywa antyheretycka i dyskredytujący opis heretyków;
2. sprowadzenie tez heretyków do absurdu poprzez wykazanie ich logicznej niekonsekwencji bądź sprzeczności z Pismem Świętym;
3. podważenie wiarygodności źródeł błędnowierców, tj. apokryfów, prywatnych objawień czy okaleczonego kanonu biblijnego, co dotyczy w sposób szczególny marcjonitów;
4. pozytywny wykład prawd wiary w oparciu o argumenty skrypturystyczne i nauczanie Ojców Kościoła[3].

[1] Por. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy*, s. 19-20; Jóźwiak, *«Non intelligis stultitiam»*, s. 399.
[2] Por. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy*, s. 16-17. 19-20; Szram, *Filastriusz*, s. 14.
[3] Por. M. Gilski, M. Piątek, *Epifaniusza z Salaminy metoda polemiki z nurtami heterodoksyjnymi*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, t. 2. *Herezje 34-46*, tłum. M. Gilski, M. Piątek, Kraków 2021, 6.

Pierwsze trzy punkty stanowią elementy polemiki z herezjami „w aspekcie negatywnym", czwarty zaś to apologia wiary „w aspekcie pozytywnym". Wszystkie powyższe, cztery sposoby odparcia poglądów heretyków znajdujemy również w komentarzach naszego *vir bellator* do Nowego Testamentu. W odniesieniu do punktu 3., zostało już omówione bezkompromisowe i krytyczne podejście Hieronima do apokryfów jako przyczyny herezji i fałszywego źródła Objawienia Bożego uzasadniającego nauczanie błędnowierców. Wspominaliśmy również o słusznym oburzeniu Strydończyka pod adresem Marcjona i jemu podobnych, którzy porwali Biblię na strzępy, a wciąż pretendują do nazywania się chrześcijanami[4]. W odniesieniu do punktu 2., została już opisana metoda retoryczna księcia egzegetów w wyjaśnianiu słowa Bożego ze szczególnym uwzględnieniem dialektycznej techniki *quaestiones et responsiones*. Przedstawiono także retoryczną i filozoficzną edukację naszego polemisty antyheretyckiego, w tym jego studia nad logiką Arystotelesa. W niniejszym punkcie dysertacji wystarczy ogólnie powiedzieć, że Hieronim nierzadko robił użytek ze wskazanych zdolności, uciekając się w argumentacji do sylogizmów czy też sprowadzając przekonania konkretnych ruchów heretyckich *ad absurdum*.

Z wyżej wymienionych i ujętych w czterech punktach sposobów polemiki z herezjami w niniejszym rozdziale pracy zostaną omówione dwa, które najczęściej występują w badanych pismach egzegetycznych: argumentacja biblijna (pkt. 4) oraz argumentacja *ad personam* (pkt. 1). W obronie ortodoksji w komentarzach Betlejemity do Nowego Testamentu dominuje argumentacja skrypturystyczna, zarówno w funkcji negatywnej jak i pozytywnej. Znacząco również wybrzmiewają tony polemiki *ad personam* w postaci inwektywy i nakreślania negatywnego obrazu heretyków. Dlatego w dwóch paragrafach poświęconych metodzie polemicznej Hieronima zostaną zaprezentowane kolejno apologetyczna funkcja Pisma Świętego w ujęciu *princeps exegetarum* oraz jego argumentacja *ad hominem*, która miała na celu dyskredytację wiarygodności adwersarzy i tym samym służyła refutacji ich poglądów. Uogólniając, można powiedzieć, że Strydończyk w polemice z heretykami posługiwał się zasadniczo dwoma narzędziami intelektualnymi: błyskotliwą egzegezą Pisma Świętego oraz zręczną i ostrą retoryką.

[4] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef.

1. Słowo Boże jako inspiracja i oręż w walce z herezjami

W pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału zostanie przedstawiona rola słowa Bożego w Hieronimowej polemice z herezjami. Dla wszystkich Ojców Kościoła Pismo Święte było „główną kotwicą ortodoksji", jak obrazowo ujął to M. Szram[5]. W sposób szczególny to zdanie należy odnieść do pisarza, któremu historia nadała szlachetny przydomek *princeps exegetarum*. Dla Hieronima Biblia była nie tylko „narzędziem", które odpowiednio używane, tzn. właściwie interpretowane, stanowiło oręż do walki z błędnowierstwem. Treść Bożego słowa była dla Betlejemity także pierwszorzędnym motywem samego podjęcia polemiki antyheretyckiej i inspiracją do jej nieustępliwego toczenia. W wersetach Biblii *vir bellator* słyszał imperatyw do mężnego stawienia czoła heterodoksji, a także natchnienie do podjęcia misji *defensor fidei*. Szczególnym przykładem był w tej kwestii dla naszego autora św. Paweł, w którym Strydończyk widział pogromcę herezji *par excellence*. Te różne aspekty Bożego słowa w jego funkcji antyheretyckiej zostaną ujęte w świetle myśli Hieronima w niniejszym rozdziale.

1.1. Imperatyw walki z heterodoksją płynący z Pisma

W kluczowej dla zrozumienia genezy herezji przypowieści o pszenicy i kąkolu (por. Mt 13, 24-30. 36-43) Hieronim zwraca uwagę nie tylko na postać nieprzyjaznego człowieka jako figury szatana, ale także na sen pewnych ludzi. Owi śpiący ludzie są w alegorycznej interpretacji Strydończyka symbolem kościelnych nauczycieli (*magistri ecclesiarum*)[6]. Podczas gdy spali, diabeł rozsiał na polu Chrystusa, tj. w Kościele, kąkol heretyckich nauk. Dlatego też – zgodnie z duchową lekturą dyskutowanej przypowieści – Hieronim apeluje za pomocą formy *coniunctivus prohibitivus*: *non dormiat*, aby ten, który został postawiony na czele Kościoła, czuwał i bronił go przed niebezpieczeństwem herezji[7]. Powodem rozprzestrzeniania się herezji jest według Strydończyka bierność (*neglegentia*) pasterzy i nauczycieli Kościoła. Stąd płynie imperatyw do podjęcia polemiki z heterodoksją.

Wezwanie do walki z herezjami silnie wybrzmiewa w wyjaśnieniu Hieronima do jedynego listu pasterskiego Apostoła Pawła, który skomentował, a więc w *Komentarzu do Listu do Tytusa*. Na kanwie katalogu pożądanych cech biskupa w Tt 1, 8-9 Strydończyk podkreśla konieczność wysokiej formacji intelektualnej kandydata na kościelnego hierarchę i duszpasterza

[5] Por. Szram, *Filastriusz*, s. 39.

[6] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 37.

[7] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 37: „Quamobrem non dormiat qui ecclesiae praepositus est ne per illius neglegentiam inimicus homo superseminet zizania, hoc est hereticorum dogmata".

diecezji[8]. Książę egzegetów zauważa, że po cechach dotyczących osobistej świętości biskupa w katalogu Pawła występuje wiedza (*doctrina*), która przede wszystkim służy zbawieniu innych, tzn. zbudowaniu wiary członków Kościoła i odparciu błędów jego przeciwników. Słowa Apostoła o ugruntowaniu biskupa w prawdziwej nauce, tak aby pocieszał nią innych i przeciwstawiał się adwersarzom, Hieronim interpretuje w duchu polemiczno-moralnym. Są jego zdaniem skierowane przeciwko tym, którzy oddawali się opieszałości, lenistwu i spaniu (*inertiae se et otio et somno dantes*), zaniedbując tym samym swoją formację teologiczną. Mało tego, z jakichś powodów uważali oni, że badanie pism świętych i ich interpretacja niosą ze sobą duchowe niebezpieczeństwo – są grzechem (*peccatum*), oraz w konsekwencji krytykowali komentarze Hieronima jako bezużyteczne gadulstwo[9]. To zaczepne wyjaśnienie Betlejemity, napisane około dwa lata po jego wydaleniu z Rzymu, jest najpewniej przerysowaną aluzją do obyczajów i poglądów kleru rzymskiego na temat formacji biblijnej. Tragicznym dla Kościoła skutkiem postawy nieufności i niechęci wobec studiowania Pisma Świętego przez jego pasterzy jest pozyskanie prostych serc wiernych przez heretyków, Żydów bądź pogańskich myślicieli. Dlatego Hieronim wzywa odbiorców, przede wszystkim biskupów, do „pobudki" ze swego rodzaju duchowego snu i nawołuje do głębokiej formacji teologiczno-biblijnej, tak aby kościelni nauczyciele byli w stanie odeprzeć ataki błędnowierców.

Stawić czoła herezjom może według Hieronima tylko autentyczny świadek Bożej prawdy, w którym inteligencja i wiedza łączą się z nieskazitelną postawą moralną. Receptą na błędy heretyków jest zdrowa nauka. Ta recepta zawiera nie tylko ortodoksyjną doktrynę Kościoła, ale także określa sposób jej podania. Aby zadziałała na chorobę herezji wymaga od głosiciela Bożych prawd nienagannej postawy chrześcijańskiej. Hieronim ujmuje to przekonanie w zdaniu o sentencjonalnym brzmieniu: „Nauka jest zdrowa wówczas, gdy doktryna i życie nauczyciela idą w parze"[10]. Te wymagania powinien spełniać kandydat na biskupa. Betlejemita charakteryzuje go następująco, uwypuklając konieczność synergii słów i czynów w jego apologetycznej misji:

> Kto jest kandydatem na głowę Kościoła, powinien posiadać elokwencję połączoną z nieskazitelnością życia; tak aby dzieła bez mowy nie pozostawały nieme, zaś słowa, pozbawione czynów, nie budziły zawstydzenia; zwłaszcza dlatego, że nie jest mało, lecz

[8] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 8-9.

[9] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 8-9: „Porro si et doctrina et sermone fuerit eruditus, potest se ceteros que instruere; et non solum instruere et docere suos, sed et adversarios repercutere qui, nisi refutati fuerint atque convicti, facile queunt simplicium corda pervertere. Hic locus adversus eos facit qui, inertiae se et otio et somno dantes, putant peccatum esse si Scripturas legerint, et eos qui in lege Domini meditantur die ac nocte quasi garrulos inutiles que contemnunt, non animadvertentes Apostolum post catalogum conversationis episcopi etiam doctrinam similiter praecepisse".

[10] Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 1: „tunc doctrinae sit sanitas, cum doctoris doctrina pariter et vita consentiunt".

wielu takich, którzy nieposłuszni i swawolni nie biorą pod rozwagę owego fragmentu Księgi Psalmów: «Czyż Panu nie została poddana dusza moja?»[11].

Jak do ideału autentycznego *defensor fidei*, który słowem i czynem broni nauki Kościoła, miała się w oczach Hieronima rzeczywistość? W powyższym fragmencie zaznacza, że raczej niewielu było takich duchownych, którzy byliby w pełni poddani Panu i którzy tak jak Strydończyk rozważaliby Prawo Pańskie dniem i nocą (por. Ps 1, 2). W innym miejscu *Ad Titum* Hieronim oddał tę niepokojącą kondycję eklezjalną jeszcze wyraźniej. Używając barwnego i nieco ironicznego języka, spotykanego w dziełach rzymskich satyryków Persjusza (34-62) i Juwenalisa (60-130), Betlejemita stwierdził, że ludzie Kościoła, odznaczający się wielką siłą intelektu i zarazem przejrzystością moralną, są „rzadkimi ptakami" (*rarae aves*)[12]. Jednocześnie Hieronim pisze, że te niektóre przykłady autentycznych apologetów ortodoksji znajdują uznanie w oczach heretyków i stanowią dla nich czytelne świadectwo. Nikt bowiem – rozwija swoją myśl książę egzegetów – nie jest tak zepsuty, aby oskarżać promienie słoneczne o to, że są ciemne, bądź też aby całkowicie stłumić jasne światło tylko za pomocą mroku nocy.

Sam Hieronim starał się realizować nakreślony powyżej ideał obrońcy wiary chrześcijańskiej. Wprawdzie nie był biskupem, jednak czuł się odpowiedzialny za zbawienie dusz ludzkich. Pustelnik z Betlejem odnosił do siebie tytuł i misję „nauczyciela Kościoła" (*doctor Ecclesiae*)[13]. Jego świętym obowiązkiem było wykazywanie błędów heretyków, przede wszystkim w oparciu o poprawną egzegezę Pisma Świętego. W ten sposób nauczyciel Kościoła odbijał heretykom dusze ludzkie, które ci pozyskiwali w przewrotny sposób.

Nawiązując do Pawłowego ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami, którzy siali zamęt w Kościele kreteńskim „dla niegodziwego zysku" (*turpis lucri gratia*; por. Tt 1, 11), Hieronim rozróżnia dobrych i złych pozyskiwaczy dusz (*lucrator*). Heretycy są łowcami dusz, którzy prowadzą je na wieczną zgubę. Nauczyciel Kościoła natomiast, który poprzez właściwe rozumowanie przekonuje lud, aby przystąpił do zdrowej wiary w Chrystusa, jest „uczciwym

[11] Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11: „Qui ecclesiae futurus est princeps habeat eloquentiam cum vitae integritate sociatam, ne opera absque sermone sint tacita et dicta, factis deficientibus, erubescant, maxime cum sint non pauci sed plures, non subditi sed protervi qui non curent illud Psalmistae dicere: Nonne Deo subiecta est anima mea?", tłum. własne.

[12] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 6-8: „Et revera usque hodie videmus nonnullos in ecclesiis (quamquam haec rara avis sit) tantae gravitatis continentiae que esse ut etiam ab adversariis habeant testimonium et dicatur: «Magnus vir ille est et sanctae conversationis, probis que moribus, nisi esset haereticus». Nemo est enim tam immoderatae impudentiae ut solis radios possit accusare tenebrosos et clarum lumen caligine noctis offundere"; Persius, *Saturae* 1, 45-47: „Non ego, quum scribo, si forte quid aptius exit / quando haec rara avis est"; Iuvenalis, *Saturae* 6, 161-165: „Nulla ne de tantis gregibus tibi digna videtur? [...] rara avis in terris nigro que simillima cycno"; zob. Tessore–Podolak, s. 289, przyp. 43.

[13] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11.

pozyskiwaczem", powiedzielibyśmy „duszochwatem"[14]. Hieronim uważa, że nie istnieje większy zysk, ani też cenniejsza rzecz, aniżeli zdobycie duszy dla Boga. Dlatego warto poświęcić się misji wyprowadzania ludzi z błędu i nawracania ich na ortodoksyjną wiarę. W powołanie nauczyciela Kościoła i obrońcy ortodoksji wpisuje się działalność egzegetyczna Hieronima. Betlejemita wprost stwierdza, że podyktował *Komentarz do Listu do Galatów* m.in. po to, aby wykazać błędy heretyków i w ten sposób jako „uczciwy pozyskiwacz dusz" odbić je z rąk błędnowierców.

Książę egzegetów, podejmując powołanie nauczyciela Kościoła, miał świadomość związanych z nim wymagań i trudności. Wiedział, że wiąże się ono z koniecznością prowadzenia zażartych sporów oraz z przyjęciem potwarzy pod swoim adresem. Komentując radę Pawła do Tytusa, aby ten wychowywał młodych poprzez osobisty przykład w nauczaniu zdrowym i bez zarzutu (*in sermone sano et irreprehensibili*, por. Tt 2, 6-8), Hieronim zauważa, że realizacja tej ekshortacji dosłownie i w pełni jest właściwie niewykonalna[15]. Zawsze będą bowiem pojawiały się pewne zarzuty ze strony heretyków, czy to wobec sposobu postępowania i stylu bycia, czy też wobec głoszonej doktryny. Nauczanie więc nigdy nie będzie „bez zarzutu". Dowodem na to są ataki heretyków i intelektualistów pogańskich na Apostołów i Ewangelistów. Nauka „nieuchwytna" (*irreprehensibilis*) to więc według Hieronima taka postawa, w której ze względu na mądrość i roztropność nauczyciela Kościoła nie będzie faktycznie nic „godnego" poddania krytyce (*quo nihil dignum reprehensione dicat aut faciat*).

Błąd herezji żąda reakcji biskupów i nauczycieli Kościoła w imię prawdy. Rozważając, na czym polega uczynek cielesny „nieprzyjaźni" (*inimititia*, por. Ga 5, 19-21), dalmatyński egzegeta stwierdza, że chrześcijanin ze swej strony nigdy nie powinien pozycjonować się w roli nieprzyjaciela kogokolwiek, natomiast powinien dążyć do życia w pokoju ze wszystkimi. Wartością nadrzędną wobec pokoju i zgody jest jednak prawda. W przypadku, gdy ktoś broni prawdy i tym samym *nolens volens* przysparza sobie wrogów, wówczas w istocie rzeczy to nie głosiciel prawdy staje się nieprzyjacielem dla ludzi pogrążonych w błędzie, lecz to oni popełniają grzech nieprzyjaźni wobec prawdy[16]. Przykładem człowieka pokoju, który musiał mierzyć się z nieprzyjaciółmi prawdy, jest dla Hieronima Abraham (por. Wj 23, 22). Obowiązkiem obrońcy ortodoksji jest staniecie do polemicznego dyskursu z nieprzyjaciółmi

[14] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11: „Omnis igitur doctor ecclesiae qui ad Christi fidem recta ratione persuadet, honestus lucrator est".

[15] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 6-8.

[16] Por. Hieronymus, *Comm. Gal*. III 5, 19-21, 5: „Quantum enim in nobis est nullius esse debemus inimici, sed cum omnibus habere pacem; quod, si loquentes veritatem aliquos meremur inimicos, non tam nos inimici eorum sumus quam illi inimici sunt veritatis".

Bożej prawdy. Walka z nimi jest naznaczona trudem. Szczególnie interesującym symbolem tego trudu jest ciemiernik Chryzypa (*Chrysippi helleborus*). Zgodnie ze starożytnym przekazem Petroniusza grecki stoik Chryzyp używał tej rośliny o właściwościach medycznych przed zaciętymi sporami z Karneadesem z Cyreny, sceptykiem, który negował teologię starożytnej Stoi[17]. *Vir bellator* przyznaje, że czasami trudno odeprzeć argumenty heretyków „bez potu i ciemiernika Chryzypa"[18].

1.2. Paweł – wzór bojownika z herezjami

Źródłem inspiracji dla Betlejemity w polemice z herezjami były postaci biblijne, jak wyżej wspomniany Abraham, oraz autorzy nowotestamentalni[19]. Na pierwszy plan pod tym względem wysuwa się św. Paweł Apostoł. Był on dla Hieronima modelem chrześcijanina, „naczyniem wybranym" (*vas electionis*), wzorem życia w czystości i przykładem ascety, który poprzez duchową walkę w doskonały sposób naśladował Chrystusa, umartwiając swoje namiętności w mistycznym zjednoczeniu z Panem ukrzyżowanym[20]. Apostoł Narodów był nie tylko ideałem mistyka, toczącego permanentną walkę wewnętrzną, ale zarazem wzorem bojownika o wiarę, o którą walczył *ad extra*. Według Hieronima samo imię „Paweł" Szaweł z Tarsu przyjął od pierwszego trofeum swojej ewangelizacyjnej działalności, to znaczy od Sergiusza Pawła, którego pozyskał dla wiary chrześcijańskiej (por. Dz 13, 1-12)[21]. Paweł był w oczach Strydończyka również punktem odniesienia dla egzegetów. Stanowił on przykład alegorysty, który dzięki światłu Ducha Świętego wznosił się ponad literę Prawa i proroków, a zarazem ostrzegał, aby w alegorezie nie przekraczać zasady zdrowego umiaru[22]. Jako taki Apostoł był modelem bojownika o ortodoksję oraz źródłem inspiracji dla każdego, kto stawał do intelektualnej walki z herezjami.

---

[17] Por. Petronius (Arbiter), *Satyrica* 88, 4: „Chrysippus, ut ad inventionem sufficeret, ter elleboro animum detersit"; Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 8, 7, 5 (de externis): „[Carneades] idem cum Chrysippo disputaturus elleboro se ante purgabat ad expromendum ingenium suum adtentius et illius refellendum acrius"; zob. Raspanti, s. 166, przyp. 36; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1. *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, 468-470. Najpewniej chodzi w tych świadectwach o *helleborus niger*, paradoksalnie nazywany w języku polskim ciemiernikiem „białym" (por. *Ciemiernik biały – właściwości lecznicze, zastosowanie, sposób użycia*, [www.stolicazdrowia.pl/…, dostęp: 05.11.22]).

[18] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 3: „totum que illum locum de Iacob et Esau, cuius nunc fecimus mentionem, ita ad Romanos scriptum ventilant ut non absque sudore et Chrysippi eis possit helleboro responderi".

[19] Hieronim uważa na przykład, że Jan Apostoł napisał swoją Ewangelię w celu odparcia herezji wypaczających prawdę o wcieleniu Chrystusa, m. in. doketów i ebionitów (por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.).

[20] Por. Hieronymus, *Epist.* 22, 5; tenże, *Comm. Phlm.* 17; tamże 18.

[21] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3: „Ut enim Scipio, subiecta Africa, Africani sibi nomen adsumpsit, et Metellus, Creta insula subiugata, insigne Cretici suae familiae reportavit, et imperatores nunc usque Romani ex subiectis gentibus, Adiabenici, Parthici, Sarmatici nuncupantur, ita et Saulus, ad praedicationem gentium missus, a primo ecclesiae spolio, proconsule Sergio Paulo, victoriae suae trophaea retulit erexit que vexillum ut «Paulus» diceretur e «Saulo»".

[22] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 12; tenże, *Comm. Matt.* I 6, 26; tamże II 13, 45.

Hieronim był przekonany, że Paweł w swoich listach antycypował polemikę z błędami doktrynalnymi, które miały się rozwinąć w kolejnych wiekach i za sprawą działalności słynnych herezjarchów nabrać kształtów niebezpiecznych dla Kościoła ruchów heretyckich. Strydończyk, idąc za Tertulianem, widzi w Pawle pogromcę m.in. Marcjona, Walentyna, Apellesa, gnostyków czy też Ebiona[23]. W interpretacji Hieronima zawarte w epilogu Pierwszego Listu do Koryntian przekleństwo (*anathema sit*), rzucone na tych, którzy prawdziwie nie kochają Pana, i zapisane przez Pawła własnoręcznie (por. 1 Kor 16, 21-22), odnosi się do schizmatyków i heretyków, którzy burzyli jedność Kościoła w stolicy starożytnej Achai (por. 1 Kor 1, 12)[24]. Książę egzegetów zwraca uwagę na to, że Paweł, który dyktował swoje listy stenografom, anatemę na herezje i schizmy chciał utrwalić na piśmie osobiście, to znaczy swoim własnym piórem. W ten sposób w potępienie herezji włożył symbolicznie całą swoją apostolską gorliwość i zaangażowanie.

W odniesieniu do konkretnej herezji, zdaniem Hieronima, Apostoł używa anatematyzmu w Ga 1, 8-9. W tym fragmencie mowa jest o hipotetycznym aniele z nieba, który głosiłby Galatom Ewangelię różną od tej, jaką przedstawił im sam Paweł podczas pobytu wśród nich. Gdyby takowy anioł-błędnowierca się pojawił, powinien zostać wyklęty (*anathema sit*). W wyjaśnieniu Hieronima, który otwarcie powołuje się w tym miejscu na interpretację Tertuliana, słowa Pawła są skierowane przeciw demonowi, zamieszkującemu w dziewicy Filumenie, towarzyszce Apellesa[25]. Apostoł w uniesieniu prorockim, pod natchnieniem Ducha Świętego, rzucił anatemę na złego ducha ponad sto lat wcześniej, nim ten wziął w posiadanie Filumenę i doprowadził do rozkwitu herezji apelian.

Strydończyk zwrócił uwagę na pewien paradoks. Nauczanie Pawła, który bywał postrzegany jako ulubiony autor nowotestamentalny niektórych herezjarchów, np. Marcjona czy Manesa, właściwie odczytane, w istocie stanowiło doskonały oręż przeciwko nim. „Głosiciel innego Chrystusa i lepszego Boga" (*alterius Christi et melioris Dei praedicator*) –

[23] Tertulian łączył treść listów Pawłowych z herezjami, które według niego Apostoł zwalczał *ante litteram*. Uważał np. że w Pierwszym Liście do Koryntian Paweł odpierał tezy błędnowierców negujących realność zmartwychwstania, tj. Marcjona, Apellesa, Walentyna; w Liście do Galatów skierował się przede wszystkim przeciw Ebionowi, zaś w Pierwszym Liście do Tymoteusza przeciw gnostykom (por. Tertullianus, *Praescr.* 33, 1-5; zob. Raspanti, s. 62-63).

[24] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 11, 2.

[25] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9: „Eleganter in hoc loco vir doctissimus Tertullianus adversus Apellen et eius virginem Philumenen, quam angelus quidam diabolici spiritus et perversus impleverat, hunc esse scribit angelum cui, multo antequam Apelles nasceretur, Spiritus Sancti vaticinio sit anathema per Apostolum prophetatum". Hieronim mógł się w tym miejscu powołać na następujące fragmenty z dzieł kartagińskiego retora: Tertullianus, *De carne Christi* 6, 1-2; tenże, *Praescr.* 6, 5-6; tamże 30, 5-6. Zob. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 204; Cain, *Tertullian, Cyprian, and Lactantius*, s. 28-29.

według określeń pogrążonych w błędzie heretyków – był w rzeczywistości pierwszym antagonistą tych, którzy tak go postrzegali[26].

Epistolografia Pawła stanowiła panaceum na jad starożytnych herezji. Hieronim porównuje Pawła do lekarza, który pragnie uzdrowić rany różnych wspólnot chrześcijańskich[27]. W tym celu adresuje do nich listy, zawierające niezbędne pouczenia, które stanowiły swego rodzaju recepty na trapiące Kościół choroby, w tym rozdarcia w wyniku herezji i schizm. Strydończyk nie miał wątpliwości, że Paweł, również dzięki swoim zdolnościom retorycznym, zawsze był w stanie znaleźć adekwatne i skuteczne lekarstwo[28]. Potrafił on niczym zręczny aktor zmieniać swoje postępowanie, przyjmować różne oblicza, modulować siłę perswazji swoich tekstów i wypowiedzi, „nie po to, aby stać się tym, czym udawał, że był; ale tylko po to, aby ukazać się jako to, co służyło innym" ku zbawieniu (por. 1 Kor 9, 20-22)[29].

Charakterystykę Pawła w walce o czystość wiary doskonale oddaje naszkicowany precyzyjnie przez Hieronima obraz Apostoła jako żeglarza na wzburzonym morzu herezji:

> Jako człowiek, i wciąż jeszcze zawarty w kruchym małym ciele, był bez wątpienia popychany w różne strony przez każdy wiatr [błędnej] doktryny, lecz nie rozbijał się o skały, ani jego statek nie napełniał się gwałtownymi falami: stał bowiem na rufie trzymając ster, a herezje, pieniące się niczym fale, rozbijał z osłoną wiary. Nie pozbawiony jednak lęków i obaw, nie cichy i spokojny, wypatrywał wiatrów wiejących z jednej i z drugiej strony, i z wytężonym słuchem starał się je uchwycić, oraz zwyciężał przeciwności: lecz nie było to dla niego łatwe zwycięstwo[30].

W kolejnych zdaniach Hieronim wyjaśnia, w czym leżała potężna niczym sztorm siła heretyków. Adwersarze Apostoła próbowali wszelkimi środkami wypaczyć Bożą prawdę. Nie chodziło im o bezpardonowe zanegowanie doktryny wiary, ale o jej „przekręcenie", „odwrócenie" i przewartościowanie: *veritatem evertere nitebantur*. Ich słowa i sposoby argumentacji były pełne wszelkiej przebiegłości (*omni calliditate plena*), utkane za pomocą sztuki dialektyki, inspirowane przez samego diabła (*dialecticae quoque, imo diaboli arte contexta*). Apostoł, odpierając ataki heretyków, szybko zorientował się, że ich łatwo nie pokona

[26] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 3; tenże, *Comm. Tit.* Praef.

[27] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* Praef.: „sanctus apostolus Paulus per singulas ecclesias vulneribus medetur illatis, nec ad instar imperiti medici uno collyrio omnium oculos vult curare".

[28] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 20, 3-4.

[29] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 20, 3: „mutabat vocem suam et in histrionum similitudinem (factus siquidem est theatrum mundo et angelis et hominibus) habitum in diversas figuras vertebat et voces; non quo id esset quod se esse simulabat, sed quo id tantum videretur esse quod caeteris proderat".

[30] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15: „ut homo, et adhuc in fragili corpusculo constitutus, circumferebatur quidem omni vento doctrinae, sed non elidebatur in saxa, nec navis eius gurgitibus implebatur: stabat quippe in puppi gubernaculum tenens, et spumantes haereseos fluctus, fidei securitate frangebat. Non tamen intrepidus et securus, nec quietus et placidus, prospiciebat ventos hinc inde perflantes, et sollicita aure captabat, vincebat que contraria: sed non erat illi secura victoria".

(*videbat non facile posse superari*). Kluczem do zwycięstwa wobec tak wymagających oponentów, zdaniem Hieronima, było całkowite złożenie przez Pawła nadziei w Bogu (*sperabat Dei auxilium*). Odwrócenie myśli od ludzkich wątpliwości i kalkulacji, zwrócenie się ku prawdzie pewnej i stabilnej oraz rozwijanie jej w miłości Chrystusa, to znaczy w Kościele – to przynosiło Pawłowi odniesione z wysiłkiem zwycięstwo[31].

1.3. *Gladium verbi Dei* – argumentacja skrypturystyczna

Ponieważ geneza wszelkich herezji leży zdaniem Hieronima w błędnej interpretacji Pisma Świętego, adekwatnym środkiem do ich odparcia jest odpowiednia argumentacja skrypturystyczna, czy to w celu negacji błędów heretyków, czy też w celu pozytywnego wykładu kontestowanych przez adwersarzy prawd wiary. Książę egzegetów uważał, że wraz z pojawieniem się wielu fałszywych nauczycieli i rozkwitem herezji, pojawił się na świecie także nadzwyczajny głód słuchania słowa Bożego (*fames audiendi verbi Dei*). Myśl tę Strydończyk wyraża w duchowej interpretacji znaków, zapowiadających paruzję Chrystusa i koniec świata (por. Mt 24, 3-8). Według Hieronima, wojny między królestwami oznaczają starcia heretyków między sobą; zarazy na świecie to rak herezji, który zainfekował całe cesarstwo; trzęsienia ziemi symbolizują poruszenie w sercach wiernych Kościoła wskutek przewrotnych nauk, zaś głód wyraża szczególne zapotrzebowanie w tych trudnych czasach na niezafałszowane i życiodajne słowo Boże[32]. Obowiązkiem duszpasterzy jest ten głód zaspokoić.

Zadaniem nauczyciela Kościoła jest pokonanie heretyków za pomocą oręża słowa Bożego, tzn. poprzez właściwą interpretację Pisma Świętego[33]. Hieronim komentując Pawłowy opis chrześcijanina jako żołnierza Chrystusa, który powinien przyoblec pełną zbroję Bożą, aby pokonać w duchowej walce szatana (por. Ef 6, 10-20), interpretuje w kluczu antyheretyckim jeden z jej elementów – „miecz Ducha". W przedstawionym ideale chrześcijanina–Bożego wojownika Strydończyk zdaje się widzieć i opisywać samego siebie w roli polemisty antyheretyckiego: „niczym mąż wojowniczy i silny, trzymający w ręku miecz Ducha, to jest słowo Boże (por. Ef 6, 17b), poćwiartuje, zabije, podetnie gardło wszelkim sektom sprzeciwiającym się prawdzie"[34]. Metaforyki batalistycznej w odniesieniu do słowa Bożego jako narzędzia do walki z herezjami *vir bellator* użył także w wyjaśnieniu ewangelicznej sceny

[31] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15.
[32] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 7-8.
[33] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11: „Tales homines doctor ecclesiae, cui animae populorum creditae sunt, Scripturarum debet ratione superare et silentium illis testimoniorum pondere imponere".
[34] Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 11: „Ad extremum quasi vir bellator et fortis, omnes sectas contrarias veritati concidet, interficiet, iugulabit, gladium spiritus, id est, verbum Dei, manu tenens".

kuszenia Jezusa (por. Mt 4, 1-11). W swoistej debacie dwóch egzegetów, Chrystusa i szatana, który jest krętaczem i źle interpretuje Pisma, Syn Boży odpiera strzały fałszywych wyjaśnień biblijnych, wypuszczone przez wroga, za pomocą małych, okrągłych tarcz prawdziwego zrozumienia ksiąg świętych[35].

Innym obrazem, po który Hieronim kilkakrotnie sięga, ujmując antyheretycki wymiar egzegezy biblijnej, jest postać bankiera, który potrafi ocenić autentyczność monet i ich wartość. Ponieważ przewrotna egzegeza heretyków polega na nazywaniu tego, co jest słodkie, gorzkim, i na odwrót; tego co jasne, ciemnym, i na odwrót; tego, co dobre, złym, i *vice versa* (por. Iz 5, 20), potrzebne jest wyjaśnienie nauczyciela Kościoła. Jest ono niczym osąd doświadczonego bankiera (*probatus trapezita*), który jest w stanie odróżnić monety prawdziwe od fałszywych. Aby osiągnąć taką wprawę w odniesieniu do prawdy i fałszu biblijnych interpretacji, należy rozważać Prawo Pańskie dniem i nocą (por Ps 1, 2)[36]. Obraz wprawnego bankiera, który odrzuca zło, zaś dobro przechowuje, nie pochodzi z Biblii. Strydończyk powołuje się na występujący często w dziełach pisarzy wczesnochrześcijańskich agrafon Jezusa. Klemens Aleksandryjski podaje jako słowa Boże następującą zachętę, która zawiera omawiany logion: „«Bądźcie doświadczonymi bankierami», którzy odrzucają zło, a piękno zatrzymują”[37].

Chrześcijański egzegeta powinien stanąć do walki przeciwko herezjom z odwagą i siłą Bożego żołnierza oraz z roztropnością i doświadczeniem wprawnego bankiera. Dość niespodziewanie, z racji na treść komentowanej perykopy, ta myśl zostaje wyrażona przez Hieronima w wyjaśnieniu nauki Jezusa o nadstawieniu drugiego policzka (por. Mt 5, 38-39). Strydończyk, chociaż proponuje pewne wyjaśnienie dosłowne tego trudnego fragmentu, w którym przedstawia Chrystusa jako model chrześcijańskiej łagodności, zdaje się dostrzegać w niezwykle wymagającym ewangelicznym nakazie *defectus litterae* i na tej bazie rozwija jego interpretację mistyczną. Policzkującym jest według księcia egzegetów heretyk, który staje do

[35] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 4, 7: „Male ergo interpretatur scripturas diabolus. [...] De angelorum auxilio quasi ad infirmum loquitur, de sui conculcatione quasi tergiversator tacet. [...] Falsas de scripturis diaboli sagittas veris scripturarum frangit clipeis”. Łacińskie słowo *clipeum* oznacza mniejszą, owalną tarczę, a także puklerz, w odróżnieniu od terminu *scutum*, który wskazuje na większą tarczę prostokątną. Warto zwrócić uwagę na to, że Hieronim użył w przytoczonym fragmencie l. mn.: *clipeis*, zapewne aby wyrazić myśl, że na każdą błędną interpretację Pisma obrońca wiary znajduje adekwatną odpowiedź.

[36] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 31: „Unde omni studio legendae nobis scripturae sunt, et in lege Domini meditandum die ac nocte: ut probati trapezitae, sciamus quis nummus probus sit, quis adulter”; tenże, *Comm. Phlm.* 4-6: „Vae, ait Esaias, qui dicunt dulce amarum et amarum dulce, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras. Dulce puto esse sanctimoniam, amarum quod sanctimoniae contrarium est; aeque lux sanctimonia intellegi potest, tenebrae contrariae sanctitati. Quis putas e nobis probandi nomismatis callidus trapezita non errabit in discretione sanctorum?”.

[37] Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 28, 177; por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 10; tenże, *Epist.* 119, 11; tenże, *Ruf.* 1, 16; zob. Tessore–Podolak, s. 170, przyp. 9.

dyskusji teologicznej z chrześcijaninem i zadaje mu uderzenie w prawy policzek[38]. Uderzenie to oznacza atak na prawowierną naukę Kościoła. Nadstawienie „drugiego" policzka nie oznacza, iż chrześcijanin powinien ustąpić wobec agresji heretyka i nadstawić mu lewą stronę twarzy, lecz że przedstawi mu „drugi prawy" policzek (*altera dextra*), a więc inne świadectwo biblijne na rzecz prawdziwej wiary. Jak zaznacza Betlejemita, autentyczny uczeń Chrystusa w sensie duchowym nie ma lewego policzka, gdyż wszystko w nim jest prawe – nie ma w nim nieprawości, czy to w odniesieniu do doktryny czy też do postępowania. Odczytane w kluczu antyheretyckim wezwanie Jezusa do nadstawienia „drugiego policzka", nie zaś – co podkreśla Hieronim – „lewego" policzka, jest zachętą do szukania przekonujących argumentów skrypturystycznych na potwierdzenie ortodoksyjnej wiary w celu wykorzystania ich w debacie z błędnowiercami.

Podobnie Hieronim odczytuje radę Chrystusa, aby w obliczu prześladowań uciekać z jednego miasta do drugiego (por. Mt 10, 23). W sensie alegorycznym jest ona praktyczną wskazówką, jak skutecznie polemizować z heretykiem. Gdy ten będzie atakował zdrową naukę w oparciu o jakąś księgę Biblii bądź jakiś jej fragment, należy szukać argumentacji w innych miejscach Pisma Świętego i na ich podstawie odeprzeć zarzuty oponenta. Hieronim dodaje, że choćby adwersarz był zaciekłym prześladowcą (*contentiosus persecutor*), to chrześcijanin, który w obronie ortodoksji posługuje się słowem Bożym interpretowanym w duchu egzegezy kanonicznej, szybko otrzyma konieczną pomoc od samego Chrystusa i z Nim odniesie zwycięstwo[39].

Również w kluczu alegorycznym i antyheretyckim Betlejemita komentuje zapowiedź Jezusa o ohydzie spustoszenia w miejscu świętym oraz nakaz Pana, aby gdy ten złowrogi znak nadejdzie, przebywający w Judei uciekali w góry, zaś przebywający na dachach nie wracali do domów po swoje rzeczy (por. Mt 24, 15-17). W tym miejscu *In Matthaeum* Hieronim posługując się alegorią, zachęca *nomen omen* do alegorii[40]. Gdy przewrotne nauki zalęgną się w Kościele, niczym ohyda spustoszenia w Świątyni Jerozolimskiej, wówczas chrześcijanin powinien porzucić egzegezę żydowską i skierować się ku górom odwiecznym, gdzie zostanie oświecony przez Boga. Jeżeli zaś przebywa na dachu, nie powinien schodzić w dół, ku śmiercionośnej literze (por. 2 Kor 3, 6), lecz pozostać na wyższym poziomie rozumienia pism świętych. Na dachu bowiem i w górach odwiecznych, a więc w duchowym sensie słowa Bożego, nie zagrażają mu rozżarzone pociski diabła (*ignita diaboli iacula*, por. Ef 6, 16).

[38] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 39-40.
[39] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 10, 23.
[40] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 16-18.

W ten sposób Betlejemita przedstawia alegorię jako remedium na poglądy heretyckie, które wyrastają z egzegezy literalnej. Strydończyk po raz kolejny na kanwie tekstu biblijnego, mówiącego o zmianie lokalizacji geograficznej, opisuje pożądane działanie apologety wiary. Ma on nie tylko szukać w różnych miejscach Biblii kolejnych argumentów skrypturystycznych za prawowierną doktryną, ale także w wyjaśnianiu Pisma odkrywać i odsłaniać sens duchowy. Tylko w ten sposób za pomocą miecza Słowa i tarczy ortodoksyjnej wiary (por. Ef 6, 16-17) obroni Kościół przed herezją.

2. Dyskredytująca charakterystyka błędnowierców

Elementem polemiki antyheretyckiej w starożytności były opisy błędnowierców. Ojcowie Kościoła i pisarze kościelni, charakteryzując heretyków, kierowali się celem apologetycznym, nie zaś dążeniem do wiernego oddania rzeczywistości. Naszkicowany przez nich obraz heretyków był silnie zretoryzowany i często miał niewiele wspólnego z prawdą historyczną[41]. Chodziło o to, aby maksymalnie zohydzić odstępców od wiary, a tym samym skutecznie zniechęcić wiernych Kościoła do samych herezji. Heretycy byli więc przedstawiani w krzywym zwierciadle, a ich opisy były pełne stereotypowych uogólnień według przyjętej w starożytności topiki. Stałymi elementami ich rysopisu były pycha, obłuda i głupota[42]. Przy „referowaniu" postępowania błędnowierców stosowano się do niepisanej zasady, iż należy wyolbrzymiać ich wady i upadki, a o ewentualnych cnotach milczeć. Charakterystyka heretyków miała na celu ich zdyskredytowanie w oczach czytelnika poprzez hiperbolizację wad, demonizację, brutalizację, karykaturę. Znajdowały one szczególny wyraz w inwektywie, która stanowiła ważny element argumentacji *ad personam* wymierzonej przeciwko heretykom.

W pismach Ojców Kościoła charakterystykę błędnowierców konstytuował w głównej mierze zbiór toposów, które ujmowały heretyków w skrajnie negatywnym świetle, nie zaś zbiór rzetelnych informacji zdobytych przez starożytnych autorów na ich temat. Dlatego też opis wyznawców heterodoksji, choć z dzisiejszej perspektywy wydawać by się mogło, że powinien być przekazem pewnych wiadomości na ich temat, był w istocie narzędziem apologetyki wczesnochrześcijańskiej. Oczywiście nie oznacza to, że w przekazach autorów kościelnych okresu patrystycznego na temat heretyków nie ma ani źdźbła prawdy, ale że należy do tych świadectw podchodzić bardzo ostrożnie i czytać je krytycznie, starając się ocenić, w jakim zakresie dany tekst jest uwarunkowany retoryką antyheretycką. Należy bowiem pamiętać, że opisy heretyków były co do założeń i sposobu ich tworzenia negatywnym odbiciem starożytnych hagiografii[43].

Wszystko, co zostało wyżej napisane, odnosi się do relacji o heretykach zawartych w komentarzach nowotestamentalnych Hieronima. Betlejemita, wykształcony w szkole retorycznej w Rzymie, nie stronił od inwektywy antyheretyckiej. Temu zagadnieniu zostanie

[41] Por. P. Jurzyk, *Wybrane elementy napastliwej polemiki antyariańskiej w «Orationes contra Arianos» św. Atanazego Wielkiego na tle literackiej tradycji inwektywy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 14/2 (2006) 183; Gilski, Piątek, *Epifaniusza z Salaminy metoda*, s. 8-10.

[42] Por. Szram, *Obraz heretyków*, s. 494.

[43] Por. P. Nehring, *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych (od «Vita Antonii» do «Vita Augustini»)*, Toruń 1999, s. 105-113; Szram, *Obraz heretyków*, s. 475-500; Y.R. Kim, *Reading the «Panarion» as collective biography. The heresiarch as unholy man*, VigChr 64 (2010) 382-413.

poświęcona pierwsza sekcja niniejszego paragrafu. Ujmując cechy osobowościowe błędnowierców oraz ich postępowanie, *vir bellator* uwypukla przede wszystkim przewrotność heretyków. Systematyzując świadectwa Strydończyka na ich temat, można wyróżnić trzy zasadnicze płaszczyzny działania, na których owa przewrotność się ujawnia. Objawia się ona najpierw w tworzeniu alternatywnego pseudo-Kościoła; następnie w niszczeniu prawdziwej wspólnoty Chrystusa poprzez głoszenie kłamstwa i rozbijanie jedności eklezjalnej; w końcu w stwarzaniu pozorów świętości. Te trzy ujęcia negatywnej aktywności heretyków składają się na ich dyskredytującą charakterystykę w analizowanych pismach Hieronima. Niniejszy paragraf będzie w istocie stanowił prezentację optyki księcia egzegetów na jego heretyckich adwersarzy – spojrzymy na nich jego oczami, świadomi tego, że kąt patrzenia w dużej mierze zależy od funkcjonujących w okresie patrystycznym toposów.

2.1. Inwektywa antyheretycka

Integralnym i ważnym elementem Hieronimowej polemiki z herezjami była inwektywa[44]. Autorzy wczesnochrześcijańscy przejęli tę formę prowadzenia polemiki od pisarzy starożytnych, ubogacając ją o motywy biblijne, a także często łącząc z wezwaniem adwersarza do nawrócenia[45]. Inwektywa w starożytności była nie tylko powszechnie używanym narzędziem retorycznym, ale stanowiła wręcz nieodzowną część każdej mowy polemicznej[46]. Bardziej aniżeli wulgarne ubliżanie oponentowi miała na celu ośmieszenie i umniejszenie jego autorytetu i głoszonych przez niego idei. Jako topos retoryczny nie budziła zatem zdziwienia, a także generalnie nie wywoływała resentymentu u adwersarza[47]. Polemiści, przystępując do dyskusji, znali i akceptowali reguły retorycznej rozgrywki.

---

[44] Pojęcie „inwektywy" samo w sobie jest dość szerokie i jego precyzyjna definicja nastręcza niemałe trudności badaczom. W niniejszym opracowaniu przez inwektywę rozumie się międzygatunkowe zjawisko literackie, nie zaś ściśle określony gatunek literacki. Skłaniamy się ku definicji inwektywy autorstwa niemieckiej uczonej Ilony Opelt (*Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg 1965, 18, cyt. za: M. Stachura, *Wrogowie porządku rzymskiego*, Kraków 2010, 28): „orzekająca wypowiedź do albo o wrogu, o negatywnej zawartości w odniesieniu do norm, mająca na celu obrazę, w której się jednocześnie wyzwala wzburzenie wypowiadającego". Problematykę etymologii terminu „inwektywa" oraz jego definicji omawiają: Stachura, *Wrogowie porządku*, s. 21-22. 27-29; S. Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne" 43/2 (1996) 363-364.

[45] Por. Longosz, *Zarys historii inwektywy*, s. 363-376. 379; Stachura, *Wrogowie porządku*, s. 21-29.

[46] Według starożytnych zasad retoryki, zawartych w ówczesnych podręcznikach, inwektywa była integralnym elementem mowy zwanej po grecku ψόγος zaś po łacinie *vituperatio*, co można przetłumaczyć jako „nagana" czy też „mowa napastliwa". Mimo że – zgodnie z *Retoryką* Arystotelesa – „nagana", obok „pochwały" (ἔπαινος), stanowiła konkretną odmianę mowy popisowej (epideiktycznej), to jednak przenikała ona do pozostałych dwóch gatunków mów, doradczej i sądowej. Inwektywa, stanowiąca istotę ψόγος, była więc instrumentem retorycznym powszechnie używanym. Występowała ona przede wszystkim w starożytnych komediach, wystąpieniach politycznych, w retoryce sądowej, w historiografii (por. Longosz, *Zarys historii inwektywy*, s. 363-364; Stachura, *Wrogowie porządku*, s. 22-25; Jurzyk, *Wybrane elementy*, s. 180-183).

[47] Por. Longosz, *Zarys historii inwektywy*, s. 375-376; Jurzyk, *Wybrane elementy*, s. 183.

Vir bellator jest zaliczany do klasyków inwektywy chrześcijańskiej na Zachodzie[48]. Jej najważniejsi przedstawiciele, począwszy od Tertuliana, wychowani w starożytnych szkołach retorycznych według przyjętego modelu edukacyjnego, mieli mniej skrupułów w posługiwaniu się agresją słowną wobec adwersarzy aniżeli greckojęzyczni pisarze chrześcijańscy w tym samym czasie na Wschodzie[49]. Czynnikiem, który zadecydował o większej bezkompromisowości, a nierzadko i brutalności, pisarzy łacińskojęzycznych w polemice z herezjami, w stosunku do tonu apologii uprawianej przez Ojców Kościoła na Wschodzie, była najpewniej zachodnia kultura i tradycja literacka. Senat rzymski oraz sądy w Wiecznym Mieście były miejscami burzliwych dyskusji. Ich świadectwem były pisma Cycerona, które chociażby Hieronim nie tylko doskonale znał, ale wprost się w nich rozczytywał. Arpinata dopracował do perfekcji oratorską sztukę posługiwania się agresją słowną[50]. Jego pisma, jak *Mowy przeciw Katylinie*, gęsto usłane inwektywą, były klasycznymi lekturami w szkołach w zachodniej części cesarstwa, zatem silnie kształtowały myślenie i literacki styl autorów łacińskojęzycznych. Niewątpliwie pod wielkim wpływem Cycerona w zakresie stosowania inwektywy był Hieronim[51], a że inwektywa antyheretycka generalnie odznaczała się w starożytności największą dosadnością, polemiczne wypowiedzi Strydończyka na temat heretyków bywają bardzo ostre[52].

W odniesieniu do polemiki z herezjami Hieronim hołdował zasadzie, iż „cel uświęca środki". Celem w przekonaniu księcia egzegetów było zbawienie dusz, które należało wyrwać heretykom w polemicznym dyskursie, zaś jednym ze środków do osiągnięcia tego celu była inwektywa, w której skuteczność i zasadność z racji na swoje retoryczne wykształcenie Strydończyk nie wątpił. Hieronim wspomina zażarte dyskusje najzdolniejszych retorów

[48] Stanisław Longosz (*Zarys historii inwektywy*, s. 376) wskazuje na Tertuliana, Lucyferiusza z Calaris i Hieronima jako na „klasyków" inwektywy wczesnochrześcijańskiej na Zachodzie. Magdalena Jóźwiak (*«Non intelligis stultitiam»*, s. 399) określa Strydończyka jako jednego z „ojców inwektywy chrześcijańskiej". Rafał Toczko (*Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora*, VoxP 57 [2012] 701) po przywołaniu opinii badaczy dzieł Betlejemity, według których jego polemika z Pelagiuszem była relatywnie łagodna, stwierdza, że „łagodność Hieronima to dla wielu innych wciąż szczyt agresji". Charakteryzuje przy okazji naszego autora znamiennym określeniem „zapalczywego mnicha".

[49] Odzwierciedleniem tego zjawiska jest łacińskie tłumaczenie hagiografii św. Antoniego Pustelnika, *Vita Antonii*, dokonane ok. 370 r. przez Ewagriusza, późniejszego biskupa Antiochii. W zestawieniu z pierwotnym tekstem greckim autorstwa Atanazego jest ono bardziej naszpikowane inwektywą i charakterystyczną dla Zachodu terminologią antyheretycką, która często nie znajduje odpowiedników w oryginale, co wykazała analiza porównawcza przeprowadzona przez Przemysława Nehringa (*Topika*, s. 105-110). Por. Longosz, *Zarys historii inwektywy*, s. 364. 379.

[50] Por. Stachura, *Wrogowie porządku*, s. 25.

[51] Por. Stachura, *Wrogowie porządku*, s. 26-27; N. Adkin, *Hieronymus Ciceronianus: the «Catilinarians» in Jerome*, „Latomus" 51 (1992) 408-420.

[52] Ze względu na cztery zasadnicze kierunki, z których płynęło zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej, wyróżnia się inwektywę antyżydowską, antypogańską, antyheretycką i antyrządową (por. Longosz, *Zarys historii inwektywy*, s. 376; Jóźwiak, *«Non intelligis stultitiam»*, s. 399).

w Rzymie, których był świadkiem jeszcze jako student, chodząc na rozprawy sądowe. Betlejemita po latach relacjonuje, że adwersarze w toku polemiki zdawali się zapominać o merytorycznych przyczynach sporów i szybko przechodzili do argumentacji *ad personam*, obrażając siebie nawzajem i dogryzając sobie szyderstwem[53].

To studenckie wspomnienie służy Hieronimowi jako punkt wyjścia do usprawiedliwienia Piotra i Pawła, którzy zdaniem Strydończyka sfingowali kłótnię między sobą (por. Ga 2, 11-14) dla dobra wiernych – judeochrześcijan, do których był posłany Piotr, i etnochrześcijan, do których został posłany Paweł. Obaj Apostołowie stali się wszystkim dla wszystkich, aby pozyskać choćby niektórych (por. 1 Kor 9, 19-22). Piotr, kierując się tą pobudką misyjną, w otoczeniu Greków odstąpił od surowego przestrzegania prawa Mojżeszowego, wchodząc w rolę nieobrzezanego. Przyjął ją bez żadnych oporów, gdyż wiedział, że Ewangelia znosi obowiązek wypełniania przepisów rytualnych Starego Testamentu. Później jednak ze względu na słabość wielu judeochrześcijan, którzy nie byli jeszcze gotowi, aby odejść od litery Prawa, Piotr odstąpił od swojego postępowania w wolności Chrystusowej, zaś Paweł go za to otwarcie wobec Greków upomniał. Według Hieronima było to upomnienie inscenizowane, gdyż w rzeczywistości Apostoł Narodów w pełni rozumiał i popierał zorientowane na sukces misyjny, pragmatyczne postępowanie Piotra.

Egzegeta ze Strydonu swoją teorię inscenizacji kłótni Apostołów argumentuje w oparciu o zachowanie retorów w sądzie. Skoro oni, dla wygrania sprawy i odsunięcia podejrzeń o zmowę, uciekali się do teatralnej inwektywy, ironii, satyry, to czyż o wiele bardziej nie wypadało, aby Paweł i Piotr odegrali scenę fałszywej kłótni po to, aby pokój i zgoda zapanowały w Kościele – stawia retorycznie omawianą kwestię nasz *defensor fidei*[54]. Warto podkreślić, że w toku myślowym Hieronima wyższe dobro w pełni usprawiedliwia odegranie sceny, która jest mistyfikacją i wprowadza w błąd innych[55]. Wychodząc z takich założeń, dopuszczalna jest także inwektywa jako gorzkie lekarstwo na błędy heretyków, które ma na celu zachowanie w zdrowiu Mistycznego Ciała Chrystusa.

W odniesieniu do używania inwektywy, jej granic, warunków, które ją usprawiedliwiały, oraz akceptowalnego stopnia agresji językowej, pojawiały się oczywiście w pierwszych wiekach pewne wątpliwości, a także różnice w ocenie dopuszczalnego zakresu jej stosowania.

[53] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 11-13, 5: „Currebam ad tribunalia iudicum et disertissimos oratorum tanta inter se videbam acerbitate contendere ut omissis saepe negotiis in proprias contumelias verterentur et ioculari se invicem dente morderent".

[54] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 11-13, 5.

[55] Tej interpretacji Hieronima zdecydowanie sprzeciwiał się Augustyn (por. Hieronymus, *Epist.* 56, 3-4; tamże 105; tamże 112, 4-18; tamże 116, 4-30)

Świadectwem tych wątpliwości była negatywna reakcja chrześcijan w Rzymie na nasączony inwektywą polemiczny pamflet Hieronima *Przeciw Jowinianowi*. Nawet jeżeli inwektywa była konwencjonalnym atakiem werbalnym, to wciąż była atakiem na bliźniego, którego Chrystus nakazał miłować i błogosławić, nie zaś mu złorzeczyć (por. Mt 5, 43-45; Łk 6, 28; Rz 12, 14). W pismach Ojców Kościoła można zatem uchwycić ambiwalencję wobec inwektywy. Z jednej strony potępiali agresję językową jako grzech, z drugiej zaś sami korzystali obficie z inwektywy jako środka perswazji i ją rozwijali[56]. Ta ambiwalencja daje o sobie znać w pismach Hieronima. Gdy jednak dokładnie się jej przyjrzymy, okazuje się ona pozorna. Strydończyk był bowiem w stanie usprawiedliwić sobie w sposób systematyczny i satysfakcjonujący korzystanie z inwektywy.

Hieronim, podążając za ekshortacjami Apostoła Pawła (por. Ga 5, 19-23; 6, 1; Tt 3, 1-2), nierzadko wzywa do cichości serca, roztropnego używania języka, panowania nad gniewem oraz łagodności wobec bliźnich, którzy pobłądzili[57]. Wyjaśniając znaczenie „sporu" (*rixa*) w katalogu uczynków cielesnych, Betlejemita podaje, co następuje: „Nie przystoi zaś, aby sługa Pana kłócił się gwałtownie, lecz aby był łagodny dla wszystkich, i aby jako nauczyciel wielkoduszny z łagodnością pouczał tych, którzy występują przeciwko niemu w dyskusji"[58]. Hieronim wzywa do łagodności wobec każdego dysputanta. Ma świadomość, że on sam często tracił cierpliwość w żarze polemik i dawał się ponieść emocjom. Rozważając sens cnoty cichości, książę egzegetów ze sporą dozą realizmu i pokory stwierdza, że często wiele rzeczy czynimy z powodu słabości ciała[59]. Pisze również, że jeżeli zgodnie ze świadectwami biblijnymi osoba popadająca w gniew nie posiądzie królestwa Bożego (por. Mt 5, 22; Ga 5, 19-21), to on nie ma pojęcia, kto do niego wejdzie[60]. Te fragmenty mogą być odbiciem wątpliwości naszego *vir bellator* wobec stosowanej przez niego obficie inwektywy, lecz nie muszą. Ostatecznie, biorąc pod uwagę pietyzm jego dzieł polemicznych, w których zjawisko agresji werbalnej występuje najszerzej, trudno przypuszczać, aby Strydończyk pisał je w stanie emocjonalnego gniewu. Raczej z chłodną głową przystępował do zwalczenia tez przeciwnika, dobierając do tego odpowiednie narzędzia retoryczne, w tym wytrawną inwektywę.

[56] Por. Stachura, *Wrogowie porządku*, s. 26-27.

[57] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 6-7; tamże III 5, 22, 6; tamże III 6, 1, 1-3; tenże, *Comm. Tit.* 3, 1-2.

[58] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 6: „Servum autem Domini non oportet rixari, sed esse mansuetum ad omnes, doctorem, longanimum, cum mansuetudine erudientem etiam eos qui econtra disputant".

[59] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 22-23, 6: „multa saepe compellimur per carnis facere infirmitatem".

[60] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 19-21, 7: „Et nescio quis possit regnum Dei possidere, cum is qui irascitur separetur a regno".

Hieronim nierzadko zachęca do przyjęcia postawy spokoju i łagodności wobec błądzących, ale najczęściej ma wówczas na myśli grzeszników, nie zaś heretyków[61]. Należy pamiętać, że są to dla Strydończyka dwie różne kategorie osób, wobec których trzeba inaczej postępować. Do błądzących w wierze powinno się skierować, zgodnie z radą Pawła w Tt 3, 10-11, dwa – domyślnie – łagodne napomnienia, później zaś zostają oni ekskomunikowani. Grzesznicy natomiast, mimo licznych i poważnych upadków, pozostają częścią Kościoła. Dlatego nawet wówczas, gdy Hieronima apeluje o wyrozumiałość dla słabej ludzkiej natury, jednocześnie toczy polemikę z nowacjanami, dla których nie znajduje miłosierdzia[62]. Owa łagodność, do której wzywa książę egzegetów jest więc zarezerwowana dla poszukujących i nawracających się, nie dotyczy natomiast tych, którzy już odłączyli się od Kościoła.

Bardzo dobrze stanowisko Hieronima wobec inwektywy reasumuje jego interpretacja złorzeczenia rzuconego przez Pawła na jego przeciwników w Galacji: „Oby się okaleczyli ci, którzy Was niepokoją" (Ga 5, 12)[63]. Strydończyk najpierw stawia retoryczne pytanie (*quaestio*), jak to w ogóle jest możliwe, że Paweł, zwiastun Ewangelii miłości i przebaczenia, w ten sposób złorzeczy swoim oponentom. Następnie autor *Ad Galatas* wciela się w rolę adwokata Apostoła i przechodzi do odpowiedzi (*responsio*). Wyjaśnia, że w istocie motywacją hardych słów Pawła nie był gniew wobec adwersarzy, lecz miłość do Kościoła Bożego w Galacji, który był targany niepokojami i herezją. Paweł, pełen miłości do Galatów, nie mógł się uwolnić od bólu Apostoła i ojca. Dlatego podnosił głos oraz gniewał się na tych, których wcześniej pozyskał dla Ewangelii. W ten sposób, poprzez surowe skarcenie, chciał zachować w Kościele swoje duchowe dzieci, których nie był w stanie utrzymać przez łagodność[64]. Jak zauważa Stephen Andrew Cooper, w wyjaśnieniu Hieronima wybrzmiewa niepokój sumienia, którego nie spotykamy w komentarzach Ambrozjastra i Mariusza Wiktoryna[65]. Hieronim dostrzega potrzebę usprawiedliwienia agresji językowej Pawła, tym samym usprawiedliwiając ostry ton swoich własnych wypowiedzi. Podstawą jego argumentacji jest ponownie zasada

[61] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 1: „Lenitatis spiritum et mansuetudinis in correctione peccantis spiritalis adhibeat, ne rigidus, ne iratus et tristis corrigere cupiat errantem, sed provocet eum spondens salutem".

[62] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 3.

[63] Łaciński czasownik w formie *coniunctivus optativus*: *abscidantur* – „aby się okaleczyli" w istocie wskazuje na amputację kończyn, a konkretnie na kastrację, co jednoznacznie wybrzmiewa w komentarzu Hieronima (por. *Comm. Gal.* III 5, 12, 1: „Tam enim detestanda abscisionis est passio ut et qui invitis eam intulerit legibus publicis puniatur et qui seipsum castraverit infamis habeatur").

[64] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 12, 2: „Ad quod qui pro Paulo respondebit haec dicet: non tam furoris in adversarios quam dilectionis in ecclesias Dei verba esse quae locutus sit; videbat quippe totam provinciam, quam ipse suo sanguine et periculis ab idololatria ad Christi transduxerat fidem, subita persuasione turbatam et dolore apostolico, dolore patris, se tenere non poterat: mutabat vocem et quibus blanditus fuerat irascebatur ut quos nequiverat lenitate saltem obiurgatione retineret".

[65] Por. S.A. Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, The Oxford Early Christian Studies, Oxford 2005, 240. Hieronim – co do zasady – uważał, że nikomu nie należy złorzeczyć (por. *Comm. Tit.* 3, 1-2).

większego dobra, które może usprawiedliwiać niedoskonałe i dyskusyjne z perspektywy moralnej środki.

Niewątpliwie kłopotliwym fragmentem dla Hieronima i innych autorów wczesnochrześcijańskich często uciekających się do inwektywy były surowe słowa Chrystusa, iż każdy, kto powie swojemu bratu „Raka" (*racha*) bądź „durniu" (*fatue*), będzie winien piekła ognistego (por. Mt 5, 22)[66]. Hieronim w swoim komentarzu tłumaczy znaczenie pierwszej inwektywy w języku hebrajskim. Słowo „Raka" mogłoby zostać przełożone na język grecki jako κενός, czyli „próżny" (*inanis*), „pusty" (*vacuus*), zaś po łacinie oznaczałoby tyle co „bezmózgowiec" (*absque cerebro*). Chrystus w swoim nauczaniu odnosi się zatem do klasycznego przypadku inwektywy. Jak więc można ją usprawiedliwić? Kluczowe jest tutaj słowo „brat". Wobec brata w wierze nie można używać takich obelg. Brat natomiast to ten – według stanowiącej *clou* interpretacji Hieronima definicji – który ma tego samego Ojca, a zatem wierzy w ten sam sposób w Boga i uznaje w Chrystusie Mądrość Bożą[67]. Segment doktrynalnej charakterystyki „brata", który mówi o Chrystusie jako Bożej Mądrości, ma wyraźny ton antyariański. Przesłanie wyjaśnienia Hieronima jest następujące: człowieka, który wyznaje ortodoksyjną wiarę Kościoła, nie należy nazywać głupcem ani też obrzucać innymi wyzwiskami. Nie dotyczy to jednak heretyków, którzy zaprzeczając Bożej prawdzie, wykluczyli się z Kościoła i przestali być braćmi prawowiernych chrześcijan. W taki oto zręczny sposób nasz polemista uzasadnił możliwość używania inwektywy antyheretyckiej.

Filologiczne, retoryczne i biblijne wykształcenie Hieronima pozwalało mu na ogromną kreatywność w zakresie stosowania inwektywy[68]. Znajduje ona upust przede wszystkim w traktatach polemicznych. W komentarzach do Nowego Testamentu Strydończyk wplata inwektywę w polemikę z herezjami w dużo mniejszym zakresie. Często ogranicza się ona do pojedynczych pejoratywnych epitetów bądź ironicznych zdań, mających na celu ośmieszenie błędnowierców. Wpisują się one w klasyczny kanon obelg oraz topikę inwektywy. *Vir bellator*

[66] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 22.

[67] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 22: „Frater enim noster nullus est nisi qui eundem nobis cum habet Patrem. Cum ergo similiter credat in Deum et Christum Dei noverit sapientiam qua ratione stultitiae elogio denotari potest? […] Απὸ κοινοῦ ex superioribus subauditur: qui dixerit fratri suo: fatue, reus erit gehennae. Qui enim aeque in Deum credenti dicit: fatue, impius est in religione".

[68] Na temat języka inwektywy, stosowanego przez Strydończyka, wciąż aktualne pozostają prace przedwojenne, które próbowały ująć tę tematykę systematycznie i w szerokim spojrzeniu na literacką spuściznę Hieronima: J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1905; S. Seliga, *De invectiva Hieronymiana*, „Collectanea Theologica" 16/2 (1935) 145-181. O wartości naukowej pozycji Jérôme'a Brocheta świadczą wydane w ostatnich latach reprinty jego dysertacji naukowej, począwszy od publikacji amerykańskiej firmy Kessinger Publishing w 2010 roku. Artykuł Stanisława Seligi, napisany po łacinie, omawia kolejno inwektywę Hieronima przeciwko lucyferianom, Helwidiuszowi, diakonowi Sabinianowi, Jowinianowi, anonimowemu mnichowi, Janowi Jerozolimskiemu, Rufinowi, Wigilancjuszowi, Pelagiuszowi.

porównuje adwersarzy do zwierząt, wężów, psów, świń, zarzuca im skrajną głupotę i demoniczne zniewolenie[69]. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście prefacja do drugiej księgi *Ad Galatas*, w której Hieronim opisuje mieszkańców Galacji, wykorzystując elementy starożytnej mowy napastliwej, takie jak przypisanie stereotypowych negatywnych cech obywatelom jakiegoś miejsca czy też wyśmianie pochodzenia oponentów[70].

2.2. Pseudo-Kościół heretyków

Hieronim, posługując się klasyczną inwektywą, wyraża myśl, iż wśród heretyków jest wielu pseudo-apostołów, pseudo-proroków, pseudo-ewangelistów, pseudo-pasterzy, pseudo-nauczycieli[71]. W ten sposób przedstawia wspólnoty heretyków jako fałszywy Kościół, w którym występują funkcje i posługi analogiczne do tych, które istnieją w prawdziwym Kościele. Błędnowiercy bowiem w swojej przewrotności bądź to uważali się za jedynych autentycznych uczniów Chrystusa i dlatego – zgodnie z ich opaczną perspektywą – nazywali prawowiernych chrześcijan „heretykami" [72], bądź też utrzymywali, że wciąż stanowią latorośl winnego krzewu Kościoła, w którym tętni życie Boga (por. J 15, 1-11)[73]. W rzeczywistości poprzez swój upór w błędzie doktrynalnym sami odłączyli się od Mistycznego Ciała Chrystusa, tak że wszystko, co czynią i posiadają, jest fałszywe i w oczach Bożych nie ma żadnej wartości[74]. Nie mają bowiem mocy Ojca, Syna i Ducha Świętego, którym bluźnią przez odstępstwo od zdrowej doktryny. Heretycy jako wyłączeni z eklezjalnej komunii, a jednocześnie czyniący wiele rzeczy na wzór prawdziwej wspólnoty Chrystusa, tworzą pseudo-Kościół.

Betlejemita nigdy ruchów heretyckich nie nazywa „Kościołem" w znaczeniu wspólnoty powołanej przez Chrystusa. To szlachetne określenie jest zarezerwowane tylko i wyłącznie dla Wielkiego Kościoła. Hieronim w *Homilii do Psalmu 133* zdecydowanie sprzeciwia się

[69] Por. np. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 9: „quid enim prodest spumantibus labiis et latratu garrire canum, cum simplex et moderata responsio aut possit te placare"; tenże, *Comm. Matt.* III 21, 21: „Latrant contra nos gentilium canes in suis voluminibus quos ad impietatis propriae memoriam reliquerunt".

[70] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II Praef.

[71] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 11-12: „Arbitror hodie […] esse plurimos tam foris, quam intus, tam in ecclesia, quam in haeresibus, qui pseudoapostoli sint, et pseudoprophetae, et pseudoevangelistae, et pseudopastores, et pseudomagistri"; zob. Gilski, Piątek, *Epifaniusza z Salaminy metoda*, s. 7; Longosz, *Zarys historii inwektywy*, s. 379.

[72] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 6-8: „Et revera usque hodie videmus nonnullos in ecclesiis (quamquam haec rara avis sit) tantae gravitatis continentiae que esse ut etiam ab adversariis habeant testimonium et dicatur: «Magnus uir ille est et sanctae conuersationis, probis que moribus, nisi esset haereticus»"; tamże 3, 10-11: „Quod autem magis mirum sit etiam illud de Actibus apostolorum videtur esse relegendum, fidem nostram in Christo et ecclesiasticam disciplinam iam tunc a perversis hominibus 'haeresim' nuncupatam".

[73] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 3-4: „Hic locus vel maxime adversum haereticos facit, qui, pacis vinculo dissipato atque corrupto, putant se tenere spiritus unitatem: cum unitas spiritus in pacis vinculo conservetur".

[74] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 11-12: „Et de haeresibus quidem nulla dubitatio est quin secundum falsam fidem, falsa universa possideant".

nazywaniu zgromadzeń arian i eunomian „Kościołem" i wyjaśnia, na czym polega jego istota: „Kościół nie składa się z murów, lecz z prawdy nauki. Kościół jest tam, gdzie jest prawdziwa wiara"[75]. Dla Strydończyka więc mówienie np. o „Kościele marcjonitów, arian, donatystów" jest absolutnie niedopuszczalne. Natomiast pisze on czasami o „kościołach heretyków" w znaczeniu miejsc, w których gromadzili się błędnowiercy[76]. Właśnie w takim sensie, zdaniem księcia egzegetów, Paweł zwrócił się do „kościołów Galacji" (por. Ga 1, 2), w których zalęgły się błędy w wierze[77]. Strydończyk wielokrotnie powtarza, że z powodu odrzucenia ortodoksyjnej wiary heretycy są poza prawdziwym Kościołem.

Wykluczenie ze wspólnoty Kościoła jest tożsame z odłączeniem się od Chrystusa, który jest źródłem autentycznego i doskonałego dobra. Radę Chrystusa, aby nie szukać Go pod wpływem wskazań fałszywych proroków na pustyni bądź wewnątrz domu (por. Mt 24, 23-26), Hieronim odnosi odpowiednio do poglądów myślicieli pogańskich oraz do nauczania heretyków[78]. W domach heretyckich nie ma bowiem Chrystusa. Kolejny werset tej samej perykopy z Ewangelii Mateusza, interpretowany alegorycznie, mówi natomiast o tym, gdzie Pan rzeczywiście się znajduje. Jezus zapowiada swoją paruzję i porównuje ją do błyskawicy, która rozbłyśnie na całej długości nieboskłonu (por. Mt 24, 26). Światło błyskawicy jest symbolem wiary chrześcijańskiej, która jaśnieje w kościołach katolickich całego świata – od wschodu aż do zachodu[79]. We wnętrzu (*in penetralibus*) błędnowierców nie mieszka Chrystus, natomiast w ich sercach (*in cordibus*) przebywa herezja. Czyni ona człowieka nieczystym i sprawia, że wszystkie rzeczy, których heretyk się podejmuje, nawet te pozornie najświętsze, stają się bezbożne[80]. Serce zatrute herezją nie jest zdolne przyjąć Chrystusa, a sączący się z niego jad infekuje owoce duchowych i moralnych wysiłków heretyka, tak iż stają się one co najmniej bezwartościowe, jeżeli nie szkodliwe.

---

[75] Hieronymus, *Tract. Ps.* CXXXIII, 1: „Sed dicat aliquis: stant alii, multae sunt ecclesiae, multae sunt congregationes. Qui ergo stant? Arriani stant? Nominant Christum, et eunomiani, et ceterae haereses: ergo stant? […] Ecclesia non in parietibus consistit, sed in dogmatum veritate. Ecclesia ibi est, ubi fides vera est".

[76] Por. np. Hieronymus, *Comm. Eccl.* 7, 26n: „et ut propius accedamus, haereticorum ecclesiam, quae insipientem sensu ad se vocat, ut panes furtivos et aquam furtivam, hoc est falsum sacramentum, et pollutum baptisma inductus accipiat"; tenże, *Comm. Ezech.* IX 29, 3b-7: „[satan] cadat autem super faciem terrae suae, ad quam de caelo praecipitatus est ut nequaquam ultra in haereticorum ecclesiis colligatur [...], sed detur ad devorandum bestiis terrae et volatilibus caeli".

[77] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 2, 2: „Ex quo noscendum dupliciter ecclesiam posse dici: et eam quae non habeat maculam aut rugam et vere corpus Christi sit et eam quae in Christi nomine absque plenis perfectis que virtutibus congregetur".

[78] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 26.

[79] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 27: „nolite credere quod filius hominis vel in deserto gentium sit vel in penetralibus hereticorum, sed quod ab oriente usque in occidentem fides eius in catholicis ecclesiis fulgeat".

[80] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 15: „Sin autem immundi et infideles, fiunt nobis universa communia, sive per inhabitantem in cordibus nostris haeresim, sive per conscientiam delictorum".

Chociaż heretycy nie należą do prawdziwego Kościoła i nie mają w sobie Chrystusa, to jednak stwarzają pozory prawdziwych chrześcijan. Dla osób niewtajemniczonych w kwestie wiary katolickiej heretycki pseudo-Kościół będzie się jawił jako Kościół chrześcijański. Zdaniem Hieronima, tę sytuację oddają ewangeliczne przypowieści: o dwóch pracownikach na polu i o dwóch kobietach mlących na żarnach (por. Mt 24, 40-41), a także o dziesięciu pannach (por. Mt 25, 1-13). Pozornie dwóch robotników na polu wykonuje identyczną pracę, a jednak w momencie paruzji jeden będzie wzięty, a drugi zostawiony. To samo dotyczy kobiet mlących na żarnach. Jest to obraz wiernych Kościoła i heretyków, którzy na pierwszy rzut oka tak samo pracują na polu lektury Pisma Świętego oraz próbują uzyskać mąkę Bożych nauk[81]. Jakość oraz efektywność wysiłków ortodoksyjnych chrześcijan i błędnowierców jest jednak radykalnie różna, dlatego ci pierwsi będą zabrani do chwały nieba, drudzy zaś pozostawieni czeluściom zagłady. Panny nierozsądne (*fatuae*), oczekujące na powrót Oblubieńca, mogą oznaczać heretyków, którzy chlubią się prawdziwą wiarą i czystością obyczajów. Gdy jednak przyjdzie Pan młody okaże się, że w przeciwieństwie do dziewic roztropnych, a więc chrześcijan, nie mają oni oliwy prawdziwej znajomości (*scientia*) Chrystusa[82]. Moment paruzji będzie więc dla heretyków bolesną i ostateczną demaskacją ich pseudo-Kościoła.

W kościołach heretyków odbywały się nabożeństwa liturgiczne oraz modlitwy na wzór praktyk i celebracji Wielkiego Kościoła. W ostatecznym rozrachunku, tzn. z perspektywy eschatologicznej i najważniejszej misji Kościoła, jaką było prowadzenie dusz do zbawienia, cuda dokonywane przez heretyków oraz sprawowane przez nich ryty nie miały żadnej wartości. Hieronim, aby dowieść bezużyteczności cudownych znaków, które miały rzekomo miejsce również pośród heretyków, powołuje się na słowa św. Jana Apostoła, przekazane przez Łukasza Ewangelistę (por. Łk 9, 49)[83]. Młodszy z „synów gromu" (por. Mk 3, 17) informuje swojego Mistrza, iż zakazał pewnemu człowiekowi wyrzucać złe duchy w imię Chrystusa, dlatego że ów człowiek nie należał do grona Jego uczniów. Betlejemita zupełnie przemilczał odpowiedź Syna Bożego, w której zachowanie Jana zostało skorygowane w myśl koncyliacyjnej argumentacji, iż kto nie jest przeciwko Apostołom, ten jest z nimi (por. Łk 9, 50). Upomnienie Jana zaś według interpretacji księcia egzegetów jest skierowane przeciwko heretykom, którzy czynią cuda w imię Jezusa. Strydończyk nie neguje, że takowe mają miejsce, lecz zaznacza, że ponieważ dokonują się one poza prawdziwym Kościołem, nie mają mocy zbawczej i jako takie

[81] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 40-41.
[82] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 1-2; tamże IV 25, 12.
[83] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 5, 2.

są złudnymi znakami. Podobnie rzecz ma się ze sprawowaną przez heretyków Eucharystią. Hieronim określa ich ołtarz jako świętokradczy[84].

Niejednoznacznie brzmią wypowiedzi Strydończyka na temat problematycznej w starożytności kwestii chrztu udzielanego przez heretyków[85]. Wydaje się, że najbliższa Hieronimowi powinna być tradycja rzymska, która z perspektywy legalistycznej uznawała chrzest sprawowany przez heretyków za ważny, o ile zachowywał on formułę trynitarną (por. Mt 28, 19), nie roztrząsając, jak ją rozumieli szafarze sakramentu. Z drugiej strony, Strydończyk z pism Tertuliana i Cypriana musiał znać stanowisko afrykańskie, według którego chrzest poza Kościołem nie miał żadnej wartości, zatem nawracającego się heretyka należało ochrzcić ponownie. W komentarzach do Nowego Testamentu książę egzegetów nie zdradza swojej opinii na ten temat. W *Ad Galatas* w odniesieniu do chrztu udzielanego w pseudo-Kościele heretyków pisze tak:

> Jeśli ktoś przyjmuje tylko to cielesne obmycie wodą i to, co jest widoczne oczami cielesnymi, nie przyoblekł się w Pana Jezusa Chrystusa. Chociażby ów Szymon z Dziejów Apostolskich przyjął obmycie wodą, lecz ponieważ nie miał Ducha Świętego, nie przyoblekł się prawdziwie w Chrystusa; i heretycy lub obłudnicy i ci, którzy żyją niegodnie, wydaje się, że przyjmują chrzest, lecz nie wiem, czy mają odzienie Chrystusa. Dlatego rozważmy czy być może i wśród nas nie można uchwycić kogoś, kto dlatego, iż nie ma odzienia Chrystusa, jawi się jako nieochrzczony w Chrystusie[86].

W tym fragmencie Hieronim nie neguje ważności samego chrztu heretyków, lecz wskazuje na jego duchową jałowość. Ich chrzest nie niesie mocy Ducha Świętego, ani też nie sprawia, że ochrzczony prawdziwie jednoczy się z Chrystusem. Książę egzegetów jednak nie stwierdza, iż sam chrzest jest nieważny. Zauważa za to, że również wśród nieszczerych chrześcijan sakrament chrztu może być bezowocny. Hieronim zatem nie skupia się na ważności chrztu, ale na jego egzystencjalnych skutkach. Przyjmuje zatem perspektywę aleksandryjską, wyrażoną w trakcie kontrowersji o ważność chrztu błędnowierców przez biskupa egipskiej metropolii, Dionizego[87]. Dla niego najistotniejsza była wiara ochrzczonego, nie zaś miejsce czy też

[84] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 5, 2: „habent quippe et ipsi altare sacrilegum".

[85] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 64-71.

[86] Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 27-28, 1: „Si quis hoc corporeum et quod oculis carnis aspicitur aquae tantum accepit lavacrum, non est indutus Dominum Iesum Christum. Nam et Simon ille de Actibus Apostolorum acceperat lavacrum aquae, verum quia Sanctum Spiritum non habebat indutus non erat Christum; et haeretici vel hypocritae et hi qui sordide victitant videntur quidem accipere baptismum, sed nescio an Christi habeant indumentum. Itaque consideremus ne forte et in nobis aliquis deprehendatur qui ex eo quod Christi non habet indumentum arguatur non baptizatus in Christo".

[87] Por. Eusebius, *Hist. eccl.* VII 9, 1-5; zob. Pietras, *Początki teologii*, s. 68-70.

okoliczności udzielenia chrztu. Dlatego co do heretyków, których wiara była skażona, Hieronim jest pewien, iż ich ryt chrzcielny nie przynosi żadnego chrystomorficznego skutku.

Wydaje się, że w świetle powyższego passusu należy odczytywać refleksję Hieronima na temat chrztu udzielanego przez heretyków zawartą w *Ad Ephesios*:

> *Jeden chrzest* - także przeciwko Walentynowi czyni tę wzmiankę, który utrzymuje, że istnieją dwa chrzty[88], oraz przeciwko wszystkim heretykom: aby wiedzieli, że nie mają chrztów, lecz w jedynym Kościele Chrystusa znajduje się życiodajne źródło[89].

Godne zastanowienia w kontekście problematyki ważności chrztu heretyków i stanowiska Hieronima na ten temat jest stwierdzenie, iż heretycy „nie mają chrztów". Na podstawie tych słów może wydawać się, że Strydończyk nie uznaje sakramentu obmycia udzielanego przez błędnowierców. Hieronim jednak nie pisze, że ich „chrzest jest nieważny", lecz że „nie mają chrztów", a więc, że sprawowane przez nich chrzty do nich nie należą. Następnie zaś dodaje, że źródło Bożego życia tętni w Kościele katolickim. Książę egzegetów mógł więc być przekonany, że chrzest heretyków jest ważny na mocy słów formuły trynitarnej oraz znaku wody, które stanowiłyby swego rodzaju kanał łaski chrzcielnej, mającej swoje źródło w jedynym prawdziwym Kościele Chrystusa. Myśl Betlejemity byłaby następująca: chociaż to heretycy, posiadający fałszywą wiarę, udzielają chrztu, to jednak poprzez prawdziwe słowa i znaki Chrystusa nie jest on w istocie ich chrztem, lecz chrztem Kościoła, gdyż do niego ontologicznie należy. Czy jednak źli heretycy mogliby udzielać dobrego chrztu Kościoła? Hieronim był przekonany, że czasami „zło staje się okazją dla rzeczy dobrych, zaś złe zamiary ludzi Bóg kieruje ku temu, co właściwe"[90]. Strydończyk pisząc o witalnym źródle chrzcielnym, które pulsuje wyłącznie w Wielkim Kościele, mógł też mieć na myśli – jak we wcześniej przywołanym fragmencie *Ad Galatas* – owocność sakramentu chrztu i jego egzystencjalne skutki. Heretycy nie mieliby chrztu w tym sensie, że chociaż sam ryt jest ważny, to jednak ze

[88] Informacji o podwójnym chrzcie u walentynian nie znajdujemy ani u Epifaniusza ani u Filastriusza (por. Epiphanius, *Pan.* 31; Filastrius, *Divers. her.* 38). Hieronim w tym punkcie korzysta z zachowanego fragmentarycznie komentarza Orygenesa do Listu do Efezjan. Adolf von Harnack (*Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, TU 42/3, Tübingen 1919, 141nn) uważał, że wzmianka Aleksandryjczyka skopiowana przez Betlejemitę stanowi jedyne świadectwo tej dziwnej praktyki liturgicznej. Wydaje się jednak dość prawdopodobne, że Orygenes miał tutaj na myśli nie dwukrotny chrzest, lecz gnostycki pogląd o chrzcie fizycznym – w wodzie, i o chrzcie intelektualnym – w umyśle poprzez Ducha (por. Origenes, *Fr. Eph.* 17: „δύο διδόντας βαπτίσματα"; zob. Tessore–Podolak, s. 133, przyp. 38).

[89] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 5-6: „*Unum baptisma,* et contra Valentinum facit, qui duo baptismata esse contendit, et contra omnes haereticos: ut sciant non habere se baptismata, sed in una Christi ecclesia fontem esse vitalem".

[90] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 15-16: „Nonnumquam malum occasio fit bonorum et hominum prava consilia Deus vertit ad rectum".

względu na fałszywą wiarę nie posiadają jego spodziewanych owoców, gdyż nie mogą się przyoblec w Chrystusa.

Błędnowiercy wyłączyli się nie tylko z Kościoła pielgrzymującego, ale w konsekwencji również z Kościoła triumfującego. Hieronim nie widzi dla nich szans na udział w niebiańskiej chwale. Ich jedyną eschatologiczną destynacją jest piekło. Betlejemita kilkakrotnie wydaje jasny wyrok w sprawie ostatecznego losu heretyków: „królestwa Bożego nie odziedziczą" (Ga 5, 21)[91]. Ponieważ heretycy są źródłem zamieszania i zgorszenia w Kościele, a zarazem poprzez głoszone poglądy skazują się na wieczne potępienie, lepiej dla nich samych byłoby, gdyby zawieszono im kamień młyński na szyi i wyrzucono w morze (por. Łk 17, 1-2)[92]. Symbolem heretyków są snopki kąkolu, o których mówi przypowieść o chwaście i pszenicy (por. Mt 13, 30. 40-43). Zostaną one oddzielone w trakcie żniw na końcu czasów od zbiorów pszenicy, tzn. świętych Pańskich, i spalone w ogniu piekielnym[93]. Inną alegorią potępionych błędnowierców są złe ryby, pomieszane razem z dobrymi w sieci nauk ewangelicznych. Na końcu czasów sieci zostaną wyciągnięte na brzeg, dobre ryby, tzn. wierni chrześcijanie, zostaną zebrane do naczyń, zaś złe, czyli heretycy, zostaną wrzucone w płomienie gehenny, aby w nich były spalane i wiecznie spragnione[94].

Warto podkreślić, że Hieronim nie był tak jednoznaczny w ocenie eschatologicznego przeznaczenia pogan i filozofów. Ze słów gnuśnego sługi, który zakopał w ziemi talent otrzymany od pana, iż jego gospodarz pragnie zbierać plony nawet z pól przez siebie nieobsianych (por. Mt 25, 24-25), Betlejemita wyciąga wniosek, iż Bóg dopuszcza do udziału w zbawieniu żyjących sprawiedliwie innowierców i myślicieli pogańskich[95]. Takiej nadziei nie rozpościera nad heretykami, choćby ci prowadzili najszlachetniejsze moralnie życie. Niewątpliwie za tak niewzruszonym stanowiskiem Hieronima na temat wiecznego potępienia heretyków stały racje apologetyczne.

[91] Por. Hieronymus, *Comm. Gal*. III 5, 13a, 6: „Multorum ergo malorum occasio est si quis in Scripturae carne permaneat; quae qui fecerint, regnum Dei non consequentur"; tenże, *Comm. Tit.* 3, 10-11: „Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt: […] haereses […], quoniam qui haec agunt regnum Dei non possidebunt. In quibus diligenter est observandum quod, quomodo cetera vitia quae inter carnis opera numerata sunt excludunt nos a regno Dei, ita etiam haereses nobis auferant regnum Dei; et non interest quomodo quis, dum tantum excluditur a regno".

[92] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 10b, 3.

[93] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 37: „Quod autem dixit zizaniorum fasciculos ignibus tradi et triticum congregari in horrea manifestum est hereticos quosque et hypochritas fidei gehennae ignibus concremandos, sanctos vero qui appellantur triticum horreis, id est mansionibus caelestibus, suscipi".

[94] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 47-49.

[95] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 26-28.

2.3. Kłamliwi burzyciele prawdziwego Kościoła

Herezjarchowie, fundując swoje fałszywe Kościoły, jednocześnie dążyli do zniszczenia prawdziwej wspólnoty chrześcijańskiej. Dwoma zasadniczymi skutkami pojawienia się herezji było rozbicie jedności eklezjalnej oraz szerzenie się kłamstwa o Bogu[96]. Są to skutki ze sobą powiązane: głoszenie fałszywej nauki przy użyciu przewrotnej dialektyki prowadziło do werbowania kolejnych ortodoksyjnych chrześcijan przez heretyków i w konsekwencji do rozbicia Kościoła.

Herezje, obok zewnętrznych prześladowań oraz grzesznego życia chrześcijan, stanowią największe zagrożenie dla Kościoła. Prowadzą one do destrukcji Mistycznego Ciała Chrystusa. Ruchy heretyckie zniszczyły jedność Ducha (*unitas spiritus*) i więź pokoju (*vinculum pacis*), które pierwotnie panowały w Kościele i były wolą Pana (por. Ef 4, 3-4). Głoszenie różnych błędnych nauk i przywiązanie do ludzi, nie zaś do Chrystusa i Jego następców, ustanowionych w łańcuchu sukcesji apostolskiej, doprowadziło do rozwiązania więzi pokoju i rozdarcia duchowego Ciała Chrystusa na części i członki[97]. Herezjarchowie są zapowiedzianymi przez Chrystusa antychrystami i fałszywymi nauczycielami (por. Mt 24, 4-5. 23-25; 1 J 2, 18), którzy swoją przewrotną nauką są w stanie posiąść dusze wielu chrześcijan. Przez krzewienie zarazy heterodoksji walczą oni z samym Chrystusem i z Jego Kościołem[98].

Celem nauczania i wszelkiej działalności heretyków jest wprowadzenie ludzi, zaślepionych w kwestiach wiary, w błąd (*caecum populum in errorem trahere*) oraz zafałszowanie prawdy religii chrześcijańskiej (*mentiuntur religionis veritatem*)[99]. O ile można wierzyć słowom Hieronima, sami heretycy mówili o sobie z dumą, iż są „pozyskiwaczami ludzi" (*lucratores hominum*)[100]. Zdaniem księcia egzegetów, właśnie do tego samozwańczego tytułu błędnowierców mógł się odnosić Paweł, gdy pisał do Tytusa o niegodziwym zysku (por. Tt 1, 11). Heretycy próbowali pozyskać nieugruntowanych w zdrowej wierze ludzi wszelkimi, niegodziwymi sposobami. Przede wszystkim posługiwali się kłamstwem. Na bazie głoszonego z pewnością i bez zażenowania jawnego kłamstwa budowali swój „heretycki autorytet"

[96] Por. Szram, *Obraz heretyków*, s. 491.

[97] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 3-4: „Quando enim non idipsum omnes loquimur, et alius dicit: ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephae, dividimus spiritus unitatem, et eam in partes ac membra discerpimus".

[98] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 5: „Ego reor omnes heresiarchas antichristos esse et sub nomine Christi ea docere quae contraria sunt Christo. Nec mirum si aliquos ab his videamus seduci cum Dominus dixerit: et multos seducent"; tamże IV 24, 24-25: „locus hic disserendus est […] de hereticorum contra ecclesiam pugna et istiusmodi antichristis, qui sub opinione falsae scientiae contra Christum dimicant".

[99] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 15, 14; tamże III 19, 12.

[100] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11: „Possumus autem et aliter interpretari hoc quod dictum est turpis lucri gratia: ut putemus Apostolum communi verbo usum quo omnes haeretici, cum perversa docent, se hominum solent adserere lucratores, cum non lucrum sit, sed perditio animas interficere deceptorum".

(*haeretica auctoritas*). Pozwalał on im arbitralnie przyjmować bądź odrzucać poszczególne listy Pawłowe jako księgi kanoniczne lub apokryficzne[101].

Fałsz heretyków często polegał na subtelnym przekręcaniu prawdy (*veritatem evertere*) za pomocą sprytnej i przewrotnej dialektyki[102]. Swoiste apogeum ich perfidii i tupetu stanowiło oskarżanie ortodoksyjnych autorów o błędnowierstwo oraz określanie zdrowej doktryny mianem herezji[103]. W ten sposób siali oni zamęt w umysłach wiernych, próbując pozyskać ich na swoją stronę. Innym zabiegiem stosowanym przez heretyków było czepianie się pojedynczych słów bądź czynów wiernych Kościoła, szczególnie biskupów i prezbiterów, i budowanie na nich swojej antykościelnej narracji. Ich przewrotność, objawiająca się w kreatywnym wynajdywaniu problemów i drobnych nieścisłości, oraz faryzejska zdolność do pochwytywania ludzi Kościoła na słowie była tak duża, że Hieronim uważał, iż Pawłowa zachęta do Tytusa, aby ten był „nieuchwytny" (*irreprehensibilis*) w nauczaniu i w postępowaniu, była w rzeczywistości nie do spełnienia. Heretycy bowiem tak dalece opanowali sztukę manipulacji, iż zawsze znaleźli coś, czego mogli się „uchwycić" w swojej krytyce[104].

W arsenale niegodziwych środków używanych przez *lucratores hominum* znalazły się nie tylko narzędzia retoryczne, ale także bliżej nieokreślone sztuczki (*praestigiae*)[105]. U Hieronima termin *praestigia* bądź *praestigium* najczęściej ma konotacje magiczne[106]. Strydończyk pisząc o heretykach, którzy posługiwali się oszustwami, iluzją, magią, aby pozyskać wyznawców, korzysta z utrwalonego w starożytności toposu[107]. Do stałych motywów dyskredytacji błędnowierców należy także przypisywanie im gadulstwa i wrzaskliwości[108]. Z kakofonii rozważań heretyków nic konstruktywnego nie wynika. Szukają oni Boga, wydając hałas swoich pustych mów, lecz znaleźć Go nie mogą, gdyż źle Go szukają[109]. Członkowie ruchów heretyckich w swojej zapalczywości i wielomówstwie zaprzeczają sobie nawzajem i walczą między sobą. W ten sposób jako królestwo wewnętrznie skłócone (por. Mt 12, 25) nie są

[101] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef.: „Nunc vero cum haeretica auctoritate pronuntient et dicant: 'Illa epistula Pauli est, haec non est', ea auctoritate refelli se pro ueritate intellegant qua ipsi non erubescunt falsa simulare".

[102] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15.

[103] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 4-6; tenże, *Comm. Eph.* III 4, 31; tenże, *Comm. Tit.* 3, 10-11.

[104] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 6-8; tenże, *Comm. Matt.* II 15, 17.

[105] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 10-11: „Et omnis haereticus qui quibusdam praestigiis homines fallit et fallitur, loquitur quae non oportet turpis lucri gratia".

[106] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* Praef.: „Scribebat autem ad metropolim Asiae civitatem, in qua ita idololatria, et quod semper idololatriam sequitur, artium magicarum praestigiae viguerant […]. Ut autem sciatis eos qui in Epheso crediderant, daemoniacis praestigiis et magiae fuisse artibus obligatos, in eisdem Apostolorum Actibus replicatur"; zob. Tessore–Podolak, s. 267.

[107] Por. Gilski, Piątek, *Epifaniusza z Salaminy metoda*, s. 10.

[108] Por. Szram, *Obraz heretyków*, s. 481.

[109] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 9: „Plurima exempla sunt quaerentium non recte Deum: […] haeretici, vano sermonum strepitu concrepantes, quaerunt quem invenire non possunt".

wiarygodni, niszczą się nawzajem i tym samym przyczyniają się do ostatecznego triumfu Kościoła[110].

Ponieważ przewrotne działanie heretyków prowadzi do rozprzestrzeniania się kłamstwa w kwestiach wiary oraz rozbicia jedności Kościoła, jedynym słusznym postępowaniem wobec nich jest ich wykluczenie z komunii eklezjalnej. Konkretny *modus operandi* wobec zdemaskowanego heretyka Hieronim formułuje w swoim małym traktacie na temat herezji w *Ad Titum*[111]. Strydończyk objaśnia słowa Pawła według wersji *Vetus Latina*, iż heretyka po jednym skarceniu należy unikać, wiedząc, że poprzez swoją upartość skazał samego siebie na potępienie, doprowadzając do własnego upadku i trwając w błędzie[112]. Pierwszą reakcją na herezję powinno być więc upomnienie błędnowiercy. Książę egzegetów zwraca uwagę na to, że oryginał grecki jest łagodniejszy w swojej wymowie aniżeli tekst łaciński. Występuje w nim bowiem termin νουθεσία, który oznacza nauczanie, upomnienie, lecz bez surowej reprymendy. Hieronim opowiada się również za alternatywną wersją tekstu Pawłowego, w której jest mowa nie o jednym upomnieniu, lecz o „jednym lub dwóch upomnieniach". Betlejemita zauważa, że takie brzmienie komentowanego fragmentu występuje w wielu kodeksach łacińskich, a także u „papieża Atanazego"[113]. Należy zatem przynajmniej dwukrotnie w duchu chrześcijańskiej łagodności upomnieć heretyka, po czym, w przypadku braku nawrócenia, uznać go za odstępcę od prawdziwej wiary i Kościoła.

Nasz *defensor fidei* podkreśla, że ekskomunika heretyków jest koniecznością i skutkiem ich uporu w błędzie. *De facto* heretyk sam siebie potępia i wyklucza poza ramy Kościoła: *est a semetipso damnatus*. Ponieważ jego przewrotne działanie może być szkodliwe dla wiernych chrześcijan, należy go bezwzględnie unikać. Najwyraźniej bowiem, pozostając niewzruszony na kolejne upomnienia, uważa, że w błędzie są ci, którzy go upominają, a więc ortodoksyjni nauczyciele. Słuchając ich argumentacji, heretyk w swojej przebiegłości przygotowuje sobie broń do toczenia polemicznych walk i słownych sporów, stawiając sobie za cel pozyskanie dla

[110] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 7-8: „Mihi videtur regnum contra regnum et pestilentiae […] in hereticis magis intellegi, qui contra se invicem dimicantes ecclesiae victoriam faciunt".

[111] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 10-11.

[112] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 10-11: „Haereticus hominem post unam correptionem devita, sciens quod subversus est eiusmodi et delinquit qui est a semetipso damnatus".

[113] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 10-11: „Legitur in Latinis codicibus (quod verum papa quoque Athanasius adprobabat): Post unam et alteram correptionem"; tenże, *Comm. Matt.* II 15, 14: „Hoc est quod apostolus praeceperat: hereticum hominem post unam et alteram correptionem devita, sciens quod perversus sit huiusmodi et a semet ipso damnatus"; Athanasius, *Epistulae ad Serapionem* IV, 1, 1: „Αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ"; zob. Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 186, przyp. 59.

błędnowierstwa swoich oponentów[114]. Tolerowanie obecności zatwardziałego heretyka wśród wiernych Kościoła byłoby więc skrajną naiwnością, a nawet kolaboracją z przeciwnikiem. Dlatego Betlejemita dokonuje aktualizującej interpretacji ewangelicznych słów, w których Pan nakazał uczniom zostawić faryzeuszów, ślepych przewodników ludzi ślepych (por. Mt 15, 14), i odnosi je do heretyków[115]. Idąc za wskazaniem Jezusa, należy się od nich trzymać bezwzględnie z daleka.

Chociaż wypowiedzi Hieronima na temat heterodoksji bywają bardzo gwałtowne, to jednak nie był on zwolennikiem stosowania wobec błędnowierców kar fizycznych ani tym bardziej sankcjonowania herezji śmiercią[116]. Fundamentalna i w tej kwestii była dla Strydończyka alegoryczna lektura przypowieści o pszenicy i kąkolu. Gospodarz zakazał sługom zbyt pochopnego usuwania chwastu, gdyż mogliby razem z nim wyrwać i pszenicę. Rośliny mają rosnąć razem aż do czasu żniw (por. Mt 13, 28-30). Ten fragment mówi o heretykach, którzy mają czas na nawrócenie i pokutę do końca swego życia, dany im przez Pana. Nie należy zatem tracić nadziei, iż brat, który został zwiedziony przez przewrotną naukę, stanie się jeszcze prawdziwym chrześcijaninem, a nawet gorliwym obrońcą słusznej wiary[117].

Jedyną konieczną karą dla heretyków, a zarazem wystarczająco surową, jest ich wykluczenie ze wspólnoty Kościoła. Dlatego perykopy o panu, który nakazał poćwiartować swojego zwyrodniałego sługę (*dividet eum*, por. Mt 24, 48-51), nie należy odczytywać dosłownie. Również tę przypowieść Hieronim odnosi do heretyków, obłudnych odstępców od wiary (*hypocritae*). Mimo ich godnej napiętnowania niewierności Pan Bóg nie skazuje błędnowierców na ścięcie mieczem, lecz na oddzielenie od wspólnoty świętych (*a consortio sanctorum*)[118]. Myśl Strydończyka na temat podejścia do heretyków koresponduje z orzeczeniami starożytnych soborów powszechnych na ten temat. Tak jak Sobór Konstantynopolitański I nasz Doktor Kościoła uważał, że każda herezja powinna być objęta ekskomuniką, i tak jak Sobór Konstantynopolitański II był przekonany, że heretyk, nawet jeśli nie został formalnie

[114] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 10-11: „Qui enim semel bis que correptus, audito errore suo, non vult corrigi, errare aestimat corrigentem et e contrario se ad pugnas et iurgia verborum parans, eum vult lucrifacere a quo docetur".

[115] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 15, 14: „Sinite illos; caeci sunt duces caecorum. […] In hunc sensum et Salvator praecipit doctores pessimos dimittendos arbitrio suo sciens eos difficulter ad veritatem posse trahi, caecos esse et caecum populum in errorem trahere".

[116] Grzegorz Ryś (*Inkwizycja*, Kraków 2020, 17-45) przedstawia, jak w okresie patrystycznym podchodzono do zagadnienia penalizacji herezji. Według autora stosowanie kar cielesnych wobec heretyków (lecz nie wobec pogan) dopuszczał m. in. św. Augustyn (por. tamże, s. 29-35).

[117] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 37: „Quod autem dicitur: ne forte colligentes zizania eradicetis simul et frumentum, datur locus paenitentiae, et monemur ne cito amputemus fratrem quia fieri potest ut ille, qui hodie noxio depravatus est, dogmate cras resipiscat et defendere incipiat veritatem".

[118] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 50-51.

potępiony, przez sam fakt herezji odcina się od prawdziwego życia tętniącego w Mistycznym Ciele Chrystusa, co stanowi najsurowszą karę za błędnowierstwo[119].

2.4. Fałszywi święci

Pustelnik z Betlejem w swojej charakterystyce heretyków wytykał im także pozorną świętość. Ich pobożne i cnotliwe życie było mirażem nie tylko ze względu na przemyślaną taktykę stwarzania pozorów bycia prawdziwymi chrześcijanami, ale także z racji teologicznych – nawet, jeżeli heretycy czynili jakieś dobro, kierując się szlachetnymi pobudkami, to i tak było ono zatrute złem herezji, a zatem w sensie moralno-soteriologicznym fałszywe, nieautentyczne. W spojrzeniu Hieronima na życie heretyków mieszają się więc konwencjonalne toposy, według których są oni cynicznymi obłudnikami, zdolnymi do odgrywania scen świętości, oraz refleksja teologiczna nad wartością ich obiektywnie dobrych czynów, takich jak surowa asceza, dziewictwo czy też dzieła miłosierdzia. Niezależnie jednak od tego, czy Strydończyk ujmował życie heretyków w kategoriach retorycznych, czy też oceniał je z perspektywy teologicznej, konkluzja musiała być taka sama: wysiłki moralno-duchowe heretyków albo są nieszczere, albo jeżeli są szczere, są jałowe, zatem i w jednym i drugim wypadku są bezbożne, gdyż nie mają żadnej wartości w oczach Bożych. Świętość heretyków niekoniecznie musi być udawana, ale z pewnością jest pozorna.

Nasz Ojciec Kościoła wśród różnych przyczyn podjęcia życia dziewiczego wymienia siłę perswazji heretyków, którzy przekonali swoich wyznawców, aby ci udawali czystość[120]. Celem tej pozornej czystości jest uwiarygodnienie heterodoksji w oczach potencjalnych prozelitów, a tym samym zakłamanie prawdy wiary chrześcijańskiej. W przytoczonej myśli Strydończyk przedstawia heretyków jako wytrawnych i bezwzględnych strategów, którzy posługują się iluzją cnotliwego życia w celu umocnienia swojego doktrynalnego kłamstwa i pozyskania wyznawców. Książę egzegetów pisze, że błędnowiercy udają czystość (*simulant castitatem*), jednak nie precyzuje, na czym ta symulacja polega – czy chodzi o to, że faktycznie heretycy nie żyli w czystości, czy też o to, że chociaż w sferze czynów ją zachowywali, to jednak zła intencja niweczyła ich wysiłki ascetyczne. Wydaje się, że niedopowiedzenie w tej kwestii było świadomie zastosowaną przez Hieronima techniką dwuznaczności. Sam czasownik *simulare* ma zabarwienie pejoratywne i ukazuje heretyków jako obłudników i oszustów. Z drugiej zaś

[119] Por. Conc. Constantinopolitanum I (381), *Can.* 1: „należy też wyłączyć każdą herezję"; Conc. Constantinopolitanum II (553), *Sententia adversus «tria Capitula»* 25: „Bezbożnik […] przez sam grzech bezbożności odłączył samego siebie od prawdziwego życia".

[120] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 19, 12: „eunuchi sunt […alii qui…] persuasione heretica simulant castitatem ut mentiantur religionis veritatem".

strony kontekst wypowiedzi nakazuje myśleć, że przeciwnicy Strydończyka rzeczywiście zachowywali całkowitą abstynencję seksualną.

Elementem antyheretyckiej retoryki popartej argumentacją teologiczną było w pismach Hieronima przedstawianie błędnowierców jako gorszych od pogan. Stan duchowy heretyków opisuje według alegorycznej interpretacji Betlejemity przypowieść o człowieku, który najpierw został uwolniony od złego ducha, a następnie wskutek swojej wewnętrznej pustki stał się powtórnie mieszkaniem dla niego i innych siedmiu duchów nieczystych (por. Mt 12, 43-45)[121]. Ta ewangeliczna parabola jest reminiscencją historii heretyków, którzy najpierw przyjęli wiarę w Chrystusa i zostali uwolnieni od wpływów szatana, a następnie w wyniku odstępstwa od zdrowej doktryny ich kondycja duchowa stała się dużo gorsza aniżeli pogan. Hieronim dodaje, że heretycy popadając w błąd, wewnątrz stali się siedliskiem szatana, zaś na zewnątrz, aby zakamuflować swój rozpaczliwy stan, przyozdobili się w udawane cnoty[122].

Optykę naszego Ojca Kościoła na moralno-ascetyczne życie członków ruchów heretyckich dobrze oddaje poniższy cytat:

> «Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w skórze owiec, wewnątrz zaś są drapieżnymi wilkami». […] W sposób szczególny odnieść trzeba to do heretyków, którzy wydają się okrywać wstrzemięźliwością, czystością, postem niczym jakąś szatą pobożności, wewnątrz zaś mając ducha trującego, zwodzą serca prostszych braci. Ze względu więc na owoce duszy, poprzez które niewinność ciągną do upadku, są porównani do wilków drapieżnych. Nie może dobre drzewo wydawać złych owoców, ani złe drzewo wydawać dobrych owoców[123].

Hieronim nawet nie sugeruje, jakoby błędnowiercy tak naprawdę nie prowadzili życia ascetycznego. Wydaje się, że rzeczywiście podejmowali praktyki pokutne, takie jak post, a także starali się prowadzić życie czyste i umiarkowane. Te jednak pozornie szlachetne owoce etyki chrześcijańskiej były skażone truciznę herezji i tym samym trujące dla wszystkich, którzy pociągnięci szatą pobożności heretyków, dołączyliby do nich. Heterodoksja, która wypaczyła świętą wiarę, a więc najgłębszą motywacja wszelkiego *praxis* chrześcijanina, udaremniała sens i wartość wszelkich działań heretyków. Ponieważ ich *lex credendi* była fałszywa, ich *lex celebrandi, orandi* i *vivendi* były fikcją. W odniesieniu do życia heretyków obowiązywała

[121] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 43; zob. tamże IV 23, 15.

[122] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 43: „cum se ad heresim transtulerint et simulatis virtutibus ornaverint domum suam, tunc aliis septem nequam spiritibus adiunctis reuertatur ad eos diabolus et habitet in illis".

[123] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 15: „Adtendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestitu ovium, intus autem sunt lupi rapaces. […] specialiter de hereticis intellegendum qui videntur continentia, castitate, ieiunio, quasi quadam pietatis se veste circumdare, intrinsecus vero habentes animum venenatum, simpliciorum fratrum corda decipiunt. Ex fructibus ergo animae quibus innocentiam ad ruinam trahunt lupis rapacibus comparantur. Non potest arbor bona fructus malos facere neque arbor mala fructus bonos facere", tłum. poprawione.

zasada, którą Hieronim ujął lakonicznie w następujących słowach: „bez Chrystusa wszelka cnota jest wadliwa”[124].

Przez polemiczne i silnie zretoryzowane wypowiedzi Betlejemity o życiu heretyków przebija się czasami ich realna ocena. Hieronim nie mógł zaprzeczyć, że członkowie ruchów heretyckich czynili dobro, wprawdzie naznaczone dyskwalifikującym defektem błędu w wierze, ale jednak obiektywne dobro. Można powiedzieć, że dostrzegał wśród nich – choć skrzętnie starał się to ukryć – pewne ziarna dobra. Pietro Podolak uważa, że nacechowany satyrą fragment o rzadkich ptakach świętych ludzi w Kościele, o których heretycy mówią z szacunkiem: „Jest on wielkim mężem, świętym w postępowaniu i o wypróbowanych obyczajach, gdyby tylko nie był heretykiem”, miał na celu również upomnienie ortodoksyjnych chrześcijan[125]. Słowa te mogliby wypowiadać błędnowiercy o świętych Kościoła, ale także prawdziwi chrześcijanie byliby czasami zmuszeni do złożenia takiego świadectwa o heretykach, widząc ich wyższość w sferze moralnej[126]. Teoria P. Podolaka jest tylko hipotezą, lecz faktem jest, że naszemu apologecie ortodoksji po prostu nie wypadało mówić *explicite* w sposób pochlebny o wyznawcach herezji, a przywołany fragment pojawia się w dziele, w którym Strydończyk kilkakrotnie, i to w sposób zdecydowany, piętnuje niemoralne życie członków Kościoła, przede wszystkim kleru[127].

Za poglądem P. Podolaka przemawia passus, który zdradza rzeczywiste spojrzenie Hieronima na heretyków, wolne od toposów retorycznych oraz od motywacji apologetycznej. Książę egzegetów określa herezję jako przestępstwo myśli (*delictum mentium*), różne od grzechów ciała (*peccata carnis*), i dodaje:

> Moglibyśmy więc powiedzieć, że większość spośród heretyków (chociaż jest to rzadkie) spełnia podszepty myśli, nie zaś podszepty ciała, oraz przeciwko członkom Kościoła, że liczni spośród nich spełniają podszepty ciała nie zaś myśli, a także, że są liczni, którzy oddają się w takim samym stopniu zarówno podszeptom ciała jak i myśli. To zaś powiedzieliśmy, nie dlatego że heretycy nie spełniają podszeptów ciała (w rzeczywistości wady cielesne występują wśród nich liczniej aniżeli wśród naszych),

[124] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 11-12, 2: „ut [non credentes in Christum] sciant nullum absque Christo vivit, sine quo omnis virtus in vitio est”. W swoim toku argumentacji teologicznej Hieronim idzie szlakiem wytyczonym przez Cypriana z Kartaginy, znajdującym reminiscencję w łacińskiej formule: *extra Ecclesiam nulla salus*. Biskup Kartaginy uważał, że nawet męczeństwo heretyków nie otwierało im drogi do zbawienia, gdyż było poniesione za fałszywą wiarę, a więc nie dla prawdziwego Chrystusa (por. Cyprianus, *Epistulae* 4, 4; tamże 55, 29; tamże 73, 21; tenże, *De catholicae ecclesiae unitate* 14; tenże, *De dominica oratione* 24; zob. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007, 51-55; E. Dołganiszewska, *«Extra Ecclesiam nulla salus». Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/1 [2006] 148-156).

[125] Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 6-8: „Magnus vir ille est et sanctae conversationis, probis que moribus, nisi esset haereticus”.

[126] Por. Tessore–Podolak, s. 289, przyp. 43.

[127] Por. np. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 5; tamże 1, 6-7.

lecz, aby za pomocą tego przykładu łatwiej można było zrozumieć to, co chcieliśmy wyrazić[128].

Myśl Hieronima jest bardzo zawiła. Z jednej strony uważa, że wyróżnikiem heretyków jest podążanie za niewłaściwymi myślami o Bogu, zaś zasadniczym problemem wiernych Kościoła jest uleganie pożądaniom ciała. Z drugiej natomiast strony ma świadomość, że takie uogólnienie może postawić heretyków, pod pewnym względem, w korzystnym świetle, jako mniej podatnych na pokusy cielesne. Książę egzegetów, dyktując komentarz, szybko zdaje sobie sprawę, że jego myśl biegnie w niepokojącym kierunku i stara się ją doprecyzować. Ostatecznie wyjaśnia swoje stanowisko, jednak trudno nie odnieść wrażenia, że wijąc się w formułowanych refleksjach, brzmi jak ktoś, kto chciałby powiedzieć coś, czego nie wypada, i dlatego jest zmuszony do skorygowania „niepoprawnego politycznie" dyskursu. Myślą, która nieopacznie wymyka się Hieronimowi w toku komentarza, a którą trzeba jak najszybciej zdławić, jest teza, iż heretycy mogą prowadzić życie mniej grzeszne od wiernych Kościoła.

Bardzo rzadko i zapewne nieopacznie pustelnik z Betlejem wskazywał na jakieś pozytywne elementy w działalności heretyków, a także obiektywizował ich skrajnie negatywny obraz. Przy redakcji *Ad Galatas* przyznał, że korzystał z komentarzy Aleksandra heretyka oraz Apolinarego, który był już wówczas poza Kościołem. Dodał przy tym, że gdyby zaczerpnął m.in. z ich dzieł zaledwie kilka myśli, wystarczyłoby to, aby powstał wartościowy komentarz egzegetyczny do Listu do Galatów[129]. Tertulianowi Betlejemita wystawił laurkę „człowieka bardzo uczonego"[130]. Zauważa również, że Juda Tadeusz w swoim kanonicznym liście skorzystał ze świadectwa apokryfu Henocha (por. Jud 14-15)[131]. Hieronim wyjaśniając istnienie cytatu z herezjogennego apokryfu w Piśmie Świętym, pisze: „Nikt nie jest takim zabójcą, takim mordercą, takim trucicielem, aby nie uczynił ani razu czegoś dobrego"[132].

[128] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 1-5: „ita ut possimus dicere plerosque haereticorum (quanquam hoc rarum sit) voluntates mentium facere, et non voluntates carnis, et multos contra ecclesiasticos, carnis et non mentium facere voluntates, et esse plures qui et carnis, et mentium pariter faciant voluntates. Haec autem diximus, non quo et haeretici carnis non faciant voluntates (plura quippe apud eos corporis sunt vitia quam apud nostros) sed ut, exemplo posito, facilius quod volebamus possit intelligi".

[129] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2: „Praetermitto Didymum, videntem meum, et Laodicenum de ecclesia nuper egressum et Alexandrum, veterem haereticum, […], qui et ipsi nonnullos super hac re commentariolos reliquerunt. E quibus vel si pauca decerperem, fieret aliquid quod non penitus contemneretur".

[130] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 2: „Eleganter in hoc loco vir doctissimus Tertullianus […] scribit".

[131] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 12-14; zob. *1 Liber Henoch* 1, 9: „Oto przychodzi On z dziesięcioma tysiącami świętych, aby dokonać sądu nad nimi i aby zniszczyć grzeszników, i aby złajać każdego, za to wszystko, co przeciwko Niemu uczynili grzesznicy i niegodziwcy".

[132] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 12-14: „Nemo est tam sicarius, tam parricida, tam veneficus, qui non aliquid boni aliquando fecerit", tłum. własne.

Książę egzegetów rozróżnia wśród heterodoksyjnych nauczycieli tych, którzy bez intencji oszustwa, sami omamieni herezją, przepowiadają rzeczy fałszywe, oraz tych, którzy z wszelką przebiegłością, kierowani złowrogimi pobudkami, zastawiają sidła błędu na chrześcijan, aby ich zwieść[133]. W przypływie obiektywizmu Hieronim symetrycznie zestawił ze sobą heretyków oraz grzeszników należących do Kościoła: tak jak należy unikać błędnowierców, odzianych w szatę życia cnotliwego, ze względu na truciznę ich nikczemnej nauki, tak też należy trzymać się z dala od tych, którzy chociaż wykazują się nieskażoną wiarą, to jednak zatruwają ją złymi uczynkami[134]. Zauważa również, że umysł heretyków jako wierzących w Boga nie został zszargany zamętem bałwochwalstwa[135].

Eksponując w podsumowaniu niniejszego rozdziału sposoby i środki, którymi nasz apologeta wiary posługiwał się w walce z herezjami, zacznijmy od podkreślenia centralnej roli „miecza Ducha", czyli słowa Bożego (por. Ef 6, 17). Pismo Święte stanowiło dla Hieronima najważniejszą „broń" w polemice antyheretyckiej, a zarazem było dla niego źródłem inspiracji i siły w realizacji powołania nauczyciela Kościoła (*doctor Ecclesiae*), którego jednym z głównych zadań była obrona chrześcijan przed herezjami. Inspirującym przykładem *defensor fidei* był dla księcia egzegetów św. Paweł. Betlejemita uważał, że Apostoł w swojej epistolografii dzięki prorockiemu poznaniu odpierał idee heretyków w antycypacji chronologicznej, tzn. nim wybrzmiały z całą mocą i wyrazistością w naukach sławnych herezjarchów, takich jak np. gnostycy czy Ebion. Paweł, niczym żeglarz na wzburzonym morzu, był atakowany przez gwałtowne sztormy herezji, lecz nigdy nie zachwiał się w drodze do portu zbawienia. Obrazem idealnego polemisty chrześcijańskiego jest dla Hieronima figura nakreślonego przez Apostoła żołnierza Chrystusa. Strydończyk kilkakrotnie rozwija metaforykę batalistyczną w kontekście antyheretyckim. Mąż waleczny (*vir bellator*) za pomocą miecza Bożego słowa powinien zgładzić herezje, zaś dzięki puklerzowi właściwego zrozumienia Pism zatrzymać strzały fałszywych nauk diabła. Innym ideałem obrońcy ortodoksji, zaczerpniętym ze znanego w starożytności logionu Jezusa, jest doświadczony bankier, który niczym autentyczność monet odróżnia prawdę słowa Bożego od fałszu herezji. Najskuteczniejszym sposobem na refutację herezji jest właściwa egzegeza Pisma Świętego. Dlatego polemista antyheretycki powinien szukać w księgach świętych jak najwięcej argumentów skrypturystycznych na poparcie

[133] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 13-15: „dum alii absque voluntate fallaciae, ea tamen quae falsa sunt, praedicant: alii vero omni calliditate erroris laqueos componentes, nos decipere et vincere festinant".
[134] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 21.
[135] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 1-2: „Mens eorum idolatriae turba non constupratur".

dogmatów Kościoła, do których mógłby się uciec w zaciętej dyskusji z błędnowiercą. Ponieważ przyczyną herezji często bywa egzegeza literalna, pustelnik z Betlejem zachęca w niektórych *expositiones* do przejścia od herezjogennego i bezowocnego znaczenia dosłownego do sensu alegorycznego.

Sposobem na prowadzenie polemiki z herezjami była dla Strydończyka dyskredytacja adwersarzy przy pomocy starożytnych środków retorycznych. Nasz apologeta wiary uciekał się do argumentacji *ad personam*, w tym inwektywy. W wydaniu Hieronima to narzędzie retoryczne było szczególnie ostre, tak że bywa on zaliczany do wczesnochrześcijańskich klasyków inwektywy na Zachodzie. Według Betlejemity walka o zbawienie dusz, najwyższą wartość, pozwalała na stosowanie agresji słownej. W retorycznym przekazie Hieronima, mającym na celu dyskredytację oponentów, ruchy heretyckie usiłowały stworzyć swego rodzaju pseudo-Kościół. Błędnowiercy, udając prawdziwych chrześcijan, odprawiali nabożeństwa i modlitwy, rozważali słowo Boże, sprawowali świętokradzkie sakramenty. Czynności te nie miały jednak w perspektywie soteriologiczno-eschatologicznej żadnej wartości, gdyż ich duchowe owoce były zatrute jadem heterodoksji. Dlatego nasz Ojciec Kościoła nie miał żadnych wątpliwości, że niezależnie od podejmowanych wysiłków ascetyczno-moralnych błędnowiercy trafią do piekła. Jako uzurpatorzy godności i misji prawdziwego Kościoła ruchy heretyckie dążyły do zniszczenia Mistycznego Ciała Chrystusa. Czyniły to przez rozmyślną i złowrogą strategię. Doprowadziły do rozprzestrzenienia się kłamstwa o Bogu oraz do rozbicia jedności Ducha i więzi pokoju w Kościele. Świętość heretyków zawsze jest pozorna, w tym sensie, że albo jest udawana, albo wartość ich powierzchownie cnotliwego życia jest niweczona przez głęboko zakorzeniony defekt herezji. Obowiązuje bowiem zasada teologiczna, że „bez Chrystusa wszelka cnota jest wadliwa", a heretycy, będąc poza Kościołem, są wyłączeni z komunii z Jego Boską Głową.

ROZDZIAŁ V

Refutacja herezji dotyczących Boga

W komentarzach do Nowego Testamentu Hieronim stosunkowo często, wyjaśniając kolejne wersety biblijne, wchodzi w polemikę z konkretnymi ruchami heterodoksyjnymi. Ponieważ walka z heterodoksją stanowiła zasadniczy faktor powołania nauczyciela Kościoła, za którego uważał się Hieronim, jest ona bardzo ważnym i często występującym elementem jego pism egzegetycznych, w tym badanych komentarzy do *Corpus Paulinum* i do Ewangelii według św. Mateusza. Słowo Boże, odpowiednio zinterpretowane, jest dla Strydończyka bronią, za pomocą której odpiera błędne poglądy heretyków. Bywa, że Betlejemita podaje właściwe wyjaśnienie tych fragmentów, na które powoływali się sami błędnowiercy, szukając w nich oparcia dla swoich heterodoksyjnych tez. Pustelnik z Betlejem błędne poglądy, z którymi dyskutuje w kolejnych wyjaśnieniach passusów nowotestamentalnych, łączy najczęściej *explicite* z imionami wielkich herezjarchów bądź też z wywodzącymi się od nich ruchami heretyckimi. Czasami jednak pozostawia tożsamość heretyków anonimową, określając ich np. jako „niektórych" (*quidam*) czy też „wszystkich innych, pozostałych" (*omnes, caeteri*)[1]. Nawet jeżeli książę egzegetów nie podaje wprost imion swoich dogmatycznych adwersarzy, to niemalże zawsze odnosi się do poglądów na tyle powszechnie znanych w starożytności, że połączenie ich z konkretnymi herezjami nie nastręcza najmniejszych problemów.

W kolejnych trzech rozdziałach zostaną przywołane i poddane analizie przede wszystkim takie fragmenty komentarzy Hieronima, w których autor otwarcie podejmuje polemikę z poszczególnymi herezjami – nazwanymi po imieniu bądź też kryjącymi się bez cienia wątpliwości za standardowymi określeniami lub przytoczonymi ideami. Przedmiotem naszego zainteresowania będzie więc nade wszystko polemika z herezjami w aspekcie negatywnym, czyli poprzez refutację ich poglądów w oparciu o egzegezę biblijną. Rzadziej i z mniejszą atencją będziemy się natomiast odwoływać do wyjaśnień Hieronima, w których w sposób pozytywny wykłada on jakąś prawdę wiary, będącą przedmiotem kontrowersji doktrynalnej w starożytności. Trudno bowiem ocenić, na ile w tego typu refleksjach przyświecał Betlejemicie cel polemiczny, na ile zaś po prostu cel wykładowo-formacyjny. Niemniej w niektórych stwierdzeniach Hieronima, pozornie wpisujących się w pozytywny wykład wiary

[1] Por. np.: Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 6-7, 3; tamże I 2, 16a, 1; tamże III 5, 12, 4; tenże, *Comm. Eph.* II 3, 8-9; tenże, *Comm. Tit.* Praef.; tenże, *Comm. Matt.* I 9, 27-28.

Kościoła czy też znaczenia Pisma Świętego, ton antyheretycki zdaje się brzmieć nader wyraźnie dla badacza jego pism oraz starożytnej herezjologii, zatem trudno je pominąć w niniejszej dysertacji. Niezależnie od głównej intencji samego autora tego typu zdania konstytuują polemikę antyheretycką w aspekcie pozytywnym.

Systematyczne przedstawienie walki z ruchami heretyckimi w analizowanych pismach Hieronima nie jest zadaniem łatwym co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, z racji gatunku literackiego komentarzy biblijnych, który suponuje spontaniczność występowania wątków antyheretyckich. Po drugie zaś, z powodu zwyczaju Hieronima łączenia kilku herezji z konkretnymi poglądami, które obalał, i to w różnych konfiguracjach. Na przykład, gdy książę egzegetów zwalczał dualistyczną koncepcję Boga, raz przypisywał ją Marcjonowi i Walentynowi, innym razem wśród jej zwolenników wymieniał Bazylidesa, a jeszcze innym razem łączył ją z Marcjonem i Manesem[2]. Podobnie, odpierając doketyzm, najczęściej jako jego reprezentatywnych przedstawicieli przywoływał Marcjona i Manesa, czasami jednak wspomina o gnostykach i enkratytach jako wyznawcach tego poglądu[3]. Ponadto Betlejemita dostrzegał analogie między najstarszymi herezjami a tymi z IV w.: ebionizm łączył z adopcjonizmem Fotyna, zaś apolinaryzm uważał za zmodyfikowaną i subtelniejszą wersję starożytnego doketyzmu, z którym łączyła go negacja prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa.

Kluczową obserwacją dla usystematyzowania polemiki Strydończyka z ruchami heretyckimi jest ta, że przede wszystkim zwalcza on heterodoksyjne poglądy i to na poziomie bardzo ogólnym, bez zagłębiania się w szczegóły zwalczanych koncepcji teologicznych i wyłapywania ewentualnych różnic między nimi. Hieronima w komentarzach biblijnych interesują nade wszystko poglądy heretyków, wyrastające z błędnej egzegezy Pisma Świętego, zaś sami błędnowiercy w dużo mniejszym zakresie, co znajduje np. wyraz w lakonicznej inwektywie. Z tego powodu Strydończyk nie toczy wieloaspektowej i systematycznej polemiki z gnostycyzmem, ale w niektórych fragmentach krytykuje jego dualizm teistyczny, sporadycznie emanacjonizm, gdzie indziej doketyzm, a w jeszcze innych passusach przeciwstawia się jego nauce o różnych naturach i o związanym z tą koncepcją determinizmie zbawczym. Przypisuje przy tym nierzadko te poglądy również innym wielkim herezjarchom.

Mając na względzie powyższe cechy Hieronimowej polemiki z poszczególnymi herezjami, w jej przedstawieniu będziemy kierować się kryterium dogmatycznym. W niniejszym rozdziale

[2] Por. np. Hieronymus, *Comm. Phlm.* Praef.; tenże, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 3; tamże III 5, 12, 4; tenże, *Comm. Eph.* II 3, 8-9; tenże, *Comm. Tit.* Praef.; tenże, *Comm. Matt.* II 13, 45; tamże II 14, 18.

[3] Por. np. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 4-5, 1; tamże III 6, 8, 2; tenże, *Comm. Matt.* I 9, 27-28; tamże II 12, 49; tamże II 14, 26; tamże II 14, 29.

dysertacji zostanie przedstawiona argumentacja księcia egzegetów w debacie przeciwko herezjom dotyczącym Boga. W kolejnym, szóstym rozdziale zestawimy natomiast i przeanalizujemy komentarze Strydończyka na temat błędnych poglądów dotyczących życia chrześcijanina, jego postawy moralnej oraz praktyk religijnych, w kontekście ostatecznego celu człowieka, jakim jest zbawienie i pełnia życia w niebiańskiej wspólnocie świętych (herezje moralno-eklezjalne). W ostatnim, siódmym rozdziale niniejszego opracowania zostanie zaprezentowana walka Betlejemity z heterodoksyjnymi tezami orygenizmu. Stanowisko naszego autora wobec kontrowersyjnych tez Aleksandryjczyka, niezależnie od prób ich sklasyfikowania ze względu na tematykę teologiczną, wymaga osobnego omówienia, gdyż na podstawie komentarzy do *Corpus Paulinum* można dowieść, że do momentu wybuchu kontrowersji orygenesowskiej było ono zasadniczo różne aniżeli w odniesieniu do innych, rozpoznanych uprzednio przez Kościół, błędów doktrynalnych.

Przedstawiając w niniejszej części pracy rezultaty naszych badań nad polemiką Hieronima z błędami dotyczącymi koncepcji Boga, zaczniemy od niewłaściwych ujęć samej natury Absolutu jako najwyższego i jedynego Dobra. Pierwszy paragraf zostanie zatem poświęcony herezjom, które zaprzeczały chrześcijańskiemu monoteizmowi (herezje teistyczno-epifanijne). W drugim paragrafie zaprezentujemy sposób odparcia przez *vir bellator* herezji trynitarnych. W trzecim zostanie zreferowana polemika naszego Doktora Kościoła z herezjami chrystologicznymi, negującymi bóstwo bądź człowieczeństwo Chrystusa[4].

[4] Inspiracją do takiej systematyzacji przeprowadzonych badań w V i VI rozdziale pracy oraz nazewnictwa poszczególnych paragrafów był dla nas podział herezji zaproponowany przez H. Pietrasa (*Herezje*, s. 5-6), który jednak znacząco zmodyfikowaliśmy, mając na uwadze przede wszystkim specyfikę ujęcia poglądów heterodoksyjnych w nowotestamentalnych komentarzach Hieronima.

1. Herezje teistyczno-epifanijne

Hieronim poświęca stosunkowo dużo uwagi herezjom zainicjowanym w wiekach wcześniejszych i wielokrotnie zwalczanym przez jego poprzedników w gronie Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich. Zjawisko to dotyczy w największej mierze gnostycyzmu. Tak duża częstotliwość występowania tematyki antygnostyckiej w dziełach pisarza kościelnego z końca IV w. może nieco dziwić. Można by postawić pytanie, jaki był sens „wyzywać na polemiczny pojedynek już pokonanych". Pytanie tego typu stanie się jeszcze bardziej zasadne przy porównaniu komentarzy nowotestamentalnych naszego autora z dziełami egzegetycznymi jego rzymskich konkurentów, Mariusza Wiktoryna i Ambrozjastra, w których nie znajdujemy bezpośrednich odniesień do gnostyków[5].

Zasadniczym powodem licznych wątków antygnostyckich w badanych pismach Hieronima jest bez wątpienia jego zależność od źródeł autorstwa Orygenesa[6]. Biorąc pod uwagę metodę pracy Betlejemity nad redakcją komentarzy z wykorzystaniem dzieł Aleksandryjczyka, wciąż godna zastanowienia pozostaje jednak kwestia, dlaczego nasz autor nie pominął lub nie zmodyfikował antyheretyckich tekstów, które innym mogły wydawać się anachronizmem. Sądzimy, że są co najmniej dwa motywy świadomego odświeżenia przez *vir bellator* polemiki z gnostycyzmem. Po pierwsze, Strydończyk był przekonany, że heterodoksyjne tezy z II w., takie jak idee gnostyckie, montanistyczne czy ebionickie, przeobraziły się i wciąż się przeobrażały w monstra nowych herezji, odpowiednio manicheizmu, nowacjanizmu, a jeszcze później donatyzmu, oraz fotynianizmu. Po drugie, Hieronim wiedział na bazie swoich licznych podróży, a więc znacznie szerszego doświadczenia chrześcijaństwa aniżeli chociażby Mariusz Wiktoryn i Ambrozjaster, że herezje przez niektórych uznane za umarłe wciąż pozostawały

[5] Mariusz Wiktoryn nie wymieniał imiennie heretyków w swoich dziełach egzegetycznych, nawet jeżeli toczył z nimi spory. Tak było przede wszystkim w przypadku arian i semiarian, których heterodoksyjne tezy odpierał *implicite* w komentarzach do listów Pawłowych. Wyjątek od tej zasady egzegezy Wiktoryna stanowią symmachianie (por. Marius Victorinus, *Comm. Gal.* 1, 19; 2, 12; zob. Baron, *Mariusz Wiktoryn, «Dzieła egzegetyczne»,* s. 53-61). Ambrozjaster natomiast czasami wchodzi w otwartą polemikę z błędnowiercami, lecz czyni to dość rzadko. Najczęściej zwalcza poglądy fotynian, manichejczyków i arian. Gwoli ścisłości należy dodać, że o Marcjonie jako dokecie i przeciwniku Prawa wspomina w komentarzu do Rz 1, 1. Ze starszych herezji rzymski prezbiter napomkną jeszcze o katafrygach i nowacjanach (por. Ambrosiaster, *Comm. Rom.* 1, 1; tenże, *Comm. 1 Cor.* 1, 13; zob. Baron, *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz,* s. 121, przyp. 56. 58; tamże, s. 123, przyp. 66).

[6] Por. Raspanti, s. 62; tamże, s. 177, przyp. 69; Jeanjaen, *Saint Jérôme*, s. 99-100.

żywe w pewnych rejonach cesarstwa[7]. Ponadto, walka z herezjami, zarówno aktualnymi jak i przeszłymi, stanowiła *lifemotive* komentarzy egzegetycznych w okresie patrystycznym[8].

Jednym z poglądów gnostyckich, który Hieronim uznaje za zasadne poddać krytyce pod koniec IV w., jest dualizm teistyczno-epifanijny, a zatem pogląd o istnieniu dwóch bogów, powstały na bazie tendencyjnej lektury Starego i Nowego Testamentu, przesadnie ukazującej antytezy między tymi dwoma nośnikami Bożego Objawienia. Książę egzegetów walczy z dualistyczną wizją Boga, którą głosili gnostycy, w tym marcjonici[9], oraz manichejczycy. Szczególnym przypadkiem wśród herezji teistyczno-epifanijnych, które wskutek niewłaściwej koncepcji Objawienia błędnie ujmują samą naturę Boga, jest emanacjonizm Walentyna, odznaczający się nadzwyczaj zawiłą koncepcją bóstwa.

1.1. Apologia Starego Testamentu w opozycji do gnostyków, Marcjona i Manesa

Obrona monoteistycznej wiary Wielkiego Kościoła przed poglądami dualistycznymi była ściśle powiązana z apologią integralności Starego i Nowego Testamentu. Gnostycy, Marcjon i Manes uznawali bowiem istnienie dwóch przeciwstawnych sobie bytów: dobrego Ojca, pełnego światła, o którym opowiada Nowy Testament, oraz boga stworzyciela, demiurga, archonta, do bólu sprawiedliwego bądź też złego, boga materii i ciemności, który objawia się

[7] Poza świadectwami starożytnych herezjologów, Epifaniusza z Salaminy i Teodoreta z Cyru, którzy utrzymywali, że osobiście spotkali wyznawców niektórych herezji gnostyckich (por. np. Epiphanius, *Pan.* 24, 1, 4; 26, 17, 4 – 26, 18, 2; 31, 7, 1; Theodoretus Cyrensis, *Haer. fab.* I 24; tenże, *Epistulae* 81), warto przywołać przynajmniej kilka wyników badań, potwierdzających żywotność niektórych herezji w czasach Hieronima. G. Raspanti podaje, że w 382 r. cesarz Teodozjusz I wydał edykt, na mocy którego enkratyci byli skazywani na śmierć (zob. Raspanti, s. 347, przyp. 51). M. Simonetti i E. Prinzivalli referują, iż jeszcze na początku V w. nowacjanie przebywali w Hiszpanii i w Konstantynopolu. Dzieło Nowacjana *De cibis Iudaicis* i otwarta polemika Mariusza Wiktoryna z symmachianami świadczą o tym, że w III-IV w. tendencje judaizujące były wciąż bardzo silne w Kościele rzymskim (zob. Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura*, s. 219-220; Baron, *Mariusz Wiktoryn, «Dzieła egzegetyczne»*, s. 53). H. Pietras poświadcza, że według zachowanych śladów historycznych montanizm istniał jeszcze w VI wieku (zob. Pietras, *Ortodoksja i herezje*, s. 217).

[8] Przykładem tego zjawiska jest chociażby polemika antyheretycka Grzegorza Wielkiego w *Moralia in Iob* (por. Szram, *Obraz heretyków*, s. 495).

[9] G. Raspanti a także inni patrolodzy zauważają, że herezja Marcjona wykazuje na tyle istotne różnice wobec niektórych tez gnostycyzmu, iż nie powinna być ona uznawana za system gnostycki *sensu stricto* (por. Raspanti, s. 161, przyp. 19). My uważamy jednak, że marcjonizm z racji na wiele idei gnostyckich, które zawiera, oraz ze względu na szerokie pojęcie samej „gnozy" i „gnostycyzmu" jako ruchu religijno-filozoficznego może być klasyfikowany jako nurt gnostycki. Dlatego też, pisząc o gnostykach w ogólności, będziemy pod tym terminem rozumieli również Marcjona, a także wywodzącego się od niego Apellesa, oraz ich następców (por. Pietras, *Początki teologii*, s. 125; Kelly, *Początki doktryny*, s. 52-53). Jedną z ważnych aczkolwiek subtelnych różnic w poglądach Marcjona wobec innych nurtów gnostyckich było uznawanie boga demiurga nie tyle za „złego", co za „sprawiedliwego". Co więcej, Marcjon, według Epifaniusza, miał uznawać istnienie trzech najwyższych zasad: dobrego Ojca Jezusa, sprawiedliwego demiurga – stworzyciela oraz sędziego, a także diabła (por. Epiphanius, *Pan.* 42, 3, 1-2). Zdaje się, że Hieronim miał świadomość występowania tego szczególnego na tle innych gnostyków poglądu Marcjona, zważywszy na to, że Pawłowe stwierdzenie o sprawiedliwości jako uczynku światła (por. Ef 5, 9) uznaje za kontrargument wyłącznie przeciwko Pontyjczykowi. Jest to zjawisko bardzo rzadko spotykane w polemicznych refleksjach Strydończyka, ponieważ najczęściej łączy on Marcjona z innymi heretykami, tj. przede wszystkim z gnostykami i Manesem (por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 9).

na kartach Starego Testamentu[10]. Przyjęcie wiary w Chrystusa, zdaniem Marcjona, oznaczało konieczność całkowitego odrzucenia ksiąg starotestamentalnych; gnostycy odczytywali je przez pryzmat tendencyjnej alegorezy, naginając treść Starego Przymierza do swoich teorii; zaś Manes uznawał Jezusa z Nazaretu, obok postaci z innych religii, za jednego z proroków boga światłości, zatem Stary Testament był mu w zasadzie niepotrzebny jako powstały przed narodzinami Syna Bożego i mówiący o bogu ciemności. Ze względu na takie poglądy wspomnianych heretyków Hieronim, broniąc prawdy wiary o jednym Bogu, często argumentował za jednością Biblii Starego i Nowego Testamentu. Ponieważ według gnostyków i Manesa w Starym Testamencie objawiał się złowrogi demiurg, zaś w Nowym miłosierny Ojciec Jezusa, wykazanie jedności epifanii biblijnej pozwalało jednocześnie na obalenie dualizmu głoszonego przez wyżej wymienionych błędnowierców.

Betlejemita już w pierwszych słowach komentarza *Ad Titum* ostrzega czytelnika dzieła przed Marcjonem, Bazylidesem oraz wszystkimi heretykami, którzy „drą" Stary Testament[11]. Określa ich za pomocą gry słów ludźmi niegodnymi „wiary", którzy pierwotną „wiarę", przekazaną w Starym Przymierzu, usiłowali przedstawić jako bezużyteczną[12]. Antygnostycki posmak ma komentarz Hieronima do ostrzeżenia Chrystusa przed fałszywymi prorokami w Mt 24, 24-26. Strydończyk przestrzega przed pójściem do domu heretyków, którzy utrzymują, że wśród nich jest obecny Chrystus. Obiecują oni zarazem odkrycie przed zaproszonym chrześcijaninem jakichś bliżej niezidentyfikowanych „tajników Bożych" (*arcana Dei*). Aura tajemniczości i elitarności związana ze spotkaniem we wnętrzu domu heretyków oraz wzmianka o ujawnieniu Bożych sekretów przywodzą na myśl koncepcję gnozy oraz praktykowane przez

[10] To zdanie jest dużym uogólnieniem koncepcji teistycznych wymienionych heretyków, lecz w pełni odpowiada myśli Hieronima na ich temat. Warto w tym miejscu również zauważyć, że Hieronim w badanych przez nas pismach nigdy nie używa terminu *gnostici* na oznaczenie błędnowierców pokrewnych ideowo Marcjonowi, Manesowi, a także Bazylidesowi i Walentynowi, lecz pisze o „wszystkich innych, pozostałych heretykach" bądź „herezjach" (*caeteri haeretici, caeterae haereses*), które podzielają określone poglądy (por. np. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 6-7, 3; tamże II 4, 4-5, 1). Nie ulega jednak wątpliwości – ze względu na treść odpieranych poglądów – że w tego typu fragmentach Strydończyk ma na myśli przede wszystkim nurty starożytnej gnozy. Por. np. Epiphanius, *Pan.* 21, 4, 4-5; tamże 21, 5, 4-6; tamże 24, 2, 3 – 24, 3, 6; tamże 26, 10, 4-6; tamże 42-43; tamże 66; Theodoretus, *Haer. fab.* I 1-7; tamże I 24-26; Filastrius, *Divers. her.* 29-33. 38-47. 61.

[11] Może nieco dziwić umieszczenie w tym zestawieniu akurat postaci Bazylidesa, co do którego nie znaleźliśmy informacji źródłowej o analogicznym do Marcjona kwestionowaniu wartości ksiąg Starego Testamentu. Wydaje się, że Bazylides nie różnił się pod tym względem od innych gnostyków. Uważał, że Prawo i proroctwa starotestamentalne pochodziły nie od dobrego Boga, lecz od wyłaniających się w cyklu kolejnych emanacji eonów. Nie tyle więc zupełnie odrzucał Stary Testament, co interpretował go alegorycznie, szukając argumentów dla swojej złożonej teorii emanacjonizmu (por. Eusebius, *Hist. eccl.* IV 7, 3-8; Epiphanius, *Pan.* 24; Theodoretus, *Haer. fab.* I 4; Filastrius, *Divers. her.* 32). Należy przypuszczać zatem, że Hieronim wymienił imię Bazylidesa jako przedstawiciela gnostyków i ich błędnego podejścia do lektury Starego Testamentu, który interpretowali alegorycznie, lecz nie w poszukiwaniu intencji Boskiego Autora, a w celu potwierdzenia przyjętych arbitralnie, heterodoksyjnych poglądów.

[12] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef.: „Licet non sint digni fide qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes haereticos qui vetus laniant Testamentum".

gnostyków misteria. Hieronim poprzez zakaz z użyciem czasownika *noli* w imperatywie stanowczo apeluje, aby nie dać się zwieść fałszywym deklaracjom błędnowierców o nadzwyczajnym poznaniu tajemnicy Chrystusa i nie brać udziału w ich zgromadzeniach[13].

Aby wykazać niedorzeczność dualistycznych koncepcji gnostyków, Betlejemita wczytuje się uważnie w słowa Ef 2, 19-22 oraz uwypukla najważniejsze idee zawarte w tym passusie *Corpus Paulinum*. Apostoł Narodów zwraca się do Efezjan jako do domowników Boga, tworzących duchową świątynię Kościoła. Są oni zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, zaś kamieniem węgielnym tej mistycznej konstrukcji jest Jezus Chrystus. Ze słów Pawła nasz apologeta ortodoksji wyciąga prosty, a zarazem zupełnie dyskredytujący dualizm gnostycki wniosek, że istnieje tylko jeden Bóg, jednej tylko świątyni, ufundowanej na świadectwie proroków i apostołów, a więc na przekazie Starego i Nowego Testamentu, które harmonijnie mówią o Chrystusie[14]. Do Pawłowego ujęcia Kościoła jako duchowej budowli *princeps exegetarum* powraca w różnych miejscach komentarza do epistolografii Apostoła. Wychodząc od tego obrazu, Hieronim w analogii do obietnicy, według której jak w Adamie wszyscy umarli, tak też w Chrystusie wszyscy powstaną do życia (por. 1 Kor 15, 22), pisze, że chrześcijanie w starotestamentalnych ojcach swojej wiary zostali poddani przykazaniom Prawa, zaś patriarchowie i prorocy w swoich duchowych synach zostali zbawieni dzięki łasce Ewangelii. Nasz *Doctor Ecclesiae* podkreśla, że jest to spojrzenie na historię zbawienia właściwe Kościołowi katolickiemu, który uznaje jeden Boży plan w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu[15].

Dwóch przeciwników takiego katolickiego ujęcia, a mianowicie Marcjona i Manesa, pustelnik z Betlejem dwukrotnie w *In Matthaeum* wzywa imiennie, posługując się apostrofą, do uważnego wsłuchania się w słowa Chrystusa: „Słuchaj, Marcjonie, słuchaj, Manichejczyku" (*Audi Marcion, audi Manichee*)[16]. Aby dowieść błędu tych heretyków, polegającego na odrzuceniu Prawa i proroków, Hieronim stosuje egzegezę alegoryczną. Drogocenne perły, których poszukiwał ewangeliczny kupiec (por. Mt 13, 45-46), to według alegorii Stary Testament, którego świadectwo jest wartościowe i nie należy go odrzucać. Drugą perykopą ewangeliczną, która pozwala księciu egzegetów na dyskredytację dualizmu Marcjona i Manesa, jest relacja o rozmnożeniu chlebów przez Jezusa (por. Mt 14, 13-21). Pięć chlebów i dwie ryby,

[13] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 26: „Si quis promiserit vobis quod […Christus moretur…] in hereticorum penetralibus qui Dei pollicentur arcana, nolite exire, nolite credere".

[14] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 19-22: „unus est Deus, unius aedificationis et templi, quod superaedificatum est fundamento apostolorum et prophetarum".

[15] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 1-2: „Iste intellectus Ecclesiae catholicae convenit, quae et Veteris et Novi Testamenti unam adserit providentiam nec distinguit in tempore quos condicione sociavit".

[16] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 45; tamże II 14, 18.

które posiadali Apostołowie, a które według J 6, 9 przyniósł im jakiś chłopiec, oznaczają starotestamentalne Prawo. Cyfra „pięć" wskazuje bowiem na Torę, tak że Hieronim w tajemniczym chłopcu dostrzega Mojżesza. „Dwa" natomiast według sensu mistycznego może wyrażać jedność dwóch Testamentów bądź też po prostu odnosić się do Prawa. Na tym tle, skonstruowanym w oparciu o egzegezę alegoryczną, rozkaz Jezusa, aby przynieść Mu pięć chlebów i dwie ryby (por. Mt 14, 18), Strydończyk interpretuje w kluczy antyheretyckim. Wzięcie przez Pana do rąk tych darów to gest symboliczny, poprzez który sam Bóg swoim autorytetem wskazuje na wartość Prawa i proroków, zadając kłam herezjom.

Kamieniem węgielnym, który zespaja duchową świątynię Kościoła, jest Jezus Chrystus (por. Ef 2, 20). Osoba Chrystusa łączy Stary i Nowy Testament, a zatem Prawo i proroków z jednej strony oraz Ewangelie i inne pisma apostolskie z drugiej. Marcjon sprzeciwiał się takiej kościelnej optyce na narrację biblijną, powołując się m.in. na świadectwo Pawła o Chrystusie, zgodnie z którym Pan wykupił nas z przekleństwa Prawa, samemu stawszy się przekleństwem dla zadośćuczynienia za nasze grzechy (por. Ga 3, 13; zob. Pwt 21, 23). Według herezjarchy z Pontu ludzkość została obłożona przekleństwem przez srogiego i bezlitosnego Boga Prawa, zaś Chrystus jako syn i posłaniec dobrego Boga Ewangelii z tego przekleństwa ją wyzwolił[17]. W odpowiedzi na tezę Marcjona, opartą o błędną interpretację Ga 3, 13, Hieronim ucieka się do argumentacji filologicznej, skrypturystycznej oraz sylogistycznej.

Przede wszystkim *vir trilinguis* skupia się na czasowniku występującym w kontrowersyjnym wersecie Pawłowym: Chrystus nas „wykupił" (*redimere*), nie zaś po prostu „kupił" (*emere*). Jak zauważa Betlejemita, sam czasownik *redimere* wskazuje na to, że Syn Boży nabył za cenę swojej ekspiacyjnej męki nie kogoś obcego, tj. dzieci stworzone rzekomo przez jakiegoś demiurga, lecz pochodzącą od jedynego Boga, Stworzyciela i Ojca, ludzkość. Poprzez Chrystusa miłosierny Bóg odzyskał więc swoje własne, umiłowane od założenia świata dzieci (por. Ef 1, 4-6), które w pewnym momencie utracił na skutek działania szatana – w wyniku ich porwania bądź też zaprzedania się w niewolę. Użyty przez Pawła obraz wykupu dowodzi jednoznacznie, że ludzkość nie była u zarania istnienia stworzeniem jakiegoś antytetycznego boga, lecz dziełem Ojca Chrystusa (por. Kol 1, 15-20)[18].

[17] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 13a, 1: „Subrepit in hoc loco Marcion de potestate Creatoris, quem sanguinarium, crudelem infamat et iudicem, adserens nos redemptos esse per Christum qui alterius Dei boni filius sit".

[18] Komentarz Marcjona do Ga 3, 13 cytuje i odpiera Epifaniusz z Salaminy. Osią jego antyheretyckiej argumentacji jest – dokładnie tak samo jak w przypadku Hieronima – wyjaśnienie różnicy znaczeniowej między czasownikiem „wykupił" (ἐξηγόρασεν) a „kupił" (ἠγόρασεν) (por. Epiphanius, *Pan.* 42, 8, 1-8).

Następnie Hieronim w odniesieniu do innych świadectw skrypturystycznych (Iz 50, 1; Rz 7, 14) wyjaśnia w jakim sensie ludzie stali się „przeklęci" pod Prawem. Nie była to arbitralna decyzja „okrutnego boga", lecz skutek ludzkiego grzechu, który polegał na odstępstwie od przepisów Prawa. To zatem nie Bóg przeklął ludzi, lecz oni sami ściągnęli na siebie przekleństwo, oddając się w niewolę grzechu i jego osobowego *principium* – szatana[19].

W ostatniej części swojej argumentacji przeciwko Marcjonowi Strydończyk antycypuje jego zarzut i zgodnie z retoryczną techniką *quaestiones et responsiones* go odpiera. Na bazie Ga 3, 10: „na tych wszystkich, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo", Marcjon mógłby dowieść, że w Starym Testamencie wszyscy są przeklęci, więc obowiązujące w nim drastyczne prawo Mojżeszowe nie mogło pochodzić od miłosiernego Ojca. Hieronim nie neguje wewnętrznej logiki wywodu adwersarza, lecz stawia retoryczne pytanie, czy ci, którzy przyjęli Ewangelię, a nie żyją według jej przykazań, są w pewnym sensie „przeklęci" przez Ewangelię, czy też nie. Jeżeli Marcjon odpowie twierdząco, to tym samym zrówna ze sobą w omówionym sensie Prawo i Ewangelię. Gdyby zaś na postawione przez Hieronima pytanie odpowiedział przecząco, to zarazem uznałby, *nolens volens*, że to, czy ktoś żyje według Ewangelii czy też w oderwaniu od niej, nie ma żadnego znaczenia. Strydończyk dochodzi do konkluzji, że Chrystus wykupił nas nie tylko z przekleństwa Prawa, ale też z analogicznego przekleństwa Ewangelii, usankcjonowanego dla tych, którzy nie wypełniają jej nakazów[20]. Syn Boży bowiem, stawszy się przez krzyż usprawiedliwiającym przekleństwem (por. Ga 3, 13), wziął na siebie wszelkie ludzkie grzechy.

Asumptem dla Marcjona i gnostyków mógł być także inny fragment z Listu do Galatów. Enigmatyczne, pozbawione siły i nędzne pierwiastki (*infirma et egena elementa*, por. Ga 4, 9), którym ponownie poddali się Galaci, to według interpretacji Hieronima Prawo Mojżeszowe i zawarte w nim przykazania. Betlejemita i w tym miejscu uprzedza ewentualne tezy heretyków, którzy mogliby z wyjaśnienia Strydończyka uczynić argument za koniecznością odrzucenia Starego Przymierza[21]. Książę egzegetów tłumaczy, że dla odpowiedniego zrozumienia jego interpretacji kluczowa jest chronologia historii zbawienia. Przykazania Prawa stały się „pierwiastkami słabymi i nędznymi" po nadejściu łaski Jezusa Chrystusa, wcześniej zaś były nazywane, zgodnie z terminologią Pawła, po prostu „pierwiastkami świata" (*elementa huius*

[19] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 13a, 1.

[20] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 13a, 2: „Solvitur itaque utrumque hoc modo: quomodo Christus Iesus ex maledicto nos legis liberavit factus pro nobis maledictum, ita de maledicto quoque Evangelii quod statutum est super eos qui eius praecepta non fecerint eruit nos factus pro nobis ipse maledictum".

[21] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 8-9, 5: „Legem nobis Moysi infirma et egena elementa dicentibus occasionem inveniunt haeretici ut detrahant Creatori qui mundum condiderit et legem sanxerit".

mundi, por. Ga 4, 3). Prawo i prorocy niosą w sobie pewien blask prawdy (*fulgor*), który po przyjściu Zbawiciela, zaabsorbowany, uczestniczy w jasności Ewangelii[22].

Hieronim nierzadko w komentarzach do *Corpus Paulinum* odwołuje się do zawartości apostolikonu Marcjona. Mimo wysiłków heretyka, aby wyczyścić jego „święte", kanoniczne pisma z wszelkich odniesień do Biblii Hebrajskiej, nie były one zupełnie wolne od treści bądź aluzji starotestamentalnych. Książę egzegetów zauważa, że Marcjon usunął perykopę o wierze Abrahama w Ga 3, 6-9. Nasz autor, poczyniwszy swoją obserwację, pyta z politowaniem dla obłędu przeciwnika, co właściwie dały jego przewrotne zabiegi, skoro i tak wszystkie pozostałe, pozostawione przez niego fragmenty listów Apostoła świadczą przeciwko jego herezji[23]. Każdy passus w kanonie Marcjona, który zawierał choćby najmniejsze odniesienie do tekstu Starego Testamentu, był dla kościelnych obrońców wiary okazją do wykazania immanentnej sprzeczności poglądów Pontyjczyka[24]. Również Hieronim nie omieszkał wytknąć swojemu adwersarzowi tego rodzaju paradoksu. Nasz Ojciec Kościoła prowokacyjnie pyta Marcjona, jak doszło do tego, że odnosi on fragment z Rdz 2, 24 o związku mężczyzny i kobiety do tajemnicy Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 31-32), skoro uważał Stary Testament za objawienie złowrogiego demiurga[25]. *Vir bellator* z nutą ironii i satysfakcji dopytywał, jaką konsekwencją kierował się błędnowierca, zostawiając omawiany fragment w swoim kanonie[26].

Innym fragmentem, który według świadectwa Betlejemity znalazł się nie tylko w apostolikonie, ale również w księgach manichejczyków, była alegoryczna interpretacja postaci Hagar i Sary jako figur Starego i Nowego Przymierza (por. Ga 4, 24-26). Intencją heretyków było wykazanie na podstawie tej perykopy konieczności odrzucenia Prawa i proroków jako „przymierza niewoli" oraz opowieści niemających w warstwie historycznej żadnej wartości. Tymczasem Pawłowa alegoria dowodziła, zdaniem Hieronima, czegoś zgoła innego, tzn. że Mojżesz, a także inni autorzy starotestamentalni, pozostawili pisma o głębokim sensie duchowym, który należało właściwie odczytać zgodnie z intencją Boskiego Autora Pisma Świętego. Co gorsze dla heretyków, wyrazicielem prawdy o wartości Starego Testamentu i jego mistycznym sensie był sam Paweł Apostoł, ich niekwestionowany autorytet. W świetle

[22] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 3, 1; tamże II 4, 8-9, 5.

[23] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 6, 1: „Sed quid profuit hoc tulisse, cum caetera quae reliquit insaniae eius adversa sint?".

[24] Por. Epiphanius, *Pan.* 42, 11-13.

[25] Por. Epiphanius, *Pan.* 42, 12, 3 (fragm. 38).

[26] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 5, 31: „Interrogemus Marcionem qua consequentia locum istum qui de veteri usurpatus est instrumento, in Christum et in Ecclesiam interpretari queat, cum iuxta illum scriptura vetus omnino non pertineat ad Christum".

wyjaśnienia Hieronima Marcjon i manichejczycy jawią się jako ci, którzy przez pozostawienie fragmentu Ga 4, 24-26 w swoich pismach nieopatrznie zastawili pułapkę na samych siebie[27].

Wyraźny ton antymarcjonistyczny ma również refleksja Hieronima na temat tajemnicy Chrystusa, objawionej Jego apostołom i prorokom, której sługą stał się Paweł (por. Ef 3, 4-7). Strydończyk stwierdza, że ci, którzy nie znają bądź nie chcą poznać nauczania proroków, zadowalając się samą Ewangelią, w rzeczywistości nie poznali tajemnicy Chrystusa[28]. Patriarchowie i prorocy są bowiem dla Betlejemity zwiastunami męki Syna Bożego w takim samym stopniu jak ewangeliści. Dla Apostoła jest oczywiste, że aby prawdziwie poznać Pana Ukrzyżowanego, trzeba wczytać się w „chór proroków", którzy zapowiadali Jego pasję. Dlatego surowe upomnienie Pawła skierowane do „nierozumnych" Galatów, przed którymi oczyma został nakreślony obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (por. Ga 3, 1), książę egzegetów odczytuje jako argument przeciwko Marcjonowi, „który odrzuca proroków"[29]. Prorocy duchowo poznali Chrystusa i zapowiadali, że w wyznaczonym czasie zstąpi On na ziemię, stanie się człowiekiem i zostanie ukrzyżowany[30]. Dlatego nie ma żadnej nieścisłości w Pawłowym orędziu, że człowiek uzyskuje usprawiedliwienie nie na podstawie Prawa, lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa (Ga 2, 16). Jak zapewnia Hieronim swoich adwersarzy, najpewniej heretyków, powołując się na przykłady Abrahama (por. J 8, 56), Mojżesza (por. Hbr 11, 26) oraz Izajasza (por. J 12, 41), patriarchowie, prorocy i święci Starego Testamentu taką usprawiedliwiającą wiarę posiadali[31].

1.2. Argumentacja za tożsamością Boga Prawa i Boga Ewangelii

Referując dualistyczne poglądy Marcjona i gnostyków, Hieronim ujmuje je w lakoniczne twierdzenia, według których po pierwsze, Bóg Prawa jest różny od Boga Ewangelii, po drugie zaś, ten pierwszy jest stworzycielem rzeczy widzialnych, a drugi bytów niewidzialnych[32].

[27] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 24b-26, 3.

[28] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 5-7: „sciant igitur qui prophetas non intelligunt, nec scire desiderant, asserentes se tantum Evangelio esse contentos, Christi nescire misterium".

[29] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a, 4 – I 3, 1b, 1: „Interrogemus hoc loco Marcionem, qui prophetas repudiat, quomodo interpretetur id quod sequitur. «ante quorum oculos Iesus Chritsus proscriptus est in vobis crucifixus». Nobis enim recte proscriptus est Christus, de cuius patibulo et passione, alapis et flagellis omnis prophetarum praedicit chorus ut crucem ipsius non de Evangelio tantum, in quo crucifixus refertur, sed multo antequam descendere dignaretur ad terras et hominem qui est crucifixus adsumeret noverimus".

[30] Jest to argumentacja zarazem przeciwko dualizmowi jak i doketyzmowi Marcjona. Hieronim wyraża myśl, że przepowiednie proroków są dowodem autentyczności męki i śmierci Chrystusa, gdyż zapowiadały te wydarzenia na długo przed ich realizacją. Marcjon natomiast uważał, że Jezus miał ciało pozorne i tak naprawdę nie umarł na krzyżu (por. Epiphanius, *Pan.* 42, 11, 17 [fragm. 71]).

[31] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 16a, 1.

[32] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 19-22: „Hoc testimonio et contra Marcionem caeteros que veteres haereticos, qui alium legis, alium Evangelii praedicant Deum, uti possumus"; tenże, *Comm. Matt.* I 5, 39-40: „Hoc adversum eos qui putant alterum deum legis, alterum Evangelii"; tenże, *Comm. Eph.* II 3, 8-9: „Ubi sunt Marcion

Ponadto, Bóg Ewangelii jest dobrym Ojcem Jezusa i Bogiem bogatym w miłosierdzie (por. Ef 2, 4), którego zwiastuje św. Paweł. Osią argumentacji Betlejemity w odpowiedzi na błąd dualizmu gnostyków, w tym marcjonitów, było więc wykazywanie tożsamości starotestamentalnego Boga Stwórcy i nowotestamentalnego miłosiernego Ojca w oparciu o słowa Jezusa i Pawła Apostoła, uważanych przez samych heretyków za odpowiednio syna i sługę wyłącznie dobrego Boga[33]. Nie było to zadanie jakoś szczególnie trudne, dlatego do odparcia dualizmu teistyczno-epifanijnego często wystarcza Hieronimowi egzegeza literalna z użyciem prostego rozumowania dedukcyjnego.

Książę egzegetów pełen goryczy zarzut Pawła pod adresem Galatów, iż ci odstąpili od głoszonej im Ewangelii Chrystusa na rzecz jakiejś innej Ewangelii (por. Ga 1, 6-7), odnosi do Marcjona i pozostałych heretyków, którzy odrzucali Boga Stworzyciela oraz twierdzili, że Chrystus jest synem jakiegoś innego boga[34]. Zdaniem Strydończyka Marcjon i podzielający jego poglądy heretycy daleko bardziej odstąpili od prawdy Chrystusowej Ewangelii aniżeli Galaci, których strofuje Apostoł. Błąd adresatów Pawłowego upomnienia leżał bowiem w niewłaściwej interpretacji sensu Prawa Mojżeszowego i w dosłownym przestrzeganiu jego przykazań po przyjściu Mesjasza. Galaci, mimo swojej głupoty (por. Ga 3, 1), wciąż jednak zachowywali wiarę w tego samego jedynego Boga, Stworzyciela i Ojca Chrystusa, a także uznawali wszystkie księgi Pisma za natchnione słowo Boże. Te pryncypia wiary chrześcijańskiej podważała natomiast herezja marcjonitów i im podobnych, tak że stała ona w opozycji nie tylko wobec duchowej lektury starotestamentalnego Prawa, w czym tkwił błąd Galatów, ale – co gorsze – zaprzeczała całkowicie świętemu prawu Kościoła (*ius Ecclesiae*). Hieronim w swoim komentarzu nie szuka słów, aby dosadnie nazwać herezję Marcjona, albo też aby przedstawić wobec niej kontrargumenty, lecz pyta retorycznie, co należy myśleć o skali błędu herezjarchy z Synopy, skoro Apostoł zdecydowanie piętnuje dużo mniejszy błąd Galatów, określając go jako odstępstwo od Ewangelii Chrystusa. Za pomocą takiego zabiegu retorycznego nasz *defensor fidei* nie tylko uwydatnia rozmiar błędu godnej napiętnowania

et Valentinus, et omnes haeretici, qui alterum mundi, id est visibilium, et alterum asserunt invisibilium conditorem? Hunc iustum esse dicentes, illum nescio quem semper ignotum: tantum bonum, qui Pater Christi sit".

[33] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 1: „Interrogemus eos qui Christum et apostolum Paulum boni Dei et usque ad illud tempus ignorati vel Filium adserunt esse vel servum qui maledicere nesciat nec noverit aliquem condemnare"; tamże II 3, 13a, 1: „Christum qui alterius Dei boni filius sit"; tamże II 4, 24b-26, 3: „quem [Apostolum] ipsi alterius Christi et melioris Dei adserunt praedicatorem"; tenże, *Comm. Eph.* III 6, 1-3: „Apostolus Christi, boni Dei Filii".

[34] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 6-7, 3: „Si autem hoc de his qui in eumdem credebant Deum et easdem Scripturas habebant dicitur, quod translati sint in aliud Evangelium quod non est Evangelium, quid de Marcione et caeteris haereticis, qui conditorem respuunt et alterius Dei Christum simulant, aestimare debemus? Qui non interpretatione legis et litterae pugna vel spiritus labuntur et corruunt, sed de toto ecclesiae iure discordant".

herezji, ale także w roli jej oskarżyciela stawia samego Pawła Apostoła, na którego autorytet i pisma Marcjon się powoływał.

Dość niespodziewanie punktem wyjścia do odparcia tezy o istnieniu Boga Prawa i Boga Ewangelii staje się w wykładni Hieronima nauka Jezusa na Górze Błogosławieństw o nadstawieniu drugiego policzka (por. Mt 5, 39-40). Wypełniając dosłownie nakaz Jezusa, „mąż Kościoła" (*ecclesiasticus vir*) staje się Jego naśladowcą w łagodności, którą Pan okazał w trakcie swojego procesu i męki (por. J 18, 23). Hieronim jednak zauważa, że już w Starym Testamencie znajdowały się wezwania do pokornego przyjęcia cierpienia i potwarzy ze strony przeciwników, czy to jako pokuty za popełnione grzechy (por. Ps 7, 4-6) czy też jako tajemniczego dopustu z woli Boga (por. Lm 3, 25-30). Na podstawie przytoczonych fragmentów książę egzegetów stwierdza, że łagodność była tak samo nauczana w Nowym jak i w Starym Testamencie (*et ibi et hic mansuetudo*), zatem mówienie o złym Bogu Prawa i dobrym Bogu Ewangelii jest nonsensem[35].

Polemizując z dualizmem herezji gnostycyzujących, nasz *vir bellator* wykazuje, że Chrystus, którego owi błędnowiercy uważali za Syna dobrego Ojca, jest Synem Boga Stworzyciela, objawiającego się w Starym Przymierzu. W ten sposób Strydończyk bronił tożsamości jedynego Boga, Ojca Jezusa Chrystusa. Argumentacja na podstawie pochodzenia Syna Bożego była lakoniczna – Hieronimowi najczęściej wystarczał krótki zwrot nowotestamentalny, aby na jego podstawie dowieść, że Chrystus był Synem Stwórcy świata i Prawodawcy starotestamentalnego. Tak jest w przypadku autobiograficznego wspomnienia Pawła, w którym powraca on do czasów, gdy w gorliwości o judaizm prześladował „Kościół Boga" (por. Ga 1, 13). Hieronim zwraca uwagę na to, że wówczas wspólnota chrześcijan nie była dla nieustępliwego Szawła „Kościołem Boga", lecz „Kościołem Chrystusa", którego radykalny faryzeusz prześladował w Jego uczniach (por. Dz 9, 4). Apostoł jednak w poczynionej retrospekcji poprzez nazwanie chrześcijan „Kościołem Boga" uznaje po czasie swój błąd oraz wyznaje, że założona przez Chrystusa wspólnota jest nowym narodem wybranym tego samego Boga, który dał Izraelitom Prawo[36].

Przeciwko Marcjonowi jest według interpretacji Hieronima wymierzone stwierdzenie Pawła, iż owocem światłości jest dobroć, sprawiedliwość i prawda (por. Ef 5, 9). Betlejemita dedukuje na podstawie myśli Apostoła, że tam, gdzie jest dobroć, pojawia się również sprawiedliwość oraz prawda. Te trzy atrybuty Boga są nierozerwalne. Ojciec Chrystusa, który według Marcjona odznaczał się dobrocią i prawdą, musiał być zatem również sprawiedliwy.

[35] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 39-40.
[36] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 13-14, 3.

Atrybut sprawiedliwości heretyk przypisywał jednak wyłącznie swojemu bogu stwórcy. Ze słów samego Pawła wynika natomiast, że starotestamentalny Stwórca i Ojciec Chrystusa to musi być jedna i ta sama Osoba, kierująca się dobrocią, sprawiedliwością i prawdą[37].

Opisując początki publicznej działalności Jezusa, książę egzegetów uwypukla fakt, że Chrystus zaczął nauczać po uwięzieniu Jana Chrzciciela przez Heroda oraz że treść Jego pierwszego orędzia była taka sama jak wezwanie Jana: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie" (por. Mt 4, 12-17; zob. Mt 3, 1-2). Jan Chrzciciel przygotował Panu drogi (por. Łk 1, 76), zaś Chrystus w pewnym sensie kontynuował rozpoczęte przez niego dzieło. Ta kontynuacja jest według Strydończyka ewidentnym dowodem na to, że Chrystus jest Synem tego samego Boga, którego Jan Chrzciciel był prorokiem[38]. Również zapowiedź Chrystusa, że poganie, którzy uwierzyli w Ojca, zasiądą do uczty w królestwie niebieskim wraz z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem (por. Mt 8, 11), stanowi niezaprzeczalny argument za identycznością Boga Starego i Nowego Testamentu. Te słowa Pana wskazują na to, że jest On „Synem Stworzyciela" (*filius Creatoris*)[39]. Tę tożsamość Jezusa odsłania także tytuł, za pomocą którego zwracają się do niego dwaj niewidomi: „Synu Dawida!" (por. Mt 9, 27). Hieronim w swoim stylu, używając formy *coniunctivus iussivus* czasownika *audire*, apeluje do sumień Marcjona, Manichejczyka i innych heretyków, aby otworzyli serca i umysły na prawdę zawartą w przytoczonym wersecie Ewangelii[40].

W odpowiedzi na błąd dualizmu epifanijno-teistycznego pustelnik z Betlejem czasami ukazuje Pawła, którego heretycy uważali za sługę miłosiernego Boga, jako wyznawcę Boga Starego Przymierza. Hieronim pyta retorycznie, jak pogodzić z herezją, która odrzuca Prawo i proroków, obecność w Liście do Efezjan czwartego przykazania Dekalogu, nakazującego cześć i posłuszeństwo rodzicom (por. Ef 6, 1-3; zob. Wj 20, 12). Nasz obrońca wiary ogniskuje uwagę czytelnika na fakcie, że to nie kto inny, tylko sam „Apostoł dobrego Boga" powołuje się na świadectwo starotestamentalne[41]. Przeciwko doktrynie błędnowierców świadczy również to, że Paweł, aby przekląć fałszywych nauczycieli w Galacji, użył pochodzącego z języka hebrajskiego słowa *anathema* (por. Ga 1, 8-9; zob. Lb 21, 3; Joz 6, 17). Po pierwsze, jeżeli Apostoł rzeczywiście był sługą Boga wyłącznie pełnego miłosierdzia i łagodności, to nie

[37] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 9.
[38] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 4, 17.
[39] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 8, 11.
[40] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 9, 27-28: „Audiat Marcion et Manicheus et ceteri heretici qui Vetus laniant Testamentum et discant Salvatorem appellari Filium David".
[41] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 1-3: „Simul que et haereticos coarctabimus, nolentes Vetus Testamentum esse Dei boni, cuius Filius Christus sit. Qua ratione Apostolus Christi, boni Dei Filii, scriptura creatoris utatur, et obedientiam filiorum de ueteri lege praesumat".

powinien nikogo przeklinać ani oskarżać. Po drugie zaś, jeżeliby naprawdę odrzucał Boga Stworzyciela i Prawodawcę, to nie użyłby słowa pochodzącego z Biblii Hebrajskiej[42].

Tym samym tokiem rozumowania *vir trilinguis* podąża w wyjaśnieniu Pawłowej inwektywy: „Oby się okaleczyli ci, którzy Was niepokoją" (Ga 5, 12). Betlejemita jasno określa cel swojej antyheretyckiej interpretacji – jest nim odrzucenie poglądów Marcjona, Walentyna i innych heretyków, którzy „szczekają przeciwko Staremu Testamentowi"[43]. Przyjmując w punkcie wyjścia perspektywę adwersarzy, Hieronim stwierdza, że nie wypadało Apostołowi dobrego Boga używać tak agresywnych słów. Dodaje przy tym, że w jego opinii w całym Starym Testamencie nie ma zdania tak złowrogiego (*trux*), tak krwiożerczego (*cruentus*), jak fraza poirytowanego Pawła. Betlejemita uprzedza ewentualne próby usprawiedliwienia Apostoła przez heretyków i pisze, że jego słów w żadnym wypadku nie można odczytywać jako modlitwy w intencji błądzących ani też jako upomnienia wypowiedzianego z powodu miłości do przeciwników, skoro ich oczywistym podłożem jest złość i zagniewanie Pawła. *Princeps exegetarum* konkluduje swój wywód stwierdzeniem, że cokolwiek heretycy powiedzą na obronę swojego Apostoła, może zostać wykorzystane przeciwko nim – na obronę Starego Testamentu, definiowanego przez nich jako księga srogiego i bezwzględnego sędziego[44].

1.3. Odparcie błędnych idei na temat powstania świata (dualizm kreacjonistyczny, teoria przedwiecznej materii, emanacjonizm Walentyna)

Nasz Doktor Kościoła w obronie prawdy wiary o jedynym Bogu, Stworzycielu rzeczy widzialnych i niewidzialnych, odpierał błędne koncepcje kreacjonistyczne. Nauce o rzekomych dwóch stwórcach rzeczywistości materialnej i duchowej zaprzecza wprost i w sposób oczywisty, według komentarza Hieronima, stwierdzenie Pawła, iż została mu powierzona misja objawienia wobec narodów tajemniczego planu, ukrytego aż do momentu przyjścia Chrystusa w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy (por. Ef 3, 8-9). Sformułowany przez Apostoła opis Ojca Chrystusa jako *Deus qui universa creavit* wystarcza Hieronimowi, aby zadać kłam błędnej nauce Marcjona, Walentyna i innych heretyków, oraz dojść do konkluzji, że ten sam jest Bóg Starego i Nowego Testamentu[45].

---

[42] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 1: „Interrogemus […], quomodo nunc Apostolus eius verbo Iudaeorum, id est Creatoris, utatur et perire vel angelum vel apostolum velit cum ipse non soleat ulcisci?".

[43] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 12, 4: „Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum et omnes qui contra Vetus latrant Testamentum, qua ratione illi qui creatorem sanguinarium, severum bellatorem et tantum iudicem criminantur hoc in Apostolo Dei boni valeant excusare".

[44] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 12, 4: „Quicquid ergo illi pro Apostolo excusationis attulerint hoc nos pro lege veteri defendemus".

[45] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 8-9: „Ecce Deus, in quo mysterium Christi ab omnibus retro saeculis absconditum fuit, creator esse omnium praedicatur. Ex quo ostenditur idem esse Deus Novi et Veteris Testamenti".

W celu negacji błędnej koncepcji o podwójnym stworzeniu, dokonanym przez dwóch bogów czy też archontów, głoszonej według słów Betlejemity przez Walentyna, Marcjona i Apellesa, książę egzegetów korzystał nie tylko z argumentów skrypturystycznych, ale także z rozumowania sylogistycznego. Występuje ono w odniesieniu do dualizmu teistyczno-kreacjonistycznego przy okazji argumentacji Hieronima na rzecz kanoniczności Listu do Filemona. Strydończyk wchodzi w polemikę z tymi, którzy odrzucali natchniony charakter korespondencji Pawła do Filemona ze względu na jej lapidarność oraz w ich opinii pospolitą tematykę i brak wyższych treści duchowych. Uważa, że negowanie autentyczności mniejszych dzieł jakiegoś autora ze względu na jego większe i być może lepsze, bardziej wartościowe dzieła zawiera ewidentny błąd logiczny. Dlatego nie rozumie swoich adwersarzy, którzy uznawali kanoniczność dłuższych listów Pawłowych, zaś temu do Filemona jej odmawiali. Sądzili oni bowiem, że Paweł, autor wspaniałych traktatów teologicznych w ramach jego epistolografii, nie mógł być autorem tak nędznego i ubogiego pisma jak dyskutowana korespondencja w sprawie Onezyma. Zdaniem Hieronima, zgodnie z tokiem myślenia jego oponentów, świat musiałby mieć dwóch stwórców – jednego od rzeczy wielkich, jak niebo, ziemia, morza, aniołowie, drugiego zaś stwórcę rzeczy małych: mrówek, robaków, komarów, szarańczy[46]. Strydończyk sprowadza zatem sposób myślenia przeciwników *ad absurdum*. Zestawia ich przy tym przez analogię z heretykami: Marcjonem, Walentynem i Apellesem, którzy co prawda w innym sensie, lecz także postulowali istnienie dwóch bogów-stworzycieli[47].

Nasz polemista w odpowiedzi na negację autentyczności Listu do Filemona, a jednocześnie wobec dualizmu kreacjonistycznego przywołanych heretyków, formułuje sylogizm, dzięki któremu skutecznie obala błędne teorie adwersarzy: „Jeżeli pewna możność sprawcza przynależy pewnej zdolności, której używasz w rzeczach większych, to czy można owej zdolności odmówić mocy sprawczej w odniesieniu do rzeczy mniejszych?”[48]. Odpowiedź na tak postawione pytanie jest oczywista. Nie ma zatem powodu, aby odrzucać Pawłowe autorstwo Listu do Filemona. Nie ma również powodu, aby wprowadzać dwóch stworzycieli, gdyż ten, który był w stanie uczynić wyższe byty duchowe – Bóg Ewangelii i Stwórca rzeczy niewidzialnych, bez najmniejszego problemu mógł także stworzyć świat materialny.

[46] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* Praef.: „Quod si non putant eorum esse parva quorum et magna sunt, alterum mihi conditorem, iuxta Valentinum, Marcionem et Apellen, formicae, vermium, culicum, locustarum, alterum caeli, terrae, maris et angelorum debent introducere”.

[47] Jednocześnie Hieronim w toku argumentacji za kanonicznością Listu do Filemona zauważył, że nawet tak pogubiony heretyk jak Marcjon nie odrzucał tego listu Pawłowego i zawarł go w formie pozbawionej jakichkolwiek zmian w swoim apostolikonie. W kanonie pontyjskiego herezjarchy został on umieszczony jako dziewiąte z kolei pismo *Corpus Paulinum* (por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* Praef.; zob. Epiphanius, *Pan.* 42, 9, 1-4).

[48] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* Praef.: „An potius eiusdem potentiae est ingenium quod in maioribus exercueris, etiam minoribus non negare?”.

Hieronim odpiera nie tylko gnostycki pogląd o archoncie lub demiurgu, który stworzył świat materialny, inny od stworzonego przez Boga świata duchowego, ale także polemizuje z poglądem manichejczyków, według których Stwórca, bóg światła, został przymuszony, aby uczynić świat z przedwiecznej materii[49]. Aby wykazać błąd Manesa, *vir trilinguis* korzysta ze swoich zdolności językowych w wyjaśnieniu do Ef 1, 4, odnosząc się do tekstu greckiego komentowanego wersetu. Hieronim poddaje szczegółowej analizie filologicznej syntagmę: „wybrał nas w Nim [w Chrystusie] przed założeniem świata (*ante constitutionem mundi*)", skupiając się przede wszystkim na precyzyjnym ustaleniu znaczenia słowa *constitutio*. Książę egzegetów podaje brzmienie zwrotu „przed założeniem świata" w greckim oryginale: πρὸ καταβολῆς κόσμου. Następnie zauważa, że słowo καταβολή nie znajduje w języku łacińskim odpowiednika, który w pełni oddawałby jego znaczenie. Strydończyk podaje, że w grece występuje pokrewny czasownik καταβεβληκέναι[50], którego używa się na wyrażenie czynności położenia pierwszych fundamentów pod budowę (*deorsum initia fundamentorum iacere*). Termin καταβολή nie może być więc dokładnie oddany ani za pomocą słowa „ustanowienie" (*conditio*) ani „stworzenie" (*creatura*) ani też „uczynienie" (*factura*), lecz jako „początek fundamentu" (*initium fundamenti*) wskazuje na absolutny punkt wyjścia w procesie powstawania jakiegoś dzieła. Z takiego sensu analizowanego terminu Hieronim wyciąga wniosek, iż Paweł użył go w pełni świadomie, aby wyrazić dogmat wiary, że Bóg stworzył świat z niczego (*ex nihilo*), nie zaś – jak chcieli manichejczycy i inni heretycy – przy pomocy jakiejś przedwiecznej materii[51].

Wśród poglądów gnostyckich na temat powstania świata, którym nasz Doktor Kościoła na kanwie egzegezy listów Pawłowych stanowczo się sprzeciwia, znajduje się także emanacjonizm Walentyna[52]. Przyczynkiem do polemiki z teorią o emanacji eonów są dla Hieronima słowa Apostoła z Ga 1, 4-5 o Chrystusie, który przyszedł, aby wyrwać nas z „obecnego złego wieku" (*de praesenti saeculo malo*). Paweł dodaje przy tym, że Zbawiciel uczynił to zgodnie z wolą Ojca, któremu przynależy „chwała na wieki wieków" (*cui est gloria in saecula saeculorum*)[53].

---

[49] Pogląd o dwóch niezrodzonych i wiecznych bytach, Bogu i materii, przypisuje Manesowi i go omawia Teodoret z Cyry (por. Theodoretus, *Haer. fab.* I 26; zob. Epiphanius, *Pan.* 66; Filastrius, *Divers. her.* 61).

[50] Jest to forma *inf. perf. act.* od czasownika καταβάλλω.

[51] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Volens itaque Paulus ostendere quod Deus universa sit machinatus ex nihilo, non conditionem, non creaturam atque facturam, sed καταβολὴν, id est, initium fundamenti ad eum retulit: ut non iuxta manichaeum, et caeteras haereses (quae factorem et materiam ponunt) aliquid unde creaturae factae sint, antecesserit creaturas; sed omnia ex nihilo substiterint".

[52] Por. Irenaeus, *Haer.* I 1, 1 – I 5, 6; Hippolytus, *Haer.* 6, 29-36; Epiphanius, *Pan.* 31, 2, 3 – 31, 6, 10; Theodoretus, *Haer. fab.* I 7; Filastrius, *Divers. her.* 38, 1-4.

[53] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 4-5. Łacińskie słowo *saeculum* jest tłumaczeniem greckiego αἰών, od którego z kolei czerpie etymologię filozoficzno-religijny termin „eon".

Strydończyk podaje, że na podstawie Ga 1, 4-5 pewni heretycy budowali swoją argumentację za nauką o dwóch stworzycielach: dobrym stwórcy światła i przyszłego wieku oraz złym stwórcy ciemności i obecnego wieku[54]. Aby wykazać niedorzeczność heterodoksyjnej interpretacji omawianych wersetów, książę egzegetów w oparciu o kilka cytatów biblijnych (Mt 6, 34; Rdz 47, 9; Koh 7, 10; 1 J 5, 19; Ef 5, 16) dowodzi, że słowo „wiek" (gr. αἰών) najczęściej oznacza w Piśmie Świętym nie tyle jakiś okres czasu, który zawsze płynie tak samo i sam w sobie jest kategorią neutralną, lecz raczej wyraża sekwencję wydarzeń wraz z ich oceną teologiczno-moralną. Zdaniem Hieronima „wiek" konstytuują przede wszystkim ludzkie wolne decyzje i działania, podjęte w danym czasie, które nadają temu czasowi określoną charakterystykę i tworzą pewien klimat historyczno-społeczny. Dlatego też „obecny zły wiek", o którym pisze Paweł w Ga 1, 4-5, ma zupełnie inne znaczenie aniżeli to, które nadawali mu heretycy. Nie ma on bowiem znaczenia chronologicznego, gdyż w takiej konotacji jako neutralny aksjologicznie, czyli jako swego rodzaju scena dla ludzkich działań, „wiek obecny" nie mógłby być nazwany „złym". Pawłowy zwrot ma natomiast znaczenie egzystencjalno-moralne, które wskazuje na zepsucie, dezorientację, zatracenie i cierpienie wielu ludzi w czasach Apostoła. Oznacza po prostu grzeszne środowisko otaczającego świata, z którego człowieka mógł wyzwolić tylko Chrystus[55].

Do argumentacji skrypturystycznej Hieronim dodaje *exempla* z życia codziennego. Zauważa, że złą sławą cieszą się lasy, w których złodzieje dokonują napadów i rabunków na podróżnych. Nie można jednak powiedzieć, że ziemia oraz rosnące na niej drzewa są „złe". Podobnie miecz, którym kogoś zamordowano, czy też kielich, w którym podano komuś truciznę, wzbudzają niechęć, lecz są to tylko narzędzia, które posłużyły komuś do dokonania zbrodni. Same w sobie są neutralne, ani dobre ani złe. Analogicznie „wiek" jako odcinek na osi chronologicznej dziejów wszechświata nie może być istotowo „zły", jak rozumieli to heretycy, przypisując jednocześnie jego stworzenie bogu ciemności. Przydawka „zły" w Ga 1, 4-5 nie ma charakteru obiektywnego, lecz jest oceną wydarzeń i postępowania ludzi z chrześcijańskiej perspektywy autora tych słów, czyli św. Pawła. Hieronim przekonująco dowodzi: to ludzie uczynili czasy Apostoła „złymi", nie zaś Stwórca, ktokolwiek by nim był według heretyków[56].

[54] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 4-5, 2: „Quaeritur quomodo praesens saeculum malum dictum sit; solent quippe haeretici hinc capere occasiones ut alium lucis et futuri saeculi, alium tenebrarum et praesentis adserant conditorem".

[55] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 4-5, 2.

[56] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 4-5, 3.

Precyzyjne wyjaśnienie biblijnego znaczenia słowa „wiek, eon" służy Betlejemicie do odparcia nie tylko herezji o dwóch stworzycielach, ale także do obnażenia „szaleństw" i „bajek" Walentyna[57]:

> Stąd należy odrzucić szaleństwa i bajki Walentyna, który na bazie tego, co czyta się w Pismach o wiekach, wymyślił swoje trzydzieści eonów, mówiąc, że są one istotami żyjącymi i że przez Tetrady i Ogdoady, a także Dekady i Dodekady wydały taką liczbę wieków, ile prosiąt urodziła maciora Eneasza[58].

Hieronim jest przekonany, że poprzez podanie właściwego znaczenia słowa αἰών w listach Pawłowych skutecznie wykazał nonsens emanacjonizmu Walentyna, według którego eony były jakimiś ożywionymi i życiodajnymi bytami, pod pewnymi względami podobnymi do mitologicznych bogów. Tłem i źródłem dla powyższej konstatacji Strydończyka mogły być słowa Ireneusza z Lyonu na temat walentynian: „Powiadają też, że Paweł często i wyraźnie wymienia te Eony […]. A oni kiedykolwiek spotykają się z tym wyrażeniem, zakładają, że odnosi się ono do ich Eonów"[59]. Na podstawie pryncypialnego źródła Walentyna, tzn. *Corpus Paulinum*, książę egzegetów wykazał więc absurdalność jego koncepcji eonów.

W jednozdaniowym streszczeniu poglądów gnostyckiego herezjarchy Hieronim zawarł kluczowe dla jego koncepcji terminy: Tetrada, Ogdoada, Dekada, Dodekada, wykazując w ten sposób wobec czytelnika pogłębioną znajomość myśli adwersarza, a zarazem wyśmiewając poprzez amplifikację, konkretnie kumulację (*congeries*) obcobrzmiących pojęć, tragikomiczną wyobraźnię Walentyna[60]. Refutację emanacjonizmu w omawianym fragmencie nasz apologeta ortodoksji zakończył inwektywą: trzydzieści eonów Walentyna porównał do trzydziestu prosiąt maciory Eneasza[61]. Chociaż *vir bellator* doskonale znał literaturę antyczną, w tym *Eneidę,* to jednak zastosowane porównanie nie było jego oryginalną myślą, lecz najpewniej zapożyczył je od Tertuliana[62].

---

[57] Teoria powstania świata materialnego i duchowego według Walentyna była dużo bardziej złożona aniżeli myśl anonimowych heretyków, którą Hieronim przedstawił na początku komentarza do Ga 1, 4-5, więc należy uznać, że Strydończyk w analizowanym passusie polemizował z kilkoma błędnowiercami.

[58] Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 4-5, 3: „Quapropter Valentini deliramenta et fabulae contemnendae sunt, qui triginta aeonas suos ex eo quod in Scripturis saecula legantur adfinxit dicens eos esse animalia et per quadrigas et ogdoadas, decadas quoque et duodecadas tot edidisse numeros saeculorum quot Aeneia fetus scropha generavit", tłum. własne.

[59] Irenaeus, *Haer.* I 3, 1; zob. Epiphanius, *Pan.* 31, 14, 4-5.

[60] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 14: „Valentinus saeculorum suorum probolas atque coniugia, ex hoc vel maxime loco confirmandas putat". B. Jeanjaen (*Saint Jérôme*, s. 197) zauważa jednak, że Hieronim w żadnym ze swoich pism nie posłużył się charakterystycznymi dla walentynian terminami „pleroma" oraz „syzygie".

[61] Por. Vergilius, *Aeneis* 3, 390-391; tamże 8, 42-44: „iam que tibi, ne vana putes haec fingere somnum / litoreis ingens inventa sub ilicibus sus / triginta capitum fetus enixa, iacebit".

[62] Por. Tertullianus, *Marc.* I 5, 1: „Honestior et liberalior Valentinus, qui simul ausus est duos concipere, Bython et Sigen, tum usque ad triginta aeonum fetus, tamquam Aeneiae scrofae, examen divinitatis effudit"; zob. Cain, *Tertullian, Cyprian, and Lactantius*, s. 32.

2. Herezje trynitarne

IV wiek w historii teologii chrześcijańskiej był naznaczony wielką batalią o dogmat trynitarny i jego precyzyjne brzmienie. Zostało ono zdefiniowane na soborach powszechnych w Nicei w 325 r. i w Konstantynopolu w 381 roku. Rozwijana wówczas w odpowiedzi na błędy Ariusza i jego następców apologia wiary w Trójcę Świętą była ważnym przedmiotem intelektualnych zainteresowań naszego autora. Strydończyk od momentu przyjęcia chrztu w Rzymie pragnął dogłębnie zrozumieć toczącą się w IV w. debatę dogmatyczną. Dlatego też jednym z pierwszych pism teologicznych, które Hieronim chciał poznać i które zamieścił w swojej prywatnej bibliotece, było *De synodis* Hilarego z Poitiers. Symptomatyczny dla tła historyczno-teologicznego IV w. jest fakt, że nawet w okresie, w którym nasz Ojciec Kościoła szukał realizacji ideałów monastycznych na Pustyni Chalcydyckiej, został wciągnięty w ówczesne spory trynitarne. Wezwany do tego, aby opowiedzieć się za nauką melecjan „o trzech hipostazach", młody Hieronim odmówił, a następnie wyraził swoje wątpliwości w pierwszych listach do papieża Damazego. Podczas pobytu w Konstantynopolu nasz *defensor fidei* poprzez rozmowy m. in. z Grzegorzem z Nazjanzu i Grzegorzem z Nyssy pogłębił znajomość doktryny trynitarnej w ujęciu greckich pisarzy kościelnych. Wszystkie te doświadczenia niewątpliwie wpłynęły na refleksję Hieronima na temat Trójcy Świętej i znalazły odzwierciedlenie w jego komentarzach do Nowego Testamentu. Strydończyk broni w nich katolickiej wiary przed arianizmem, eunomianizmem, macedonianizmem, a także, w zaledwie dwóch fragmentach *explicite*, przed wcześniejszą herezją Sabeliusza.

2.1. Dogmat trynitarny jako *via media* między sabelianizmem a arianizmem

Mnich betlejemita z jednej strony, przeciwstawiając się herezjom teistyczno-epifanijnym, bronił prawdy o jedynym Bogu, Stworzycielu świata i zarazem miłosiernym Ojcu, z drugiej zaś strzegł doktryny o trzech Osobach Bożych – Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Apologia ortodoksyjnej nauki o Trójcy Świętej była przede wszystkim odpowiedzią na herezję arianizmu. Spośród herezji trynitarnych Strydończyk w badanych pismach egzegetycznych zdecydowanie najczęściej odnosi się właśnie do błędów Ariusza[63]. Łączy je czasami z heterodoksyjnymi

[63] Ariusz według tabelarycznego zestawienia B. Jeanjeana (*Saint Jérôme*, s. 80) jest w ogóle drugim po Orygenesie najczęściej wymienianym imiennie heretykiem w całej spuściźnie pisarskiej Hieronima. Przywołując tę informację, warto mieć na uwadze, że postać autora *De principiis* stała w centrum polemicznej refleksji Strydończyka na kartach *Apologii przeciw Rufinowi*, natomiast herezji Ariusza nasz autor nie poświęcił specjalnego traktatu polemiczno-dogmatycznego. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że Ariusz był herezjarchą, którego nasz *defensor fidei* najczęściej atakował w sposób spontaniczny, w różnych swoich dziełach.

tezami Sabeliusza, Eunomiusza i Macedoniusza, odpierając je w swego rodzaju „pakiecie". Bardzo rzadko *vir bellator* wymierza ostrze swojej polemicznej refleksji wyłącznie w kierunku jednego z trzech wymienionych przed chwilą herezjarchów, tzn. w oderwaniu od postaci arcyheretyka IV w., Ariusza. W odniesieniu do Sabeliusza i Eunomiusza znajdujemy po jednym takim klarownym przypadku[64], zaś w stosunku do Macedoniusza nie występuje ani jeden ustęp, który książę egzegetów poświęciłby *explicite* wyłącznie walce z piewcą duchoburstwa. W centrum uwagi naszego apologety wiary, w aspekcie dogmatu trynitarnego, znajduje się błędna nauka Ariusza.

Passusem, który zawiera otwartą krytykę wyżej wymienionych czterech herezjarchów, jest komentarz Hieronima do Ef 4, 5-6: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest ponad wszystkimi, i przez wszystkich, i we wszystkich"[65]. Nasz Ojciec Kościoła zauważa, że każdy z wymienionych przez Pawła w pierwszej części zdania terminów wskazuje na inną rzeczywistość bądź osobę: Pan, wiara, chrzest, Bóg Ojciec. Tytuł „Pan" wskazuje zatem na Jezusa Chrystusa, który jest kimś innym aniżeli Bóg Ojciec, podobnie jak wiara jest czymś innym aniżeli chrzest święty. Zacytowane słowa Apostoła są więc doskonałym kontrargumentem na herezję modalizmu Sabeliusza, który wprawdzie uznawał bóstwo Ojca i Syna (a także Ducha Świętego), jednak „mylił ich Osoby"[66]. Zdaniem Strydończyka odmienność osobowa Ojca i Syna została jeszcze wyraźniej uwydatniona w 1 Kor 8, 6, w którym nadawca listu wyznaje wiarę w Boga Ojca, od którego wszystko pochodzi, i w Pana Jezusa Chrystusa, przez którego wszystko istnieje.

Fragment Ef 4, 5-6 w sposób oczywisty zaprzeczał herezji patrypasjanizmu, z innej zaś perspektywy mógł stanowić argument dla Ariusza: skoro Ojciec jest nazwany wprost Bogiem, natomiast Synowi Paweł tego tytułu nie przypisał, nazywając Go „Panem", to mogłoby to sugerować, iż tylko Ojciec jest prawdziwie Bogiem, zaś Syn jest mniejszy co do godności. Hieronim przewiduje taką ariańską interpretację omawianych wersetów i ją odpiera w oparciu o inne fragmenty Pisma Świętego. Stanowią one dla niego przesłanki w rozumowaniu sylogistycznym, które ma następujący ciąg myślowy:

1. według Ef 4, 5-6 Syn jest „Panem", zaś Ojciec jest „Bogiem";

[64] Por. odpowiednio: Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 11-12; tenże, *Comm. Matt.* II 11, 27.

[65] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 5-6: „Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium, qui super omnes, et per omnes, et in omnibus".

[66] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 5-6: „Hoc autem dico propter Sabellium, qui eumdem Deum Patrem arbitratur et Filium, confundit que personas, dum eamdem divinitatem in utroque deprehendit. Ecce manifestissime unus Dominus Filius, et unus Deus Pater vocantur". Postać Sabeliusza pojawia się we wszystkich dziełach Hieronima zaledwie sześć razy (por. Hieronymus, *Lucif.* 12; tenże, *Ruf.* 2, 17; tenże, *Vir. ill.* 69; *Epist.* 41, 3). Zob. Epiphanius, *Pan.* 62; Theodoretus, *Haer. fab.* II 9; Filastrius, *Divers. her.* 54; M. Simonetti, *Sabellio e il sabellianismo*, „Studi Storico-religiosi" (1980) 7-28.

2. Ps 100, 3: „Wiedzcie, że Pan jest Bogiem" oraz Pwt 6, 4: „Pan Bóg Twój jest Panem jedynym" wskazują na to, że słowa „Pan" i „Bóg" można stosować zamiennie (Pan = Bóg);

Wniosek: zarówno Syn jak i Ojciec mogą być nazywani „Panem" i „Bogiem", gdyż łączy ich ta sama boska natura.

Na jedno bóstwo Ojca i Syna wskazują występujące w Piśmie Świętym wyrażenia „jedyny Pan" i „jedyny Bóg" (por. Pwt 6, 4). Nie oznaczają one, jak chciałby Ariusz, że tylko Ojciec jest Bogiem, lecz wyrażają prawdę o jednej boskiej substancji Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ten fundamentalny dogmat chrześcijański został oddany przez Pawła Apostoła w analizowanym fragmencie przez zwroty „jedna wiara" i „jeden chrzest". Wiara jest jedna, jak wyjaśnia Strydończyk, gdyż wyznajemy jednego Boga w Trzech Osobach. Chrzest również jest jeden, ponieważ nie przyjmujemy go „w imionach" Ojca, Syna i Ducha Świętego, lecz w jedno „imię", które wyraża bóstwo Trójcy Świętej[67].

Jako źle rozumiane przez Sabeliusza i tym samym herezjogenne wskazał Hieronim słowa Pawła o Chrystusie, który swoją boską mocą ustanowił różne posługi w Kościele: apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy, nauczycieli (por. Ef 4, 11-12). *Princeps exegetarum* zwraca uwagę na analogię tego passusu do 1 Kor 12, 28, gdzie to Bóg Ojciec jest dawcą różnych charyzmatów i związanych z nimi funkcji, wśród których na pierwszych miejscach są wymienieni apostołowie, prorocy i nauczyciele. Zestawiając ze sobą te dwie perykopy, Betlejemita dochodzi do wniosku o wyraźnym tonie antyariańskim, że Syn i Ojciec mają tę samą moc, która wynika z ich jedynego bóstwa. Nazwa herezji Ariusza w prezentowanej *expositio* jednak nie pada. Strydończyk za to odnosi się wprost do poglądów Sabeliusza, który na bazie przywołanych wersetów epistolografii Pawłowej miesza Syna z Ojcem, nie rozumiejąc, że odsłaniają one jedno, harmonijne działanie dwóch Osób Bożych[68].

Przywołane do tej pory interpretacje Hieronima, w których dyskredytuje on tezy Sabeliusza i Ariusza, ukazują ortodoksyjną wiarę jako *via media* między błędem utożsamiania Syna Bożego z Ojcem, czyli przewrotnego eksponowania boskiego majestatu Jezusa, a błędem pomniejszania godności Syna przez definiowanie Go jako Boże stworzenie. W takim antysabeliańskim i antyariańskim duchu Strydończyk wyjaśnia również fragment o Prawie, które Izraelici otrzymali przez aniołów „w ręku pośrednika" (por. Ga 3, 19-20)[69]. Chociaż w sensie historycznym owym pośrednikiem był Mojżesz, to jednak w głębszym, alegorycznym

[67] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 5-6: „Et non baptizamur in nominibus Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, sed in uno nomine, quod intelligitur Deus".

[68] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 11-12:

[69] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 19-20: „Lex […] ordinata per angelos in manu mediatoris".

sensie był nim sam Chrystus. Apostoł bowiem nazywa Go w 1 Tm 2, 5 „pośrednikiem między Bogiem a ludźmi" (*mediator Dei et hominum*). Hieronim wyjaśnia, że zanim Syn Boży zstąpił na ziemię w tajemnicy inkarnacji, to jako preegzystujący Logos przemawiał przez proroków i postaci starotestamentalne. Dowodzi również w oparciu o świadectwa biblijne (Wj 3, 6; Za 2, 7. 12), że często słowo „anioł" wskazuje w Piśmie Świętym na samego Chrystusa, który przemawiał w Starym Przymierzu[70]. Stąd Hieronim nie ma wątpliwości, że Izraelici otrzymali Prawo „w ręku" Chrystusa, doskonałego pośrednika między Bogiem a ludźmi. Tę rękę, aby zachować konsekwencję w swoim duchowym wyjaśnieniu, książę egzegetów interpretuje alegorycznie. Oznacza ona władzę i szlachetność tego, który z jednej strony jako prawdziwy Bóg był jednością z Ojcem, natomiast z drugiej strony w misji pośrednika był kimś innym od Ojca – różną od Niego Osobą[71]. W tym zdaniu, kończącym wyjaśnienie zwrotu *manus mediatoris*, Betlejemita formułuje wiarę katolicką w Chrystusa-pośrednika w taki sposób, aby ukazać ją jako złoty środek między dwoma skrajnymi ujęciami – Ariusza i Sabeliusza.

2.2. Ariusz, Eunomiusz i Macedoniusz jako „tercet" błędnowierców w antytezie do Trójcy Świętej

Objaśniając trynitarny wydźwięk słów Pawła o jednej wierze i jednym chrzcie (por. Ef 4, 5-6), pustelnik z Betlejem odparł nie tylko herezje monarchianizmu modalistycznego i arianizmu, ale odniósł się także do błędów Eunomiusza i Macedoniusza. Natychmiast po wyeksponowaniu w funkcji antyheretyckiej sensu formuły chrztu w jedno Boże imię Ojca, Syna i Ducha Świętego, autor komentarza *Ad Ephesios* podyktował, co następuje:

> Pytam się ze zdziwieniem, z jaką konsekwencją myśli Ariusz, Macedoniusz i Eunomiusz doszukują się (przy całej niezgodzie między nimi, zgodnej w bezbożności) różnych natur w jednym słowie (tj. „Bóg" – przyp. M. Sz.), i w tym jednym działaniu oraz w tym jednym sakramencie, oraz z jaką spójnością wyprowadzili oni różne herezje niczym strumienie, zwróciwszy się do błotnistego źródła stworzenia w odniesieniu do Syna i do Ducha Świętego[72].

[70] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 19-20, 1-3. Temat odczytywania przez autorów wczesnochrześcijańskich starotestamentalnych objawień anioła Pańskiego jako ukazywania się Chrystusa przed Jego wcieleniem omawia przekrojowo: J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn 1941.

[71] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 19-20, 1-3: „Manum mediatoris potentiam et virtutem eius debemus accipere qui, cum secundum Deum unum sit ipse cum Patre, secundum mediatoris officium alius ab eo intellegitur".

[72] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 5-6: „Et miror qua consequentia in uno vocabulo, eodem opere, et eodem sacramento, naturae diversitatem, Arius, Macedonius, et Eunomius suspicentur (concordante in impietate discordia), et creaturae in Filio, et Spiritu Sancto coenosum fontem tenentes, diversos haereseos rivulos duxerint".

Komentarz Hieronima, opisujący poglądy heretyków, jest naznaczony satyrycznym tonem. Po wykazaniu w oparciu o słowa Pawła jedności Trójcy Świętej wymienia trzech błędnowierców, którzy są zgodni w bezbożności, lecz zarazem podzieleni między sobą ze względu na różnice poglądów. Nasz obrońca wiary w zdaniu bezpośrednio poprzedzającym powyższy cytat podkreślił, że chrzest jest udzielany w jedno imię Trójcy, żeby teraz wymienić trzy imiona herezjarchów, którzy negują prawdę dogmatu trynitarnego. Można odnieść wrażenie, że *vir bellator* przedstawia Ariusza, Macedoniusza i Eunomiusza jako antytezę Trójcy Świętej i jej swego rodzaju godne pożałowania odbicie[73].

Teza o umyślnym zestawieniu imion trzech heretyków, negujących Trójcę Świętą, i celowym umieszczeniu ich w bezpośredniej bliskości Hieronimowego komentarza do formuły chrzcielnej staje się jeszcze bardziej prawdopodobna, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że analizowany fragment jest jedynym we wszystkich pismach egzegetycznych Strydończyka, w którym widnieje imię Macedoniusza[74]. Książę egzegetów czterokrotnie połączył ze sobą arian, eunomian i macedonian, atakując ich błędy, lecz jedynie w przypadku omawianego przez nas cytatu posłużył się imionami herezjarchów, w pozostałych zaś trzech przypadkach użył nazw ruchów heretyckich[75]. Użycie imion Ariusza, Macedoniusza i Eunomiusza akurat w powyżej przytoczonym fragmencie *Ad Ephesios* wydaje się być więc w pełni przemyślanym zabiegiem naszego Doktora Kościoła, który miał na celu uwydatnienie i ośmieszenie poglądów oponentów. Tak jak Osoby Trójcy łączy wspólna boska natura, tak przeciwników Hieronima łączy bezbożność. W kontraście do Osób Bożych, które są odmienne, jednak zjednoczone w miłości i wspólnym działaniu, heretycy są podzieleni i niezgodni między sobą. Tak jak z duchowego „źródła" bóstwa Ojca zrodził się Syn, a następnie z tchnienia miłości Ojca i Syna wziął pochodzenie Duch Święty, tak z heretyckiego źródła stworzenia Syna i Ducha Świętego, nie zaś ich zrodzenia, wytrysnęły trzy różniące się między sobą herezje[76]. W ten sposób na tle prawdy o Trójcy Świętej nasz autor z nutą ironii naszkicował obraz „tercetu heretyckiego".

---

[73] Występujący w tekście Hieronima „tercet heretyków" może być nawiązaniem do refleksji Orygenesa, który w trzech godzinach straży nocnej (por. Mt 14, 25) dostrzega obraz trzech duchów nieczystych: ojca ciemności, jego syna, i ducha wrogiego Duchowi Świętemu (por. Origenes, *Comm. Matt.* XI 6).

[74] W sumie imię Macedoniusza w zbiorze dzieł Hieronima występuje tylko czterokrotnie. Pozostałe trzy razy pojawia się w dodatku autorstwa Strydończyka do tłumaczenia *Kroniki* Euzebiusza z Cezarei (por. Hieronymus, *Chron.* A.D. 342; tamże A.D. 359).

[75] Por. Hieronymus, *Tract. Ps.* CXLVII, 18: „Ubi sunt eunomii, arrii, ubi sunt macedoniani, qui dicunt: Spiritum Sanctum non numeramus"; tamże CXLVIII, 5: „Dicunt hoc arriani, dicunt hoc eunomiani, et dicunt hoc macedoniani"; tenże, *Epist.* 133, 11: „Eunomiani, arriani et macedoniani nominibus separati, inpietate concordes nullum nobis laborem faciunt; loquuntur enim, quod sentiunt".

[76] O Ojcu jako o „źródle bóstwa" (πηγὴ τῆς θεότητος) Syna pisał Orygenes (por. Origenes, *Comm. Jo.* II 3, 20). Autorzy patrystyczni przejęli od Aleksandryjczyka tę koncepcję, uznając ją za odpowiednią do wyrażenia tajemnicy Trójcy Świętej – zrodzenia Syna i pochodzenia Ducha Świętego. Zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 103-109; Pietras, *Początki teologii*, s. 183-184.

Prawdę o Trzech Osobach Bożych, które stoją w centrum „jednej" wiary chrześcijan i w imię których wierzący przyjmują „jeden" chrzest, w Ef 4, 5-6 wyrażają zdaniem Hieronima również użyte przez Pawła przyimki: *super*, *per* oraz *in*. Rozwijając swoją trynitarną interpretację, Betlejemita zupełnie pominął kwestię, że to w odniesieniu do Boga Ojca, według wcześniejszego wyjaśnienia samego Hieronima, zostało powiedziane, że jest „ponad (*super*) wszystkimi", „przez (*per*) wszystkich" i „we (*in*) wszystkich". Teraz jednak egzegeta z Dalmacji zdaje się traktować wyrażenie *unus Deus* jako odnoszące się do jednej Bożej natury Ojca, Syna i Ducha Świętego. Niewątpliwie w wyniku stosowanej przez Hieronima wielowarstwowej egzegezy polifonicznej w tym miejscu, jak i w innych, można wykazać jego niekonsekwencję. Zgodnie jednak z rozumowaniem Strydończyka ta „drobna" niekonsekwencja ostatecznie pozwala mu na osiągnięcie wyższego dobra, tzn. obrony katolickiej wiary. Przyimek *super* wskazuje więc na Ojca, Autora wszystkich bytów; *per* na Syna, przez którego wszystko się stało (por. J 1, 3) i który przenika wszystkie stworzenia; *in* zaś odsłania tajemnicę Ducha Świętego, który w nas mieszka i czyni nas świątynią Boga (por. J 14, 23; 1 Kor 3, 16)[77].

W komentarzu do Ef 4, 5-6 *vir bellator* odniósł się wprost do wszystkich herezji trynitarnych, z którymi zwykł polemizować: sabelian, arian, eunomian i macedonian. Wobec ich błędów przedstawił złożoną argumentację biblijną na poparcie katolickiej doktryny o Trójcy Świętej. W dalszej części niniejszego paragrafu zostanie przedstawiona dyskusja Strydończyka z najważniejszymi tezami herezji Ariusza, które wyznawał również Eunomiusz[78]. Najpierw przeanalizujemy, jak nasz *defensor fidei* zwalczał koronną tezę arianizmu głoszącą, iż Syn jest stworzony przez Ojca, nie zaś zrodzony. Następnie ukażemy, w jaki sposób Hieronim dowodził, że Syn nie jest mniejszy od Ojca, lecz równy Ojcu w bóstwie. Przejawem boskiej natury Chrystusa jest Jego wszechwiedza, której zaprzeczali Ariusz i jego epigoni. Przedstawimy więc argumentację Hieronima na potwierdzenie wszechwiedzy Syna Bożego. Niniejszy paragraf zakończy się przytoczeniem wyjaśnień egzegetycznych mnicha betlejemity, które odsłaniając rzeczywistość Trójcy Świętej, zadawały kłam arianom wszelkiej maści, a w sposób szczególny pneumatomachom.

[77] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 5-6. Hieronim, nie wiedzieć czemu, być może po prostu ze względu na spontaniczność, która jest wpisana w dyktowanie komentarza, dwukrotnie podaje w zasadzie to samo trynitarne wyjaśnienie przyimków *super, per* oraz *in*. Myśl o Synu, który jako Boski Logos jest pośrednikiem stworzenia, a zarazem je przenika i jest obecny we wszystkich bytach stworzonych (*cuncta transcurrit, vadit que per omnia*), jest nawiązaniem do koncepcji λόγος σπερματικός Justyna (por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 80-82).

[78] Macedonianie w odniesieniu do Osoby Syna Bożego podzielali wiarę semiarian, czyli homojuzjan, którzy przyjmowali, że Syn jest „podobny" (ὁμοιούσιος) pod względem natury do Ojca, nie zaś „współistotny" ani też nie zupełnie odmienny. Różnili się zatem takim złagodzonym podejściem do kwestii chrystologicznych od arian i eunomian (por. Hieronymus, *Vir. ill.* 89; Epiphanius, *Pan.* 73; Theodoretus, *Haer. fab.* IV 5; Filastrius, *Divers. her.* 67; zob. Szram, *Filastriusz*, s. 106, przyp. 208).

2.3. Antyariańska argumentacja za odwiecznym zrodzeniem Syna z Ojca

Fundamentalnym błędem Ariusza, wyrażonym wprost w *Liście do Aleksandra*, który zawierał oficjalne stanowisko teologiczne kontrowersyjnego wówczas proboszcza z Baukalis na terenie metropolii aleksandryjskiej, było przekonanie, że Syn jest „doskonałym stworzeniem Bożym", nie zaś prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu[79]. Nazwanie Chrystusa „stworzeniem" było wielokrotnie piętnowane przez Hieronima. Betlejemita stawia Ariusza w antytezie do ewangelicznych postaci żeglarzy i sterników (por. Mt 14, 33) oraz rzymskiego setnika (por. Mt 27, 54), którzy wyznali wiarę w Chrystusa jako prawdziwego Syna Bożego. Podczas gdy – co podkreśla Hieronim – Ariusz ośmielił się w Kościele głosić stworzenie, żeglarze i sternicy w łodzi, po tym, jak ujrzeli Chrystusa uciszającego burzę na jeziorze, padli przed Nim na twarz i wyznali w Nim Boga[80]. Strydończyk, chcąc nadać większą wartość temu wyznaniu wiary, zauważa, że czasami sztorm na morzu ucisza się w mgnieniu oka w sposób naturalny, a więc rozpoznanie w Jezusie Boga nie było wcale oczywiste. Jeszcze bardziej książę egzegetów eksponuje w opozycji do Ariusza wartość ortodoksyjnego wyznania setnika pod krzyżem: podczas gdy Ariusz w Kościele głosił herezję, ten poganin, uczestnicząc w gorszącym wydarzeniu męki Zbawiciela, dostrzegł w cierpiącym skazańcu Syna Bożego[81]. Można powiedzieć, że w ujęciu Hieronima rzymski setnik jest absolutnym przeciwieństwem Ariusza.

Przeciwko tym, którzy szkalują Zbawiciela, nazywając Go stworzonym (*qui Salvatorem non natum sed creatum calumniantur*), nasz Doktor Kościoła interpretuje Jezusowe dziękczynienie Ojcu za objawienie się prostaczkom (por. Mt 11, 25-27). Chrystus, rozradowany w Duchu Świętym (por. Łk 10, 21), w swojej wzniosłej modlitwie zwraca się do Boga słowami: „Ojcze, Panie nieba i ziemi". Hieronim analizuje znaczenie tej apostrofy w perspektywie

[79] Por. Athanasius, *Syn.* 16; zob. Epiphanius, *Pan.* 69; Theodoretus, *Haer. fab.* IV 1; Filastrius, *Divers. her.* 66; Kelly, *Początki doktryny*, s. 173-176; Pietras, *Początki teologii*, s. 194-201; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Roma 1975, 25-95.

[80] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 33: „Qui in navicula erant venerunt et adoraverunt eum dicentes: vere Filius Dei es. Ad unum signum tranquillitate maris reddita quae post nimias procellas interdum et casu fieri solet, nautae atque vectores vere Dei Filium confitentur, et Arrius in Ecclesia praedicat creaturam". To pozornie proste wyjaśnienie Hieronima nastręcza jedną poważną trudność. Nasuwa się pytanie, dlaczego w jego komentarzu nagle pojawiają się anonimowi żeglarze i sternicy, skoro w perykopie o chodzeniu Jezusa po wodzie te postaci nie występują (por. Mt 14, 22-33). Idąc za narracją ewangelisty Mateusza, jest oczywiste, że przebywającymi w łodzi są Apostołowie. Strydończyk jednak zdaje się nie dopuszczać myśli, że Apostołowie dopiero teraz uwierzyli w Chrystusa, i dlatego niespodziewanie wprowadza do swojego wyjaśnienia żeglarzy i sterników. Kluczem do zrozumienia omawianego fragmentu jest komentarz Betlejemity do wcześniejszej perykopy o uciszeniu burzy na jeziorze (por. Mt 8, 23-27). Ludźmi, którzy ze zdumieniem pytali, kim jest Jezus, skoro ma władzę nad siłami natury, nie byli według Hieronima raczej Apostołowie, lecz właśnie „żeglarze i inni, którzy byli w łodzi" (por. tamże I 8, 27: „Non discipuli sed nautae et ceteri qui in navi erant mirabantur").

[81] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 27, 54: „Et hoc considerandum quod centurio ante crucem in ipso scandalo passionis vere Dei Filium confiteatur et Arrius in Ecclesia praedicet creaturam". Arianie jako argument przeciwko konsubstancjalności Syna z Ojcem przywoływali słowa Chrystusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27, 46; por. Athanasius, *C. Ar.* III, 26).

antyariańskiej. Gdyby Chrystus był tylko stworzeniem – argumentuje książę egzegetów – to zwróciłby się do Boga albo za pomocą wołacza „Ojcze" albo też „Panie nieba i ziemi". Nikt nie neguje bowiem faktu, że stworzenia mogą nazywać swojego Stwórcę, dawcę istnienia, „Ojcem". Natomiast, zdaniem Hieronima, nazywanie Boga jednym tchem „Ojcem" oraz „Panem nieba i ziemi" przez zwykłego człowieka byłoby pozbawione większego sensu, gdyż byłoby wyrażeniem tej samej relacji stworzenia do Stwórcy, lecz innymi słowami. Człowiek jest przecież częścią „nieba i ziemi", więc jako byt stworzony wystarczy, że wezwie Boga albo jako „Ojca" albo jako „Pana". W przypadku Chrystusa jednak, który był prawdziwym Bogiem i człowiekiem, sprawa przedstawia się zgoła inaczej. W wezwaniu „Ojcze" wybrzmiewa Jego tożsamość zrodzonego przed wiekami preegzystującego Syna Bożego, zaś w apostrofie „Panie nieba i ziemi" znajduje wyraz jego ludzka, stworzona natura[82].

Wyraźny antyariański rys ma również inny boski tytuł, tym razem odnoszący się do samego Chrystusa: „wielki Bóg i Zbawiciel Jezus Chrystus" (por. Tt 2, 13). Hieronim, przystępując do objaśnienia jego znaczenia, odwołuje się bezpośrednio do Ariusza i Eunomiusza:

> Gdzie jest wąż Ariusz? Gdzie żmija Eunomiusz? Wielki Bóg jest nazwany Jezusem Chrystusem Zbawicielem, nie pierworodnym wszelkiego stworzenia, nie Słowem Boga czy mądrością, ale Jezusem Chrystusem, które to słowa wyrażają przyjęte człowieczeństwo[83].

Słowa Pawła odsłaniają jednoznacznie podwójną naturę Chrystusa, boską i ludzką. Na ludzką, a więc stworzoną naturę, którą przyjął Syn Boży (*adsumptus homo*), wskazuje najdoskonalej imię „Jezus Chrystus". To przecież Jezus z Nazaretu, postać historyczna, był oczekiwanym przez Żydów Chrystusem oraz Zbawicielem wszystkich ludzi przez misterium paschalne. Tytuł „Jezus Chrystus" jest w perspektywie historiozbawczej imieniem Syna Bożego po inkarnacji, a zatem po staniu się człowiekiem, czyli stworzeniem. W pewnym, ortodoksyjnym sensie inkarnacja przedwiecznego Słowa jest dla Hieronima momentem „stworzenia Jezusa Chrystusa". Dlatego Hieronim pisze, że to właśnie tytuł „Jezus Chrystus" wyraża stworzone człowieczeństwo Zbawiciela, a zarazem zestawia go z imionami, które zdaniem Ariusza, wskazywały w Piśmie Świętym na stworzenie Syna Bożego przed wiekami. Działający w Aleksandrii herezjarcha na poparcie swojego błędu przywoływał bowiem m.in. fragmenty o Chrystusie jako pierworodnym wszelkiego stworzenia (por. Kol 1, 15; Rz 8, 29),

[82] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 25.

[83] Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 11-14: „Ubi est serpens Arius? Ubi Eunomius coluber? Magnus Deus Iesus Christus Salvator dicitur, non primogenitus omnis creaturae, non Verbum Dei et sapientia, sed Iesus et Christus; quae vocabula adsumpti hominis sunt", tłum. poprawione.

Słowie Boga (por. J 1, 1nn) i mądrości Bożej (por. Prz 8, 22-25)[84]. Poprzez te tytuły Hieronim przywołał kluczowe dla heterodoksyjnej teologii ariańskiej fragmenty, których sigla biblijne wskazaliśmy w nawiasach.

Absolutnie fundamentalny dla arianizmu był passus Prz 8, 22-25 w wersji LXX[85]. Fragment, mówiący o Bożej mądrości, był od pierwszych wieków odnoszony do Chrystusa, zaś w teologicznej batalii o naturę Syna Bożego w trakcie kontrowersji ariańskiej jego egzegeza stanowiła kluczowy dla rozstrzygnięcia sporu obszar polemiki. Nic zatem dziwnego, że w badanych przez nas komentarzach do Nowego Testamentu Hieronim kilkakrotnie do wspomnianego fragmentu się odwołuje i to właśnie w kontekście polemiki z Ariuszem. Heterodoksyjna interpretacja Prz 8, 22 jest dla Strydończyka niemalże cechą konstytutywną arianizmu. Gdy książę egzegetów przywołuje poglądy arian, charakteryzuje ich jako tych, którzy odrzucają zrodzenie Chrystusa i odwołują się do wspomnianego wersetu[86]. Betlejemita czyni dłuższą glosę w *Komentarzu do Listu do Efezjan*, aby przy okazji objaśniania syntagmy „stworzeni w Chrystusie Jezusie" (por. Ef 2, 10) wyłożyć ortodoksyjne rozumienie koronnego w argumentacji Ariusza passusu z Księgi Przysłów.

Nasz *defensor fidei* na początku czyni uwagę, że niektórzy komentatorzy kościelni wobec kontrowersji wokół zdania: „Pan mnie stworzył początkiem swych dróg", oraz trudności interpretacyjnych, które nastręczał ten fragment, w ogóle przestali odnosić go do Chrystusa i uważali, że w analizowanej frazie jest mowa o „mądrości świata" (*mundi sapientia*). W ten sposób wytrącali arianom z rąk podstawowy argument skrypturystyczny, na bazie którego heretycy określali Chrystusa jako stworzenie. Hieronim jednak nie pochwala takiej interpretacji. Jest ona dla niego ucieczką od dyskusji za cenę zaparcia się tradycji egzegetycznej Kościoła oraz odrzucenia tajemnicy Chrystusa, który objawia się w Starym Testamencie[87].

Odpowiedź, której Hieronim udziela arianom, może na początku zaskakiwać. Strydończyk bowiem uważa, że nie trzeba bać się stwierdzenia, że Chrystus „został stworzony" i że jest On „stworzeniem". Skoro bowiem na podstawie zasady *communicatio idiomatum* Syn Boży w odniesieniu do ludzkiej natury jest nazywany robakiem (por. 22, 7), człowiekiem (por. 1 Tm 2, 5), ukrzyżowanym (por. 1 Kor 1, 23) czy też przekleństwem (por. Ga 3, 13), to dlaczego nie

[84] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 195-196; Kelly, *Początki doktryny*, s. 176.

[85] Prz 8, 22-25 (LXX): „Pan mnie stworzył (ἔκτισέ) początkiem swych dróg w swoich dziełach, przed wiekami założył mnie (ἐθεμελίωσέ), na początku uczynił (ποιήσαι) przed ziemią i uczynił przed otchłanią, przed powstaniem strumieni wód, przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie (γεννά)" (Pietras, *Początki teologii*, s. 195). Por. Athanasius, *C. Ar.* II, 44-81; zob. Tessore–Podolak, przyp. 53, s. 87.

[86] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 23-24: „Unde et haeresis nativitatem Christi calumnians, Salomonis usurpat exemplum: Dominus creavit me initium viarum suarum".

[87] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10: „multi que timore, ne Christum creaturam dicere compellantur, totum Christi mysterium negant, ut dicant, non Christum in hac sapientia, sed mundi sapientiam significari".

można uznać, że Pismo mówi o Nim, iż został „stworzony". Książę egzegetów zmienia zatem perspektywę czasową, w której należy odczytywać kłopotliwy fragment Prz 8, 22-25, i stwierdza, że odnosi się on do stworzenia ludzkiej natury Chrystusa w momencie Jego wcielenia, nie zaś do Jego początku przed stworzeniem świata, jak chciał Ariusz. Owszem, dyskutowany fragment odnosi się do Syna Bożego, lecz nie do Jego preegzystencji i pochodzenia od Ojca, a do Jego ludzkiej egzystencji i narodzin z Maryi Dziewicy[88]. Dodatkowy argument za taką lekturą kontrowersyjnych wersetów stanowi dla Betlejemity w. 21, który poprzedza omawianą perykopę. Tam Mądrość Boża, a więc Chrystus, zapowiada, że ogłosi rzeczy, które dopiero nastąpią[89]. Ten werset rzeczywiście jest głosem Syna Bożego w preegzystencji, kolejne zaś według Hieronima są już opisem realizacji obietnicy z Prz 8, 21.

Vir trilinguis w celu dyskredytacji ariańskiej egzegezy Prz 8, 22 korzysta ze swojej znajomości języka hebrajskiego i stwierdza, iż według *veritas hebraica* czytamy nie, że mądrość została „stworzona", lecz że została „wzięta w posiadanie" przez Pana[90]. Hieronim dedukuje, że aby coś mogło być wzięte w posiadanie, musiało już istnieć, to zaś oznacza, że Prz 8, 22 nie może mówić, również zgodnie z wersją hebrajską, o początkach Syna Bożego w zaświatach, a tym bardziej o Jego przedwiecznym stworzeniu. Książę egzegetów nie tłumaczy, w jakim sensie Ojciec miałby posiąść Syna – to w tym momencie nie jest istotne. Betlejemita, pomijając to zagadnienie, przechodzi do duchowej interpretacji kontrowersyjnego wersetu, według której Bóg „stwarza" człowieka w momencie, gdy przemienia bądź odnawia jego życie (por. Ps 51, 12). Wersja hebrajska doskonale koresponduje z mistycznym wyjaśnieniem słowa „stwarzać", podanym przez Hieronima, gdyż każde nawrócenie człowieka, a więc jego nowe stworzenie, polega na ufnym oddaniu osobowej egzystencji w Boże posiadanie[91].

Zaprzeczenie ariańskiej interpretacji Prz 8, 22-25 *princeps exegetarum* znajduje w słowach Pawła o wielorakiej w przejawach mądrości Bożej (*multiplex sapientia*, por. Ef 3, 10-11). Hieronim najpierw dokonuje pieczołowitej analizy gramatycznej tekstu greckiego Ef 3, 10-11, na podstawie której dochodzi do wniosku, że właśnie do słowa „mądrość", nie zaś „Kościół" bądź „plan", odnosi się zaimek względny *quam*, otwierający zdanie podrzędne: „która została

[88] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10: „ad incarnationis mysterium, non ad naturam Dei referenda sunt".

[89] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10: „maxime cum ex duobus versiculis quae praecedunt, ipsa sapientia promittat se esse dicturam quae post saecula sunt"; zob. Prz 8, 21 (LXX): „ἐὰν ἀναγγείλω ὑμῖν τὰ καθ᾽ ἡμέραν γινόμενα, μνημονεύσω τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμῆσαι".

[90] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10: „licet in hebraeis codicibus non habeatur: Dominus creavit me initium viarum suarum: sed, Dominus possedit me".

[91] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10; Athanasius, *C. Ar.* II, 46.

uczyniona w Chrystusie Jezusie, Panu naszym”[92]. Stwierdzenie to, wyprowadzone na bazie składni greckiego oryginału, staje się w kolejnych zdaniach komentarza Hieronima ostrzem wymierzonym w stronę Ariusza. Jeżeli bowiem mądrość została uczyniona czy też dokonana (*facta*) w Chrystusie Jezusie, to oczywistym jest, że On sam musiał istnieć przed mądrością, co do której arianie utrzymywali, że był nią Syn Boży jako pierwsze i doskonałe stworzenie Boga Ojca.

Vir bellator, odpierając tezę Ariusza o stworzeniu Syna przez Ojca, doszukał się sprzeczności w interpretacji Prz 8, 22-25 przedstawianej przez adwersarza. Jeżeli rzeczywiście każdy z czterech występujących po sobie w tej perykopie czasowników zostanie odniesiony do Chrystusa i będzie odczytany dosłownie, jak czyni to Ariusz w przypadku pierwszego czasownika, powszechnie tłumaczonego jako „stworzył” (*creavit*), to pomiędzy semantyką samych czasowników dojdzie do logicznej sprzeczności. Hieronim czasowniki w kolejnych wersetach Prz 8, 22-25 oddaje następująco:

Wersety Prz 8, 22-25	Czasowniki w LXX	Odpowiedniki łacińskie wg Hieronima[93]	Tłumaczenie polskie
w. 22	ἐκτισέ	creo, - are	stworzył
w. 23	ἐθεμελίωσέ	gigno, - ĕre	założył
w. 24	ποιήσαι	fundo, - are	uczynił
w. 25	γεννά	nascor, -i	rodzi

Zdaniem Hieronima mądrość Boża, a więc osoba Syna Bożego, nie mogła być jednocześnie „stworzona” (*creata*, w. 22) i „zrodzona” (*nata*, w. 25). Strydończyk retorycznie pyta, w jaki sposób zrodzona mądrość miałaby być równocześnie stworzona i uczyniona.

Jak widzieliśmy powyżej, Ariusz i Hieronim, zgodnie z tradycją chrześcijańską odczytywali Prz 8, 22-25 w kluczu chrystologicznym – obaj w Bożej mądrości widzieli Syna Bożego. Książę egzegetów jednak nie zgadzał się z heretycką wykładnią Ariusza, według której Chrystus w dyskutowanym passusie mówiłby o swoim stworzeniu przed wiekami. Hieronim w tych słowach słyszał głos osobowej Mądrości, która „zawsze z była z Ojcem” (*erat semper*

[92] W języku greckim wszystkie trzy terminy: „mądrość” (σοφία), „Kościół” (ἐκκλησία) i „plan” (πρόθεσις) są rodzaju żeńskiego. Po łacinie natomiast słowo *propositum*, które jest ekwiwalentem greckiego πρόθεσις, jest rodzaju nijakiego.

[93] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 10-11: „Quod si in Christo secundum mysticos intellectus dicitur facta sapientia, intelligant ariani frustra se de illo testimonio gloriari, in quo sapientia in initio viarum Dei creatam se et genitam loquitur et fundatam. Et utique iuxta illos creata est, nata esse non potuit. Si autem nata est, quomodo et fundata dicitur et creata?”.

cum Patre) i która zapowiadała swoje wcielenie[94]. Strydończyk, odnosząc się do Bożej obietnicy życia wiecznego, stwierdza, że jako pierwsza znała ją Mądrość Ojca, która w momencie stwarzania świata igrała na okręgu ziemi i radowała się z powodu synów ludzkich (por. Prz 8, 31). Chrystus wiedział jako pierwszy, nie tyle w sensie czasowym, co „logicznym", gdyż sam jest Słowem współistotnym Ojcu, że ci, którzy w Niego uwierzą, będą mieli życie wieczne (por. J 6, 40). Wiara w Syna Bożego, prowadząca ludzi do zbawienia, jest właściwą i zamierzoną przez Opatrzność odpowiedzią na radość Bożej Mądrości z powodu stworzenia synów ludzkich. O ile więc arianie wierzyli, że „był czas, kiedy Go nie było", co stało się sloganem wyrażającym ich heterodoksyjne stanowisko[95], o tyle Hieronim podkreślał w swoim komentarzu, że Syn był zawsze z Ojcem jako Jego współwieczna Mądrość.

Dowodząc, że Syn jest współistotny, a więc i „współwieczny" razem z Ojcem i Duchem, czego nie uznawał Ariusz[96], Hieronim po raz kolejny robi użytek ze swojej znajomości języka greckiego. *Vir trilinguis* zauważa, że aby opisać zbawczy plan Boga wobec ludzi, Paweł dwukrotnie użył imiesłowu czasownika προ-ορίζω, który można przełożyć jako „przeznaczyć"[97]. Natomiast w odniesieniu do Chrystusa, który miał zrealizować ten zbawczy plan przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, Apostoł posłużył się *participium* czasownika ὁρίζω, a więc bez przedrostka πρό, który nadawałby Bożym zamiarom pewną perspektywę czasową[98]. Według Hieronima, poczyniona przez niego obserwacja filologiczna niesie głębokie przesłanie teologiczne. Imiesłów προορισθέντες może być bowiem użyty w stosunku do ludzi, którzy zostali powołani do istnienia aktem woli Boga, mają początek w czasie i z miłości Ojca zostali przeznaczeni do życia wiecznego. Wyraża on zatem przedwieczne postanowienie Boga wobec stworzonych przez niego ludzi. Natomiast imiesłów ὁρισθέντος, charakteryzujący godność Syna Bożego, określa zdaniem Strydończyka kogoś, kto nie ma początku, a jego istnienie nie zostało poprzedzone przez zamysł kogoś innego bądź spowodowane decyzją woli kogoś innego. Dlatego imiesłów ten można by przetłumaczyć jako „współwiecznie

[94] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 1-4: „Cui autem ante promisit et postea fecit esse perspicuam, nisi sapientiae suae quae erat semper cum Patre, cum laetaretur orbe perfecto et gauderet super filiis hominum, et repromisit eos quicumque in illa crediturі essent habituros esse vitam aeternam?".

[95] Por. Athanasius, *Syn.* 16: „οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι"; tenże, *Decr.* 27: „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός"; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 175.

[96] Por. Athanasius, *Syn.* 16: „Nie jest zatem wieczny (ἀίδιος) albo współwieczny (συνἀίδιος) Ojcu […]. Nie posiada istnienia równocześnie z Ojcem".

[97] Por. Ef 1, 5: „przeznaczył (προορίσας) nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa"; Ef 1, 11: „W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni (προορισθέντες) zamiarem Tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli".

[98] Por. Rz 1, 4: „a ustanowionym (ὁρισθέντος) według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym".

ustanowiony", wyraża on bowiem w interpretacji Betlejemity prawdę o współistotności Syna wobec Ojca[99].

Na podstawie powyższej refleksji filologiczno-teologicznej Hieronim dochodzi do wniosku, że Syn jest synem przez naturę, ludzie zaś stają się dziećmi Boga przez adopcję w chwili, gdy przyjmują wiarę w Chrystusa. Nasz Ojciec Kościoła formułuje myśl o wyraźnym tonie antyariańskim, stwierdzając, że dla Chrystusa nie było czasu, w którym nie byłby Synem[100]. Betlejemita w tym zdaniu cytuje dosłownie Orygenesa, którego refleksję z kolei przytaczał Atanazy w polemice z Ariuszem[101]. Adamancjusz, argumentując za odwiecznym istnieniem Syna, dedukował, że skoro Bóg jest wieczny i niezmienny, Jego tożsamość Ojca nie może zależeć od zachodzącego w czasie aktu stworzenia, lecz zawsze musiał mieć Syna, aby być Ojcem[102].

2.4. Antyariańska argumentacja za równością Syna i Ojca co do natury oraz boskiej wszechwiedzy

Według Ariusza, ponieważ Syn został stworzony przez Ojca, nie mógł być równy Ojcu co do natury. Zdaniem herezjarchy uznanie, że Syn jest prawdziwym Bogiem, prowadziłoby do podziału w jedności boskiej monady i w konsekwencji zaprzeczałoby monoteistycznej wierze[103]. Dlatego Syn musiał być mniejszy od Ojca. W odpowiedzi na subordynacjonizm Ariusza *vir bellator* wielokrotnie dowodzi równości Syna z Ojcem. Wystarczającym argumentem przeciwko arianom i innym heretykom, negującym bóstwo Chrystusa, są dla Betlejemity adresy czterech listów Pawłowych, które skomentował. Użyta przez Pawła tytulatura jednoznacznie, w opinii Hieronima, wskazuje na boską naturę Zbawiciela.

Książę egzegetów zauważa, że Apostoł w różnych listach, modląc się na początku o łaskę, pokój oraz inne Boże dary dla adresatów, wzywa jako pierwszego zamiennie i bez różnicy Boga Ojca lub Jezusa Chrystusa. Kolejność dla Pawła nie ma znaczenia, gdyż Ojciec i Syn są jednym Bogiem[104]. Powracająca autoprezentacja Pawła jako apostoła, powołanego przez Jezusa Chrystusa, z woli Bożej, nie zaś przez ludzi (por. Ga 1, 1; Ef 1, 1), sama w sobie świadczy

[99] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5.

[100] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5: „Et ille quidem natura Filius est, nos vero adoptione. Ille nunquam Filius non fuit; nos antequam essemus, praedestinati sumus, et tunc spiritum adoptionis accepimus".

[101] Por. Origenes, *Fr. Comm. Heb.* 1 (=Pamphilus, *Apol. Orig.* 50): „numquam est quando Filius non fuit"; Athanasius, *Decr.* 27, zob. F. Pieri, *Origene, Esegesi paolina. I testi frammentari. Introduzione, traduzione e note*, Opere di Origene 14/4, Roma 2009, 32-33. 408-409, przyp. 5.

[102] Por. Szram, *Chrystus – Mądrość*, s. 135-136; Pietras, *Początki teologii*, s. 183-184.

[103] Por. Athanasius, *Syn.* 15-16.

[104] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 1-3: „Ex quo ostenditur unam Filii Patris que esse naturam, cum id potest Filius praestare quod Pater, et id dicitur Pater praestare quod Filius".

o bóstwie Zmartwychwstałego[105]. Boską naturę Syna suponuje wyrażenie użyte w pierwszym wersecie Listu do Efezjan: *per voluntatem Dei*. Przyimek *per* wskazuje na Chrystusa, przez którego wszystko się stało (por. J 1, 3), więc „wola Boga", na mocy której Paweł stał się Apostołem, to wola nikogo innego jak Syna Bożego, który jest prawdziwym Bogiem równym Ojcu. W adresach listów do Tytusa i do Rzymian Paweł określa siebie odpowiednio jako „sługę Boga" (por. Tt 1, 1) i „sługę Chrystusa Jezusa" (por. Rz 1, 1). Inny *genetivus possessoris* w tych dwóch fragmentach nie ma w istocie żadnego znaczenia, gdyż Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem[106].

Biblijnymi argumentami na bóstwo Syna są w komentarzach Strydończyka pojedyncze zdania lub zwroty, które nie wymagają wielopoziomowej egzegezy, lecz już na poziomie litery wprost zaprzeczają arianizmowi. Herezji, która zaprzecza, że Syn może to samo, co Ojciec, Paweł zamyka usta przez treść błogosławieństwa na końcu Listu do Efezjan (por. Ef 6, 23). Apostoł sprasza na braci z azjatyckiego miasta pokój, miłość i wiarę, które pochodzą w równym stopniu od Boga Ojca i Pana Jezusa Chrystusa[107]. Zgłębiając sens Pawłowego stwierdzenia, że od Boga Ojca bierze nazwę wszelkie ojcostwo w niebie i na ziemi (por. Ef 3, 14-15), Hieronim ujmuje w dogmatyczne sformułowania relację między Ojcem i Synem. Ojciec jest Ojcem według substancji, zaś Chrystus to Jednorodzony Syn przez wspólną Ojcu boską naturę, nie zaś przez adopcję[108].

Do prawdy o równości w bóstwie Ojca i Syna nasz pisarz dochodzi poprzez refleksję nad ekshortacją Pawła, aby postępować jak dzieci światłości (por. Ef 5, 8). Pustelnik z Betlejem odwołuje się do innych fragmentów biblijnych mówiących o świetle. Zgodnie ze świadectwem Jana Apostoła to Bóg jest światłością, w której nie ma żadnej ciemności (por. 1 J 1, 5). Ten sam autor nowotestamentalny w prologu do Czwartej Ewangelii określa Syna Bożego jako światłość prawdziwą, która oświeca każdego człowieka (por. J 1, 9). Z przytoczonych fragmentów Hieronim wyciąga konkluzję, że dzieci światłości są jednocześnie dziećmi Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, którzy mają tę samą boską naturę[109]. Argument skrypturystyczny na poparcie bóstwa Syna *princeps exegetarum* dostrzega w przestrodze Apostoła, iż wielcy grzesznicy nie

[105] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 5; tenże, *Comm. Eph.* I 1, 1.

[106] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1: „Si enim Pater et Filius unum sunt, et qui crediderit in Filium credet et in Patrem, servitus quoque indifferenter apostoli Pauli vel ad Patrem est referenda, vel ad Filium".

[107] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 23: „Igitur et charitatem et fidem sic Pater praestat ut Filius; et haeresis obmutescit, quae non vult eadem Filium posse quae Patrem".

[108] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 14: „Deus Pater Domini nostri Iesu Christi iuxta substantiam Pater est, et Unigenitus non est adoptione Filius, sed natura".

[109] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 8: „ex quo colligitur eosdem filios esse Dei Patris, qui sunt filii Christi Iesu". Warto zauważyć, że światło i jego blask były jednym z ulubionych przykładów pisarzy kościelnych na wyrażenie dogmatu o współistotności Ojca i Syna. Znalazło to wyraz w credo nicejskim: „Bóg z Boga, światłość ze światłości" (por. Conc. Nicaenum I [325], *Expositio fidei CCCXVIII patrum*).

będą mieli udziale w „królestwie Chrystusa i Boga” (por. Ef 5, 5). Hieronim jest przekonany, że w tym passusie nie chodzi o wspólne królestwo odpowiednio Syna i Ojca, lecz o królestwo Chrystusa jako Boga (por. 1 Kor 15, 24). Strydończyk dodaje jednak, że tam gdzie w Piśmie Świętym jest mowa o „Bogu”, można to rozumieć w odniesieniu zarówno do Ojca jak i Syna[110].

Broniąc równości Syna i Ojca na bazie ich boskiej natury, mnich betlejemita jest zmuszony rozjaśnić kilka fragmentów, które niewłaściwie odczytane mogłyby jej zaprzeczać. Hieronim wyczula czytelnika *Ad Ephesios*, aby orędzia o Bogu, który wybaczył nam w Chrystusie (por. Ef 4, 32), nie odczytywał w ten sposób, że Syn jako pośrednik, przez którego dokonało się przebaczenie i pojednanie z Ojcem, jest mniejszy od Ojca, źródła i dawcy owego przebaczenia[111]. Autor komentarza powołuje się na słowa Jezusa, który zapewniał, że On jest w Ojcu, a Ojciec w Nim (por. J 14, 11). Chrystus jest więc zarówno pośrednikiem przebaczenia jak i jego dawcą razem Ojcem. Ponadto Paweł w innym fragmencie daje świadectwo przebaczenia braciom wobec Chrystusa, który jako Bóg pierwszy nam wybaczył (por. 2 Kor 2, 10). Podobnie zachęta Apostoła skierowana do Efezjan, aby ci, poznawszy dzięki przepowiadaniu Pawła głębiej aniżeli inni tajemnice wiary, stali się teraz „naśladowcami Boga” (por. Ef 5, 1), nie oznacza, że bycie „naśladowcą Chrystusa” ma mniejszą wartość (por. 1 Kor 11, 1)[112]. Chrystus jest przecież Bogiem. Wezwanie do „naśladowania Boga” określa natomiast jednoznacznie, że uczniowie Chrystusa mają Go poznawać i naśladować według bóstwa, nie zaś według ciała (por. 2 Kor 5, 16).

Współistotności Syna nie podaje w wątpliwość również fakt, że bywa On nazywany w Piśmie Świętym „sługą”. Sam Ojciec mówi do Syna według świadectwa proroka Izajasza w wersji LXX: „Wielką rzeczą jest dla Ciebie, że jesteś nazywany synem”[113]. *Vir trilinguis* wyjaśnia, że występujące tutaj greckie słowo παῖς może oznaczać zarówno „syna” jak i „sługę”. Aby sprecyzować jego znaczenie, odwołuje się więc do oryginału hebrajskiego. W nim znajduje się rzeczownik *abdi*, który oznacza „sługę”. Skoro więc sam Ojciec mówi do Syna, że wielką rzeczą jest dla Niego noszenie tytułu „sługi”, to nie może on być powodem negacji bóstwa Chrystusa[114]. Ponadto, gdy mowa jest o Chrystusie-słudze, to imię to odnosi się nie do przedwiecznego Słowa czy też Jednorodzonego, ale do ludzkiej natury Syna Bożego[115].

---

[110] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 5: „Ubi autem Deus est, tam Pater quam Filius intelligi potest”.

[111] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 32: „Nec statim ille in quo donatur, minor est ab eo qui in se donat”.

[112] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 1: „Non quod minus sit imitatorem Christi esse, quam Dei”.

[113] Por. Iz 49, 6 (LXX): „καὶ εἶπέν μοι Μέγα σοί ἐστιν τοῦ κληθῆναί σε παῖδά μου”. Arianie odczytując chrystologicznie fragmenty, w których występuje słowo παῖς (por. Ps 86, 16 wg LXX), dowodzili, że skoro Syn został nazwany „chłopcem, sługą”, to znaczy, że nie może być równy Ojcu (por. Athanasius, *C. Ar.* II, 51).

[114] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 1.

[115] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 18.

Zdaniem Ariusza, Syn jako Boże stworzenie, niższe bytowo od Ojca, nie może Go pojąć i w pełni poznać[116]. Wiedza Syna nie jest zatem boską wszechwiedzą, lecz jest istotnie ograniczona z racji ontologicznych. Na poparcie tego heterodoksyjnego twierdzenia arianie powoływali się na słowa Chrystusa, iż dnia końca świata nie zna nikt poza Ojcem – ani aniołowie w niebie, ani nawet Syn (por. Mk 13, 32; Mt 24, 36)[117]. Hieronim wysuwa szereg argumentów przeciwko heretyckiej interpretacji tej wypowiedzi Chrystusa, w której arianie według Atanazego „znajdowali ważne usprawiedliwienie swojej herezji" oraz „obwarowywali się jak giganci"[118]. Komentarz do kłopotliwego fragmentu Mt 24, 36 nasz apologeta wiary zaczyna od zgryźliwej i ironicznej uwagi, że Ariusz i Eunomiusz cieszą się na dźwięk słów, które pozornie wykazują niewiedzę ich mistrza, czyli Jezusa Chrystusa[119]. Ich radość jest tragikomiczna, gdyż oczywistym jest, że ignorancja nauczyciela nie przynosi chwały jego uczniom. Następnie nasz Ojciec Kościoła dowodzi, że Syn musiał znać dzień końca świata.

Po pierwsze, skoro Chrystus jest Boskim Logosem, przez który wszystko się stało (por. J 1, 3), to jako pośrednik stworzenia świata, a więc wszystkich jego wieków, musi znać godzinę jego kresu w ziemskiej postaci. Po drugie, ponieważ Syn zna Ojca, o czym sam mówi nie pozostawiając cienia wątpliwości w Mt 11, 27, to musi znać również dzień sądu nad światem, gdyż Ojciec jako Stwórca świata jest rzeczywistością większą od swojego dzieła. Po trzecie, na bazie słów Jezusa, iż wszystko, co jest Ojca, zostało Mu przekazane (por. Łk 10, 22), należy uznać, że Ojciec przekazał Synowi również wiedzę na temat końca świata. Do tych argumentów skrypturystycznych *vir bellator* dokłada jeszcze rozumowanie sylogistyczne. Otóż, po czwarte, gdyby Syn nie znał ostatniego dnia świata stworzonego, to nie znałby także przedostatniego, trzeciego od końca i wszystkich pozostałych[120].

Ostatni, lapidarny argument Betlejemity o charakterze dialektycznym brzmi dość niejasno. Aby go w pełni zrozumieć, warto sięgnąć do refleksji Atanazego w *Trzeciej mowie przeciwko arianom*, tym bardziej że w części poświęconej rzekomej niewiedzy Syna biskup Aleksandrii użył w obronie ortodoksji dokładnie tych samych fragmentów, na które w przywołanej powyżej argumentacji biblijnej powoływał się Hieronim (J 1, 3; Mt 11, 27; Łk 10, 22), nim przedstawił

[116] Por. Athanasius, *Epistula ad episcopos Aegypti et Libiae* 12; Kelly, *Początki doktryny*, s. 175.

[117] Por. Athanasius, *C. Ar.* III, 42. W komentowanym przez Hieronima wersecie Mt 24, 36 wyrażenie „ani Syn" się nie znajduje. Strydończyk jednak nie pomija faktu, że w niektórych kodeksach łacińskich to kluczowe dla Ariusza, a więc wymagające wyjaśnienia sformułowanie widnieje. Dokonując wstępnej krytyki tekstu, książę egzegetów czyni obserwację, iż w greckich wersjach Ewangelii Mateusza najczęściej zwrot „ani Syn" nie występuje (zob. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 36).

[118] Por. Athanasius, *C. Ar.* III, 42.

[119] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 36: „Gaudet Arrius et Eunomius quasi ignorantia magistri gloria discipulorum sit et dicunt: non potest aequalis esse qui novit et qui ignorat".

[120] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 36.

skrótowo rację sylogistyczną[121]. Analizowany komentarz Strydończyka do Mt 24, 36 sprawia wrażenie reminiscencji wspomnianej mowy Atanazego. W świetle dyskursu promotora credo nicejskiego czwarty, dialektyczny argument Hieronima należy rozumieć następująco: gdyby Syn nie znał ostatniego dnia, nie znałby także wcześniejszych, a więc nie miałby żadnej wiedzy na temat przyszłości. To stwierdzenie zaprzecza jednak wielu świadectwom ewangelicznym, w których Chrystus zapowiada przyszłe wydarzenia. Przede wszystkim stoi w jawnej sprzeczności z przepowiedniami znaków końca świata (por. Mt 24, 3-31). Również zatem to dialektyczne rozumowanie naszego *vir bellator* w opozycji do poglądów Ariusza i Eunomiusza *implicite* odnosi się do tekstów biblijnych, co staje się jasne w zestawieniu z bardziej rozbudowaną i uporządkowaną argumentacją Atanazego, która musiała stanowić inspirację dla mnicha betlejemity[122].

Dowodem na to, że Syn zna dzień finalnego sądu nad światem, są Jego słowa w chwili wniebowstąpienia. Zmartwychwstały Chrystus powiedział wówczas do Apostołów, którzy po raz kolejny pytali o Jego paruzję, że to nie ich rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustanowił w swojej mądrości (por. Dz 1, 7). Jak zauważa Hieronim, Syn Boży wstępując do nieba nie mówi, że sam nie zna dnia końca świata, lecz że nie jest to kwestia, którą wyjawi Apostołom, gdyż nie powinna ona zaprzątać ich myśli. W czasie publicznej działalności, dla ich dobra i aby uniknąć ciągłych pytań o to zagadnienie, Chrystus powiedział, że Syn nie zna daty końca, teraz jednak opuszczając cieleśnie uczniów daje wyraźnie do zrozumienia, że nie stanowi ona dla Niego niewiadomej[123].

Książe egzegetów kilka razy powtarza, próbując wyjaśnić zdanie o niewiedzy Syna z Mt 24, 36, że nie jest rzeczą dobrą dla uczniów znać dzień eschatologicznego sądu[124]. Chrystus zatem, wypowiadając będące przedmiotem debaty z arianami słowa, kierował się pragmatyzmem i pastoralną pedagogią, wyrażoną w haśle *salus animarum suprema lex*. Kluczem do zrozumienia kontrowersyjnego wersetu są dla Strydończyka perykopy o czujnym gospodarzu (por. Mt 24, 43-44) i o wiernym słudze, który oczekiwał powrotu swojego pana, rzetelnie wypełniając powierzone mu obowiązki (por. Mt 24, 45-47). Przypowieści te stanowią

[121] Por. Athanasius, *C. Ar.* III, 42; tamże III, 44.

[122] Por. Athanasius, *C. Ar.* III, 42.

[123] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 36: „Quando dicit: non est vestrum scire, ostendit quod ipse sciat sed non expediat nosse apostolis, ut semper incerti de adventu iudicis sic cotidie vivant quasi die alia iudicandi sint". Strydończyk w żaden inny sposób nie próbuje wyjaśnić pozornej nieprawdy w wypowiedzi Jezusa z Mt 24, 36, jak tylko przez racje pedagogiczne. Egzegeza Betlejemity wpisuje się w dający czasami o sobie znać swoisty makiawelizm autora. Atanazy natomiast przekonuje, że Chrystus powiedział, iż Syn nie zna Ojca, jako wcielone Słowo, a więc zgodnie ze swoją ludzką naturą „syna człowieczego" (por. Athanasius, *C. Ar.* III, 43. 45-46).

[124] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 42: „quod non expediat scire apostolis ut pendulae exspectationis incerto semper eum credant esse venturum quem ignorant quando venturus sit"; tamże IV 24, 44-46: „quod non expediat scire apostolis"; zob. Athanasius, *C. Ar.* III, 48-49.

w nauczaniu Jezusa *exempla* do wezwania: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, o której godzinie Pan wasz przyjdzie” (Mt 24, 42). W tej ekshortacji, co podkreśla Hieronim, Syn Boży nie mówi już o jakiejkolwiek własnej niewiedzy, lecz przypisuje ją wyłącznie słuchaczom: „nie wiecie”[125]. Nie znając dnia końca świata, apostołowie będą żyli ze świadomością, że w każdej chwili mogą być sądzeni ze swojego postępowania, a także mimo niepewności oczekiwania będą żywili pełną wiary nadzieję na przyjście Zbawiciela. Z ich niewiedzy na temat eschatologicznego kresu płynie więc ogromne dobro duchowe, którym kierował się Jezus, wypowiadając słowa z Mt 24, 36.

Dla Hieronima wystarczającą przesłanką za wiedzą Syna co do dnia końca świata jest to, że dzień ten zna Ojciec. W wyrażeniu „tylko Ojciec”, według wyjaśnienia Betlejemity, Jezus „obejmuje też Syna; każdy bowiem ojciec jest imieniem syna”[126]. Interpretacja Hieronima, mająca formę swoistej tautologii, może mieć dwa komplementarne podłoża: skrypturystyczne i patrystyczne. Być może książę egzegetów formułując swoją myśl, przywoływał fragment J 14, 11, w którym Chrystus mówi, że jest w Ojcu, a Ojciec w Nim. Na ten werset, broniąc wszechwiedzy Syna, powołuje się w polemice antyariańskiej Atanazy[127]. Nasz apologeta wiary mógł także sięgać pamięcią do przywołanej już argumentacji Orygenesa, według której niezmienny Bóg może być Ojcem tylko wówczas, jeśli wiecznie ma Syna.

Przyczynek do polemiki z Ariuszem i Eunomiuszem w kwestii wiedzy Syna stanowi dla naszego *defensor fidei* przypowieść o właścicielu winnicy i jej przewrotnych dzierżawcach (por. Mt 21, 33-46). Gdy właściciel winnicy posyła z poselstwem do złych rolników swojego syna, myśli sobie w duchu: „Uszanują mojego syna” (por. Mt 21, 37). To zdanie stanowi jądro refleksji Hieronima wymierzonej w poglądy Ariusza i Eunomiusza. Powszechnie bowiem w tradycji patrystycznej gospodarz winnicy był utożsamiany z Bogiem Ojcem. W historii opowiedzianej przez Jezusa okazuje się jednak, że gospodarz nie miał racji, gdyż dzierżawcy winnicy zabili również jego syna. Idąc ograniczonym tokiem rozumowania Ariusza i Eunomiusza, którym posługiwali się w wyjaśnieniu Mt 24, 36, Bóg Ojciec albo nie wiedział, że Jego Syn będzie zabity, albo też skłamał. Hieronim sprowadza tym samym poglądy heretyków do aporii. Zdaniem samego Strydończyka, komentowany werset Ewangelii należy odczytywać

[125] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 42: „non dixit: quia nescimus qua hora venturus sit dominus, sed nescitis”.

[126] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 36: „In Patre comprehendit et Filium; omnis enim pater filii nomen est”.

[127] Por. Athanasius, *C. Ar.* III, 44: „jeśli Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu, i Ojciec zna dzień i godzinę, to jest jasne, że również Syn, który jest w Ojcu […], zna dzień i godzinę”.

jako wyraz nadziei na nawrócenie i zbawienie każdego człowieka[128]. Restrykcyjna egzegeza Ariusza i Eunomiusza nie pozwalała jednak na takie wyjaśnienie oraz nie dopuszczała myśli, że w Piśmie Świętym Bóg bądź święty autor biblijny może mówić, że „nie wie", chociaż wie[129]. Ograniczone horyzonty egzegetyczne heretyków prowadzą do sprzeczności. Nasz Doktor Kościoła, wykazawszy na bazie rozumowania Ariusza i Eunomiusza aporię w wyjaśnieniu Mt 21, 37, dopowiada, że w jakikolwiek sposób wskazani herezjarchowie będą bronili w odniesieniu do komentowanego wersetu wszechwiedzy Ojca, w taki też sposób można argumentować za boską wiedzą Syna[130].

Co ciekawe, wyłącznie do Eunomiusza Hieronim odnosi się w komentarzu do bardzo ważnego w toku kontrowersji ariańskiej fragmentu Mt 11, 27. Chrystus objawia, iż wszystko zostało Mu przekazane przez Ojca, oraz że nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani też nikt nie zna Ojca, tylko Syn. W wyjaśnieniu tego passusu pustelnik z Betlejem nie koncentruje się na kwestii wiedzy Syna, lecz na „szaleństwie" (*insania*) Eunomiusza. Herezjarcha utrzymywał bowiem, że posiadał doskonałą wiedzę na temat istoty Boga i wszelkich innych spraw[131]. W swoim szaleństwie uważał się zatem za wszechwiedzącego. Strydończyk, potępiając pychę adwersarza, zamyka swoją refleksję hipotetyczną konstatacją, iż nawet gdyby Eunomiusz miał jakiś udział w wszechwiedzy Boga, to powinien pamiętać, że czym innym jest wiedzieć przez łaskę objawienia, a czym innym przez równość natury[132].

Do najwyraźniej bardzo ważnego dla Hieronima tematu boskiej wiedzy Syna autor *In Matthaeum* powraca jeszcze w ostatnim zdaniu swojego egzegetycznego dzieła. Chrystus obiecał Apostołom, że będzie z nimi przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20). Obietnica Jezusa sama w sobie świadczy o tym, iż znał On datę swojej paruzji i zarazem końca ziemskiej rzeczywistości[133].

---

[128] Hieronim uważał, że w Mt 21, 37 zostało napisane „uszanują mojego syna" ze względu na nieskończoną tajemnicę Boga oraz korzyść duchową wiernych. Trudno bowiem pojąć umysłem i wyrazić słowami prawdę o wszechmocy i wszechwiedzy Boga, a zarazem wolności człowieka. Dlatego też, jak pisze Hieronim, zwykło się mówić o Bogu, że „zawsze się waha", co najprawdopodobniej było sformułowaniem teologicznym, być może ludowym, mającym zachować prawdę o wolności człowieka wobec dogmatu o omnipotencji Boga (por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 21, 36: „Sed semper ambigere dicitur Deus ut libera voluntas homini reservetur").

[129] Por. Athanasius, *C. Ar.* III, 47; tamże III, 50. Hieronim, wykazując błąd arianizmu w odniesieniu do wiedzy Syna, idzie po tej samej linii argumentacyjnej co Atanazy, który powoływał się na pytanie Boga w ogrodzie Eden: „Adamie, gdzie jesteś?" (Rdz 3, 9). Aleksandryjczyk konfrontuje adwersarzy z kłopotliwym dla nich świadectwem biblijnym o pozornej niewiedzy Ojca i na jego podstawie wykazuje sprzeczność ich poglądów.

[130] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 21, 36: „Quicquid pro Patre responderint, hoc intellegent pro Filio".

[131] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 27; Theodoretus, *Haer. fab.* IV 3.

[132] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 27: „Aliud est naturae aequalitate nosse […], aliud revelantis dignatione".

[133] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 28, 20.

2.5. Biblijne ślady Trójcy Świętej w polemice antyheretyckiej (konfrontacja z poglądami Laktancjusza i Macedoniusza)

Broniąc bóstwa Chrystusa, nasz apologeta ortodoksji czasami dodaje, że to, co zostało powiedziane o naturze Ojca i Syna odnosi się również do Trzeciej Osoby Bożej, czyli Ducha Świętego[134]. W ten sposób, odpierając herezje Ariusza i Eunomiusza, *vir bellator* kieruje ostrze swojej polemiki również przeciwko Macedoniuszowi. Biskup Konstantynopola jest podręcznikowym reprezentantem tych heretyków, którzy na kanwie arianizmu zaprzeczali boskiej naturze Ducha Świętego, uważając Go za Boże stworzenie[135]. Strydończyk, mając na uwadze poglądy arian, eunomian i pneumatomachów, wykazuje w oparciu o fragmenty Nowego Testamentu istnienie trzech, równych sobie Osób Bożych.

Zanim jednak pojawił się w Kościele problem arianizmu, nie tylko bóstwu Ducha Świętego, ale w ogóle Jego osobowemu istnieniu, zaprzeczał według świadectwa Hieronima ceniony w starożytności autor chrześcijański Laktancjusz[136]. *Firmianus*, jak go nazywa nasz autor, uważał, że Duch Święty nie istnieje substancjalnie, a więc realnie jako Osoba Trójcy Świętej, lecz wyłącznie nominalnie. Zdaniem Laktancjusza, występujące w Piśmie Świętym imię „Duch Święty", jeżeli już odnosi się do Boga, to jest tytułem Ojca bądź Syna Bożego. Herezja „chrześcijańskiego Cycerona", jak został określony w literaturze patrystycznej Laktancjusz[137], była więc poglądem z pogranicza sabelianizmu i macedonianizmu. Z jednej strony bowiem, jak Sabeliusz, odmawiała Duchowi Świętemu osobowego istnienia, z drugiej zaś nie czyniła tego wobec Syna, uderzając wyłącznie w Trzecią Osobę Bożą[138].

Aby wykazać błąd Laktancjusza, książę egzegetów cytuje Ps 51, 12-14, a następnie interpretuje go w kluczu trynitarnym:

> Stwórz, Boże, we mnie serce czyste i ducha prawego (*spiritum rectum*) odnów w moim wnętrzu. Nie odrzucaj mnie od Twego oblicza i Świętego Ducha Twego (*Spiritum*

[134] Por. np. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 14: „Quidquid autem de Patre et Filio dicimus, hoc sciamus dictum esse de Spiritu Sancto"; tamże III 5, 5: „Porro quod de Patre et de Filio dicimus, hoc idem et de Spiritu Sancto sentiamus".

[135] Por. Epiphanius, *Pan.* 73; Theodoretus, *Haer. fab.* IV 5; Filastrius, *Divers. her.* 67.

[136] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 6, 2: „Hoc ideo quia multi per imperitiam Scripturarum (quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum epistolarum libro facit) adserunt Spiritum Sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari et, cum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes non substantiam eius volunt esse sed nomen"; zob. tenże, *Epist.* 84, 7; tenże, *Vir. ill.* 80.

[137] Por. Drączkowski, *Patrologia*, s. 150.

[138] Duchoburczy pogląd Laktancjusza nie znalazł w Kościele większego rozgłosu i, na ile wiemy, nie stał się powodem podziałów wśród chrześcijan. Jego twórca, według przekazu Hieronima, wyraził go w liście do niejakiego Demetriana, a zatem w prywatnej korespondencji. Niestety nie zachowała się ona do naszych czasów, poza kilkoma fragmentami. Tezę Laktancjusza należy traktować jako błąd poszukującego i niewprawnego teologa.

Sanctum tuum) nie pozbawiaj mnie. Przywróć mi radość Twojego zbawienia i przez ducha pierwotnego (*spiritu principali*) umocnij mnie[139].

W kolejnych trzech wierszach zacytowanego przez Hieronima urywku z Psalmu 51 występuje termin *spiritus*. W w. 12 „duch prawy" (*spiritus rectus*) jest określeniem Syna, gdyż to Jemu Ojciec przekazał sprawiedliwość według słów Ps 72, 1, czyniąc Go tym samym zwiastunem tego, co słuszne i prawdziwe. W w. 13 pojawia się *explicite* imię Ducha Świętego (*Spiritus Sanctus*), co nie pozostawia żadnych wątpliwości, że chodzi tutaj o Trzecią Osobę Bożą. W ostatnim przytoczonym wierszu (w. 14) mamy „ducha pierwotnego" (*spiritus principalis*), który wskazuje na Boga Ojca, gdyż to z Jego duchowego bytu narodził się Syn, a nie odwrotnie. Zdaniem Hieronima, przywołany passus Ps 51, 12-14 wraz z jego interpretacją ukazują ewidentnie, że Ojciec, Syn i Duch Święty to trzy różne osoby o tej samej duchowej naturze czy też, posługując się inną terminologią, duchowej substancji, czyli podstawie bytowej[140].

Najkrótszą i najtrafniejszą charakterystyką macedonian, w oparciu o słowa samego Jezusa, było stwierdzenie, że „bluźnią oni Duchowi Świętemu" (por. Mt 12, 31-32)[141]. Strydończyk komentując stanowczą naukę Chrystusa o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu, stawia pytanie, dlaczego prezbiterzy i biskupi, którzy swego czasu opowiedzieli się za herezją duchoburstwa, są na nowo przyjmowani do Kościoła. Pytanie Hieronima, zawierające istotną informację historyczną na temat ponownego przyjmowania do Kościoła pneumatomachów, stanowi *quaestio*, po której od razu następuje *responsio*. Aby odkryć właściwy sens słów Jezusa, należy odnieść się do paralelnego fragmentu Mk 3, 22-30. Tam Ewangelista Marek jasno sprecyzował, że Syn Boży wygłosił naukę o bluźnierstwie przeciwko Duchowi Świętemu, ponieważ uczeni w Piśmie mówili o Nim, iż ma ducha nieczystego (por. Mk 3, 30). Tym samym Marek wskazał na kontekst i przyczynę surowej nauki Jezusa, które stanowią klucz hermeneutyczny do właściwego zrozumienia istoty bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu. Nie polega ono w sensie biblijnym na negacji bóstwa Ducha Świętego, lecz na zatwardziałości serca wobec znaków, które Jezus czynił w mocy Bożego Ducha, oraz na przewrotnym przypisywaniu ich władzy szatana, który rzekomo miałby mieszkać w Chrystusie[142].

[139] Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 6, 2.

[140] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 6, 2: „Quae quidem, cum vocabulis personis que dissentiant, substantia natura que sociata sunt".

[141] Por. Theodoretus, *Haer. fab.* IV 5.

[142] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 32.

Dlaczego uczeni w Piśmie, oskarżając Jezusa o to, że spełnia dzieła Belzebuba, dopuszczali się tym samym „bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu", pozwalają nam lepiej zrozumieć wcześniejsze wersety Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 12, 22-30). Czytamy w nich, że Chrystus „przez Ducha Świętego" wyrzucał złe duchy i uzdrawiał ludzi. Hieronim komentując Mt 12, 28, przywołuje paralelny werset z Ewangelii Łukasza, w którym jest mowa nie o „Duchu Świętym", przez którego Pan egzorcyzmuje, lecz o „palcu Bożym" (por. Łk 11, 20). Zestawienie ze sobą tych dwóch fragmentów Ewangelii pozwala Strydończykowi na utożsamienie Ducha Świętego z „palcem Bożym" (*digitus Dei*). Na tej podstawie Betlejemita przechodzi do interesującej refleksji trynitarnej, w której porównuje harmonię działania Ojca, Syna i Ducha Świętego do pracy ręki człowieka. Według obrazu użytego przez naszego Doktora Kościoła Syn jest ręką i ramieniem Bożym, zaś Duch Święty jest palcem Bożym, z czego wynika, że jedna jest substancja Trójcy Świętej[143]. Jak różne i liczne członki konstytuują jedno ciało, tak też Trzy Osoby Boże stanowią jedność przez jedną substancję boskiej natury.

Zdaje się, że od początku chrześcijaństwa najważniejszą przesłanką za istnieniem trzech współistotnych Osób Bożych była trynitarna formuła chrzcielna (por. Mt 28, 19)[144]. Wezwanie Jezusa, aby udzielać chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, odsłaniało w zakresie podstawowym tajemnicę Trójcy Świętej, a jednocześnie stanowiło przyczynek do dalszych badań teologicznych nad naturą Boga i relacjami zachodzącymi między Osobami Trójcy Świętej. Nic zatem dziwnego, że i Hieronim dostrzega skrypturystyczny dowód na poparcie dogmatu trynitarnego w tych miejscach, gdzie Pismo mówi o chrzcie świętym. Strydończyk w sposób następujący komentuje scenę chrztu Pana Jezusa w Jordanie (por. Mt 3, 13-17):

> We chrzcie jest ukazana tajemnica Trójcy. Pan przyjmuje chrzest. Duch zstępuje w postaci gołębicy. Głos się rozlega Ojca, który daje świadectwo Synowi[145].

Prawda o Trójcy w powiązaniu z sakramentem chrztu została także wyrażona we wskazaniach ogólnych Pawła na końcu Listu do Tytusa (por. Tt 3, 1-7). Apostoł zachęca, aby chrześcijanie byli wyrozumiali wobec pogan, zważywszy na swój własny duchowy stan przed nawróceniem. Byli bowiem tak samo pogrążeni w grzechach, nim ukazało im się miłosierdzie Boga Ojca, który wybawił ich przez obmycie odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym

[143] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 28: „Si igitur manus et brachium Dei Filius est et digitus eius Spiritus Sanctus, Patris et Filii et Spiritus Sancti una substantia est; non te scandalizet membrorum inaequalitas cum aedificet unitas corporis". Inspiracją dla tej odważnej analogii Hieronima mogło byś sławne porównanie Syna i Ducha do dwóch rąk Boga Ojca, stwarzających świat, autorstwa Ireneusza (por. Irenaeus, *Haer.* IV Praef., 4).

[144] Por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 74-76.

[145] Hieronymus, *Comm. Matt.* I 3, 16: „Mysterium Trinitatis in baptismate demonstratur. Dominus baptizatur, Spiritus descendit in specie columbae, Patris vox testimonium Filio praebentis auditur".

(*lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti*), udzielonym obficie wierzącym jako dar i dawca wszelkich łask w nadziei życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa[146]. Hieronim kończy swój *commentarius* do parenetycznych uwag Pawła lapidarnym stwierdzeniem o charakterze sentencji dogmatycznej, iż „zbawienie wierzących jest tajemnicą Trójcy"[147].

Pustelnik z Betlejem, przez długi czas rozmiłowany niemalże bezkrytycznie w egzegezie Orygenesa, przejął od Aleksandryjczyka predylekcję do alegorii, w tym do alegorycznej interpretacji liczb. Znajduje ona wyraz w trynitarnym wyjaśnieniu liczby „trzy", również w tych fragmentach, w których poza samą wartością numeryczną nic innego nie wskazuje na jakikolwiek związek z Trójcą Świętą[148]. *Princeps exegetarum* dostrzega nawiązanie do Trójcy w trzech dniach, przez które zgłodniały tłum trwał przy Jezusie i słuchał Jego nauki (por. Mt 15, 32)[149]. Symbolem trzech Osób Bożych są trzy namioty, które Piotr pragnie postawić na Górze Przemienienia dla Chrystusa, Mojżesza i Eliasza (por. Mt 17, 4). Hieronim koryguje spontaniczną inicjatywę Piotra i przenosi ją na poziom mistyczny, pisząc, że właściwie należałoby postawić jeden namiot w sercu dla Ojca, Syna i Ducha Świętego[150].

Betlejemita dopuszcza także, lecz z pewnymi oporami, trynitarne rozumienie trzech miar mąki, w które pewna kobieta włożyła zakwas (por. Mt 13, 33). Według alegorii ową kobietą jest Kościół, który prowadzi swoich członków do wiary w Ojca, Syna i Ducha Świętego, zjednoczonych doskonale przez zakwas tej samej Bożej natury. Chociaż Strydończyk nie odrzuca definitywnie tej interpretacji, to jednak zaznacza, że tego typu wyjaśnienia nie mogą stanowić poważnych argumentów w dyskusjach dogmatycznych[151].

[146] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 3-7.
[147] Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 3-7: „Salus credentium mysterium Trinitatis est".
[148] Por. Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 129.
[149] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 15, 32: „Misereor, inquit, turbae quia triduo iam perseverant mecum. Miseretur turbae quia in triduum dierum numero Patri Filio Spiritui que Sancto credebant".
[150] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 17, 4.
[151] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 33.

3. Herezje chrystologiczne

W odniesieniu do osoby Chrystusa nasz Ojciec Kościoła, podobnie jak w przypadku już omówionych herezji teistyczno-epifanijnych oraz trynitarnych, zwalcza zarówno starsze jak i jemu współczesne błędy doktrynalne. Do pierwszej grupy należy zaliczyć doketyzm oraz psilantropizm[152] ebionitów, do drugiej zaś heterodoksyjne ujęcia Fotyna i Apolinarego z Laodycei, powstałe i potępione w IV wieku. W szerokiej historyczno-teologicznej optyce Hieronima fotynianizm był kontynuacją ebionizmu w zakresie poglądów chrystologicznych. Takie spojrzenie naszego autora na herezję biskupa Sirmium mogło być uwarunkowane treścią *Tomus Damasi* z 376/377 r., w którym herezjarcha został określony jako odnowiciel błędu Ebiona[153]. Apolinaryzm był natomiast według Strydończyka zmodyfikowanym przedłużeniem myśli doketów. Hieronim doskonale znał chrystologiczną herezję Apolinarego i był osobiście zaangażowany w jej zwalczanie. Papież Damazy powierzył mu bowiem na synodzie w Rzymie w 382 r. zadanie sformułowania credo antyapolinarystycznego[154]. W badanych pismach Betlejemity daje o sobie znać narastający pod koniec IV w. trud harmonijnego i tym samym ortodoksyjnego ujęcia boskiej i ludzkiej natury Chrystusa, który znajdzie swoje apogeum w kontrowersji nestoriańskiej, zaś rozwiązanie na Soborze w Chalcedonie (451).

3.1. Ortodoksyjna chrystologia jako *via media* między herezjami negującymi bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego

W polemice z herezjami chrystologicznymi Hieronim przedstawia wiarę katolicką jako *via media*, która przebiega między dwoma ekstremami. Z jednej strony nasz *defensor fidei* odpiera błędy ebionitów, Fotyna oraz adopcjonistów, którzy traktowali Jezusa z Nazaretu jako zwykłego człowieka i negowali Jego bóstwo. Z drugiej zaś strony Betlejemita sprzeciwia się doketyzmowi, wyznawanemu przez gnostyków, Marcjona i Manesa, a także „nowej" herezji – jak często wyraża się nasz autor – Apolinarego z Laodycei. Cechą wspólną tej drugiej grupy błędnowierców jest negacja prawdziwej i pełnej natury ludzkiej Zbawiciela. Chrystologia naszego Ojca Kościoła zawarta w jego komentarzach do Nowego Testamentu, często ujmowana *expressis verbis* w kontekście polemiki z wyżej wymienionymi heretykami, jest teologią „złotego środka".

[152] Nazwa pochodzi od greckich słów ψῖλὸς ἄνθρωπος – „zwykły człowiek", do których hasłowo można sprowadzić poglądy wielu heretyków, zaprzeczających bóstwu Chrystusa (por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 94).

[153] Por. Conc. Romanum (376/377), *Tomus Damasi* 5: „Anathematizamus Photinum, qui Hebionis haeresim instaurans, Dominum Iesum Christum tantum ex Maria confitetur".

[154] Por. Rufinus, *Adult. libr. Orig.* 13; Hieronymus, *Ruf.* 2, 20.

Książę egzegetów wytycza „drogę królewską” ortodoksji w wyjaśnieniu już pierwszego wersetu Listu do Galatów. Paweł na początku swojej korespondencji, w adresie listu, dokonuje autoprezentacji. Przedstawia się jako apostoł nie z ludzkiego ustanowienia, lecz z woli Jezusa Chrystusa i Boga Ojca (por. Ga 1, 1). Dla Strydończyka tak zdefiniowana geneza Pawłowego urzędu, najpierw w tonie apofatycznym, a następnie katafatycznym, jasno dowodzi, że Chrystus był Bogiem. Od Niego bowiem, nie zaś jakiegoś człowieka, Paweł otrzymał apostolskie powołanie. W tym miejscu Hieronim zauważa, że na bazie komentowanego wersetu Ga 1, 1 odparta zostaje herezja Ebiona i Fotyna[155]. Z drugiej zaś strony ostrzega przed jednostronną i heretycką interpretacją, według której Chrystus jest rzeczywiście Bogiem, natomiast człowiekiem stał się tylko pozornie. Nasz *vir bellator* z całą stanowczością sprzeciwia się tym, którzy głoszą pozorną cielesność Syna Bożego, oraz wymienia konkretnych zwolenników takiej tezy: Marcjona, Manesa i „twórcę nowej doktryny” (*novelli dogmatis auctor*)[156].

Ostatnim z wymienionych powyżej heretyków jest niewątpliwie Apolinary. Betlejemita w tym samym passusie *Komentarza do Listu do Galatów* pisze o „nowej herezji”, która uznaje „rozdwojoną strukturę” (*dimidiata Christi dispensatio*) osoby Chrystusa. Niemalże takiego samego wyrażenia (*dimidiata Christi oeconomia*) Hieronim użył w *Liście 84*, opisując poglądy Apolinarego[157]. Laodyceńczyk, według słów naszego Doktora Kościoła, wprowadził pogląd o podzielonym na pół porządku ontologicznym Chrystusa. Za utożsamieniem „nowej herezji” z apolinaryzmem przemawia również informacja podana w przedmowie do *Ad Galatas*, gdzie Strydończyk lapidarnie scharakteryzował herezjarchę jako będącego „od niedawna” poza Kościołem[158]. Nie ma zatem najmniejszych wątpliwości, że nową błędną doktryną, którą zwalcza Hieronim, jest heterodoksyjna chrystologia Apolinarego[159].

---

[155] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 5: „Ex quo adprobatur Ebionis et Photini etiam hinc haeresis retundenda”.

[156] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 5: „Subrepunt hoc loco caeterae haereses, quae putativam Christi carnem vindicantes Deum aiunt Christum esse, non hominem, necnon et nova haeresis, quae dimidiatam Christi adserit dispensationem […] si Christum fateatur hominem, Ebion Photinusque subrepunt, si Deum esse contenderit, Manichaeus et Marcion et novelli dogmatis auctor ebulliunt”.

[157] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 2: „Apollinarius […] dimidiatam Christi introduxit oeconomiam”.

[158] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2: „et Laodicenum de ecclesia nuper egressum”.

[159] Tak uważają również B. Jeanjean (*Saint Jérôme*, s. 175) i G. Raspanti (Raspanti, s. 157, przyp. 9). Trudno zrozumieć, dlaczego Pietro Podolak (Tessore–Podolak, s. 314, przyp. 70), próbując ustalić tożsamość heretyka, kryjącego się za wyrażeniem *nova haeresis* w komentarzu do Tt 3, 10-11, w ogóle nie bierze pod wzgląd Apolinarego. Z analizy przedstawionej przez włoskiego autora wynika, że w swojej pracy badawczej nie brał pod uwagę fragmentów z innych pism Hieronima aniżeli *Ad Ephesios* i *Ad Titum*, co zapewne wpłynęło na rezultat jego poszukiwań. A. Baron (*Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz*, s. 171, przyp. 81; tamże, s. 186, przyp. 57) również w „nowej herezji” nie rozpoznaje apolinaryzmu, co można wytłumaczyć zawiłością refleksji Betlejemity w objaśnieniu do Tt 2, 11-14. Lapidarna prezentacja poglądów zwalczanej herezji jest w tym fragmencie niejednoznaczna, jednak występujący w niej charakterystyczny dla Apolinarego termin „Słowo” pozwala na utożsamienie jej z błędem Laodyceńczyka, za czym przemawia wiele innych passusów komentarzy naszego autora do *Corpus Paulinum* (por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 2, 11-14). Istnieje możliwość, że książę egzegetów używał zwrotu „nowa herezja” w różnych miejscach na oznaczenie różnych ruchów heterodoksyjnych. Taka teoria,

Biskup Laodycei uważał, że przedwieczny Logos w strukturze metafizycznej Chrystusa zajął miejsce duszy rozumnej, zaś ciało i duszę wegetatywną wcielony Syn Boży miał właściwą naturze ludzkiej. W takim ujęciu Chrystus nie był w pełni człowiekiem, gdyż nie posiadał duszy ludzkiej, a jego struktura osobowościowa została dziwnie rozpołowiona, tak że jawił się On jako pół bóg – pół człowiek, czy też używając dosadnego pojęcia Bernarda Sesboüe „potwór”[160]. Oddzielając duszę od ciała i zastępując ją Logosem, Apolinary uderzył w fundamentalne zjednoczenie, które konstytuuje istotę człowieczeństwa, stąd nie dziwi, że Hieronim charakteryzował błędną chrystologię Laodyceńczyka za pomocą wyrażenia *oeconomia dimidiata* bądź *dispensatio dimidiata*.

Nasz apologeta wiary kończy swoją chrystologiczną refleksję na kanwie Ga 1, 1 konkluzją o charakterze formuły dogmatycznej. Stwierdza, że Chrystus jest zarówno Bogiem jak i człowiekiem, i dodaje, iż nie należy tego rozumieć tak, że Bóg i człowiek są w Chrystusie kimś innym, czyli dwiema różnymi hipostazami połączonymi w pewien sposób, lecz że preegzystujący Syn Boży uniżył się, aby stać się człowiekiem dla naszego zbawienia[161]. Definicja doktrynalna Hieronima zdradza ślady chrystologii odgórnej. Mogła być ona wymierzona przeciwko tym, których gdzie indziej Strydończyk opisuje jako wyznawców „dwóch synów” w Chrystusie: Syna Bożego i syna człowieczego[162]. Pamiętając o tym, że Hieronim zmarł przed kontrowersją nestoriańską, zastanówmy się, komu mógł przypisywać tę rozdzielającą tożsamość Zbawiciela doktrynę.

Światło na kwestię tożsamości zwolenników poglądu o „dwóch synach” rzuca wyjaśnienie Hieronima do Pawłowego wersetu o Chrystusie, który najpierw zstąpił z wysokości niebios, a następnie do nich wstąpił, aby wszystko napełnić Bożą obecnością (por. Ef 4, 10). Nasz autor w komentarzu do tego wersetu wymienia anonimowych wyznawców teorii o „dwóch synach” obok Ebiona, Fotyna oraz herezji, która przedstawia „ekonomię Chrystusa podzieloną na połowę” (*dimidiata Christi dispensatio*), a więc również obok Apolinarego, niewskazanego imiennie. Według wyjaśnienia Strydończyka fragment o tym samym Synu Bożym, który zstąpił z nieba w momencie poczęcia w łonie Maryi, a następnie w wydarzeniu Wniebowstąpienia do

chociaż nie można jej wykluczyć, wydaje nam się niesłuszna, gdyż każdy fragment, w którym występuje wyrażenie *nova haeresis*, można wyjaśnić przez odniesienie do poglądów Apolinarego, inne zaś propozycje identyfikacji, biorąc pod uwagę treść czterech komentarzy Strydończyka do listów Pawłowych, nie wytrzymują krytyki.

[160] Por. B. Sesboüe, *Jezus Chrystus na obraz ludzi*, tłum. P. Rak, Kraków 2006, 17.

[161] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 5: „itaque audiant Christum et Deum esse et hominem. Non quo alius Deus sit at alius homo, sed qui Deus semper errat homo ob nostram salutem esse dignatus est”.

[162] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 10: „Necnon et contra eos, qui duos filios insano errore confingunt: Filium videlicet Dei, et filium hominis”; tamże II 4, 21: „Haec autem dicimus, non Iesum a Christo separantes: nec rursum Deum Verbum ab eo quem assumpsit, hominem alterum esse dicentes, sed […] illum quem unum esse credimus Filium hominis et Filium Dei”.

niego powrócił, świadczy z jednej strony przeciwko błędnej chrystologii ebionitów, fotynian oraz wyznawców „dwóch synów", z drugiej zaś nie stanowi argumentu na rzecz apolinaryzmu. Ponownie więc nasz *defensor fidei* usiłuje przedstawić wiarę katolicką jako *via media*. Zestaw heretyków, którym Betlejemita przeciwstawia się w oparciu o Ef 4, 10, każe nam sądzić, że pod zwolennikami „dwóch synów" kryli się konkretni błędnowiercy, a tym samym pozwala nam wykluczyć tezę, że stanowili oni figurę *interlocutor fictus*, służącą naszemu polemiście do tego, aby uprzedzić ewentualny błąd i wyłożyć prawowierną doktrynę Kościoła[163].

Książę egzegetów mógł mieć na myśli w tych rozważaniach eksponentów chrystologii antiocheńskiej, przede wszystkim Diodora z Tarsu[164]. Ten pisarz kościelny posługiwał się bowiem w odniesieniu do osoby Chrystusa kontrowersyjnym wyrażeniem „dwaj synowie"[165]. Uczniem i w dużej mierze kontynuatorem myśli Diodora był Teodor z Mopsuestii. Z racji chronologicznych jest mało prawdopodobne, żeby Hieronim w komentarzach do *Corpus Paulinum* odnosił się do myśli Teodora, aczkolwiek zupełnie tego wykluczyć nie można. Należy bowiem mieć na uwadze, że powstanie dzieła *De incarnatione* Antiocheńczyka, bardzo ważnego na polu patrystycznej chrystologii, datuje się na lata 383-392[166]. Niezależnie jednak od tego, czy Hieronim znał ten traktat czy też nie, to poznanie jego treści, a także późniejszej myśli Teodora, umożliwia nam zrozumienie zasadniczych idei chrystologii antiocheńskiej, do której Betlejemita mógł się polemicznie ustosunkowywać[167].

Teodor, chociaż uważał sformułowanie o „dwóch synach" za błędne, jest uznawany za przedstawiciela chrystologii „rozdzielającej", a nawet nestorianina *ante litteram*[168]. Starając się ująć misterium inkarnacji, pisał on czasami o dwóch naturach w Chrystusie jak o dwóch niezależnych podmiotach. Szczególnie niepokojąco z dzisiejszej perspektywy brzmi jego stwierdzenie, że ten, który przyjął człowieczeństwo, był Bogiem, zaś ten, który został przyjęty

[163] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 10; Conc. Romanum (376/377), *Tomus Damasi* 6.

[164] Odwołanie do antiocheńczyków we fragmentach przywołujących błąd „dwóch synów" wyklucza raczej P. Podolak (Tessore–Podolak, s. 314, przyp. 70), nie podając jednak przekonującej alternatywy. Za taką bowiem nie można uznać utożsamienia zagadkowej herezji z fotynianizmem, ku czemu skłania się włoski filolog. Z *Comm. Eph.* II 4, 10 wynika jednoznacznie, że chodzi o heterodoksyjny pogląd różny od tez Ebiona, Fotyna i Apolinarego. P. Podolak jako argument przeciwko antiocheńskiej proweniencji omawianej herezji podaje chronologię, odnosząc się jednak do lat działalności pisarskiej Teodora z Mopsuestii jako dojrzałego przedstawiciela rozdzielającej chrystologii tej starożytnej szkoły teologicznej, nie biorąc zaś pod uwagę myśli chociażby Diodora z Tarsu.

[165] Por. R. Abramowski, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, ZNW 42 (1949) 36-39.

[166] Był to okres między przyjęciem przez Teodora święceń prezbiteratu a jego nominacją na stolicę biskupią w Mopsuestii (por. Gennadius, *De viris inlustribus* 12; zob. Quasten, *Patrology*, t. 3, s. 401. 410-411).

[167] Zdaniem J. Quastena (*Patrology*, t. 3, s. 410) *De incarnatione* był nie tylko najważniejszym traktatem dogmatycznym samego Teodora z Mopsuestii, ale zarazem w ogóle najważniejszym traktatem antiocheńskiej szkoły teologicznej. Dzieło to było bardzo często cytowane w starożytności.

[168] Por. R.A. Greer, *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, JTS 17/2 (1966) 327-341; J. Królikowski, *Zbawcze znaczenie wcielenia u Teodora z Mopsuestii*, VoxP 38-39 (2000) 247-258; Kelly, *Początki doktryny*, s. 226-231; Pietras, *Początki teologii*, s. 233-234.

– „niewolnik", człowiekiem[169]. Hieronim natomiast wyraźnie stwierdza, jakby w opozycji do przywołanej myśli Teodora, że ten, który przyjął, i ten, który został przyjęty w tajemnicy wcielenia, są jednym i tym samym Synem Bożym, o którym można mówić w odniesieniu do niebiańskiego stanu przed poczęciem z Najświętszej Maryi Panny i do Jego ziemskiej kondycji przy pomocy różnych określeń, zachowując zasadę *communicatio idiomatum*[170]. To, jak nasz apologeta ortodoksji troszczy się w swoich refleksjach o zachowanie jedności „przyjmującego" człowieczeństwo Syna Bożego i „przyjmowanego" przez Słowo syna człowieczego, może być odpowiedzią na błędy, które wytykano antiocheńczykom.

Za identyfikacją herezji wyznającej „dwóch synów" z postacią Diodora bądź Teodora przemawia również hipoteza, według której Hieronim – podobnie jak w przypadku Apolinarego – mógł unikać wymieniania imion antiocheńskich pisarzy ze względu na szacunek, którym cieszyła się w Kościele, i zapewne po części w oczach Betlejemity, ich spuścizna teologiczna. Strydończyk, chociaż kilkakrotnie polemizuje z dyskutowanym błędem na kartach komentarzy nowotestamentalnych, nigdzie nie odsłania tożsamości jego wyrazicieli. Dokładnie tę samą strategię naszego Ojca Kościoła obserwujemy wobec postaci Apolinarego – poza wzmianką w przedmowie do *Ad Galatas*, iż syryjski biskup znalazł się poza Kościołem, Hieronim w treści komentarzy nigdzie nie definiuje swojego egzegetycznego nauczyciela jako herezjarchy, lecz ukrywa jego tożsamość pod wyrażeniem „nowa herezja"[171]. Analogicznie zwrot „dwaj synowie" mógłby wskazywać na błąd Diodora z Tarsu czy też szerzej teologów tradycji antiocheńskiej, kierujących się w chrystologii schematem myślowym *Logos-Anthropos*[172].

Chrystologia Diodora i Teodora jest dowodem na to, jak cienka granica przebiega czasami między ortodoksją a herezją. Biskup Mopsuestii został potępiony po latach za swoją myśl chrystologiczną przez Sobór Konstantynopolitański II[173]. Dlatego nasz Doktor Kościoła w wypowiedziach na temat Syna Bożego stara się być szczególnie precyzyjny. Komentując działalność Jezusa, Hieronim przypisuje różne jej epizody Jego bóstwu bądź człowieczeństwu. Chrystus modli się jako człowiek (por. Mt 14, 23), nie zaś jako Jednorodzony Syn Boży. Jak ujmuje to nasz autor, modlitwa Jezusa jest aktem Tego, który na wieść o śmierci Jana oddalił

[169] Por. Theodorus Mopsuestensis, *Homiliae catecheticae* VIII, 13.

[170] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 3: „Non quo alius assumptus homo, et alius sit sermo qui assumpserit; sed quo unus atque idem pro varietate causarum, nunc sublimis, nunc humilis, praedicetur"; tamże II 4, 21: „secundum intelligentias effectuum vel locorum, illum quem unum esse credimus Filium hominis et Filium Dei, et ante virginem, et post virginem alium atque alium nuncupantes".

[171] Opinię tę podziela Dag Tessore (Tessore–Podolak, s. 140, przyp. 47).

[172] Hieronim mógł również odnosić się do poglądów Eustacjusza z Antiochii († 336), żarliwego obrońcy credo nicejskiego, który wprawdzie nie pisał o „dwóch synach", jednak opisywał status ontyczny Chrystusa za pomocą formuły „człowiek noszący Boga" (por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 212-214).

[173] Por. Conc. Constantinopolitanum (553), *Anathematismi adversus «Tria Capitula»* 4; tamże 12; zob. Królikowski, *Zbawcze znaczenie wcielenia*, s. 247-248.

się na pustkowie (por. Mt 14, 13a), nie zaś działaniem Tego, który cudownie rozmnożył pięć chlebów (por. Mt 14, 15-21). To rozróżnienie Hieronima było bliskie „rozdzielającej" teologii antiocheńskiej. Dlatego Betlejemita po jego przedłożeniu, aby nie być choćby podejrzanym o balansowanie na krawędzi ortodoksji, szybko dodaje, że nie chodzi mu o rozdzielanie osoby Pana, lecz o to, aby Jego dzieła przyporządkować Bogu i człowiekowi[174].

Przyczynkiem do przedłożenia ortodoksyjnej chrystologii na bazie idei „złotego środka" są dla Hieronima kolejne wersety autoprezentacji Pawła na początku Listu do Galatów, w których Apostoł gwarantuje, iż treść Ewangelii otrzymał w depozycie wiary nie przez nauczanie jakiegoś człowieka, lecz przez objawienie samego Jezusa Chrystusa (por. Ga 1, 11-12). Książę egzegetów w swojej antyheretyckiej *explanatio* wyciąga z tego stwierdzenia Pawła analogiczne wnioski do tych, które przedstawił wyjaśniając Ga 1, 1. Skoro Paweł, pisząc o źródle głoszonej przez siebie Ewangelii, przeciwstawił sobie „człowieka" i „Jezusa Chrystusa", to znaczy, że Chrystus nie jest zwykłym człowiekiem, lecz Bogiem. Komentowane zdanie według naszego Ojca Kościoła ewidentnie dowodzi fałszywości herezji Ebiona i Fotyna. Zdając sobie sprawę, że jego wykładnia, opacznie bądź przewrotnie odczytana, może prowadzić do drugiego skrajnego ujęcia wcielonego Syna Bożego, Betlejemita szybko czyni uwagę, iż nie zaprzecza człowieczeństwu Chrystusa, lecz odrzuca twierdzenie, że był On „tylko człowiekiem" (*tantum homo*)[175]. Nasz apologeta wiary przedstawił się więc tym samym jako przeciwnik starożytnego błędu psilantropizmu.

W kontekście polemiki z różnymi herezjami chrystologicznymi *princeps exegetarum* stara się bardzo precyzyjnie objaśnić fragment, w którym Paweł przywołuje narodziny Jezusa z Maryi Panny: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem" (por. Ga 4, 4). Uważna analiza filologiczna tego tekstu pozwala Hieronimowi na wysunięcie kontrargumentu wobec Marcjona i innych doketów. Uważali oni, że Chrystus miał pewne niebiańskie, pozorne ciało, które przeszło „przez" Maryję niczym woda przez rurę, nie zaś ludzkie, rzeczywiste ciało ukształtowane w łonie Maryi i pochodzące „od" Bożej Rodzicielki[176]. Betlejemita w odniesieniu do tego poglądu heretyków zwraca uwagę na użyty przez Pawła przyimek *ex*, który według interpretacji naszego autora wskazuje na fizyczne

[174] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 23: „non quo personam Domini separemus sed quo opera eius inter Deum hominemque divisa sint".

[175] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 11-12, 1: „Et ex hoc loco Ebionis et Photini dogma conteritur, quod deus sit Christus et non tantum homo. Non quo hominem negemus adsumptum, sed quo tantum hominem rennuamus"

[176] Por. Irenaeus, *Haer*. I 7, 2; Epiphanius, *Pan.* 26, 10, 5; tamże 31, 7, 4: „Mówią, że On z góry zniósł [swoje] ciało i przeszedł przez Dziewicę Maryję jak woda przez rurę, nic nie wziął z dziewiczego łona, lecz posiadał ciało z góry"; Filastrius, *Divers. her.* 45, 4.

pochodzenie Chrystusa w Jego ludzkiej naturze „od" Maryi. Gdyby doketyzm był prawdziwy, Apostoł – zdaniem Hieronima – posłużyłby się przyimkiem *per*[177]. Chrystus jednak nie narodził się „przez" Maryję, nie przyszedł na świat niczym zjawa za jej pośrednictwem, ale jako prawdziwy człowiek narodził się „z" Maryi.

Matka Boża w analizowanym wersecie Ga 4, 4 została nazwana łacińskim terminem *mulier*. Był on tłumaczeniem greckiego słowa γῦνή. Słowo *mulier* przeważnie oznaczało „kobietę zamężną", a więc zgodnie ze starożytnym rozumieniem małżeństwa jako pewnej formy kontraktu między stronami, którego przypieczętowaniem był akt seksualny małżonków, już nie „dziewicę"[178]. W użytej przez Apostoła terminologii Hieronim dostrzega zatem pole do interpretacji heterodoksyjnych. Strydończyk ma zapewne na myśli orędowników psilantropizmu różnej maści, od Ebiona poczynając, którzy zaprzeczali dziewiczemu poczęciu Chrystusa. W odpowiedzi na ich przewrotną lekturę Ga 4, 4 książę egzegetów wyjaśnia, że nie było konieczne, aby w każdym fragmencie Pisma Świętego, który mówi o Maryi, używać w odniesieniu do niej w sposób asekuracyjny terminu „dziewica". Byłoby to wyrazem jakiejś przesadnej i nienaturalnej ochrony prawdy o dziewictwie Maryi i niemalże obsesyjnej obawy przed jej negacją[179]. Bożą Rodzicielkę można było określać zamiennie terminami *virgo* i *mulier*, gdyż ten drugi, jako odpowiednik greckiego γῦνή, oznaczał zarówno „żonę" – kobietę zamężną, jak i „kobietę" w ogólności, a więc wskazywał na płeć żeńską określanej nim osoby[180]. Gdyby nawet jednak przyjąć restrykcyjne rozumienie słowa *mulier* wyłącznie jako „żona" – zdaje się na podstawie słów Hieronima, że w jego czasach nasuwało się ono automatycznie i było bardziej intuicyjne – to i tak omawiany werset nie stanowiłby potwierdzenia dla błędów heretyków. Zakładając zawężoną semantykę terminu *mulier*, Betlejemita tłumaczy, że Paweł nazywa Bogurodzicę „kobietą zamężną" nie zaś „dziewicą", dlatego że współcześni Maryi tak ją określali, nie wiedząc, że Chrystus począł się mocą Ducha Świętego nie zaś z Józefa[181].

---

[177] Na jednym z palimpsestów z Bobbio odkryto tekst o ariańskiej proweniencji, który zawiera wersję *factum per mulierem* (por. Cooper, *Marius Victorinus*, s. 304, przyp. 37; Raspanti, s. 264, przyp. 37).

[178] Pomimo herezjogennego potencjału łacińskiego tłumaczenia *factum ex muliere*, spośród łacińskich komentatorów biblijnych jedynie Mariusz Wiktoryn podaje bezpieczniejszy dogmatycznie przekład tekstu greckiego: *editum ex femina* (por. Marius Victorinus, *Comm. Gal.* II 4, 3-4; zob. Cooper, *Marius Victorinus*, s. 304, przyp. 37).

[179] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 4-5, 1: „Non enim necesse erat semper quasi caute et timide virginem dicere".

[180] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 4-5, 1: „cum mulier sexum magis significet quam copulam viri et secundum intellegentiam graecitatis γῦνή tam uxor quam mulier valeat interpretari"; zob. Marius Victorinus, *Comm. Gal.* II 4, 3-4: „In usu loquendi feminam diciamus, quod Graeci γῦνή dicunt. Deinde ex eo, quod ediderit Christum, cur non mulierem diceret? Omnis enim femina, quae edit aliquid, mulier dicitur".

[181] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 18, 3: „Et certe non est natus de muliere id est de nupta, sed de virgine; verum abusive virgo mulier appellata est propter eos qui illam fuisse vrginem nesciebant".

Wyjaśnienie Hieronima odwołujące się do postrzegania Maryi przez ludzi, którzy nie mieli wiedzy na temat jej Bożego macierzyństwa, i usprawiedliwiające w ten sposób używanie wobec niej terminu *mulier*, wydaje się być skierowane przede wszystkim przeciwko ebionitom. Strydończyk bowiem analogicznie, tj. przez wykorzystanie idei pozoru fenomenologicznego, rozróżniającej wewnętrzną prawdę od zewnętrznego przejawu[182], objaśnia sens zwrotu „zrodzony pod Prawem". Dosłowne rozumienie tego wyrażenia stanowiłoby doskonałe uzasadnienie ebionizmu, który postulował literalne przestrzeganie prawa żydowskiego. Nasz Ojciec Kościoła precyzuje natomiast, że Chrystus w rzeczywistości nie narodził się „pod Prawem", lecz tak wydawało się Jemu współczesnym, stąd sformułowanie Pawła jest jak najbardziej uzasadnione[183]. Jednozdaniowa synteza narodzenia Pańskiego autorstwa Apostoła w Ga 4, 4 z jednej strony obalała więc naukę doketów o zjawie Chrystusa, która miałaby przyjść na świat „przez" Maryję niczym woda przez rurę, z drugiej zaś nie stanowiła żadnego realnego argumentu na poparcie herezji ebionitów i im podobnych.

Antidotum z jednej strony na herezję Cerynta i ebionitów[184], z drugiej zaś na poglądy heretyków, którzy odrzucali przyjście Chrystusa w ciele, stanowiła zdaniem Hieronima Ewangelia według św. Jana. Strydończyk w *praefatio* do *In Matthaeum* przedstawia reminiscencję powstania Czwartej Ewangelii[185]. Według rekonstrukcji naszego autora, zaniepokojeni rozszerzającymi się w Kościele herezjami, biskupi azjatyccy oraz chrześcijanie z innych części imperium przybywali do Efezu i błagali Jana, aby ten napisał relację o życiu Jezusa Chrystusa, która dogłębnie przedstawiałaby prawdę o Jego bóstwie (*de divinitate Salvatoris altius scribere*). Motywem powstania Ewangelii Janowej miałaby więc być apologia ortodoksji przed błędami starożytnych heretyków. Zdaniem Hieronima miała ona ukazywać „bóstwo Zbawiciela". Takie ujęcie celu powstania pisma Janowego sugeruje, że było ono wymierzone w błędnowierców, którzy negowali boską tożsamość Chrystusa, a więc w pierwszym rzędzie we wskazanych przez Betlejemitę imiennie Cerynta i Ebiona. Czwarta Ewangelia miała jednak zarazem bronić wiary Kościoła przed tymi, którzy „odrzucali przyjście Chrystusa w ciele". Chodzi niewątpliwie o doketów – heretyków, których błąd należy sytuować na przeciwległym biegunie wobec tez Cerynta i Ebiona. Ich tożsamość dookreśla sam Hieronim, pisząc że Jan Apostoł nazywa ich w swoim liście antychrystami (por. 1 J 4, 1-3; 2 J 7). Ewangelia św. Jana była więc zdaniem Hieronima receptą na herezje negujące bóstwo Chrystusa – poglądy

[182] Por. Raspanti, s. 339n, przyp. 21.
[183] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 18, 2-3.
[184] Por. na temat herezji Cerynta i ebionitów: Irenaeus, *Haer.* I 26, 1-2; Epiphanius, *Pan.* 28; tamże 30; Theodoretus, *Haer. fab.* II 1; tamże 2, 3; Filastrius, *Divers. her.* 36-37; zob. przyp. 190 niniejszego paragrafu.
[185] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.

ceryntian i ebionitów, a zarazem odpowiedzią na doketyzm, zaprzeczający ludzkiej naturze wcielonego Słowa. Jako taka miała być dziełem zorientowanym na przedstawienie chrystologii w kluczu *aurea mediocritas*.

Wyrazem dążenia naszego Ojca Kościoła do ujęcia chrystologii w ramach zasady *via media* jest również jego interpretacja agonii Jezusa w ogrodzie Getsemani (por. Mt 26, 36-46). Strydończyk poświęca wiele uwagi smutkowi duszy Chrystusa (ww. 37-38). Z jednej strony zwraca uwagę na realność ludzkich doznań Zbawiciela – Syn Boży ze względu na ludzką naturę prawdziwie doznawał smutku przed swoją męką[186]. Wyjaśnienie Hieronima nie popada jednak przede wszystkim w tony antydoketystyczne, czego można byłoby się spodziewać. Książę egzegetów raczej usiłuje uchwycić rolę ludzkiej, rozumnej duszy Chrystusa w doznaniach i myślach wcielonego Logosu. Ostatecznie, chociaż nasz autor uznaje realność smutku i duchowego cierpienia Jezusa, które same przez się potwierdzają Jego człowieczeństwo, to jednak z drugiej strony łagodzi ludzki, powszedni wymiar Jego odczuć.

Po pierwsze, Hieronim uważa, czyniąc użytek ze stoickiego rozróżnienia między doznaniem (πάθος, *passio*) i przed-doznaniem (προ-πάθεια, *propassio*)[187], że Chrystus w Getsemani jedynie zaczął się smucić (*per propassionem coeperit contristari*), ale nie smucił się w pełni, tzn. smutek nie ogarnął Jego duszy. Po drugie, powodem smutku Syna Bożego nie była czekająca Go męka i cierpienie cielesne, gdyż w celu ich wypełnienia przyszedł On na świat, lecz ból z powodu niewierności Apostołów, zdrady Judasza, zatwardziałości Żydów i przyszłego zburzenia Jerozolimy. Tych, którzy uważali, że Chrystus smucił się z powodu nadchodzącego ukrzyżowania, Hieronim nazywa „heretykami"[188]. Prawdziwym motywem duchowego smutku Jezusa byli ludzie oddalający się od Boga i idący na zatracenie. W ujęciu Betlejemity smutek Zbawiciela wyrastał z Jego duchowości nie zaś z cielesności; był bardziej Boży aniżeli ludzki, gdyż odpowiadał pełnym żalu słowom Boga z Ez 16, 43, w których Pan przyznawał, że Izrael „zasmucał" Go swoim bezbożnym postępowaniem. Smutek Chrystusa w ogrodzie Getsemani według interpretacji Hieronima objawiał zatem nie tylko człowieczeństwo Syna Bożego, ale także Jego bóstwo, stając się dowodem przeciwko wszelkim jednostronnym teoriom na temat wcielonego Logosu.

[186] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 37: „Illud quod supra diximus de passione et propassione etiam in praesenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut veritatem adsumpti probaret hominis, vere quidem contristatus sit sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coeperit contristari".

[187] Betlejemita do tej stoickiej koncepcji pre-emocji i emocji odwołuje się również przy wyjaśnieniu pożądliwego spojrzenia na kobietę, które według słów Jezusa w Kazaniu na Górze jest już cudzołóstwem (por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 28). Zob. A. Dąbrowski, *Źródła, natura i funkcje emocji*, Warszawa 2019, 23.

[188] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 37: „Si autem tristitiam animi non affectum Salvatoris erga perituros sed passionem heretici interpretantur, respondeant".

Scena modlitwy Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym służy naszemu Doktorowi Kościoła także do wykazania błędu apolinaryzmu. Strydończyk za pomocą często stosowanej formy *coniunctivus iussivus* wzywa oponentów, aby wyjaśnili, w jaki sposób wcielony Syn Boży mógł się smucić, skoro przyjął tylko duszę nierozumną, zaś miejsce duszy rozumnej miałby zająć w Nim Boski Logos[189]. Argumentacja Hieronima zdaje się nader logiczna: niecierpiętliwy Logos nie mógł się smucić, a więc dusza, która się smuciła w Getsemani, musiała być ludzką, rozumną duszą Zbawiciela. Zna ona także czas swojego smutku. Pan mówi, że Jego dusza pozostanie smutna „aż do śmierci" (por. Mt 26, 38). Takie wyrażenie może odnosić się tylko i wyłącznie do ludzkiej natury Chrystusa, której częścią była rozumna dusza, gdyż Syn Boży podlegał śmierci w przyjętym człowieczeństwie, nie zaś jako wieczny i nieśmiertelny Logos[190].

Oczywiście *vir bellator* nie w każdym wyjaśnieniu, w którym odpiera błędy chrystologiczne, podejmuje zarazem polemikę z przeciwległym skrajnym ujęciem, tak aby nauka katolicka jawiła się na tle szerokiego spektrum herezji jako „złoty środek". Zdrowy umiar ortodoksji, kilkakrotnie wyeksponowany, jest dla Hieronima sprawą oczywistą i założoną jako tło jego wszystkich rozważań antyheretyckich. Nasz polemista często skupia się na odparciu wyłącznie błędu psilantropizmu, przeważnie w wydaniu Ebiona, bądź też doketyzmu, którego reprezentatywnych eksponentów dostrzega przede wszystkim w Marcjonie i w Manesie.

3.2. Obrona bóstwa Chrystusa przeciw Ebionowi, Fotynowi i adopcjonistom

Wśród heretyków negujących bóstwo Chrystusa na pierwszy plan w analizowanych dziełach egzegetycznych wysuwa się Ebion[191]. Starożytną herezję Hieronim łączy czterokrotnie w komentarzach do listów Pawłowych z błędem Fotyna[192]. Są to zarazem jedyne fragmenty w komentarzach do Nowego Testamentu, w których nasz *vir bellator* wchodzi w otwartą polemikę z fotynianami. Odpierając poglądy adwersarzy, Betlejemita zdawkowo je referuje. Ebiona charakteryzuje jako sławnego herezjarchę, „na pół chrześcijanina, a na pół

[189] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 38: „Dicant qui inrationabilem Iesum sumpsisse animam suspicantur, quomodo contristetur et noverit tempus tristitiae"; tenże, *Epist.* 98, 4.

[190] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 38.

[191] Hieronim uznaje Ebiona za postać historyczną. Dzisiejsi uczeni są zgodni, że Ebion w rzeczywistości nie istniał, a nazwę herezji ebionitów należy wywodzić od aramejskiego słowa *ebonim*, które oznacza „ubogich". Taką etymologię nazwy starożytnej herezji podawali Orygenes i Euzebiusz z Cezarei (por. Origenes, *Cels.* 2, 1; Eusebius, *Hist. eccl.* III 27, 1-6). Ireneusz, który jako pierwszy pisał o ebionitach, również nie wspomina postaci domniemanego fundatora herezji (por. Irenaeus, *Haer.* I 26, 2). Pierwszy o Ebionie jako herezjarsze, zapewne przez analogię do innych ruchów heretyckich, które przeważnie brały nazwę od swego założyciela, pisze Tertulian (por. Tertullianus, *Praescr.* 33; tenże, *De carne Christi* 14, 18). Za najprawdopodobniej błędną tradycją, której pierwszy pisemny ślad znajdujemy u Kartagińczyka, poszli m.in. Epifaniusz i Filastriusz, a także Hieronim (por. Epiphanius, *Pan.* 30; Filastrius, *Divers. her.* 37; zob. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme*, s. 321, przyp. 670; Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 178, przyp. 240; Tessore–Podolak, s. 139, przyp. 45).

[192] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 5 (dwa razy); tamże I 1, 11-12, 1; tenże, *Comm. Eph.* II 4, 10.

Żyda”[193]. Strydończyk podaje, że ebionici odrzucali autorytet i pisma Pawła Apostoła jako tego, który zrelatywizował znaczenie prawa żydowskiego[194]. Wraz z nazarejczykami używali apokryficznej Ewangelii w języku hebrajskim, która była uznawana za oryginalną wersję Ewangelii według św. Mateusza[195].

W odniesieniu do herezji Fotyna zasadniczą informacją, która wybrzmiewa w pismach Betlejemity, jest ta, iż tak jak ebionizm zaprzeczała ona boskiej naturze Chrystusa. W *De viris inlustribus* Hieronim pisze, że biskup Sirmium usiłował odnowić herezję Ebiona[196]. Nasz Ojciec Kościoła dokonał zatem bardzo dużego uproszczenia, przywołując poglądy Fotyna. Strydończyk nie wchodzi w szczegóły heterodoksyjnych tez adwersarza. Nazywa go jednak uczniem Marcelego z Ancyry, wydaje się więc, że miał świadomość, iż źródłem herezji Fotyna był monarchianizm jego nauczyciela, bezkompromisowego przeciwnika Ariusza. Nic nie wskazuje natomiast na to, żeby Hieronim łączył fotynianizm bezpośrednio z herezją Pawła z Samosaty, który to związek uwydatniali starożytni herezjografowie[197]. Książę egzegetów podaje, że według Ebiona i Fotyna Jezus Chrystus zaczął istnieć jako osoba dopiero po narodzinach z Maryi Dziewicy, co jest koherentne zarówno z adopcjonizmem Pawła z Samosaty, jak i z post-ariańskim monarchianizmem Marcelego z Ancyry[198].

Biblijnym pierwowzorem herezji judaizujących są dla Hieronima mieszkańcy Nazaretu, którzy uważali Jezusa za biologicznego syna Józefa (por. Mt 13, 53-58). Hieronim w komentarzu do perykopy o pobycie Chrystusa w rodzinnej miejscowości i powątpiewaniu w Niego nie przeciwstawia adwersarzom w zasadzie żadnych merytorycznych argumentów. Ogranicza się do inwektywy. Nazarejczycy odznaczali się według słów betlejemskiego egzegety „zdumiewającą głupotą”, która polegała na tym, że uważali Jezusa za syna rzemieślnika i zwykłego człowieka. Strydończyk stosuje w swoim wyjaśnieniu retoryczną grę słów. „Zdumiewająca” głupota (*mira stultitia*) mieszkańców Nazaretu dała o sobie znać w ich „zdumieniu” (*mirantur*) wobec słów i czynów Chrystusa. Stawiając pytanie, skąd u Niego mądrość i moc czynienia cudów, nie odkryli tego, że ten, który był wśród nich, był nie tylko człowiekiem, ale także uosobioną Mądrością i Cudem[199]. Wcielony Syn Boży, którego

[193] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 13b-14, 2: „Ebion ille haeresiarches semichristianus et semiiudaeus”. Co ciekawe, jako pół-chrześcijanina i pół-Żyda Epifaniusz opisuje nie Ebiona, lecz Bazylidesa (por. Epiphanius, *Pan.* 24, 5, 5: Ἰουδαίους μὲν ἑαυτοὺς μηκέτι εἶναι φάσκουσι, Χριστιανοὺς δὲ μηδέπω γεγενῆσθαι).

[194] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 2.

[195] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 13.

[196] Por. Hieronymus, *Vir. ill.* 107; zob. Conc. Romanum (376/377), *Tomus Damasi* 5.

[197] Por. Filastrius, *Divers. her.* 64-65; Augustinus, *Haer*. 45.

[198] Por. Kelly, *Początki doktryny*, s. 111-112. 183-184; Pietras, *Początki teologii*, s. 191-193. 212-215; tenże, *Herezje*, s. 47-50; Sesboüe, *Jezus Chrystus*, s. 32; Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 176.

[199] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 54: „Mira stultitia Nazarenorum. Mirantur unde habeat sapientiam sapientia et virtutes virtus, sed error in promptu est quod fabri filium suscpicabantur”.

odrzucali Żydzi oraz psilantropiści, jest zbawieniem prawowiernych chrześcijan oraz potępieniem heretyków (*salus nostra et hereticorum condemnatio*). Kończąc swój komentarz do Mt 13, 55-56, nasz autor odsyła czytelników do dzieła *Przeciw Helwidiuszowi*, w którym szczegółowo objaśnił ten fragment, mogący stanowić biblijne oparcie dla wielu ruchów heterodoksyjnych[200].

Przeciwko heretykom uznającym w Chrystusie świętego, aczkolwiek zwykłego człowieka, Hieronim zwraca się pośrednio poprzez polemikę antyjudaistyczną na bazie dialogu Jezusa z faryzeuszami, którego przedmiotem była tożsamość Mesjasza i Jego pochodzenie od Dawida (por. Mt 22, 41-44). Jezus stawia swoim interlokutorom pytanie, kogo synem będzie wciąż oczekiwany przez nich Mesjasz. Żydzi bez jakichkolwiek wątpliwości odpowiadają, że zgodnie ze świadectwem Pism będzie On „synem Dawida" (w. 42). Wówczas Jezus przeciwstawia tej tezie słowa Ps 110, 1, w których Dawid, uważany za autora całego Psałterza, nazywa Mesjasza swoim „Panem". W przywołanym psalmie, uznawanym w tradycji żydowskiej za tekst mesjański, Pan Bóg zwraca się do Mesjasza jako „Pana", udzielając Mu miejsce po swojej prawicy (por. Ps 110, 1). Na podstawie tego fragmentu Chrystus w rozmowie z faryzeuszami wykazał, że On sam jako Mesjasz jest nie tylko człowiekiem, „synem Dawida", ale jest jednocześnie Bogiem, a więc „Panem Dawida". Betlejemita w swoim wyjaśnieniu doprecyzowuje sens tytułu chrystologicznego *Dominus David*. Występujący w nim *genetivus* nie wskazuje na pochodzenie Chrystusa Pana „od" Dawida w odniesieniu do Jego ludzkiej natury, lecz na to, że Chrystus jako Bóg jest Panem „dla" Dawida[201].

W badanych komentarzach księcia egzegetów można znaleźć kilka fragmentów o wyraźnych tonach anty-adopcjonistycznych. Hieronim jednak nie odnosi się w nich do konkretnych heretyków. Są one więc pewnym argumentem za tym, że Strydończyk nie widział adopcjonisty *sensu stricto* w Fotynie, skoro polemizując z tezami adopcjonistów, nigdy nie pokusił się o to, aby wymienić imiennie tego herezjarchę.

Dla niektórych adopcjonistów momentem zstąpienia na Chrystusa Bożej mocy i tym samym Jego szczególnego usynowienia był chrzest w Jordanie (por. np. Mt 3, 13-17).

[200] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 55-56: „Locus iste plenius in supra dicto contra Helvidium libello expositus est"; zob. tenże, *Helv.* 13. Chociaż Betlejemita przywołuje pamflet przeciwko Helwidiuszowi, to jednak jego argumentacja w analizowanym fragmencie *In Matthaeum* odnosi się w większej części do herezji, które uznawały Chrystusa za zwykłego człowieka. Helwidiusz natomiast nie zaprzeczał bóstwu Chrystusa i Jego dziewiczemu poczęciu, lecz uważał, że po nim Maryja jako żona Józefa pod każdym względem utrzymywała z mężem stosunki seksualne, których owocem mieli być bracia Jezusa wymienieni w Mt 13, 55. Poglądy Helwidiusza zostaną omówione w kolejnym rozdziale pracy (VI. Herezje moralno-eklezjalne), gdyż celem błędnowiercy, w oparciu o tezy egzegetyczno-dogmatyczne, było wyniesienie małżeństwa do rangi równej dziewictwu.

[201] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 22, 41-44.

Rzecznikiem takiej koncepcji był Teodot z Bizancjum, uznawany za twórcę adopcjonizmu[202]. Hieronim w opozycji do jego heterodoksyjnych poglądów, intencjonalnie bądź też nie, podkreśla, że Jednorodzony Syn Boży jest synem przez naturę, nie zaś przez adopcję[203]. W tym leży zasadnicza różnica między Chrystusem a innymi ludźmi: On jest Synem Bożym współistotnym Ojcu, inni zaś stają się synami Bożymi przez duchową adopcję. Okazją do przypomnienia tych prawd są dla Hieronima stwierdzenia Pawła o zamyśle Boga, który w Jezusie Chrystusie pragnie przyjąć wszystkich ludzi jako swoje umiłowane dzieci (por. Ef 1, 5), oraz o Bogu, który jest źródłem i modelem wszelkiego ojcostwa (por. Ef 3, 14-15).

Nasz *defensor fidei* dystansuje się od tez adopcjonizmu poprzez swoją wykładnię teologicznego sensu chrztu Jezusa[204]. Interpretując Pawłowy fragment o narodzinach Syna Bożego z niewiasty i pod Prawem, abyśmy przez Niego mogli otrzymać przybrane synostwo (*ut adoptionem filiorum reciperemus,* por. Ga 4, 4-5), Betlejemita najpierw odpiera błędy doketów i psilantropów, a następnie objaśnia perykopę o chrzcie Pańskim[205]. Strydończyk tłumaczy *per analogiam*, że jak ze względu na ludzi Chrystus narodził się z kobiety, przyjmując ich kondycję we wszystkim oprócz grzechu, tak też ze względu na ludzi przyjął chrzest w Jordanie. Orędzie teologiczne omawianego fragmentu zaproponowane przez Hieronima można określić jako „egzemplaryczne": Chrystus przyjął chrzest po to, aby dać ludziom dobry przykład. On sam, jako pozbawiony grzechu i pełen Ducha Świętego, nie potrzebował zanurzenia w wodach Jordanu, a jednak uniżył się i przyjął postać „penitenta" (*paenitens*), aby pouczyć wszystkich, że przez chrzest otrzymuje się łaskę oczyszczenia z grzechów oraz duchową adopcję przez powtórne narodziny z Ducha Świętego[206]. Według wykładni naszego autora – wyostrzając jego myśl, aby ukazać wyraźniej jej anty-adopcjonistyczny rys – chrzest w Jordanie niczego nie zmienił w osobie Chrystusa, nie zostawił w Nim żadnego istotnego śladu i w zasadzie Jemu samemu był on niepotrzebny. Stanowił natomiast *exemplum* dla innych, którzy tylko przez adopcję w Duchu Świętym mogli stać się synami Bożymi.

[202] Por. Hippolytus, *Haer*. 7, 36; Kelly, *Początki doktryny*, s. 94-96; Sesboüe, *Jezus Chrystus*, s. 32. Hieronim nigdzie w komentarzach do Nowego Testamentu nie podaje imienia Teodota, ale z pewnością znał jego herezję. Imię herezjarchy wymienia bowiem obok Ebiona i Walentyna chociażby w dziele *Przeciw Helwidiuszowi* (por. Hieronymus, *Helv.* 19).

[203] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5: „Et ille quidem natura Filius est; nos vero adoptione. […nos…] tunc spiritum adoptionis accepimus, quando credidimus in Filium Dei".; tamże II 3, 14: „Deus Pater Domini nostri Iesu Christi iuxta substantiam Pater est, et unigenitus non est adoptiione Filius, sed natura".

[204] Por. Raspanti, s. 264, przyp. 40.

[205] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 4-5, 1-2.

[206] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 4-5, 2; zob. tenże, *Comm. Matt.* I 3, 13.

3.3. Obrona człowieczeństwa Chrystusa przeciw doketom, Marcjonowi i Manesowi, oraz Apolinaremu z Laodycei

Drugim frontem walki Hieronima o czystość wiary w Chrystusa były fragmenty biblijne, które przewrotnie interpretowane podawały w wątpliwość prawdziwe człowieczeństwo Syna Bożego. Na tym polu Strydończyk mierzył się z doketyzmem Marcjona i Manesa; raz przywołał herezję Kasjana – enkratyty, który teorię o pozornym ciele Chrystusa łączył ze swoimi heterodoksyjnymi ideami ascetyczno-moralnymi[207]; a także – jak widzieliśmy to powyżej – odpierał redukującą człowieczeństwo Zbawiciela chrystologię Apolinarego.

Książę egzegetów odpiera doketyzm marcjonitów i manichejczyków przede wszystkim w komentarzu *In Matthaeum*. Ewangelia według św. Mateusza, opisująca życie i nauczanie wcielonego Syna Bożego, dała kilkukrotnie naszemu Ojcu Kościoła doskonałą sposobność do uwydatnienia prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa w wyraźnych tonach antyheretyckich. *Vir bellator* retorycznie wzywa Marcjona i „Manicheusza", aby wsłuchali się w słowa dwóch ślepców, którzy błagali o miłosierdzie Chrystusa jako „Syna Dawida" (por. Mt 9, 27). Tytuł „Syn Dawida" potwierdza nie tylko jedność między Objawieniem Starego i Nowego Testamentu, a więc pozwala na utożsamienie Ojca Jezusa ze starotestamentalnym Stwórcą, ale także stanowi ewidentny dowód na to, że Chrystus narodził się w ciele, przynależąc jako człowiek do pokolenia króla Izraela[208].

Nasz apologeta ortodoksji przywołuje, a następnie obnaża błędną interpretację perykopy o prawdziwych, duchowych krewnych Jezusa (por. Mt 12, 46-50; Łk 8, 19-21), którą – jak wynika z komentarza naszego autora – podawali Marcjon i Manes. Odpowiedź Chrystusa na wieść o przybyciu Jego Matki i Jego braci, pragnących z Nim porozmawiać, iż w rzeczywistości Jego prawdziwą rodziną są ci, którzy wypełniają wolę Ojca, miałaby świadczyć według heretyków o tym, że Syn Boży nie narodził się prawdziwie z Maryi. Na podstawie tej wypowiedzi Jezusa dokeci usiłowali wykazać, że był On zjawą o pozornym ciele. Świadectwo takiego wyjaśnienia analizowanego tekstu przez Marcjona znajdujemy u Epifaniusza z Salaminy[209]. W apostolikonie pontyjskiego herezjarchy zostały usunięte słowa Ewangelisty Łukasza: „Jego Matka i bracia Jego" (por. Łk 8, 19), stanowiące wprowadzenie do perykopy. Zachowane zostały natomiast słowa, które wyrażały opinię ludzi na temat Maryi i kuzynów Jezusa: „Twoja Matka i Twoi bracia" (por. Łk 8, 20). W ten sposób Marcjon na potwierdzenie wyznawanego

[207] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 8, 2-3. Przywołane przez Hieronima idee Juliusza Kasjana wraz z ich konfutacją omówimy w kolejnym rozdziale (por. VI. 3. Rygoryzm moralny – montaniści, nowacjanie, enkratyci).
[208] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 9, 27-28.
[209] Por. Epiphanius, *Pan.* 42, 11, 6 (fragm. 12).

doketyzmu chciał nadać ewangelicznemu świadectwu o fizycznym macierzyństwie Maryi rangę subiektywnej opinii i tym samym zaprzeczyć realnemu człowieczeństwu Chrystusa. Hieronim lapidarnie koryguje przewrotną egzegezę herezjarchy: Jezus w szorstko brzmiącej w uszach niektórych odpowiedzi nie zanegował swojego biologicznego pochodzenia od Maryi i swojej w pełni ludzkiej natury, lecz chciał wynieść więzy wiary ponad więzy krwi[210].

Ingerencję Marcjona w tekst Nowego Testamentu w celu uzasadnienia doketyzmu Strydończyk zauważa, poddając analizie filologicznej treść Listu do Galatów. Już w pierwszym wersecie tego pisma Marcjon dokonał istotnej modyfikacji. Według wersji heretyka apostolat Pawła pochodzi nie od ludzi, lecz od Chrystusa, który „zmartwychwstał" (por. Ga 1, 1)[211]. Marcjon dokonał więc redukcji pierwotnego tekstu, wykreślając wzmiankę o Bogu Ojcu, który „wskrzesił" Chrystusa z martwych. Nie wydaje się, że problematyczne z perspektywy herezjarchy było samo wyrażenie „Bóg Ojciec", lecz że bardziej kłopotliwa była dla niego idea, iż Chrystus został wskrzeszony przez Ojca z martwych. Jeżeli bowiem Syn Boży miałby jakieś niebiańskie ciało, byłby w stanie własną mocą powstać do życia po pozornej śmierci. Na problem koncepcji zmartwychwstania w myśli Marcjona, zainfekowanej doketyzmem, zwraca uwagę Hieronim w swoim komentarzu. Heterodoksyjne poglądy Pontyjczyka były nie do pogodzenia z biblijnym wyrażeniem, iż Chrystus został wskrzeszony z martwych, gdyż Marcjon, widząc w Synu Bożym istotę niebiańską, a tylko pozornie ludzką, dopuszczał wyłącznie ujęcie, według którego to sam Chrystus był podmiotem i sprawcą swojego zmartwychwstania[212].

Błędnej chrystologii Marcjona i Manesa według wyjaśnienia Hieronima zaprzecza wprost scena kroczenia Jezusa po wodzie (pot. Mt 14, 22-33). Ewangelista Mateusz zanotował, że uczniowie zlękli się na widok Chrystusa chodzącego po tafli wzburzonego jeziora, nie rozpoznając Go i myśląc że Jego postać to „zjawa" (*fantasma*, w. 26). Ta wzmianka stanowi dla naszego apologety ortodoksji sygnał do podjęcia polemiki z doketyzmem i zarazem podstawę jego refutacji. Jeżeli bowiem Chrystus był tylko zjawą nie zaś prawdziwym człowiekiem, to dlaczego Apostołowie mieliby się lękać zjawy na morzu?[213]. Ponadto w tym samym passusie, na zaproszenie Jezusa i dzięki wierze, również Piotr Apostoł chodzi po wodzie

[210] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 49: „Non ergo iuxta Marcionem et Manicheum matrem negavit, ut natus de fantasmate putaretur, sed apostolos cognationi praetulit ut et nos in comparatione dilectionis carni spiritum praeferamus".

[211] Taką wersję Ga 1, 1 w kanonie marcjonitów podaje również Tertulian, z którego być może Hieronim korzystał przy redakcji omawianego wyjaśnienia (por. Tertullianus, *Marc.* V 1, 3).

[212] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 1, 6; zob. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 203.

[213] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 26: „Si iuxta Marcionem et Manicheum Dominus noster non est natus ex virgine sed visus in fantasmate, quomodo nunc apostoli timent ne fantasma videant?".

(por. Mt 14, 29). Nikt nie ma wątpliwości, że Piotr był zwykłym człowiekiem, dlatego też spektakularny cud Jezusa nie może stanowić argumentu na rzecz negacji Jego prawdziwego człowieczeństwa. Jeżeli ktoś uznałby cud kroczenia po wodzie za dowód na to, że Jezus nie miał rzeczywistego ciała, lecz ciało miękkie i eteryczne (*corpus molle et aerium*), musiałby zarazem zaprzeczyć człowieczeństwu Piotra Apostoła[214].

Skrypturystycznym dowodem na realną cielesność Syna Bożego jest w *expositio* Hieronima scena kuszenia Jezusa (por. Mt 4, 1-11). Betlejemita zauważa, że sam Chrystus nazywa się „człowiekiem". Czyni to w odpowiedzi na pierwszą pokusę diabelską, aby zamienić kamienie w chleb. W odpowiedzi Syn Boży cytuje Pwt 8, 3, według której nie samym chlebem żyje „człowiek". Tymi słowami jako adresat pokusy Chrystus potwierdził swoją ludzką naturę[215]. Znajduje ona również potwierdzenie w epizodzie o nieurodzajnym drzewie figowym, które Pan przeklął w drodze do Jerozolimy (por. Mt 21, 18-20). Chrystus przechodząc obok figowca, czuł głód. Hieronim wyjaśnia dwojako głód Jezusa. W sensie alegorycznym mógł oznaczać pragnienie zbawienia świata, zaś w sensie dosłownym ukazywał prawdziwość ludzkiego ciała Zbawiciela (*veritatem humanae carnis ostendens*)[216].

O prawdziwym ciele Jezusa mówi także wyjaśnienie Strydończyka do Mateuszowej relacji o Przemienieniu Pańskim (por. Mt 17, 1-8). Hieronim poddaje objaśniany tekst wnikliwej lekturze na poziomie warstwy literalnej, na bazie której eksponuje treści o charakterze antydoketystycznym. Książę egzegetów próbuje wydedukować, na czym polegała przemiana Jezusa na Górze Tabor. Przede wszystkim dochodzi do wniosku, że jaśniejący Chrystus zachował swoje prawdziwe ludzkie ciało, nie przyjął zaś ciała duchowego bądź eterycznego. Podstawą tej konkluzji Hieronima są użyte w analizowanej perykopie porównania ciała Jezusa i Jego szat do elementów świata materialnego, a konkretnie Jego jaśniejącej twarzy do blasku słońca, zaś splendoru Jego przemienionych szat do bieli śniegu (por. Mt 17, 2). Te deskryptywne porównania zawarte w opowiadaniu Ewangelisty Mateusza wystarczają *princeps exegetarum* na sformułowanie wniosku, że uwielbione ciało Jezusa, a tym bardziej Jego ciało ziemskie, było prawdziwe, realne, fizyczne, namacalne[217].

---

[214] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 29.

[215] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 4, 4.

[216] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 21, 18-20.

[217] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 17, 2: „nemo putet pristinam eum formam et faciem perdidisse vel amisisse corporis veritatem et adsumpsisse corpus vel spiritale vel aerium, sed quomodo transformatus sit evangelista demonstrat". Jest niemalże pewne, że ostrze polemiki Hieronima w komentarzu do Przemienienia Pańskiego jest wymierzone przede wszystkim w rezurekcyjną koncepcję Orygenesa o eterycznej postaci substancji cielesnej po zmartwychwstaniu, nie zaś bezpośrednio w doketów. Na odniesienie do myśli Aleksandryjczyka wskazuje użyta przez *vir bellator* terminologia (*corpus spiritale, aerium*), a także to, że mowa jest o przemienieniu jako antycypacji zmartwychwstania już na początku objaśnienia Strydończyka do omawianej perykopy. Głównym przedmiotem zainteresowania księcia egzegetów jest zatem ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu, nie zaś Jego

Reasumując treść niniejszego rozdziału, można wskazać na trzy grupy błędów dotyczących Boga, z którymi polemizował Hieronim: herezje teistyczno-epifanijne, trynitarne oraz chrystologiczne. W polemice z dualizmem teistyczno-epifanijnym, którego najbardziej reprezentatywnymi orędownikami byli różni gnostycy, Marcjon oraz Manes, nasz *defensor fidei* wykazuje integralność Starego i Nowego Testamentu. Czyni to zarówno na drodze egzegezy literalnej jak i alegorycznej. Hieronim często przywołuje Pawłową wizję Kościoła, według której jest on duchową budowlą, zbudowaną na fundamencie proroków i apostołów, mówiących harmonijnie o Chrystusie (por. Ef 2, 19-22). *Princeps exegetarum* na bazie hermeneutyki typologicznej dowodzi, że patriarchowie i prorocy poprzez duchowe natchnienie znali Ukrzyżowanego i Jego orędzie. Symbolem wartości Starego Testamentu są w alegorycznej interpretacji Hieronima szlachetne perły, przechowywane przez ich poszukiwacza (por. Mt 13, 45-46), oraz przyjęte i rozmnożone przez Jezusa chleby i ryby (por. Mt 14, 13-21). Aby dowieść, że Bóg Prawa i Bóg Ewangelii to jedna i ta sama Osoba, Strydończyk wskazuje na cytaty i aluzje starotestamentalne w Nowym Testamencie, a także w apostolikonie Marcjona. Ukazuje również, że autorytety heretyków, czyli Chrystus i Paweł, to odpowiednio Syn Stworzyciela i sługa Prawodawcy starotestamentalnego. *Vir trilinguis* poprzez analizę semantyczną wyrażenia καταβολή κόσμου („założenie świata", por. Ef 1, 4), dowodzi stworzenia świata *ex nihilo*, wykazując tym samym błąd manichejskiej doktryny o przedwiecznej materii. Nasz Doktor Kościoła, ustalając biblijne znaczenie słowa αἰών, odparł również emanacjonizm Walentyna.

Objaśniając księgi Nowego Testamentu, Hieronim zwalcza heterodoksyjne poglądy na temat Trójcy Świętej głoszone przez Ariusza, Eunomiusza i Macedoniusza, a także w pojedynczych fragmentach błędy Sabeliusza i Laktancjusza. Głównym adwersarzem naszego polemisty antyheretyckiego jest Ariusz. Strydończyk zdaje się przedstawiać Ariusza, Eunomiusza i Macedoniusza jako bezbożną antytezę Trójcy Świętej. Broniąc dogmatu trynitarnego, książę egzegetów znajduje liczne świadectwa skrypturystyczne, które dowodzą, że Syn Boży został zrodzony, a nie stworzony; że Syn jest równy Ojcu, nie zaś mniejszy od Ojca; oraz że Syn zna Ojca i zna wszystko tak jak Ojciec. Nasz Doktor Kościoła dużo uwagi poświęca zagadnieniu wiedzy Syna na temat dnia końca świata. Chociaż w badanych dziełach egzegetycznych

ciało w czasie ziemskiego życia. Nie zmienia to jednak faktu, że argumentacja naszego *defensor fidei* na rzecz fizycznych właściwości uwielbionego ciała Chrystusa i jego tożsamości z ciałem ziemskim wykazywała zarazem błąd doketyzmu. Polemika autora *In Matthaeum* z rezurekcyjnymi hipotezami Orygenesa zostanie omówiona w 3 par. VII rozdz. niniejszej dysertacji. Tam też bardziej szczegółowo zostanie przedstawiony komentarz Hieronima do perykopy o Przemienieniu Pańskim (por. Mt 17, 1-8).

Hieronim komentuje wersety nowotestamentalne, to jednak znajdujemy w nich również szczegółowe objaśnienie do fundamentalnej dla arianizmu perykopy Prz 8, 22-25. Strydończyk wyjaśnia istotę „bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu" (por. Mt 12, 31-32) i tym samym usprawiedliwia powtórne włączenie do komunii eklezjalnej pneumatomachów. Miejscami biblijnego objawienia Trójcy Świętej są dla Betlejemity przede wszystkim fragmenty o chrzcie (Mt 3, 16-17; Tt 3, 5), a także wersety, w których pojawia się liczba „trzy", odczytane przez naszego autora w duchu alegorii (Mt 13, 33; 15, 32; 17, 4).

Odpierając błędne poglądy chrystologiczne, nasz *vir bellator* przedstawia ortodoksyjną wiarę w Chrystusa, prawdziwego Boga i człowieka, jako drogę „złotego środka". Hieronim z jednej strony przeciwstawia się ujęciom zaprzeczającym bóstwu wcielonego Słowa, z drugiej zaś koncepcjom negującym bądź redukującym Jego człowieczeństwo. Do pierwszej grupy heretyków należą przede wszystkim ebionici wraz z odnowicielem ich herezji Fotynem. Myśl Betlejemity w badanych komentarzach zaprzecza również adopcjonizmowi, jednak bez przywoływania propagatorów tej herezji *explicite*. Z drugiej strony nasz Ojciec Kościoła polemizuje z doketyzmem Marcjona i Manesa oraz z herezją Apolinarego. Chrystologiczny błąd Laodyceńczyka charakteryzuje jako pogląd o „rozdwojonej strukturze Chrystusa" i nazywa go „nową herezją", unikając tym samym wymieniania imienia herezjarchy, którego skądinąd cenił jako egzegetę i polemistę chrześcijańskiego. Nasz apologeta wiary oponuje także wobec błędnej chrystologii rozdzielającej, posuniętej *ad extremum*, która uznawała w Chrystusie istnienie dwóch osobnych podmiotów: Syna Bożego i syna człowieczego. Za anonimowymi wyznawcami tej doktryny mogli kryć się teologowie antiocheńscy, przede wszystkim Diodor z Tarsu, którego tożsamość Hieronim ukrywałby za sformułowaniem o „dwóch synach", analogicznie do kazusu Apolinarego. W polemice z herezjami negującymi bóstwo Jezusa z Nazaretu Strydończyk korzysta m.in. z klasycznej autoprezentacji Pawła jako Apostoła z woli Boga i Jezusa Chrystusa (por. Ga 1, 1). Hieronim w celu obrony bóstwa Zbawiciela wykazuje także Jego dziewicze poczęcie z Maryi. Prawdziwego człowieczeństwa Syna Bożego autor *In Matthaeum* dowodzi natomiast m.in. na podstawie scen ewangelicznych, ukazujących ludzką naturę wcielonego Słowa, takich jak perykopa o kuszeniu Jezusa na pustyni (por. Mt 4, 1-11) czy też o modlitwie Zbawiciela w Ogrodzie Oliwnym (por. Mt 26, 36-46).

ROZDZIAŁ VI

Refutacja herezji moralno-eklezjalnych

Kolejną grupą herezji, z którymi polemizuje Hieronim, są „herezje moralno-eklezjalne". Pod tym pojęciem rozumiemy wszelkie błędy w wierze, które dotyczą postaw moralnych człowieka oraz jego miejsca w Kościele, definiowanego zarówno jako wspólnota „pielgrzymów" w drodze do Pana (por. 2 Kor 5, 6), jak i wspólnota zbawionych w niebie. Strydończyk bowiem, jak większość starożytnych ortodoksyjnych pisarzy chrześcijańskich, uważał, że poza Kościołem nie ma zbawienia, a więc przynależność do Kościoła Chrystusowego na ziemi dawała gwarancję komunii ze świętymi w niebie oraz znajdowała przedłużenie w wieczności. Wypełnianie zaś nauki moralnej Jezusa, przekazywanej i rozwijanej w Kościele przy asystencji Ducha Świętego, oraz wyznawanie jej w jedności z innymi chrześcijanami w określony przez Tradycję sposób były wyrazem przynależności do *communio sanctorum* – „świętych" na ziemi, jak mówili o sobie pierwsi chrześcijanie (por. Ef 1, 1), oraz świętych w niebie. Posłuszeństwo wobec *lex vivendi, lex celebrandi* i *lex orandi* były i są widzialnymi przejawami faktycznego uczestnictwa w Mistycznym Ciele Chrystusa (por. 1 J 2, 3-6; 1 J 3, 6). Błędami, które uderzały w taką wizję wspólnoty uczniów Zbawiciela, a więc w prawowierną naukę dotyczącą chrześcijańskiej *praxis* jako drogi do zbawienia w Kościele i przez Kościół, były m.in.: legalizm ebionitów; predestynacjonizm gnostycki; rygoryzm moralny montanistów, nowacjan oraz enkratytów; umniejszanie wartości dziewictwa jako doskonałej ofiary dla Boga przez heterodoksyjne tezy Helwidiusza; a także różne wierzenia i praktyki o charakterze heretyckim, jak chociażby millenaryzm, który niewłaściwie, tzn. nazbyt zmysłowo, ujmował nagrodę wiernych wyznawców Chrystusa po śmierci.

1. Legalizm ebionitów

Nauce rytualno-moralnej pierwotnego Kościoła, ukształtowanej w dużej mierze na bazie teologii listów Pawłowych, zaprzeczała doktryna ebionitów, która skupiała w sobie poglądy radykalnych judeochrześcijan. Według świadectwa Euzebiusza z Cezarei ebionici uważali za konieczne przestrzeganie zasad prawa żydowskiego, odrzucając tym samym Pawłowe stwierdzenie, iż do zbawienia wystarcza wiara w Chrystusa i zgodne z Jego nauczaniem życie (por. Rz 3, 21-31; Ga 3, 10-14)[1]. Ebionici uznali Apostoła za „odstępcę od Prawa", sami trwając przy przykazaniach judaizmu jako normatywnej i niezmiennej woli Boga.

Ebionici widzieli w Chrystusie wzór Bożego proroka, który doszedł do świętości przez gorliwe wypełnianie prawa Mojżeszowego[2]. Aby podkopać fundamenty ich heterodoksyjnej etyki, Hieronim wykazuje, że tak naprawdę ani Chrystus, ani też Mojżesz oraz inni święci patriarchowie i prorocy Starego Przymierza nie narodzili się „pod Prawem" (por. Ga 4, 4) i nie byli sługami Prawa. Betlejemita przez analogię do swojej teorii zainscenizowanego konfliktu między Piotrem a Pawłem (por. Ga 2, 11-14)[3], w odniesieniu do Chrystusa tłumaczy, iż On w rzeczywistości nie narodził się „pod Prawem", ale „jakby pod Prawem", co stanowi wielką różnicę[4]. Sam Paweł, autor wyrażenia „zrodzony pod Prawem", w innym fragmencie napisał bowiem, że kogo prowadzi Duch Święty, ten nie jest pod Prawem (por. Ga 5, 18). Stąd jasno wynika, że Chrystus, namaszczony Duchem Świętym, nie mógł narodzić się i być „pod Prawem". Tak postrzegali Go natomiast inni, których opinię Paweł przywołuje w Ga 4, 4. W rzeczywistości Chrystus, podobnie jak Mojżesz i święci prorocy, a także Piotr i sam Paweł Apostoł, jawił się jako podlegający Prawu po to, aby pozyskać dla Ewangelii Żydów, prowadzonych przez Prawo starotestamentalne niczym dzieci przez pedagoga (por. 1 Kor 9, 19-23; Ga 3, 24). W ten sposób Syn Boży chciał ich pociągnąć z nizin litery Prawa na wyżyny Ducha. Tak jak wszedł w kondycję podobną do ludzkiego grzesznego ciała, lecz nie był w grzesznym ciele (por. Rz 8, 3), upodabniając się w swojej kenozie do ludzi we wszystkim oprócz grzechu, tak też był „jakby", nie zaś prawdziwie „pod Prawem"[5].

---

[1] Por. Eusebius, *Hist. eccl.* III 27, 1-6; zob. J. Duda, *Prawo wiary czy uczynki Prawa? Dylemat pierwszych chrześcijan w «Commentarium in Epistulam ad Romanos» Orygenesa*, VoxP 61 (2014) 283-295.

[2] Por. Sesboüe, *Jezus Chrystus*, s. 31.

[3] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 11-13, 1-3; tenże, *Epist.* 112, 4-6; zob. F. Cocchini, *Da Origene a Teodoreto: la tradizione esegetica greca su Gal 2, 11-14 e la controversia origeniana*, w: *Origeniana Septima*, s. 293-310.

[4] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 18, 2: „Ad quod nos breviter respondebimus non idem esse *sub lege* et esse quasi *sub lege*, quomodo non idipsum est in similitudine carnis peccati et in carne esse peccati".

[5] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 18, 2-3. Hieronim w tej interpretacji posługuje się terminem „ciało" (*caro*) w znaczeniu moralnym, rozumiejąc go jako symbol grzesznych pragnień i samego grzechu.

Przeciwko legalizmowi ebionitów świadczy nie tylko przykład samego Zbawiciela, ale także Jego Apostołów. Odnotowany przez Ewangelistę Mateusza fakt, iż w chwili głodu zrywali oni kłosy zbóż w dzień szabatu wbrew przykazaniom prawa Mojżeszowego, według *expositio* Hieronima zaprzecza wprost poglądom ebionitów (por. Mt 12, 1-2)[6]. Strydończyk dodaje, że jego dogmatyczni adwersarze uznawali autorytet Apostołów z wyłączeniem św. Pawła. Oznacza to, że ich judaistyczna reguła życia została zakwestionowana w przywołanym epizodzie ewangelicznym przez ważne dla nich religijne wzorce osobowe.

Książę egzegetów obnaża w istocie niechrześcijańską naukę moralną ebionitów w oparciu o zdanie warunkowe Pawła, iż jeżeli usprawiedliwienie miałoby wynikać z przestrzegania prawa Mojżeszowego, to znaczyłoby, że Chrystus umarł na darmo (por. Ga 2, 21). Hieronim korzysta w swoim wyjaśnieniu wersetu Apostoła z argumentacji sylogistycznej. Retorycznie, stosując *coniunctivus iussivus* czasownika *docere*, wzywa heretyków, aby ci wyjaśnili, jaki sens miała śmierć Chrystusa na krzyżu, skoro człowiek może zbawić się w oparciu o przepisy prawa żydowskiego[7]. Strydończyk wykazuje więc, że pokładanie ufności w literze Prawa niweczy sens zbawczej ofiary Chrystusa i tym samym uderza w sam rdzeń wiary chrześcijańskiej. Pustelnik z Betlejem, jako zasadniczą przesłankę swojego rozumowania o orientacji antyheretyckiej, przyjmuje natomiast tezę, że Chrystus nie mógł umrzeć na darmo – za Jego ukrzyżowaniem musiał stać pewien Boży zamysł. Prowadzi to autora *Ad Galatas* do przedłożenia retorycznej i swoją drogą uproszczonej alternatywy, która przedstawia się następująco: jeżeli prawo Mojżeszowe usprawiedliwia, to Chrystus umarł na darmo; jeżeli zaś uznamy, że Chrystus nie umarł na darmo, to znaczy, że prawo żydowskie nie usprawiedliwia i nie należy się nim kierować[8].

Antidotum na legalizm ebionitów, a zarazem skądinąd na dualistyczne koncepcje gnostyków, stanowiła dla Hieronima alegoryczna interpretacja Starego Testamentu, w tym przede wszystkim przepisów żydowskich zawartych w Prawie. Nasz Doktor Kościoła znajduje asumpt do polemiki z Ebionem[9] i jego następcami, a także do wskazania na konieczność duchowej lektury Prawa i proroków, w słowach Pawła o konsekwencjach obrzezania (por. Ga 5, 3). Apostoł Narodów przypomina chrześcijanom w Galacji, że kto poddaje się obrzezaniu,

[6] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 2: „Nota quod primi apostoli Salvatoris litteram sabbati destruunt adversum Hebionitas"; zob. Epiphanius, *Pan.* 30, 32, 3.

[7] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 21, 2: „doceant quomodo non *Christus gratis mortuus sit,* si opera iustificent".

[8] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 21, 2.

[9] Przypomnijmy, że Hieronim podążając za tradycją herezjologiczną, która sięga Tertuliana, był przekonany, że nazwa „ebionitów" wzięła początek od imienia herezjarchy, domniemanego Ebiona. Strydończyk więc, podobnie jak Epifaniusz i Filastriusz, uznawał Ebiona za postać historyczną (por. Tertullianus, *Praescr.* 33; tenże, *De carne Christi* 14, 18; Epiphanius, *Pan.* 30; Filastrius, *Divers. her.* 37).

jednocześnie zobowiązuje się do przestrzegania całego prawa Mojżeszowego[10]. Egzegeta ze Strydonu, podążając za myślą Pawła, uświadamia heretykom, iż także oni, praktykując obrzezanie, ściągają na siebie ten sam obowiązek, który dotyczył judaizujących adresatów Listu do Galatów.

Nasz autor w komentarzu do omawianego wersetu Ga 5, 3 stosuje technikę *quaestiones et responsiones*, na kanwie której formułuje obiekcje adwersarzy i udziela im odpowiedzi. Otóż, ebionici i ideowi kontynuatorzy ich herezji na wymaganie zachowywania całego prawa żydowskiego mieliby odpowiedzieć, że w ich gestii jest czynić to, co możliwe. Mieliby się usprawiedliwiać słowami: „Bóg nie wymaga od nas tego, czego nie możemy wypełnić, lecz to, co możemy"[11]. To przykładowe zdanie w dyskursie Hieronima brzmi jak standardowa odpowiedź jego oponentów. Nasz *defensor fidei* sprowadza powyższą linię obrony przeciwników do absurdu. Zauważa, że Bóg byłby sprzeczny sam w sobie, gdyby żądał od ludzi wypełniania przepisów prawa Mojżeszowego, wiedząc, że przestrzeganie go w całości jest niemożliwe. Z innej perspektywy, gdyby rzeczywiście wierność przykazaniom Prawa w ich integralności była niewykonalna, Bóg nie mógłby na bazie objawionych i nakazanych przez siebie zasad sądzić ludzi, którzy chociaż chcieli, to nie byli w stanie ich wypełnić. Alternatywa, do której prowadzi wywód Hieronima, jest zatem prosta, a zarazem nie pozostawia w istocie realnego wyboru: albo ktoś przyjmuje obrzezanie i przestrzega wszystkich zasad prawa Mojżeszowego albo też otwiera się na usprawiedliwienie płynące z wiary w Ukrzyżowanego i rezygnuje z bezużytecznego a zarazem zobowiązującego przed Bogiem obrzezania. Nie można natomiast poddać się obrzezaniu i selektywnie podchodzić do przepisów starotestamentalnych. Zasadnicza myśl, którą *vir bellator* adresuje do judaizujących chrześcijan, brzmi następująco: jeżeli uważacie, że nie jesteście w stanie spełniać wszystkich przykazań Prawa, to zaniechajcie także praktyki obrzezania[12].

Wykazanie niespójności wobec prawa Mojżeszowego w postawie propagatorów obrzezania stanowiło pierwszy akt polemiki z herezjami w wyjaśnieniu Hieronima do Ga 5, 3. Aby udzielić ebionitom i ich następcom satysfakcjonującej odpowiedzi, należało jeszcze wyjaśnić, jak chrześcijanin powinien odczytywać starotestamentalne passusy, będące nośnikiem żydowskich przepisów moralno-rytualnych. Otóż, należało je odczytywać nie

[10] Z wypowiedzi Pawła jasno wynika, że był on przeciwnikiem obrzezania etnochrześcijan, do których należeli Galaci, gdyż uważał je za wyraz braku wiary w zbawcze dzieło Chrystusa (por. Ga 5, 1-12).

[11] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 5, 3, 2: „Quod si risponderint possibilia tantum debere se facere (non enim Deum ea a nobis exigere quae non possimus sed quae possimus implere), dicemus eis non eiusdem esse Dei custodiri velle legem et eos qui legem custodiant derelinquere".

[12] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 5, 3, 1: „si impossibile est cuncta fieri, cesset et circumcisio".

literalnie, lecz w kluczu alegorii. Stosowne świadectwo na temat obowiązującego chrześcijan prawa duchowego dostarczył Paweł Apostoł[13]. W 1 Kor 9, 9-10, na który powołuje się nasz Ojciec Kościoła, Paweł starotestamentalne prawo o karmieniu wołu (por. Pwt 25, 4) odnosi do ludzi, a konkretnie do wynagrodzenia należnego apostołom. Na tej podstawie Hieronim dowodzi, iż różnego rodzaju przykazania zwierzęce, a domyślnie także inne, należy interpretować duchowo i stosować do życia chrześcijan w nowej rzeczywistości po nadejściu Ewangelii. Absolutnie fundamentalne jest tutaj sformułowanie Pawła, użyte w odniesieniu do przykazania o młócącym wole: „lecz ze względu na nas przede wszystkim to mówi" (*sed propter nos utique dicit*, por. 1 Kor 1, 10)[14].

[13] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 5, 3, 2: „nos vero legem sequi spiritalem".

[14] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 5, 3, 2; zob. *Epistula Barnabae* 7-12; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 25-26. Temat duchowego rozumienia zwyczajów i przepisów Prawa, w tym obrzezania, Hieronim rozwija, wyjaśniając zachętę Pawła skierowaną do Tytusa, aby ten odwiódł Kreteńczyków od „żydowskich baśni" (por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 12-14).

2. Predestynacjonizm gnostyków

Wśród poglądów gnostyckich zwalczanych z gorliwością przez naszego apologetę ortodoksji obok dualizmu teistycznego i doketyzmu występuje także predestynacjonizm. Strydończyk w swoich komentarzach nowotestamentalnych poświęca temu błędowi sporo uwagi, stając w obronie wolnej woli człowieka, która czyni osobę ludzką odpowiedzialną za swoje decyzje i działania wobec Boga, sprawiedliwego sędziego. Gnostycy natomiast w większości – na ile wiadomo z zachowanych źródeł – przyjmowali wrodzony podział ludzi na różne kategorie. Zasadniczym podziałem, związanym z ich dualistyczną wizją świata, było rozróżnienie na ludzi duchowych i cielesnych, przeznaczonych odpowiednio do zbawienia i skazanych na potępienie. Ten arbitralny i nieodwołalny podział pozwalał wielu nurtom gnostyckim na budowanie poczucia wyjątkowości wśród swoich wyznawców, a także nierzadko na anarchistyczne wyzwolenie od wszelkich zasad moralnych i wyrzutów sumienia. Predestynacjonizm był teologiczną podstawą elitaryzmu, a często także libertynizmu czy też hedonizmu gnostyków. Determinizm zbawczy w takiej skrajnej, dychotomicznej formie, w której nosicieli elementu duchowego, tzw. Bożej „iskry", uważano za *crème de la crème* rodzaju ludzkiego, zaś wszystkich innych za przeznaczonych na wieczne unicestwienie, musiał jednak budzić pewne wątpliwości wśród przynajmniej niektórych gnostyków, gdyż jawnie godził w takie uniwersalne wartości jak sprawiedliwość czy solidarność międzyludzka. Dlatego też poza predestynacjonizmem, który zakładał istnienie dwóch kategorii ontycznych wśród ludzi, istniał także jego łagodniejszy wariant, uznający istnienie trzech natur: duchowej, materialnej oraz pośredniej, tzw. natury psychicznej. Najbardziej znanym przedstawicielem tego drugiego wariantu był w starożytności Walentyn[15].

Vir bellator stosunkowo często staje w opozycji wobec tych, którzy przyjmują „różne natury" (*diversae naturae*), nie dookreślając, czy jego adwersarze głosili dwie czy też trzy natury. Bywa jednak, że nasz autor uszczegóławia treść nauki heretyckiej, którą zwalcza, poprzez podanie liczby natur. Według B. Jeanjeana, gdy Hieronim pisze o trzech naturach, ma na myśli predestynacjonizm w wydaniu Walentyna, gdy zaś zwalcza naukę o dwóch naturach, wówczas zwraca się przede wszystkim przeciwko poglądom Marcjona, który na kanwie Ewangelii o dobrym i złym drzewie (por. Mt 7, 16-18; Łk 6, 43-45) głosił podział ludzi na dwie

[15] Por. Pietras, *Herezje*, s. 95-99; tenże, *Początki teologii*, s. 309-310; Kelly, *Początki doktryny*, s. 28-32; A. Żurek, *Ojcowie Kościoła – twórcy i świadkowie Tradycji*, Academica 87, Tarnów 2013, 83-85; E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, LCA NS 26, Brescia 2015, 47-50.

kategorie ontyczno-zbawcze[16]. W przypadku zaś, gdy nasz Ojciec Kościoła posługuje się ogólnym wyrażeniem „różne natury", bez precyzacji ich liczby, zdaniem francuskiego patrologa obiera sobie za cel polemiki predestynacjonizm gnostycki w różnych jego wariantach. W pełni podzielamy powyższe stanowisko badacza pism Hieronima w tej materii.

2.1. Odparcie nauki o dwóch naturach

To, że podstawą determinizmu zbawczego w wariancie dychotomicznym była dla gnostyków ewangeliczna perykopa o dwóch drzewach i ich owocach, potwierdza sam Strydończyk w jej objaśnieniu w *In Matthaeum* (por. Mt 7, 16-18). Z komentarza Hieronima jasno wynika, że na bazie tego passusu pewni heretycy twierdzili, że istnieją dwie stojące w opozycji wobec siebie natury, a także że nie istnieje możliwość zmiany duchowego stanu i przeznaczenia człowieka, gdyż dobre drzewo nie może wydawać złych owoców, a złe drzewo dobrych (por. Mt 7, 18; Łk 6, 45)[17]. Książę egzegetów pisze w tym fragmencie wyraźnie o „dwóch" naturach, bez jakiejkolwiek wzmianki w całym objaśnieniu do Mt 7, 18 o ewentualnej trzeciej naturze, zakładanej przez Walentyna[18]. Wydaje się, że źródłem tej dychotomicznej i zarazem predestynacjonistycznej lektury omawianej perykopy był Marcjon. Fakt, że Hieronim nie podaje wprost jego imienia w swoim komentarzu, ani też w żadnym innym odnoszącym się do herezji o dwóch naturach, lecz pisze w liczbie mnogiej o „heretykach", należy tłumaczyć najpewniej tym, że po tej samej linii interpretacyjnej przebiegało wyjaśnienie wielu gnostyków. Na marcjonitów jako domyślnych adresatów polemiki Strydończyka w *expositio* do nauki o dwóch drzewach wskazuje opis poglądów herezjarchy z Pontu podany przez Tertuliana w *Adversus Marcionem*. Z antyheretyckiego traktatu Kartagińczyka wynika bezspornie, że perykopa o dwóch drzewach miała dla Marcjona znaczenie kardynalne, nie tylko w odniesieniu do nauki o dwóch bogach, ale także w odniesieniu do doktryny o człowieku i jego zbawieniu[19].

Nasz Doktor Kościoła stanowczo sprzeciwia się heterodoksyjnej wykładni znaczenia perykopy o dwóch drzewach, która stanowiła biblijny fundament dla predestynacjonizmu Marcjona i innych heretyków. Osią antyheretyckiej argumentacji Hieronima jest wykazanie na podstawie przykładów z Pisma Świętego, iż zmiana w życiu człowieka, zarówno na lepsze jak

[16] Por. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 217-218.

[17] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 18: „Quaeramus ab hereticis qui duas inter se contrarias dicunt esse naturas".

[18] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 18. Podkreślamy to, gdyż we współczesnych opracowaniach syntetyzujących poglądy gnostyków najczęściej ich predestynacjonizm sprowadza się do wariantu trychotomicznego zaproponowanego przez Walentyna, traktując go jako reprezentatywny dla całej gnozy (por. np. Pietras, *Herezje*, s. 95; Kelly, *Początki doktryny*, s. 29; Drączkowski, *Patrologia*, s. 92).

[19] Por. Tertullianus, *Marc.* I 2, 1-3; tamże II 4, 2; tamże IV 17, 11.

i na gorsze, jest możliwa. Dowodem tego są pojedyncze złe i dobre czyny, których dopuścili się odpowiednio bohaterowie biblijni powszechnie uznawani za świętych i ci, których uważano za dalekich od Boga. Na podstawie świadectw skrypturystycznych można więc z łatwością wykazać, że nie jest absolutną prawdą, iż złe drzewo nie może wydać dobrych owoców, zaś dobre drzewo złych. Konkretnymi przykładami, jawnie zaprzeczającymi gnostyckiej interpretacji Ewangelii o dobrym i złym drzewie, są: Mojżesz, który stracił cierpliwość wobec Izraelitów i okazał nieposłuszeństwo wobec Pana przy wodach Meriba (por. Lb 20, 1-13); Dawid, który zgrzeszył poprzez cudzołóstwo z Batszebą i uśmiercenie jej męża Uriasza (por. 2 Sm 11, 2-27) oraz Piotr, który trzykrotnie zaparł się Jezusa (por. Mt 26, 69-75). Z drugiej zaś strony, poprzez dobre uczynki, kłam heretyckiej egzegezie zadają biblijne postaci: kapłana madianickiego Jetry, który dobrze poradził swojemu zięciowi Mojżeszowi w kwestii sądzenia spraw ludu Bożego (por. Wj 18); Achiora, wodza Ammonitów, który złożył prawdziwe świadectwo na temat Boga Izraela wobec Holofernesa (por. Jdt 5)[20], a także greckiego komediopisarza Menandra, którego Paweł cytuje w 1 Kor 15, 33[21]. Gdyby jednak heretyków nie przekonywała argumentacja w oparciu o przywołane, pojedyncze epizody biblijne, Hieronim przytacza jeszcze bardziej wyraziste przykłady wolności człowieka w podążaniu za Bogiem. Pierwszym z nich, o negatywnym wydźwięku, jest Judasz, przez długi czas Apostoł Chrystusa, który dopuścił się haniebnej zdrady Pana (por. np. Mt 26, 14-16. 20-25). Drugim przykładem, tym razem pozytywnym, jest Szaweł z Tarsu, który po swoim nawróceniu z prześladowcy chrześcijan stał się Apostołem (por. Dz 9, 1-19)[22].

Argumentację Hieronima przeciwko dychotomicznemu predestynacjonizmowi w oparciu o *exempla* biblijne można przedstawić tabelarycznie, tak aby jeszcze wyraźniej uchwycić jej strukturę i wewnętrzną logikę:

ANTYHERETYCKIE PRZESŁANIE	PRZYKŁADY NEGATYWNE	PRZYKŁADY POZYTYWNE
„dobre drzewo może wydać złe owoce, a złe wydać dobre”	1. Mojżesz 2. Dawid 3. Piotr	1. Jetro 2. Achior 3. Menander
„dobre drzewo może stać się złym, a złe stać się dobrym”	Judasz Iskariota	Paweł z Tarsu

Dzięki powyższej tabeli wyraźnie widać, w jakim kierunku zmierzało rozumowanie Hieronima. Jego dyskurs przebiegał według struktury 3 – 3 – 1 – 1. Zaczął od trzech przykładów

[20] Użycie przez Betlejemitę przykładu z Księgi Judyty jest jednym z wielu dowodów na to, że mimo deklaratywnego odrzucania ksiąg deuterokanonicznych, autor Wulgaty traktował je jak autorytatywne słowo Boże (por. Kelly, *Hieronim*, s. 184-185; tenże, *Początki doktryny*, s. 51; A. Penna, *S. Gerolamo*, Torino 1949, 387-389).

[21] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 24a, 2; tenże, *Comm. Eph.* III 5, 13-14; tenże, *Comm. Tit.* 1, 12-14.

[22] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 18.

dobrych „drzew", które wydały złe owoce (Mojżesz, Dawid, Piotr), a następnie przedstawił złe „drzewa", które wydały dobry owoc (Jetro, Achior, Menander). Warto zauważyć, że sześć postaci biblijnych wykorzystanych w pierwszej części argumentacji Strydończyka tworzy trzy pary. Mojżesz i Jetro to przedstawiciele Tory, Dawid i Achior to bohaterowie pozostałych ksiąg Starego Testamentu, zaś Piotr i Menander to z kolei przykłady zaczerpnięte z Nowego Testamentu. Trzy pary z pierwszej części argumentacji dopełnia antytetyczne zestawienie dwóch Apostołów, Judasza i Pawła. Stanowią oni w dyskursie Hieronima kolejne *exempla* nowotestamentalne, które są niezbitym dowodem na to, że radykalna przemiana w życiu człowieka jest możliwa. Wszystkie te przykłady, cztery ze Starego i cztery z Nowego Testamentu, prowadzą do wniosku, że nauka o dwóch niezmiennych naturach ludzi jest na wskroś błędna. Strydończyk, sięgając do Biblii w całej jej rozpiętości, wykazał, że dobre drzewo rzeczywiście nie wydaje złych owoców, lecz tylko wówczas i do momentu, gdy trwa zakorzenione w dobru; zaś złe drzewo tak długo wydaje owoce grzechu, póki przez pokutę nie zwróci się ku dobru. Swoje rozważania Betlejemita kończy zdaniem o charakterze sapiencjalnym: „Nikt bowiem pozostając w swoim dawnym stanie, nie zaczyna być tym, czym jeszcze nie rozpoczął"[23].

Przeciwko heretykom, którzy wymyślają bajki o różnych naturach i utrzymują, że ta duchowa jest niczym dobre drzewo, niezdolne do zrodzenia złych owoców, *princeps exegetarum* zwraca się również na bazie listów Pawłowych[24]. Strydończyk dodaje przy okazji, że owi heretycy podążają za autorytetem Apostoła Narodów, co jeszcze bardziej uwiarygadnia ich identyfikację z marcjonitami, czy też szerzej gnostykami[25]. Nauce błędnowierców przeczą słowa ich biblijnego mentora, ilekroć ten ostrzega adresatów swoich listów, w domyśle ludzi duchowych, przed popadnięciem w pychę bądź w jakichś grzech (por. Ga 6, 1b; zob. 1 Kor 8, 1b; 1 Kor 10, 12). Taka przestroga bowiem sama przez się zakłada możliwość upadku człowieka duchowego, a zatem sytuację, w której dobre drzewo wyda złe owoce. Z drugiej zaś strony Paweł zachęca chociażby Galatów, aby ci pouczyli grzesznika w celu doprowadzenia go do nawrócenia. Oznacza to, używając języka kluczowej dla predestynacjonizmu perykopy o dwóch drzewach, że złe drzewo może jednak wydać dobry owoc nawrócenia[26].

[23] Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 18: „Nemo enim permanens in eo quod fuit, incipit id esse quod necdum coeperit".

[24] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 1-2: „«Fratres, et si preoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spiritales estis, instruite huiusmodi in spiritu mansuetudinis; considerans teipsum ne et tu tempteris». […] Utamur hoc testimonio adversum haereticos qui diversarum fingentes fabulas naturarum aiunt spiritalem bonam esse arborem et numquam malos adferre fructus".

[25] Por. Moreschini, t. 1, s. 319-320; Raspanti, s. 60-61.

[26] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 2.

Hieronim czuje się wezwany do polemiki z dychotomicznym determinizmem zbawczym, gdy przychodzi mu komentować stwierdzenie Pawła, iż jest on ze względu na naturę Żydem, nie zaś grzesznikiem wywodzącym się spośród pogan (por. Ga 2, 15)[27]. Według świadectwa Betlejemity również na ten fragment powoływali się wyznawcy dwóch natur, duchowej i ziemskiej. Aby właściwie odczytać kontrowersyjne zdanie Apostoła i odeprzeć heterodoksyjny pogląd, nasz autor odwołuje się do innych fragmentów *Corpus Paulinum*. Pryncypialną rolę w antyheretyckiej argumentacji Hieronima odgrywa metafora szlachetnej i dzikiej oliwki, będąca reminiscencją etapów historii zbawienia (por. Rz 11, 17-24). Skoro niektóre gałązki zostały odcięte od szlachetnej oliwki, inne zaś, co do natury odmienne, zostały w nią wszczepione, oznacza to, że nauka o predestynacjonizmie jest fałszywa. Zgodnie z Bożym zamysłem każdy człowiek może być zbawiony za pośrednictwem wspólnoty Kościoła, którego obrazem jest szlachetne drzewo oliwkowe. Również gałązki odłączone, co podkreśla Paweł, mając na uwadze bolesną sytuacje swojego narodu, mogą zostać ponownie wszczepione do szlachetnej oliwki nowego ludu Bożego (w. 24). Nie istnieją zatem wrodzone natury, które dzieliłyby ludzi na swego rodzaju „kasty”[28] i definiowałyby *a priori* ich eschatologiczny los.

Za koronny argument przeciwko predestynacjonizmowi służy Betlejemicie również w tym wypadku biografia samego Pawła Apostoła. Hieronim hipotetycznie zakłada, że heretycy, którzy głoszą dwie natury, mają rację, a następnie retorycznie dopytuje, w jaki sposób w świetle ich nauki można wyjaśnić nadzwyczajną transformację Pawła z prześladowcy Kościoła na Jego oddanego sługę. W zgodzie z doktryną gnostyków należałoby uznać następujący tok rozumowania, który przeczy rzeczywistości: gdyby Paweł urodził się jako człowiek duchowy, nie mordowałby chrześcijan; gdyby zaś przyszedł na świat jako człowiek ziemski, nie byłby świętym Apostołem. Jeśliby natomiast adwersarze wbrew logice uparcie utrzymywali, że Żyd z Tarsu urodził się jako człowiek duchowy, można by im przeciwstawić autobiograficzny rys samego Pawła, który pisał, iż nim poznał Chrystusa, on także był „z natury synem gniewu” (*eramus filii natura irae*, por. Ef 2, 3). Werset Ga 2, 15, którym gnostycy posługiwali się, aby potwierdzić naukę o dwóch rodzajach ludzi, należy zdaniem Hieronima odczytywać w najbardziej oczywistym, literalnym sensie: Żydem przez naturę jest mężczyzna obrzezany przez rodziców ósmego dnia po narodzinach; Żydem zaś nie z natury – prozelita żydowski[29].

[27] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 15, 1: „«Nos natura Iudaei et non ex gentibus peccatores». Subrepunt hoc loco haeretici qui ridicula quaedam et inepta fingentes aiunt nec spiritalem peccare posse naturam nec iuste aliquid facere terrenam”.

[28] Por. Pietras, *Herezje*, s. 98-99.

[29] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 2, 15, 1.

Klarowną negację predestynacjonizmu nasz obrońca ortodoksji dostrzega w słowach Pawła do Efezjan, iż ci ze stanu duchowej ciemności przeobrazili się w światłość w Panu (por. Ef 5, 8)[30]. Ciemność i światło nie oznaczają dwóch niezmiennych statusów ontycznych, lecz odpowiednio ludzi bezbożnych (*impii*) i sprawiedliwych (*iusti*), albo też ludzi zepsutych wadami i tych pełnych cnót[31]. Bycie światłością bądź ciemnością nie zależy od arbitralnej decyzji Stwórcy bądź jakichś nadnaturalnych sił, lecz jest skutkiem wysiłków moralnych człowieka i otwarcia na przemieniające ludzką egzystencję Boże światło (por. Ps 36, 10). Hieronim pisze wprost, że poprzez nawrócenie człowiek przechodzi z ciemności do światła, zaś odwrócenie się od Boga jest tożsame ze zmianą o przeciwnym wektorze[32]. Nie może być więc mowy o jakimkolwiek fatalizmie zbawczym.

2.2. Odparcie nauki o trzech naturach

Rozszerzonym i zarazem umiarkowanym wariantem gnostyckiego predestynacjonizmu była nauka Walentyna o trzech naturach i odpowiadających im kategoriach ludzi: duchowych (πνευματικοί), psychicznych (ψυχικοί) oraz ziemskich (χοϊκοί, γηΐνοι), nazywanych również cielesnymi (σαρκικοί) bądź materialnymi (ὑλικοί)[33]. Walentynianie łączyli te trzy natury z synami Adama. Według nich ludzie duchowi mieliby pochodzić od Seta, ziemscy od Kaina, zaś psychiczni od Abla[34]. Umiarkowanie koncepcji Walentyna leżało we wprowadzeniu trzeciej, pośredniej natury, tzw. natury psychicznej. Nadawała ona bowiem sens ludzkim wysiłkom ascetyczno-moralnym ukierunkowanym na wieczne szczęście, przy założeniu, że ich podmiot należał właśnie do kategorii ψυχικοί. Pogląd ten był jednocześnie uznaniem możliwości zbawienia ludzi, którzy nie należeli do wspólnoty walentynian. Ci względem siebie, w duchu gnostyckiego elitaryzmu, byli przekonani, że należą do stanu πνευματικοί[35].

O najważniejszych elementach trychotomicznego wariantu predestynacjonizmu gnostyków dowiadujemy się z kilku passusów omawianych komentarzy egzegetycznych Hieronima.

---

[30] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 8: „Si possibile est verti in lucem tenebras non est secundum quosdam haereticos natura quae pereat, et recipere nequeat salutem".

[31] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 8: „sed hi qui ab eo quod sunt, nomen quoque vel virtutis meruere, vel vitii"

[32] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 8: „si conversi fuerint de alio in aliud, ὁμωνύμως his rebus a quibus possidentur, vel tenebrarum, vel lucis vocabulum sortientur".

[33] Por. Irenaeus, *Haer.* I 6, 1-2; tamże I, 8, 3; Epiphanius, *Pan.* 31, 7, 6-11.

[34] Por. Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 29, 1-2; Irenaeus, *Haer.* I 7, 5.

[35] Warto zauważyć, iż pod tym względem walentynianie byli mniej radykalni aniżeli nieprzejednani zwolennicy zasady *extra Ecclesiam nulla salus*. Według świadectwa Ireneusza psychikami z perspektywy walentynian byli m.in. wierni Wielkiego Kościoła (por. Irenaeus, *Haer.* I 6, 2). Uczniowie Walentyna, z punktu widzenia autorów kościelnych skazani na potępienie, ze swej strony traktowali wyznawców wiary katolickiej jako zdolnych do zbawienia poprzez sprawiedliwe życie i konsekwentną wiarę (por. Epiphanius, *Pan.* 31, 7, 9-11).

Vir bellator wskazuje wprost na Walentyna jako twórcę nauki o trzech naturach w swoim wyjaśnieniu do przypowieści o siewcy (por. Mt 13, 1-9). Herezjarcha na podstawie tej Ewangelii miał dowodzić istnienia natury duchowej (*spiritalis*), psychicznej (*animalis*) i ziemskiej (*terrena*). Replika Hieronima ogranicza się do wykazania niespójności nauki Walentyna z tekstem natchnionym. Chrystus nie mówi bowiem o trzech typach ziarna, co mogłoby i miało w zamyśle herezjarchy stanowić oparcie dla jego predestynacjonizmu, lecz o czterech jego typach, a więc o ziarnie, które spadło na drogę (w. 4), na miejsca skaliste (w. 5), między ciernie (w. 6) oraz na żyzną glebę (w. 8)[36].

Fragmentem, na który powoływali się walentynianie, szukając potwierdzenia predestynacjonizmu, był werset Ga 1, 15, w którym Paweł wyraził przekonanie, że Bóg wybrał go na Apostoła już w łonie matki[37]. Strydończyk przytacza inne wersety biblijne, które zdawały się mówić o przeznaczeniu do szczególnej Bożej misji bądź też do grzechu (kolejno: Rz 1, 1; Jr 1, 5; Ps 22, 11; 51, 7; 58, 4). Powstaje w ten sposób krótka antologia świadectw skrypturystycznych, którymi mogli posługiwać się gnostyccy predestynacjoniści. Zbiór ten autor Wulgaty kończy cytatem z Księgi Malachiasza: „Bóg umiłował Jakuba, w nienawiści miał natomiast Ezawa" (por. Ml 1, 2-3; Rz 9, 13). Z komentarza Betlejemity wynika, że ten fragment musiał należeć do ulubionych argumentów walentynian. Ich zdaniem tylko w świetle koncepcji predestynowanych natur można zrozumieć niczym niezasłużoną miłość Boga do Jakuba oraz nienawiść do Ezawa (por. Rdz 25, 21-23). Hieronim natomiast uważa, że ten jak i inne wskazane wcześniej cytaty biblijne można z łatwością wyjaśnić przez odniesienie się do Bożej „przed-wiedzy" (*praescientia Dei*). Bóg umiłował zatem Jakuba, gdyż w swojej transcendencji wobec świata i upływającego w nim czasu oraz na bazie atrybutu wszechwiedzy znał dobroć i wierność Jakuba. Ezawa zaś nienawidził ze względu na zło, którego ten miał się dopiero dopuścić, ale które wszechwiedzący Bóg już doskonale znał z epistemologicznej perspektywy wiecznego teraz[38].

W Ga 1, 15 Paweł stwierdza także, że Bogu spodobało się objawić swojego Syna „w nim". W antygnostyckiej interpretacji tego wersetu kluczowe znaczenie ma dla Hieronima przyimek

[36] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 4-5.

[37] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 1-2: „«Cum autem placuit ei qui me segregavit de utero matris meae et vocavit per gratiam suam ut revelaret Filium suum in me, ut evangelizem illum in gentibus» […]. Inveniunt locum haeretici qui diversas naturas esse praetendunt, spiritalem videlicet et animalem et choicam, et aliam salvari, aliam perire, aliam inter utramque consistere".

[38] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 1-2. W dalszym toku objaśnienia do wskazanych wersetów autor *Ad Galatas*, jako wyższe rozważanie (*altior dissertio*) w odpowiedzi na herezję walentynian, przywołuje hipotezę preegzystencji dusz (por. tamże I 1, 15-16a, 3). Świadczy to o prawdopodobnym Orygenesowym pochodzeniu antygnostyckiej refleksji Hieronima w tym miejscu. Stosunek naszego autora do myśli Aleksandryjczyka, która została przywołana w omawianym wyjaśnieniu *Ad Galatas*, będzie przedmiotem rozważań w kolejnym rozdziale rozprawy.

„w". Strydończyk zauważa, iż Paweł nie napisał, że Bóg objawił „jemu" (*mihi*) swego Syna, lecz że objawił Syna „w nim" (*in me*). Nasz autor jest przekonany, że „objawić coś w kimś" można tylko wówczas, gdy dana rzeczywistość jest już jakoś uprzednio obecna w pierwszym adresacie i odbiorcy objawienia, a następnie jego świadku wobec innych. Do momentu owego *revelatio in* ta istniejąca rzeczywistość pozostaje jednak nieodkryta czy też nieuświadomiona w jej depozytariuszu. Oznacza to, że Paweł od urodzenia nosił „w" sobie Chrystusa, który mu się w pewnym momencie, domyślnie w drodze do Damaszku, objawił. Powołując się na omawiany werset Ga 1, 15, a także na J 1, 26 i J 1, 9, Hieronim formułuje wniosek o wyraźnym tonie antygnostyckim: we wszystkich ludziach jest złożone wrodzone poznanie Boga, tak że nikt nie rodzi się bez Chrystusa, zaś każdy nosi w sobie ziarna mądrości, sprawiedliwości i wszystkich pozostałych cnót[39]. Empirycznym dowodem tej tezy, wyprowadzonej w oparciu o refleksję egzegetyczno-teologiczną, jest zdaniem Betlejemity cnotliwe życie pogan, nieznających Ewangelii[40]. Wykazany przez naszego Doktora Kościoła przyrodzony egalitaryzm gnozeologiczny w odniesieniu do możliwości poznania Boga stoi w wyraźnej antytezie do elitaryzmu gnostyków.

Chociaż nasz polemista zdecydowanie oponuje wobec predestynacjonizmu Walentyna, to jednak mówienie o ludziach duchowych, psychicznych oraz cielesnych jest jego zdaniem nie tylko dopuszczalne, ale wręcz może być użyteczne w celu oddania pewnej rzeczywistości antropologiczno-pastoralnej. Książę egzegetów przejmuje więc terminologię herezjarchy i nadaje używanym przez niego pojęciom właściwe znaczenie. Asumptem do przedefiniowania języka Walentyna jest dla naszego autora antyteza „duch – ciało" w Ga 5, 17. Wychodząc od myśli Pawła, opisującej napięcie między duchem a ciałem, którego przejawem jest obserwowalny w człowieku rozdźwięk między dobrymi pragnieniami a podejmowanymi działaniami, Hieronim przedstawia swoje poglądy antropologiczne.

Strydończyk ukazuje się w swojej refleksji jako trychotomista. Jego zdaniem człowiek składa się z ciała (*caro*), ducha (*spiritus*) oraz duszy (*anima*). Dusza zajmuje w strukturze osoby ludzkiej pozycję pośrednią i jest ośrodkiem wolnej woli[41]. Może ona skłaniać się bardziej ku ciału, właściwym mu potrzebom i pożądaniom, bądź też ku duchowi i wyższym wartościom.

[39] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 4: „Ex quo perspicuum fit natura omnibus Dei inesse notitiam nec quemquam sine Christo nasci et non habere semina in se sapientiae et iustitiae reliquarumque virtutum". W tym stwierdzeniu egzegety z Dalmacji daje o sobie znać Orygenesowy pogląd o preegzystencji bytów rozumnych i związana z nim koncepcja poznania spraw Bożych jako ich przypomnienie (anamneza). Ponadto, wyczuwalne jest odniesienie do myśli aleksandryjskiego teologa dotyczącej ἐπίνοιαι Chrystusa (por. Szram, *Chrystus – Mądrość*, s. 63-76).

[40] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 4.

[41] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 17, 1: „Inter hoc iurgium media anima consistit habens quidem in sua potestate bonum et malum, velle vel nolle".

Vir bellator w polemice z gnostyckim determinizmem podkreśla wolność duszy. W zależności od jej poruszeń i utrwalonych predylekcji człowiek należy do jednej z trzech grup: ludzi cielesnych, duchowych bądź psychicznych:

> Zwiemy się ludźmi cielesnymi (*carnales*), gdy całkowicie oddajemy się przyjemnościom; ludźmi duchowymi (*spiritales*), gdy podążamy za Duchem Świętym jako przewodnikiem, to znaczy z tym nauczycielem poznajemy i przez tego mistrza jesteśmy szkoleni. Ludźmi psychicznymi (*animales*) myślę, że są filozofowie, którzy uważają, że ich własne rozmyślania są mądrością, i o których słusznie jest napisane: «Człowiek zaś psychiczny (*animalis homo*) nie pojmuje tych rzeczy, które są sprawami ducha. Są bowiem dla niego głupotą» (por. 1 Kor 2, 14)[42].

Przynależność do powyższych kategorii moralnych nie jest oczywiście stała, lecz ma charakter dynamiczny, gdyż zależy od ruchu duszy pomiędzy biegunami ducha i ciała. Betlejemita podkreśla, że chociaż ludzie duchowi ukrzyżowali swoje ciało wraz z jego wadami i pożądaniami (*vitia et concupiscentiae*, por. Ga 5, 24), to jednak wciąż podlegają słabościom cielesnym, w tym różnego rodzaju namiętnościom (παθήματα, *passiones*)[43]. Hieronim ujmuje ten dynamiczny stan duchowo-moralny człowieka następująco:

> Mąż doskonały w Chrystusie (*vir perfectus in Christo*) zawsze żyje w duchu – jest posłuszny duchowi, nigdy nie żyje w ciele. Przeciwnie ten, który całkowicie oddał się ciału i zawierzył się namiętnościom – taki nigdy nie żyje w duchu. Pomiędzy nimi są pośredni (*medii*), których nie możemy nazwać ani duchowymi (*spiritales*) ani cielesnymi (*carnei*), lecz którzy oscylując (*fluctuantes*) między cnotami i wadami, raz są pociągani ku wyższym wartościom i stają się duchem, innym razem są ściągani w dół przez śliskie podłoże ciała i stają się ciałem[44].

Po przedstawieniu swojej wykładni na temat trzech rodzajów ludzi, którą należy traktować jako odpowiedź na tezy Walentyna i ich korektę, nasz *defensor fidei* porównuje różne stany duszy do złota[45]. Użycie właśnie takiego przykładu jest najpewniej polemiczną aluzją do heterodoksyjnych poglądów walentynian. Porównywali oni bowiem swoją założoną, duchową naturę do złota, które nie traciło na wartości poprzez zabrudzenia i kontakt z błotem. Obraz ten

---

[42] Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 17, 2: „Carnales dicimur quando totos nos voluptatibus damus; spiritales quando Sanctum Spiritum praevium sequimur, id est cum ipso sapimus instruente, ipso docemur auctore. Animales reor esse philosophos qui proprios cogitatus putant esse sapientiam, de quibus recte dicitur: «Animalis autem homo non recipit ea quae sunt spiritus. Stultitia quippe est ei»".

[43] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 24, 3.

[44] Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 25: „Vir perfectus in Christo semper vivit in spiritu: spiritui oboedit, numquam vivit in carne. Contra: qui se totum carni dederit et passionibus deputarit numquam vivit in spiritu. Inter hos medii sunt quos nec spiritales possumus appellare nec carneos; sed qui inter virtutes et vitia fluctuantes nunc ad meliora retrahuntur et spiritus sunt, nunc carnis lubrico supplantantur et caro sunt".

[45] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 17, 3.

miał ilustrować, dlaczego ludzie duchowi mogą grzeszyć bez żadnych obaw o swoje zbawienie[46]. W wyjaśnieniu Hieronima natomiast złoto symbolizuje nie predestynowaną do zbawienia duchową naturę, lecz duszę, która jako ośrodek wolnej woli człowieka mogła go wieść do nieba bądź do piekła.

Betlejemita porównuje trzy elementy konsystencji osoby ludzkiej, czyli ciało, ducha i duszę, odpowiednio do ziemi, ognia i złota. Rozwija to porównanie w tym celu, aby zobrazować, że dusza ludzka może przylegać bądź do spraw cielesnych bądź też do spraw duchowych. Dopóki złoto znajduje się w ziemi, niewydobyte, jest uważane za ziemię. Gdy jest przepalane w ogniu, pozornie staje się jedną rzeczywistością z ogniem. W pierwszym wypadku dusza jest pociągnięta przez ciało, w drugim zaś pochłaniają ją sprawy duchowe. Gdy zaś człowiek oddala się od spraw materialnych, lecz wciąż ufa tylko własnej inteligencji i zamyka się na objawienie Ducha, to jest wówczas niczym złoto, które co prawda już zostało wydobyte, lecz jeszcze nie jest oczyszczone. Oddane metaforycznie stany duszy, zależne od wolnej woli człowieka, suponują przynależność do trzech rodzajów ludzi: złoto w ziemi to ludzie cieleśni; złoto w ogniu – duchowi; a złoto zaledwie wydobyte – psychicy. W ten sposób Hieronim występuje przeciwko arbitralnemu podziałowi ludzi według predestynacjonizmu Walentyna.

2.3. Odparcie nauki o różnych naturach

Nasz Ojciec Kościoła przeciwstawia się czasami ogólnie tym, „którzy wprowadzają różne natury" (*qui diversas naturas introducunt*), nie doprecyzowując, czy głoszą oni dwie, trzy czy też więcej kategorii ludzi. Dowodem na ich błędne rozumienie natury człowieka są według Hieronima słowa Pawła, obrazowo opisujące ewangelizację i nawrócenie Efezjan. Adresaci Pawłowego listu niegdyś byli obcymi, teraz zaś są współobywatelami świętych i domownikami Boga (por. Ef 2, 19). Ta zmiana sama przez się zbija naukę o predestynowanych naturach[47]. Komentując natomiast świadectwo Apostoła Narodów o poganach pogrążonych w grzechach, Betlejemita zauważa, że ich stan jest skutkiem trwania w zawinionej niewiedzy oraz ślepocie (*propter ignorantiam, propter caecitatem,* por. Ef 4, 17-19)[48]. Wychodząc od słów Pawła, nasz autor snuje rozważania w rodzaju sylogizmu. Jeżeli poganie popadają w grzechy „przez niewiedzę" i „przez ślepotę", to znaczy, iż potencjalnie mogą posiąść wiedzę o Bogu oraz przejrzeć duchowo. Jak wyjaśnia bowiem Hieronim, nikt nie powie o kamieniu, że jest ślepy,

[46] Por. Epiphanius, *Pan.* 31, 20, 9; zob. Irenaeus, *Haer*. I 6, 3-4.
[47] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 19-22.
[48] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 17-19: „«Hoc ergo dico, et contestor in Domino, ut non amplius ambuletis, sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, obscurati mente, abalienati a via Dei propter ignorantiam, quae est in illis, propter caecitatem cordis eorum»".

ani też o kierującym się instynktem zwierzęciu, że nie posiada wiedzy. Widzenie i rozumienie spraw Bożych przynależą natomiast ludzkiej naturze, dlatego to sami poganie ponoszą odpowiedzialność za swoją niewiarę i wstydliwe postępowanie. Wyprowadzony wniosek pozwala Hieronimowi na konkluzję o antygnostyckim brzmieniu: „różnica między ludźmi ziemskimi a duchowymi leży nie w naturze, lecz w woli”[49].

Fragmentem, na który powoływali się zwolennicy predestynacji, były słowa Jezusa, stanowiące zawoalowaną krytykę faryzeuszów, iż każda roślina, która nie została zasadzona przez Ojca, będzie wyrwana z korzeniami (por. Mt 15, 13). Heretycy z tego wersetu wyciągali wniosek, że z kolei roślina zasadzona przez Ojca nie może być wyrwana. Te dwie tezy odnosili odpowiednio do ziemskiej i duchowej natury. Hieronim w opozycji do heterodoksyjnej egzegezy wyjaśnia Pismo przez Pismo, cytując Jr 2, 21. Przywołany fragment mówi o szlachetnej winnej latorośli, która zamieniła się w dziką i zwyrodniałą latorośl. Prawdą jest zatem, że Bóg zasadził roślinę i póki ona trwa w Nim, nikt nie może jej wyrwać, ale prawdą jest również to, że ta roślina – cytując antropomorfizm Hieronima – posiada wolną wolę i może sama oderwać się od Boga[50]. Argumentem przeciwko nauce o naturach jest zdaniem Betlejemity również żal Judasza, który opamiętawszy się po zdradzie Jezusa, oddał arcykapłanom trzydzieści srebrników (por. Mt 27, 3-4). *Vir bellator* pyta retorycznie, jak można wyjaśnić ten gest i żal Judasza, jeśli byłby on – jak uważali heretycy – złej natury[51].

Ponieważ według trychotomicznej antropologii Hieronima zbawienie ludzi nie zależy od domniemanych natur, lecz poruszeń wolnej duszy, w polemikę z predestynacjonizmem gnostyków wpisywała się także apologia wolności człowieka. Nasz Doktor Kościoła był przeciwnikiem tendencji o charakterze kwietystycznym bądź fideistycznym, które umniejszałyby znaczenie wolnej woli w drodze do zbawienia. Klarownym przykładem takiej postawy Hieronima było jego dążenie do ustalenia i zachowania oryginalnej wersji Ga 5, 8c. Zdaniem księcia egzegetów w tradycji łacińskiej utrwaliła się niewłaściwa lektura tego wersetu, która brzmiała: „Przekonanie was zależy od Boga (*est ex Deo*), który was powołał”[52]. Ta wersja powstała według Hieronima w wyniku ingerencji w tekst natchniony pewnych naiwnych osób (*simpliciores*), które nazbyt jednostronnie przesunęły ciężar odpowiedzialności za zbawienie człowieka w kierunku Boga, usuwając z tekstu Pawłowego partykułę przeczącą *non* przed

[49] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 17-19: „Sin autem in natura gentium fuit, ut Dei vitam intelligerent et viderent: non choicorum et spiritualium natura varia, sed voluntas”.

[50] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 15, 13: „Sed quoniam ista plantatio in voluntate proprii arbitrii est, nullus alius eam eredicare poterit nisi ipsa tribuerit adsensum”.

[51] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 27, 3-4.

[52] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 8, 1: „Persuasio vestra ex Deo est qui vocavit vos”.

orzeczeniem *est* w kluczowym wyrażeniu *ex est Deo*[53]. Egzegeta z Dalmacji w oparciu o krytykę tekstu dowodzi natomiast, że dyskutowany werset powinien brzmieć: „Przekonanie was nie zależy od Tego, który was powołał". Człowiek musi bowiem w wolności odpowiedzieć na Boże powołanie i stale je potwierdzać w posłuszeństwie wiary[54].

W opozycji do doktryny gnostyków stoi zapewnienie Jezusa, iż ci, którzy wypełniają przykazanie miłości nieprzyjaciół, stają się synami Ojca (por. Mt 5, 43-45). Nikt z ludzi nie jest zatem synem na bazie predestynowanej natury, lecz staje się nim dzięki wysiłkowi woli[55]. Potwierdzenia swojej nauki o naturach gnostycy na próżno szukają w słowach Zbawiciela, że tylko ci, którym zostało to dane przez Ojca, pojmują wartość dziewictwa (por. Mt 19, 10-12). Życie w stanie dziewiczym jako zarazem cnota, a więc owoc wysiłków ludzkiej woli, i Boża łaska jest bowiem dane tym, którzy jego prawdziwie chcą, wytrwale o nie proszą i się trudzą, aby je zachować (por. Mt 7, 8)[56].

Niezbitym teologicznym argumentem na wykazanie wolności człowieka, wykluczającym wszelki determinizm, jest dla naszego *defensor fidei* biblijna prawda, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26). Skoro Bóg jako Absolut jest wolny w swoim działaniu, to i człowiek musi mieć możliwość wyboru czynienia dobra bądź zła, a zarazem ponoszenia konsekwencji swoich wolnych decyzji w doczesności jak i w wieczności[57].

[53] Wersję łacińską, którą Hieronim poddaje gruntownej rewizji, znajdujemy w komentarzu Mariusza Wiktoryna (por. Marius Victorinus, *Comm. Gal.* II 5, 8). Należy więc uznać, że ukrytym adresatem inwektywy *simplicior* był rzymski retor konwertyta. Nasz autor już w przedmowie do *Ad Galatas* pozwolił sobie na uszczypliwości pod adresem egzegezy Wiktoryna (por. Hieronymus, *Comm. Gal.* Praef., 2).

[54] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 5, 8, 1.

[55] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 45: „ergo non est natura filius sed arbitrio suo".

[56] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 19, 11: „Nemo putet sub hoc verbo vel fatum vel fortunam introduci […], sed his datum est qui petierunt, qui voluerunt, qui ut acciperent laboraverunt".

[57] Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 14: „Qui autem adserunt ita eum debuisse fieri ut malum recipere non posset, hoc dicunt: talis debuit fieri qui necessitate bonus esset et non voluntate. Quod si talis fuisset effectus, qui bonum non voluntate, sed necessitate perficeret, non esset Deo similis, qui ideo bonus est, quia vult, non quia cogitur. Ex quo manifestum est rem eos inter se postulare contrariam".

3. Rygoryzm moralny – montaniści, nowacjanie, enkratyci

Przeciwko nauce ascetycznej i moralnej, głoszonej w Kościele i stanowiącej według credo katolickiego drogę do zbawienia, występowały herezje montanistów, nowacjan oraz enkratytów. Wszystkie te ruchy heterodoksyjne odznaczały się skrajnym radykalizmem. Montaniści uderzali w same podstawy wiary chrześcijańskiej, relatywizując wartość Objawienia publicznego w Piśmie Świętym i zaprzeczając jego wystarczalności poprzez przedkładanie nad słowo Boże ekstatycznych objawień prywatnych. Ich wyrazicielami byli Montan oraz jego uczennice – prorokinie Pryscylla i Maksymilla[58]. Źródłem wiedzy o Bogu i Jego woli była dla katafrygów profetyczna ekstaza, w której charyzmatyk tracił zmysły, wchodził w kontakt z Absolutem i wpadał w trans. Objawienia ekstatyczne doprowadziły montanistów do surowej nauki ascetyczno-moralnej w oczekiwaniu na zbliżający się koniec świata. Odmawiali oni m.in. możliwości powtórnego zawarcia małżeństwa wdowcom i wdowom, a także wykluczali powrót do Kościoła tych, którzy zaparli się Chrystusa w trakcie prześladowań. W tych dwóch kwestiach identyczne stanowisko zajęli nowacjanie – schizmatycy, którym początek dał konflikt o ponowne przyjmowanie do Kościoła apostatów, upadłych w czasie prześladowań za Decjusza (250-251)[59]. Ze względu na swoje wysokie wymagania moralne, w tym na polu etyki seksualnej, z dumą określali siebie jako Kościół „czystych" (καθαροί). Przesadne, a nawet w pewnym sensie chorobliwe z punktu widzenia ortodoksji, dążenie już tutaj na ziemi do Kościoła nieskazitelnego, bez zmazy czy jakiejkolwiek zmarszczki niedoskonałości (por. Ef 5, 27), charakteryzowało również heretyków o tendencjach gnostycyzujących określanych nazwą „enkratyci" (ἐγκρατεῖς)[60]. Także oni ustanawiali surowe praktyki ascetyczne i normy moralne, które nie tylko wykraczały poza prawo Chrystusowej Ewangelii, lecz nierzadko mu zaprzeczały.

[58] Por. Eusebius, *Hist. eccl.* V 14-19; Epiphanius, *Pan.* 48; Theodoretus, *Haer. fab.* III 2; Filastrius, *Divers. her.* 49; zob. Pietras, *Herezje*, s. 132; J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, SACh NS 4, Katowice 2007; P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris 1913; B. Aland, *Montano–montanismo*, NDPAC II 3358-3361; Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura*, s. 218-221; Moreschini, t. 1, s. 364-367.

[59] Por. Novatianus, *De bono pudititiae*; Eusebius, *Hist. eccl.* VI 43, 1-22; Theodoretus, *Haer. fab.* III 5; Filastrius, *Divers. her.* 82; Hieronymus, *Vir. ill.* 70; zob. Pietras, *Herezje*, s. 132; J. Grzywaczewski, *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, Warszawa 2015; K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w «De Trinitate»*, Kraków 2007, 43-48; Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura*, s. 218-221; Moreschini, t. 1, s. 716. 718-722.

[60] Por. Irenaeus, *Haer.* I 28, 1; III 23, 8; Eusebius, *Hist. eccl.* IV 29, 1-7; tenże, *Chronicon* A.D. 172; Epiphanius, *Pan.* 46, 1; Theodoretus, *Haer. fab.* I 20-21; Filastrius, *Divers. her.* 48; 84; zob. F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, cz. I. *Le notizie di Ireneo*, AAST.II 91 (1956-1957) 343-419; cz. II. *La confutazione di Clemente di Alessandria (Parte prima)* 96 (1961-1962) 537-664.

3.1. Krytyka montanistycznej koncepcji Objawienia Bożego jako ekstazy

Hieronim za ośrodek szczególnie intensywnej aktywności montanistów, gnostyków, manichejczyków oraz innych ruchów heretyckich uważał Ancyrę, stolicę prowincji Galacji[61]. W odniesieniu do pobytu w tym mieście katafrygów Strydończyk, powołując się na osobiste doświadczenie, potwierdza starożytne świadectwo anonimowego polemisty antymontanistycznego, zacytowane przez Euzebiusza z Cezarei[62]. Liczna obecność montanistów w Ancyrze – nawet jeżeli w pejoratywnym obrazie Galacji naszkicowanym przez Hieronima byłaby przede wszystkim powieleniem starożytnych przekazów o wyraźnym tonie antyheretyckim – nie może dziwić, biorąc pod uwagę topograficzne sąsiedztwo Galacji i Frygii.

Według słów Betlejemity w Ancyrze działały również sekty o dziwnie brzmiących nazwach, których poglądów i praktyk nasz autor niestety nie przybliża, a co do których współcześni badacze nie mają większych wątpliwości, iż były odgałęzieniami montanizmu. Hieronim wspomina mianowicie o passalorynchytach (*passalorynchitae*), askodrobitach (*ascodrobi*), których można utożsamiać z wymienioną przez Filastriusza herezją askodrugitów (*ascodrugitae*), oraz o artotyrytach (*artotyritae*)[63]. Charakterystyczne dla owych tajemniczych błędnowierców ryty, które w oczach starożytnych definiowały ich do tego stopnia, iż zostały utrwalone w nazwach przywołanych herezji, mogły towarzyszyć modlitwie sekt montanistycznych w celu wyproszenia duchowej ekstazy, a wraz z nią nowego proroctwa[64].

Princeps exegetarum jako miłośnik i badacz Pisma Świętego kilkakrotnie występuje przeciwko montanistycznej koncepcji Objawienia oraz natchnienia biblijnego. Według zwolenników „nowego proroctwa" nie tylko oni sami poznawali sprawy Boże poprzez ekstazę, ale również w stanie ekstazy, usypiającej ludzkie władze poznawcze, pisali księgi Starego i Nowego Testamentu autorzy biblijni[65]. Świadectwami skrypturystycznymi, które miały orędować za teorią montanistów, były słowa św. Pawła, ukazujące progresywny charakter Bożego Objawienia. Apostoł pisał o tajemnicy Chrystusa, która nie była znana poprzednim pokoleniom tak, jak została ukazana wraz z nadejściem Nowego Przymierza Jego apostołom i prorokom (por. Ef 3, 4-6). Pepuzianie powoływali się także na słowa Pawła o tajemnicy Bożej,

---

[61] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II Praef., 6.

[62] Por. Eusebius, *Hist. eccl.* V 16, 4.

[63] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II Praef., 6; Epiphanius, *Pan.* 48, 14; tamże 49, 1-2 Filastrius, *Divers. her.* 74-76; Augustinus, *Haer.* 28. 62-63; zob. Raspanti, s. 254-256, przyp. 12-14; Szram, *Filastriusz*, s. 111-112, przyp. 228-231. 234.

[64] Por. C. Trevett, *Fingers up Noses and pricking with Needles: possible Reminiscences of Revelation in later Montanism*, VigCh 49 (1995) 258-269.

[65] Montaniści porównywali proroka do greckiej liry, na której Bóg grał swoją melodię (por. Epiphanius, *Pan.* 48, 4, 1; de Labriolle, *Les sources*, s. 45, proroctwo 5: „Człowiek jest jak lira, ja zaś poruszam się po niej niczym plektron; człowiek śpi, ja zaś czuwam"; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 113).

ukrytej dla dawnych wieków, objawionej natomiast w epoce nowotestamentalnej przez przepowiadanie Ewangelii (por. Rz 16, 25-26). Według montanistów te fragmenty potwierdzały, iż patriarchowie i prorocy zapowiadali przyjście Chrystusa w stanie transu, bez świadomości wypowiadanych słów i bez zrozumienia sensu głoszonych proroctw[66].

Nasz Doktor Kościoła w opozycji do katafrygów stał na stanowisku, że autorzy biblijni nie byli tylko bezwiednymi narzędziami w rękach Boga, lecz że oni sami byli pierwszymi świadomymi adresatami Bożego Objawienia, na których władze poznawcze działał Duch Święty. Ich rola w przekazie słowa Bożego nie ograniczała się więc do funkcji medium – pióra, którym Bóg instrumentalnie się posługiwał, lecz polegała na poddaniu władz intelektualnych światłu i natchnieniom Parakleta. Według montanistów patriarchowie, prorocy i apostołowie, gdy dyktowali tekst Pisma Świętego, byli instrumentami w stanie ekstazy, według Hieronima natomiast podmiotami pod natchnieniem Ducha Świętego[67].

W celu odparcia ekstatycznej koncepcji Bożego Objawienia nasz polemista wyjaśnia passusy Ef 3, 5-7 oraz Rz 16, 25-26, które wchodziły w skład montanistycznego *dossier* argumentów biblijnych. Tajemnica Chrystusa pozostawała nieznana synom ludzkim w poprzednich pokoleniach tak, jak została objawiona teraz (por. Ef 3, 5), z pewnością nie ze względu na heretycki progresywizm epifanijny i wydumany ekstatyczny charakter proroctw starotestamentalnych. Wykluczając montanistyczną lekturę tego tekstu, Hieronim w duchu egzegezy polifonicznej proponuje dwa wyjaśnienia. Być może kluczowe w tekście Pawła jest wyrażenie „synowie ludzcy". Apostoł poprzez jego użycie chciałby wskazać na domyślną antytezę wobec „synów Bożych" (por. Ps 82, 6). Sens analizowanego wersetu byłby wówczas następujący: synowie ludzcy nie poznali tajemnicy Chrystusa, zaś synowie Boży, wśród nich patriarchowie i prorocy, już tak.

Książę egzegetów proponuje jednak jeszcze jedną interpretację, gdyby ta pierwsza wydawała się komuś „nazbyt naciągana" (*nimium violentum*). Drugie wyjaśnienie przedstawia

[66] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 5-7: „Aut igitur iuxta Montanum, patriarchas et prophetas in ecstasi locutos accipiendum, et nescisse quae dixerint: […] hoc impium est".

[67] Swoje poglądy na temat charakteru natchnienia autorów biblijnych Hieronim przedstawia np. w przedmowie do *Ad Philemonem*, broniąc kanoniczności komentowanego listu. Chociaż Hieronim *explicite* nie wchodzi w polemikę z montanistami (ci raczej nie mieli powodu, aby traktować List do Filemona za mniej autorytatywny od innych listów Pawła), to jednak jasne jest, że odpiera ich koncepcję natchnienia biblijnego jako stanu przejściowej ekstazy. Według Strydończyka, Paweł jako człowiek święty cały czas działał w subtelnej obecności Ducha Świętego, dlatego też i list, traktujący w dużej mierze o tak przyziemnej kwestii jak los niewolnika Onezyma, należy uważać za natchniony. W refleksji Hieronima na temat natchnienia Ducha Świętego jest bardzo dużo analogii do wyjaśnienia Orygenesa do Lb 11, 25 (por. Origenes, *Homiliae in Numeros* VI, 3; Hieronymus, *Comm. Phlm.* Praef.). Por. Hieronymus, *Comm. Isa.* Prol.: „neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi locuti sunt, ut nescierent quid loquerentur"; zob. Kelly, *Początki doktryny,* s. 55-58; Studer, *Biblia odczytywana w Kościele,* s. 470-471.

właściwie rozumiany progresywny charakter Bożego Objawienia w Starym i w Nowym Testamencie. Patriarchowie i prorocy nie znali tajemnicy Chrystusa tak samo jak ewangeliści i apostołowie, gdyż czym innym jest poznać przez natchnienie Boży plan, czym innym natomiast ujrzeć jego wypełnienie. Z tego właśnie powodu Jan Chrzciciel, który zobaczył Chrystusa, Baranka Bożego (por. J 1, 29), został nazwany największym spośród proroków (por. Łk 7, 28)[68].

Na potwierdzenie tezy o instrumentalnej roli proroków w przekazie Bożego słowa montaniści przytaczali również Rz 16, 25-26. W tym fragmencie jest mowa o tajemnicach przemilczanych przez wieki (*mysterii temporibus aeternis taciti),* teraz zaś objawionych (*manifestati nunc*) przez pisma prorockie i przyjście Chrystusa. Zdaniem montanistów ten fragment świadczy o tym, że prorocy starotestamentalni nie mieli pojęcia, o jakich tajemnicach mówili. Gdyby bowiem było inaczej, tajemnice przez tak długi czas nie pozostawałyby nieznane. Hieronim w odpowiedzi wyjaśnia w duchu interpretacji historycznej, że tajemnice nie były ukryte dla zwiastujących je proroków, lecz dla pogan, którym dopiero Paweł i inni apostołowie zaczęli głosić Ewangelię[69].

Nasz Ojciec Kościoła informuje o oryginalnej praktyce liturgicznej montanistów, która miała swoje źródło w literalnej egzegezie Pisma Świętego. Na podstawie słów Jezusa, iż dopóki Oblubieniec jest z gośćmi weselnymi, ci nie powinni pościć (por. Mt 9, 15), Montan i jego uczniowie obchodzili czterdziestodniowy okres postu po święcie Pięćdziesiątnicy. Uznawali bowiem, że wówczas, po Wniebowstąpieniu Chrystusa i świątecznym obchodzie Zesłania Ducha Świętego, następował adekwatny czas na post. Najwyraźniej więc akurat fragment Mt 9, 15 katafrygowie uznali za autorytatywne proroctwo, do którego należy się bezwzględnie zastosować. Hieronim tej osobliwej praktyce heretyków nie sprzeciwia się gwałtownie – bardziej podaje ją do wiadomości czytelnika, tłumacząc zarazem jej biblijną genezę. Niepostrzeżenie jednak, bez charakterystycznego dla siebie zacięcia antyheretyckiego, wysuwa dwa kontrargumenty. Pierwszy, rzadko przez Hieronima używany, polega na odwołaniu się do utrwalonej Tradycji Kościoła. Strydończyk podaje, że zwyczaj ortodoksyjnych chrześcijan (*consuetudo Ecclesiae*) w odniesieniu do czterdziestu dni postu jest inny i ma swoje logiczne uzasadnienie: poprzez okres pokuty i post cielesny przygotowują się oni na celebrację Paschy i przyjęcie pokarmu duchowego. Drugi kontrargument polega na podaniu alegorycznej interpretacji fragmentu, którego dosłowna lektura doprowadziła montanistów do przyjęcia

[68] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 5-7: „Aliud est enim in spiritu ventura congnoscere, aliud ea cernere opere completa. Unde et Joannes propterea maior prophetis omnibus dicitur".

[69] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 5-7.

niewłaściwej praktyki. Według tropologii Chrystus odchodzi od nas, gdy grzeszymy, i wówczas gdy Go nie ma w duszy człowieka z powodu grzechu, należy podjąć czyny pokutne[70].

3.2. Krytyka stanowiska montanistów i nowacjan na temat drugiego małżeństwa oraz pojednania apostatów

Innym aspektem doktryny montanistów, wobec którego nasz apologeta wiary decyduje się na głos sprzeciwu, była nauka zakazująca powtórnego ślubu po śmierci współmałżonka. Jak zauważa Hieronim, zwolennikami tej heterodoksyjnej dyrektywy moralnej byli nie tylko montaniści, ale także „uczniowie schizmy Nowata" (*qui Novati schisma sectantes*)[71]. Wydaje się, że nasz autor w tym, jak i w innych fragmentach, idąc błędną ścieżką wytyczoną przez Euzebiusza z Cezarei, pomylił imię Nowacjana z Rzymu z imieniem Nowata z Afryki[72]. Ponieważ jednak ci dwaj schizmatycy znaleźli porozumienie doktrynalne i połączyli siły w opozycji odpowiednio do biskupa Rzymu, Korneliusza, oraz biskupa Kartaginy, Cypriana, pomyłka w odniesieniu do ich personaliów nie utrudnia badań nad polemiką Hieronima z „nowacjanami"[73]. Niezależnie od tego, czy będą oni łączeni z imieniem Nowacjana czy też Nowata, ostatecznie chodzi o ten sam ruch heterodoksyjny.

Hieronim, który podczas pobytu w Rzymie jako wielki promotor dziewictwa sam spotykał się z zarzutami o przesadny spirytualizm i w konsekwencji deprecjonowanie wartości małżeństwa, w badanych pismach egzegetycznych opowiada się po stronie prawa do powtórnego ślubu przeciwko montanistom i nowacjanom. Dodaje przy tym, że zwolennikiem

[70] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 9, 15; zob. Theodoretus, *Haer. fab.* III 2.

[71] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 6-7: „Montanus et qui Novati schisma sectantes nomen sibi munditiae praesumpsere putant secunda matrimonia ab ecclesiae communione prohibenda".

[72] Hieronim niemalże na pewno miał świadomość, że rzymski prezbiter Nowacjan (*Novatianus*), „pierwszy antypapież", i Nowat (*Novatus*) z Kartaginy to były dwie różne postaci. Dość jednoznacznie wynika to z rozdziału w *De viris inlustribus*, poświęconego Nowacjanowi, którego Betlejemita nazywa „kapłanem rzymskim", żeby następnie wspomnieć również o „Nowacie, kapłanie Cypriana" (por. Hieronymus, *Vir. ill.* 70). Pomimo tej wiedzy, Hieronimowi zdarzało się określać Nowacjana w miejscach, gdzie bez najmniejszej dozy wątpliwości chodzi właśnie o niego, imieniem *Novatus*, jak np. w liście do Trankwilina (por. Hieronymus, *Epist.* 62, 2; zob. tamże 42, 1; tamże 77, 4). Trudno racjonalnie wyjaśnić tę niekonsekwencję w pismach Hieronima. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że pisząc o rzymskim prezbiterze, uważał za dopuszczalne stosowanie zamiennie imion *Novatianus* i *Novatus*. Należy raczej wykluczyć w tym przypadku niedokładność stenografów bądź błędy kopistów. Strydończyk bowiem, myląc imię Nowacjana z Nowatem – gdyż raczej nie mylił samych postaci – wpisywał się w błędną tradycję autorów starożytnych. Przede wszystkim błąd ten pojawia się u Euzebiusza z Cezarei (por. Eusebius, *Hist. eccl.* VI 43. 45-46; VII 8, 6-8) . Po tej linii także Filastriusz pisze o herezji „nowacjan" (*novatiani*), która brała początek od Nowata (*Novatus*) (por. Filastrius, *Divers. her.* 82). Zob. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, s. 46, przyp. 30.

[73] Nowacjan i Nowat zjednoczyli się w rygorystycznej postawie wobec upadłych (*lapsi*) w trakcie prześladowań za cesarza Decjusza (250-251). Po unifikacji sił w sprzeciwie wobec biskupów Korneliusza i Cypriana ci dwaj schizmatycy podzielali te same zapatrywania na Kościół, który jako nieskazitelnie czysty miał być swego rodzaju elitą ascetyczno-moralną (por. Moreschini, t. 1, s. 702-703; Kaczmarek, *Taktyka szatana*, s. 43; Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, s. 46-47).

nauki o dopuszczalnym tylko jednym ślubie był również Tertulian, który wyraził ją w traktacie *De monogamia,* napisanym przez Kartagińczyka w okresie montanistycznym jego biografii (ok. 215)[74]. Nasz Ojciec Kościoła, występując jako obrońca prawa do powtórnego małżeństwa, i to w opozycji do Tertuliana, którego cenił jako teologa i którego dzieła cytował, zademonstrował tym samym umiarkowane stanowisko w kwestii seksualności oraz dowiódł swojej prawowierności. W obronie ortodoksyjnej praktyki Wielkiego Kościoła *vir bellator* zarzucił rygorystom niczym nieuprawnione rozciągnięcie wymogu posiadania „jednej żony", który Paweł sformułował wobec biskupów i prezbiterów, na wszystkich wiernych (por. 1 Tm 3, 2. 12; Tt 1, 6)[75]. Heretycy uznali te wypowiedzi Pawła za dowód na to, iż on sam nie popierał drugiego małżeństwa, lecz zaledwie dopuścił je i to wyłącznie ze względu na słabość ciała. Zdaniem heretyków więc prawdziwi, to znaczy doskonali i czyści chrześcijanie nie powinni korzystać z tego apostolskiego dopustu. Strydończyk kwituje rygorystyczną postawę montanistów i nowacjan stwierdzeniem, że dla każdego, kto czytał listy Pawłowe, jest ewidentne, iż to, co napisał wyraziciel poglądów wskazanych heretyków, Tertulian, w programowym dziele *De monogamia*, zaprzecza nauce Apostoła[76].

Rygoryzm moralny montanistów i nowacjan przejawiał się nie tylko w surowej etyce seksualnej, ale również w nieprzejednanym podejściu do odstępców od wiary w trakcie prześladowań[77]. Argumentem przeciwko stanowisku nowacjan są dla Strydończyka pełne miłosierdzia słowa Pawła, w których jako ojciec w wierze zwraca się do Galatów, swoich dzieci, aby ponownie je zrodzić duchowo i uformować na obraz Chrystusa (por. Ga 4, 19)[78]. Nasz autor dokonuje aktualizującej egzegezy tej frazy Apostoła, dodając w funkcji antyheretyckiej, że owo powtórne duchowe rodzenie dokonuje się poprzez pokutę[79].

Również jako skierowaną przeciwko nowacjanom *princeps exegetarum* odczytuje zachętę Pawła, aby grzeszącego współbrata pouczyć w duchu łagodności (*in spiritu mansuetudinis*, por.

---

[74] Por. Moreschini, t. 1, s. 660-661.

[75] Gwoli ścisłości Paweł uważał, że „mężem jednej żony" powinien być kandydat na „biskupa" (ἐπίσκοπος, por. 1 Tm 3, 2; Tt 1, 7), „prezbitera" (πρεσβύτερος, por. Tt 1, 5) i „diakona" (διάκονος, por. 1 Tm 3, 12). Hieronim jednak wyjaśnia, iż w Kościele pierwotnym nie było jeszcze hierarchicznego porządku, w którym biskupi staliby ponad prezbiterami, oraz że te dwa terminy w języku Nowego Testamentu są synonimami (por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 5). Dlatego też teraz, w komentarzu do Tt 1, 6-7, na bazie wcześniejszych refleksji za oczywiste uznaje, że Paweł nakazywał absolutną monogamię biskupom i prezbiterom (*episcopi et presbyteri*). O diakonach Strydończyk natomiast w tym fragmencie nie wspomina (por. tamże 1, 6-7).

[76] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 6-7. Dla Tertuliana-montanisty argumentem za odejściem od dopustu (*indulgentia*) Pawła w odniesieniu do drugiego małżeństwa była motywacja eschatologiczna, tzn. przekonanie o zbliżającym się w czasach Kartagińczyka końcu świata (por. Moreschini, t. 1, s. 660-661).

[77] Na temat łączenia i mieszania przez Hieronima wiadomości o poglądach montanistów i nowacjan zob. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 234-238 (por. np. Hieronymus, *Epist.* 77, 4).

[78] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 19, 1. 4: „«Filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis» […]. Hoc adversum Novatianos, qui nolunt reformari eos quos semel peccata contriuerint".

[79] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 19, 4: „per paenitentiam concipitur a magistro".

Ga 6, 1). Z *explanatio* Hieronima do tego wersetu odnosi się wrażenie, że był on klasycznym argumentem skrypturystycznym stosowanym w debacie z nowacjanami[80]. Ci zaś w odpowiedzi powoływali się na inne słowa Apostoła, w których jako stosowną reakcję na grzech człowieka dopuszczał on nie tylko miłość i łagodność, ale również kij (*in virga*, por. 1 Kor 4, 21). Na podstawie wyjaśnienia Hieronima można z łatwością zrekonstruować linię argumentacyjną nowacjan: grzech apostazji zasługiwał na Pawłowy „kij", a zatem na pogonienie odstępców z Kościoła. Betlejemita natomiast wyjaśnia, że użycie kija wykluczenia bądź lekarstwa łagodności zależy nie od ciężaru popełnionego grzechu, lecz od postawy grzesznika. Paweł zamierzał przyjść „z kijem" do tych Koryntian, którzy nie chcieli uznać swojego grzechu i poddać się pokucie, nałożonej przez wspólnotę. Natomiast radził, aby zawsze postępować w duchu łagodności z tymi, którzy rozpoznawszy ranę grzechu, szukali poprzez Kościół przystępu do Chrystusa lekarza[81].

Paweł, gdy zachęcał Galatów do łagodnego pouczenia grzesznika, dodał, aby brać pod wzgląd własną ludzką kondycję, która podlega pokusom (por. Ga 6, 1d)[82]. Hieronim, używając techniki *quaestiones et responsiones*, na bazie tych słów Pawła formułuje tezę adwersarzy, na którą następnie odpowiada. Otóż, jeżeli motywacją łagodności miałaby być słabość ludzkiej natury, dająca o sobie znać w różnych pokusach, to być może ktoś „sprawiedliwy" (*iustus*), pewny swojego sumienia i chrześcijańskiego postępowania, miałby prawo inaczej obchodzić się z grzesznikami. Hipotetyczną postać sprawiedliwego, z racji na najbliższy kontekst rozmyślań Hieronima oraz samą charakterystykę postaci, można łączyć z Nowacjanem, który dążył do stworzenia Kościoła „czystych". Betlejemita w odpowiedzi na postawioną *quaestio* wyjaśnia, że człowiek prawdziwie sprawiedliwy, mając w pamięci, jak wielkim duchowym wysiłkiem okupił swoje zwycięstwa nad grzechem, tym bardziej będzie kierował się zrozumieniem i łagodnością wobec grzeszników. Następnie nasz polemista podaje dwa konkretne przykłady, które odnoszą się do najważniejszych tez nowacjan. Starzec, który wytrwał przez całe życie w dziewictwie, będzie skory do przebaczenia młodzieńcowi, który je utracił, wiedząc na bazie własnego doświadczenia, jak wielkie pokusy w sferze czystości niesie młodość. Wyznawca, który przeszedł próbę prześladowań, powinien być miłosierny wobec odstępcy, który w wyniku tortur doznał uszczerbku na zdrowiu i ostatecznie zaparł się wiary w Chrystusa. Zdaniem Hieronima chrześcijanin, pokładający ufność w miłosiernym Panu, nie

[80] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 1, 2.

[81] Por. *Ad Galatas* III 6, 1, 2: „ubi vero peccator intellegens vulnus suum tradit medico se curandum, ibi non est virga necessaria sed spiritus lenitatis".

[82] Por. *Ad Galatas* III 6, 1: „«considerans teipsum ne et tu tempteris»".

będzie dziwić się, że jego brat został zwyciężony, lecz zadziwi się nad swoim własnym zwycięstwem, które niewątpliwie nie było tylko jego zasługą, ale również łaską Boga[83].

Zakamuflowaną polemikę z Nowacjanem *vir bellator* toczy w wyjaśnieniu Ewangelii o potrójnym zaparciu się Piotra (por. Mt 26, 69-75). Nasz autor pisze o pewnych komentatorach tej perykopy, przesadnie życzliwych Apostołowi, według których nie skłamał on mówiąc: „Nie znam człowieka" (w. 72), w odniesieniu do pojmanego Chrystusa. Przewrotni apologeci Piotra utrzymywali, że jego konstatacja była w istocie prawdziwa, gdyż w cierpiącym Chrystusie rozpoznał Boga, nie zaś człowieka[84]. Enigmatycznymi adwersarzami Hieronima są w tym miejscu bez cienia wątpliwości nowacjanie. Staje się to jasne w świetle lektury listu Strydończyka do Marcelli przeciwko nauce tej schizmy[85]. Nowacjanie, odmawiający możliwości powrotu do Kościoła odstępcom od wiary, mieli wyraźny problem z historią o potrójnym zaparciu się Piotra i przebaczeniu, które otrzymał od Chrystusa (por. J 21, 15-19). Sami utrzymywali, że apostazja jest bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu, które nie może zostać odpuszczone (por. Mt 12, 31-32). Perykopa o zaparciu się Piotra stanowiła więc intelektualne wyzwanie dla ich rygorystycznej postawy. Jak dowiadujemy się z komentarza Hieronima, obrali oni linię argumentacyjną, według której Piotr w rzeczywistości nie wyparł się Chrystusa jako Boga, lecz zaprzeczył, iż uważał Go wyłącznie za człowieka[86]. W odpowiedzi na to dialektyczne wyjaśnienie Betlejemita zauważa, że negując fakt rzeczywistego zaparcia się Piotra, Nowacjan czyni Chrystusa kłamcą, gdyż to sam Zbawiciel zapowiedział upadek swojego Apostoła (por. Mt 26, 34)[87].

3.3. Krytyka demonizacji cielesności w ujęciu enkratytów

Nasz Doktor Kościoła na kartach swoich komentarzy nowotestamentalnych występuje również przeciwko enkratytom, którzy w ogóle odrzucali instytucję małżeństwa, a także prokreację, jako czynniki przedłużające istnienie z założenia złego świata materii. Polemika z rygorystami, w tym przede wszystkim z enkratytami, była zarazem samoobroną Hieronima, który przyznaje, że podejrzewano go w Rzymie o swego rodzaju krypto-spirytualizm[88].

[83] Por. *Ad Galatas* III 6, 1, 3: „non tam illum victum, quam se vicisse miretur".

[84] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 72.

[85] Por. Hieronymus, *Epist.* 42, 2: „Si id quod ait, *nescio hominem*, ridicule voluerit interpretari, non Christum cum negasse, sed hominem; mendacem faciet Salvatorem".

[86] Niemalże takimi samymi słowami i za pomocą tego samego fortelu intelektualnego próbował wyjaśnić swoją apostazję w obliczu prześladowań Teodot z Bizancjum. Na pytanie, dlaczego to uczynił, miał odpowiadać: „Zaparłem się człowieka, a nie Boga" (por. Filastrius, *Divers. her.* 50, 1-2).

[87] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 72: „Si enim iste non negavit, ergo mentitus est Dominus".

[88] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 18: „Quod si quidam intelligerent, numquam me temeritatis et haereseos arguissent"; zob. Raspanti, s. 20, przyp. 44; D.G. Hunter, «*On the Sin of Adam and Eve». A Little-known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster*, „The Harvard Theological Review" 82 (1989) 283-299.

Podstawą do takich oskarżeń był *List 22* do Eustochium, stanowiący w istocie traktat o wartości i zachowaniu dziewictwa. Hieronim na swoją obronę powtarzał, że to, iż umiłował dziewictwo, nie oznacza, że nie rozumie wartości małżeństwa[89]. Potwierdzenie tych słów znajdujemy w polemice Strydończyka z enkratytami.

Hieronim w analizowanych dziełach egzegetycznych wymienia imiennie dwie postaci reprezentatywne dla enkratytów, Tacjana Syryjczyka i Juliusza Kasjana. Tego pierwszego określa jako „patriarchę enkratytów" (*encratitarum patriarches*), drugiego zaś jako „wyjątkowo okropnego herezjarchę enkratytów" (*encratitarum vel acerrimus haeresiarches*)[90]. W literaturze wczesnochrześcijańskiej zachowało się znacznie więcej informacji na temat Tacjana, którego powszechnie uznaje się za ideowego ojca enkratytów[91]. Natomiast o Juliuszu Kasjanie wiadomo niewiele. Najważniejszym zachowanym źródłem na jego temat jest kilka wzmianek w *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego[92]. Mimo nikłych świadectw na temat Kasjana, zarówno z tekstu Klemensa, który określa go jako „założyciela herezji doketów"[93], jak i z krótkiej charakterystyki Hieronima, wynika, iż był on w swoim czasie aktywnym propagatorem idei skrajnego gnostycyzmu i jako taki stanowił znaczące zagrożenie dla ortodoksji. Informacje podane w *Kobiercach* pozwalają także na wyciągnięcie skądinąd logicznej tezy, że Kasjan był uczniem bądź współpracownikiem Tacjana oraz że tak jak on kształtował i rozwijał swoje poglądy na bazie herezji Walentyna. Od Klemensa dowiadujemy się również, że jako walentynianin w programowym dla enkratyzmu dziele pt. *O wstrzemięźliwości, czyli o eunuchii* Juliusz Kasjan powoływał się na Ewangelię według Egipcjan, którą Hieronim wymienia wśród innych ewangelii apokryficznych we wprowadzeniu do *In Matthaeum*[94].

Spośród dwóch starożytnych ikon enkratyzmu Hieronim w komentarzach do Nowego Testamentu w otwartą polemikę wchodzi tylko z Juliuszem Kasjanem. O Tacjanie w badanych dziełach wspomina *explicite* tylko raz, broniąc kanoniczności Listu do Tytusa. Nasz polemista zauważa, iż heretyk z Syrii, inaczej aniżeli Marcjon, uznawał natchniony charakter komentowanego pisma nowotestamentalnego[95]. Ostatecznie więc, gdy już wymienił imię Tacjana, to zauważył również pewien pozytywny aspekt jego myśli. W przypadku Juliusza

[89] Por. Nehring, *Dlaczego dziewictwo,* s. 93-110. 178-190.

[90] Por. odpowiednio: Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef; tenże, *Comm. Gal.* III 6, 8, 2.

[91] Por. Irenaeus, *Haer.* I 28, 1; III 23, 8; Eusebius, *Hist. eccl.* IV, 29, 1-7; Epiphanius, *Pan.* 46, 1; Theodoretus, *Haer. fab.* I 20; Filastrius, *Divers. her.* 48.

[92] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 21, 101; tamże III 13, 91-14, 95; zob. Drączkowski, *Patrologia*, s. 96-97; F. Bolgiani, *Giulio Cassiano*, NDPAC II 2320-2321.

[93] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 13, 91: „ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων Ἰούλιος Κασσιανός".

[94] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* Praef.; *Euangelium secundum Aegyptios*; Epiphanius, *Pan.* 62, 2; zob. Moreschini, t. 1, s. 114-115.

[95] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* Praef.

Kasjana natomiast Strydończyk wchodzi w jednoznacznie negatywną narrację. Nie ogranicza się tylko do nazwania go enkratytą, ale też przedstawia jego heterodoksyjne poglądy[96]. Kasjan, aby wykazać zło każdego aktu seksualnego, a więc i małżeństwa, powoływał się na słowa Pawła, iż kto sieje w ciele, jako plon z ciała zbierze zniszczenie (por. Ga 6, 8). Heretyk tę naukę Apostoła odczytywał literalnie, odnosząc ją do współżycia seksualnego mężczyzny z kobietą[97].

W odpowiedzi na interpretację Kasjana autor *Ad Galatas* wychodzi od uważnej analizy filologicznej omawianego wersetu. Betlejemita zauważa, iż heretyk w swojej argumentacji pominął niezwykle istotny szczegół, a mianowicie że Apostoł napisał: „kto sieje w swoim ciele" (*qui seminat in carne sua*), nie zaś po prostu „w ciele". Występowanie zaimka dzierżawczego *sua* wyklucza zaś, w opinii Hieronima, odnoszenie wersetu Pawłowego do stosunku seksualnego mężczyzny z kobietą.

Vir bellator ma jednak świadomość, że jego argumentacja może być niewystarczająca[98], dlatego też kontynuuje swój polemiczny wywód. Ma on charakter wyimaginowanej debaty między Hieronimem a Kasjanem. Strydończyk zauważa, że przyjmując stanowisko adwersarza, również jedzenie, picie, spanie oraz wszelką troskę o ciało, należałoby uznać za prowadzący do zagłady „zasiew w ciele". Kasjan mógłby wówczas odrzec, że te czynności przy odpowiedniej duchowej postawie, tzn. jeżeli za radą Apostoła towarzyszy im umiar i są połączone z dziękczynieniem składanym Panu (por. 1 Kor 10, 31; Kol 3, 17), nie są sianiem w ciele, lecz w duchu. Taka odpowiedź heretyka byłaby w istocie przyznaniem racji Hieronimowi. Nasz Doktor Kościoła zauważa bowiem, że pod tymi samymi warunkami nie należy uznawać aktu miłosnego małżonków za coś złego, lecz właśnie za czynność o wymiarze duchowym. Hieronim przytacza w tym miejscu Boże przykazanie adresowane do prarodziców, aby rozmnażali się i czynili sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 22). Akt seksualny pełni zatem istotną i dobrą funkcję w planie Stwórcy wobec świata.

Mnich betlejemita wykazuje absurdalność nauki Kasjana również poprzez ukazanie jej logicznych konsekwencji. Zauważa przy tym, że doktryna enkratyty jest owocem retorycznej

[96] Nie było jednak raczej tak, że Hieronim poprzez wyeksponowanie postaci Juliusza Kasjana starał się chronić reputację Tacjana Syryjczyka, mając na względzie niektóre jego zasługi dla Kościoła, jak czynił to w przypadku Apolinarego. W dziele *Przeciw Jowinianowi* Tacjan został przedstawiony jako ideowy przywódca enkratytów, bez jakiejkolwiek wzmianki o Kasjanie (por. Hieronymus, *Jov.* 1, 3). Hieronim opowiedział się także przeciwko Syryjczykowi w kwestii używania wody zamiast wina w liturgii (por. tenże, *Comm. Am.* 2, 12).

[97] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 8, 2: „Cassianus […] tali adversum nos sub occasione praesentis testimonii usus est argumento: si qui seminat in carne, de carne metet corruptionem, in carne autem seminat qui mulieri iungitur, ergo et is qui uxore utitur et seminat in carne eius, de carne metet corruptionem".

[98] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 8, 3. Odpowiedzią na refleksję Hieronima mogły być słowa Pisma Świętego, według których mąż i żona stają się jednym ciałem (por. Mt 19, 5-6).

manipulacji. Została bowiem oparta o pozorny sylogizm, który w istocie jest sofizmatem[99]. Gdyby zaś poddać ją uczciwej logicznej analizie, prowadzi *ad absurdum*. Przyjmując tezę oponenta, iż każdy akt małżeński jest zasiewem w ciele, a jako taki zasiewem zniszczenia, dochodzi się do niedorzecznej konkluzji, że święci patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub, a także Jan Chrzciciel wyrośli z nasienia zniszczenia[100].

Innym fragmentem, na który powoływali się przeciwnicy prokreacji, była Pawłowa zachęta, aby mężowie miłowali żony tak, jak Chrystus umiłował Kościół (por. Ef 5, 25-27)[101]. Enkratyci w swojej interpretacji kładli akcent na czystą miłość Chrystusa oraz na nieskazitelność Kościoła, które miały być obrazem czystości seksualnej, rozumianej jako zupełna abstynencja, między mężczyzną i kobietą. Hieronim na bazie analizy gramatycznej tekstu sprzeciwia się takiemu wyjaśnieniu. Fundamentalnym elementem antyheretyckiej repliki Hieronima jest ponownie zaimek dzierżawczy, tym razem zaimek *vestra* w syntagmie „wasze żony" (*viri, diligite uxores vestras*, por. Ef 5, 25a). Gdyby intencją Pawła była negacja instytucji małżeństwa wraz z jego podstawową funkcją prokreacyjną, nie pisałby o „waszych żonach", co samo przez się stanowi potwierdzenie związku mąż–żona. Pewne pole do dyskusji istniałoby wówczas, gdyby Apostoł posłużył się wyrażeniem: „miłujcie kobiety" lub „żony" ogólnie, skoro jednak radził mężczyznom, aby ci kochali „swoje" żony na wzór Chrystusa, to jednoznacznie uznał tym samym doniosłą wartość małżeństwa. W zaimku *vestra* wyraża się jedność małżonków, którzy – jak mówi o tym Pismo Święte – na mocy ślubu stają się jednym ciałem (por. Ef 5, 28-29; Mt 19, 5)[102].

Enkratyci na poparcie swojej rygorystycznej nauki powoływali się również na ostatni werset Listu do Efezjan, zawierający słowa błogosławieństwa dla tych, którzy miłują Chrystusa „w nieskazitelności" (*in incorruptione*, por. Ef 6, 24). „Nieskazitelność" pojmowali oni fizycznie jako dziewictwo. Aby dowieść słuszności takiej interpretacji, enkratyci powoływali się na zwyczaj językowy, wedle którego mężczyźni żyjący w dziewictwie byli określani jako „nieskazitelni" (*incorrupti*), ci zaś którzy oddawali się przyjemnościom zmysłowym z kobietami jako „skażeni" (*corrupti*). Na potwierdzenie swojej doktryny uczniowie Kasjana cytowali także słowa Pawła, iż kto niszczy (*corrumpit*) świątynię Boga, którą jest ludzkie ciało, tego zniszczy Bóg (*corrumpet illum Deus,* por. 1 Kor 3, 17; 6, 19). W odpowiedzi nasz *defensor*

[99] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 8, 3: „Syllogismus itaque eius futilis et caducus: sophismate primum decipit audientem, caeterum diligenter inspectus facile solvitur".

[100] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 8, 3. Książę egzegetów nie wspomniał o Chrystusie, zapewne dlatego, że według Kasjana miał On ciało pozorne.

[101] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 25-27: „Ista dicentes occasionem haereticis damus qui omnes omnino nuptias repudiandas putant: et hoc vel maxime utuntur testimonio".

[102] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 25-27.

fidei przypomina heretykom inny fragment z listów Pawłowych, na które tak chętnie się powoływali. Apostoł uznawał, że w Kościele istnieją różne dary Ducha i charyzmaty (por. 1 Kor 7, 7). Tymczasem enkratyci, absolutyzując dziewictwo i narzucając je wszystkim wiernym jako jedyną drogę do zbawienia, zaprzeczali tej nauce. Według Hieronima tożsamość adresatów Bożego błogosławieństwa w Ef 6, 24 należy odczytywać nie w kluczu fizycznym i seksualnym, jak czynili to błędnowiercy, lecz w kluczu duchowym. Kochać Chrystusa „w nieskazitelności" oznacza żyć w wolności od grzechu. Dziewictwo jest natomiast jedną z możliwych form takiej miłości, szczególnie miłą Bogu, lecz nie jedyną[103].

W celu dyskredytacji enkratyzmu *vir bellator* posługuje się przypowieścią o siewcy, a dokładnie jej zakończeniem, w którym jest mowa o plonie Bożego Słowa. Ziarno, które padło na żyzną glebę, może przynieść plon trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny bądź stokrotny (por. Mt 13, 8. 23). Strydończyk informuje, że werset ten objaśnił szerzej w traktacie polemicznym *Przeciw Jowinianowi*, a następnie przedstawia jego krótką interpretację[104]. W kluczu alegorii wyjaśnia, że plon trzydziestokrotny przynoszą święte małżeństwa, sześćdziesięciokrotny wdowy oraz żyjący we wstrzemięźliwości (*continentes*), zaś owoc stokrotny jest duchowym darem odpowiadającym dziewictwu[105]. Poprzez taką egzegezę Betlejemita potwierdzał swoje stanowisko co do dziewictwa i małżeństwa. Pierwsze uważał, za milsze Bogu i bardziej płodne duchowo, drugie zaś za dobro, którego nie podważał. Aby nikomu nie wydawało się, że jest inaczej, Hieronim cytuje jeszcze Hbr 13, 4, mówiący o czci należnej małżeństwu[106]. Alegoryczna interpretacja trojakiego plonu z Mt 13, 23 posłużyła naszemu autorowi do obrony ortodoksji według zasady *via media*. Z jednej strony przeciwstawiała się Jowinianowi, który zrównując dziewictwo z małżeństwem, pomniejszał w opinii Hieronima wartość tego pierwszego, z drugiej zaś strony zaprzeczała nauce enkratytów, uważających małżeństwo za zło samo przez się.

[103] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 24.

[104] Por. Hieronymus, *Jov.* 1, 3.

[105] Na temat różnych wyjaśnień w egzegezie patrystycznej trzech stopni owocowania wskutek zasiewu Bożego Słowa z Mt 13, 8 – por. A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953; Szram, *Duchowy sens liczb*, s. 276-277. 327-328. 333. 353-354. 371; Nehring, *Dlaczego dziewictwo*, s. 130-131. Według M. Szrama (*Duchowy sens liczb*, s. 333) prekursorem podobnej do Hieronima interpretacji popularnego w starożytności wersetu był wśród egzegetów aleksandryjskich Atanazy. Łączył on w wyjaśnieniu alegorycznym Mt 13, 8 owoc stokrotny z dziewicami, zaś trzydziestokrotny z chrześcijańskimi małżeństwami, nie nadając jednak żadnego znaczenia liczbie sześćdziesiąt (zob. Athanasius, *Epistula ad Amun*). Strydończyk zatem uzupełnił model interpretacyjny zaproponowany przez Atanazego o kategorię wdów i osób żyjących we wstrzemięźliwości.

[106] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 23.

4. Helwidiusz – antydikomarianici

Walce z herezją Helwidiusza *vir bellator* poświęcił w okresie rzymskim traktat polemiczny, do którego pięciokrotnie odwołuje się *explicite* w komentarzach do Nowego Testamentu[107], zachęcając czytelnika, aby w nim szukał pogłębienia przedstawianych treści. Aż cztery razy nasz autor postępuje tak w *In Matthaeum*, najbardziej skondensowanym spośród badanych przez nas dzieł, które – jak sam utrzymywał – pisał pod presją czasu. Referując myśl Betlejemity wymierzoną w Helwidiusza, pójdziemy drogą wskazaną przez samego księcia egzegetów, tzn. omówimy fragmenty występujące w komentarzach nowotestamentalnych, sygnalizując w przypisach odnośniki do passusów z *Adversus Helvidium*, które mogą stanowić pomoc w pogłębieniu antyheretyckiej refleksji naszego Ojca Kościoła. Obrona dziewictwa Maryi *post partum*, której Hieronim podejmuje się z dużą werwą, miała służyć umocnieniu ideałów dziewictwa oraz duchowemu zbudowaniu prowadzonych przez Strydończyka dziewic, dla których Matka Boża była wzorem świętości.

Warto zauważyć, że skutkiem pisemnej polemiki Hieronima z Helwidiuszem nie było oficjalne i imienne potępienie heretyka przez Kościół. To Hieronim w 385 r. w nie do końca jasnych okolicznościach musiał opuścić Rzym. Nauka Helwidiusza z pewnością znalazła w Italii znaczące grono zwolenników. Jej ewidentne ślady pojawiają się niespełna dziesięć lat później w poglądach Jowiniana (ok. 393), który jednak, jeżeli rzeczywiście negował wieczyste dziewictwo Maryi, to nie *post partum,* lecz *in partu*[108]. W 392 r. synod w Kapui wypowiedział się jednoznacznie na temat sprawy biskupa Sardyki, Bonozusa, który tak jak Helwidiusz miał utrzymywać, że Maryja po urodzeniu Chrystusa obcowała fizycznie z Józefem i miała z nim dzieci[109]. Można zatem uznać, że Helwidiusz został potępiony w Bonozusie i w innych wyrazicielach tej samej herezji, odmawiającej Maryi tytułu *semper Virgo*. Wśród heretyków umieścił go w swoim katalogu Augustyn (428/429), dodając, że już Epifaniusz z Salaminy potępiał jego poglądy pod nazwą herezji „antydikomarianitów”[110]. Gdyby nie dysputa z Hieronimem, której

[107] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 19, 1; tenże, *Comm. Matt.* I 1, 20; I 1, 24-25; II 12, 49; II 13, 55-56.

[108] Por. Ambrosius, *Epistulae (extra collectionem)* 15*, 3-4; Augustinus, *Haer.* 82: „Virginitatem Mariae destruebat dicens eam pariendo fuisse corruptam”; zob. Rurański, *Wstęp do «Przeciw Helwidiuszowi»*, s. 15-27; Nieścior, *Wstęp do «Przeciw Jowinianowi»*, s. 79-94; F. Corsaro, *I concili di Roma e di Milano del 390 e l'«Adversus Iovinianum» di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio,* w: *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*, SEA 78, Roma 2002, 447-460.

[109] Por. Conc. Capuanum (392), *Epistola de causa Bonosi ex capuanae synodi decreto iudicanda*.

[110] Por. Augustinus, *Haer.* 84: „Sed mirum: istos, praetermisso Helvidii nomine, cur Antidicomaritas Epiphanius appellavit”; Epiphanius, *Pan.* 78; Biskup Hippony, najwyraźniej nie zdając sobie sprawy z daty powstania *Panarionu,* dziwi się, że Epifaniusz w opisie herezji antydikomarianitów pominął imię Helwidiusza.

owocem był polemiczny pamflet naszego autora, Helwidiusz najpewniej zostałby właśnie anonimowym rzymskim „antydikomarianitą".

Polemika z Helwidiuszem obejmowała dwa zasadnicze zagadnienia. Po pierwsze, Hieronim wyjaśniał, jaka była relacja Maryi z Józefem, w tym przede wszystkim, w jakim sensie można o niej mówić jako o „żonie" żywiciela Syna Bożego. Po drugie, egzegeta z Dalmacji odkrywał przed czytelnikiem prawdziwą tożsamość „braci Jezusa", niesłusznie uznawanych przez Helwidiusza za biologiczne dzieci Maryi i Józefa.

Teologiczną dyskusję z tezami rzymskiego heretyka Strydończyk prowadzi przede wszystkim, z racji na treść komentowanego pisma, w *In Matthaeum*. Asumptem do powtórzenia pewnych myśli, szeroko przedstawionych w pamflecie antyheretyckim *Przeciw Helwidiuszowi*, jest dla naszego autora Ewangelia dzieciństwa według św. Mateusza (por. Mt 1-2). Komentując genealogię Jezusa (por. Mt 1, 1-17), Hieronim spieszy z wyjaśnieniem, iż wyrażenia „mąż Maryi", użytego w odniesieniu do Józefa (w. 16), nie należy rozumieć w zwyczajowym i jurydycznym sensie, według którego kobieta stawała się w pełni żoną mężczyzny po odbyciu aktu seksualnego[111]. Książę egzegetów przestrzega lektora Ewangelii przed wyciąganiem zbyt pochopnych i nieuprawnionych wniosków na bazie syntagmy *Ioseph virus Mariae*, przypominając językowy zwyczaj Pisma Świętego, zgodnie z którym „narzeczone" są nazywane „żonami"[112].

Ewangelista Mateusz, relacjonując powrót Świętej Rodziny do Nazaretu, po wymuszonej przez prześladowanie Heroda ucieczce do Egiptu, napisał, iż Józef na rozkaz anioła, który ukazał mu się we śnie, „wziął Dziecię i Jego Matkę" (por. Mt 2, 21). Hieronim zwraca uwagę na język Mateusza. Anioł nie nakazał Józefowi wziąć ze sobą „jego syna i jego żony", lecz „Dziecię i Jego Matkę". Z tego wynika, że Józef pełnił wobec Maryi bardziej rolę protektora i żywiciela (*nutricius*), aniżeli męża (*maritus*)[113].

Dowodem na dziewiczą czystość Maryi, przede wszystkim *ante partum*, ale po części również i *post partum*, jest dla Hieronima postawa Józefa wobec faktu, iż jego narzeczona okazała się być w ciąży. Józef chciał Maryję oddalić potajemnie (por. Mt 1, 19). Hieronim

[111] Elementem obrzędu zaślubin było w starożytności zaprowadzenie panny młodej do sypialni męża. W prawie żydowskim w przypadku braku konsumpcji małżeństwa nawet kobieta miała prawo wystąpić o list rozwodowy (por. A. Żurek, *Zaślubiny ziemskie i zaślubiny duchowe w tajemnicy chrztu według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 53-54 [2009] 83-86; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 310-312; M.S. Wróbel, *Znaczenie i funkcja kobiety w małżeństwie w świetle źródeł rabinicznych*, w: *«Niewiastę dzielną kto znajdzie» [Prz 31,10]. Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Analecta Biblica Lublinensia 14, Lublin 2016, 455).

[112] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 1, 16: „Cum virum audieris suspicio tibi non subeat, sed recordare consuetudinis scripturarum quod sponsae vocentur uxores"; tamże I 1, 20: „Iam et supra diximus sponsas uxores appellari quod plenius liber adversus Helvidium docet"; tenże, *Helv.* 3-4.

[113] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 2, 21.

zwraca uwagę na to, że Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny w Mt 1, 19 został określony mianem człowieka „sprawiedliwego". Strydończyk rozumie ten tytuł jako biblijny *terminus technicus* na oznaczenie osoby, która postępuje według przepisów prawa Mojżeszowego. Przywołuje ponadto treść prawa, które nakazywało karać nierządnice śmiercią, zaś osoby, które ukrywały cudzołóstwo bądź inne występki, również uważało za winnych grzechu. Stąd Hieronim dedukuje, iż gdyby Maryja naprawdę dopuściła się nierządu, Józef ze względu na zamiar zachowania jej od religijno-prawnych konsekwencji popełnionego grzechu nie byłby „sprawiedliwy". To, że Józef właśnie jako człowiek sprawiedliwy według Prawa nie złożył donosu na Maryję, można więc wyjaśnić tylko w ten sposób, że wbrew zaistniałym faktom nie wierzył w grzech Maryi, co stanowi wspaniałe świadectwo na jej temat. Milczenie Józefa, który wówczas nie rozumiał jeszcze tajemniczej ciąży Maryi, lecz zarazem nie był w stanie uwierzyć, że była ona owocem nierządu, w rzeczywistości nie stało w sprzeczności z Prawem, a zarazem było dowodem czystości obyczajów dziewiczej Matki Pana[114].

Nasz Doktor Kościoła, rozmyślając nad historią narodzin Chrystusa, stawia następujące pytanie: „Dlaczego przyszedł On na świat z kobiety zaślubionej, skoro zgodnie z Bożym zamysłem został poczęty bez udziału mężczyzny?". Na tę *quaestio* Hieronim udziela kilku *responsiones*. Po pierwsze, aby przez ród Józefa wskazać również na proweniencję Maryi i tym samym Chrystusa względem ciała, a zatem na ród Dawida, z którego miał pochodzić Mesjasz (por. Mt 1, 1. 16). Po drugie, by Maryja jako panna z dzieckiem nie została ukamienowana według przepisów Prawa (por. Kpł 20, 10; Pwt 22, 22nn; J 8, 5). Po trzecie, by miała oparcie jako kobieta i matka w mężczyźnie, szczególnie w trudnych doświadczeniach jak np. ucieczka do Egiptu. Te trzy przyczyny narodzin Chrystusa z Niewiasty zaślubionej mężowi o imieniu Józef podaje Hieronim również w *Adversus Helvidium*[115]. W ciągu ok. piętnastu lat, które upłynęły od wydania tego dzieła do momentu publikacji *In Matthaeum*, nasz obrońca wiary znalazł jednak jeszcze jeden argument, odwołujący się do tradycji patrystycznej. Otóż, według Ignacego Antiocheńskiego Chrystus narodził się z zamężnej, aby zwieść diabła, który nie podejrzewając, że „syn cieśli" jest Synem Bożym, w swojej złości doprowadził do Jego odkupieńczej śmierci na krzyżu[116].

[114] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 1, 19.
[115] Por. Hieronymus, *Helv.* 4.
[116] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 1, 18; Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 19, 1; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 143-144.

W opinii Helwidiusza niezbitym dowodem przeciwko doktrynie o wiecznym dziewictwie Maryi były wzmianki biblijne o „braciach Pana”[117]. Zdaniem heretyka odnosiły się one do synów Józefa i Maryi, którzy przyszli na świat po dziewiczym poczęciu i narodzinach Chrystusa[118]. Czterokrotnie, gdy książę egzegetów natyka się w komentarzach nowotestamentalnych na problem tożsamości „braci” Jezusa, odsyła czytelnika do lektury traktatu przeciw Helwidiuszowi[119].

Po raz pierwszy, przemierzając treść badanych komentarzy według chronologii ich powstawania, na otwartą polemikę z Helwidiuszem trafiamy w wyjaśnieniu Hieronima do wspomnienia Pawła o spotkaniu z Jakubem, „bratem Pańskim”, w Jerozolimie (por. Ga 1, 19). Betlejemita najpierw zaznacza, że gruntownie i obszernie kwestię tożsamości „braci Pana” objaśnił w traktacie o wieczystym dziewictwie Maryi, który napisał w Rzymie, następnie zaś krótko tłumaczy, w jakim sensie Jakub jest „bratem Pana”[120]. Efekt egzegetycznych wysiłków Hieronima w komentarzu do Ga 1, 19 jest taki, że trudno nadążyć za jego skondensowaną myślą bez przewodnika w postaci *Adversus Helvidium*. Nasz autor wyjaśnia, iż wspomniany Jakub został nazwany „bratem Pana” w sensie duchowym – ze względu na prawe postępowanie, wiarę i mądrość oraz funkcję pierwszej głowy czcigodnego Kościoła w Jerozolimie, a więc jego biskupa. Następnie dodaje, iż wszyscy pozostali „Apostołowie” są nazywani w Nowym Testamencie „braćmi Pana”, ewidentnie używając tutaj słowa *apostoli* jako terminu technicznego na oznaczenie Dwunastu[121]. Aby wykazać, że wyrażenie „bracia Pana” w języku biblijnym bywa synonimem „Apostołów”, Betlejemita przytacza J 20, 17 oraz Ps 22, 23, nadając temu wersetowi ze Starego Testamentu sens chrystologiczno-eklezjologiczny. Myśl Hieronima staje się dla nas jasna dopiero w momencie, gdy uświadomimy sobie, iż Jakuba, którego Paweł spotkał w Jerozolimie, książę egzegetów utożsamiał z Jakubem Apostołem, synem Alfeusza i ciotki Chrystusa, Marii Kleofasowej[122].

---

[117] Hieronim wymienia następujące fragmenty, na które powoływał się rzymski antydikomarianita: Mt 12, 47; J 2, 12; J 7, 3-5; Mk 6, 2-3; Mt 13, 54-55; Dz 1, 14; Ga 2, 2; Ga 1, 19; 1 Kor 9, 4-5; Mt 27, 55-56; Mk 15, 40-41; Łk 24, 10 (według kolejności podanej przez Strydończyka; por. Hieronymus, *Helv.* 13).

[118] Aczkolwiek nie w takim sensie, jakoby Helwidiusz uznawał dziewictwo Maryi *in partu* – nie znamy jego poglądów na ten temat (por. Rurański, *Wstęp do «Przeciw Helwidiuszowi»*, s. 18-21).

[119] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 19, 1; tenże, *Comm. Matt.* I 1, 24-25; tamże II 12, 49; tamże II 13, 55-56; tenże, *Helv.* 11-18.

[120] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 19, 1: „Memini me dum Romae essem impulsu fratrum librum de sanctae Mariae virginitate edidisse perpetua”.

[121] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 19, 1: „Dicuntur quidem et caeteri apostoli fratres Domini”.

[122] Hieronim dopuszcza istnienie trzech Jakubów, których Pismo określa jako „braci Pana”: Jakuba Apostoła, syna Zebedeusza i brata Jana (por. Mt 4, 21; 20, 20; 27, 55-56; Dz 12, 2); Jakuba Apostoła, syna Alfeusza i „Marii Kleofasa”, siostry Matki Bożej (zdaniem Hieronima określenie Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ z J 19, 25 wskazuje nie na męża owej Marii, lecz na jej ród, być może ojca; por. Mk 3, 16-19; Mt 13, 54-55); i Jakuba Młodszego, który figuruje w Ewangeliach jako syn Marii i brat Józefa (por. Mk 15, 40-41; Mt 27, 55-56). Sam Betlejemita przychyla się ku tezie, że Jakub „syn Alfeusza” i „Jakub Młodszy” to jedna i ta sama osoba, natomiast ostatecznie przyjmuje

W sensie duchowym „braćmi Pana" są według Hieronima przede wszystkim Apostołowie. W sposób szczególny (*praecipue*) ten tytuł odnosi się do św. Jana Ewangelisty, który na mocy testamentu z krzyża stał się opiekunem Maryi i jej synem *par excellance* – od tej chwili już nie tylko w sensie duchowym, ale także w konotacji ziemskiej, jako przybrany syn Niewiasty z Nazaretu (por. J 19, 25-27). W momencie ukrzyżowania Chrystus wraz ze swoją Matką, i zarazem w niej symbolicznie, zawierzył Janowi swoich duchowych synów, dzieci Kościoła, czyniąc tym samym umiłowanego ucznia swoim wyjątkowym bratem[123].

Wśród duchowych braci Chrystusa Pana szczególne miejsce zajmował również Jakub, filar wspólnoty w Jerozolimie, który spotkał się z Pawłem. Strydończyk uważa, że jego pozycja w pierwotnym Kościele była analogiczna do roli Mojżesza wśród starotestamentalnych patriarchów (por. Lb 12, 7). Do syna Alfeusza tytuł „brat" na tle innych Apostołów, w tym Piotra i Jana (por. Ga 2, 9), odnosił się „w sposób specjalny" (*specialiter*)[124]. Hieronim nie rozwija swojej myśli, natomiast z pewnością użycie przysłówków *praecipue* i *specialiter* odpowiednio do Jana i Jakuba, syna Alfeusza, nie miało na celu budowania hierarchii braterstwa wśród Apostołów, lecz po prostu podkreślenie duchowych przymiotów tych właśnie „braci Pana". Przeciw Helwidiuszowi nasz Doktor Kościoła wykazał natomiast, że syntagma *fratres Domini* często ma w Nowym Testamencie znaczenie duchowe.

Wyjaśnienie, które według słów samego Strydończyka winno być poszerzone o lekturę *Adversus Helvidium*, to także *explanatio* do Mt 1, 24-25. Hieronim zwraca się w formie imperatywnej do czytelnika, nalegając, aby ten sięgnął po jego traktat polemiczny[125]. W komentarzu zaś do słów Mateusza o posłuszeństwie Józefa wobec rozkazu anioła, który nakazywał mu zaufać Maryi i przyjąć ją za żonę, nasz pisarz ogranicza do minimum antyheretycką wykładnię. Hieronim informuje, że oparciem dla nauki helwidian było słowo „pierworodny" (*primogenitus*), które w mniemaniu heretyków samo przez się świadczyło, że po pierwszym Synu Maryi musiało się narodzić przynajmniej jeszcze jedno dziecko. Książę egzegetów lapidarnie odpiera ten atak, wyjaśniając, że jego źródłem jest nadinterpretacja, ponieważ

---

również możliwość, że to jednak dwie różne postaci. Dla Hieronima najważniejsze jest wykazanie, że gdy Pismo mówi o „synach Marii", niezależnie od jej tożsamości, to nie ma wówczas na myśli synów Matki Bożej w sensie fizycznym. Natomiast „bracia Pana", którzy w Niego powątpiewali (por. J 7, 3-5) i którzy nie mogą być tak określeni ze względu na godność Apostołów lub szerzej uczniów Jezusa, a więc na bazie pokrewieństwa duchowego, to dalsi krewni Jezusa, nie zaś synowie Maryi i Józefa (por. Hieronymus, *Helv.* 14-17).

[123] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 19, 1: „Sed praecipue hic frater dicitur cui filios matris suae ad Patrem vadens commendaverat". Jednocześnie powierzenie Maryi opiece Jana było dla Hieronima pryncypialnym argumentem przeciwko Helwidiuszowi, oznaczało bowiem, że Matka Boża nie miała innych synów, którzy po śmierci Chrystusa mogliby się nią zaopiekować (por. tenże, *Helv.* 15).

[124] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 19, 1: „beatus Iacobus specialiter frater Domini (ut ante diximus) appellatus est".

[125] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 1, 24-25: „Lege supra dictum libellum adversus Helvidium".

w języku Biblii słowo *primogenitus* oznacza po prostu pierwszeństwo narodzin, niekoniecznie w odniesieniu do innych potomków, tzn. rodzeństwa. Bywa więc, że „pierworodny" to zarazem także „jednorodzony", i taki jest sens terminu *primogenitus* w odniesieniu do Chrystusa[126].

Kontrowersyjny temat „braci" Jezusa powraca w korpusie komentarza *In Matthaeum* tam, gdzie występują oni w objaśnianej Ewangelii. Gdy Mateusz pisze o Matce i braciach Jezusa, którzy pragnąc się z Nim spotkać, oczekiwali na Niego na dworze (por. Mt 12, 46), Hieronim jasno definiuje ich tożsamość. Nasz apologeta ortodoksji przeciwstawia się apokryficznej tradycji, według której „braćmi" mogli być synowie Józefa z domniemanego pierwszego małżeństwa z niejaką Eską, i wyjaśnia, że są nimi kuzyni Jezusa, a precyzyjnie synowie Marii, siostry Matki Bożej. Podaje także trzy imiona kuzynów Pana: Jakub Młodszy, Józef i Juda (por. Mk 15, 40-41; Mt 13, 55-56; 27, 55-56). Hieronim dodaje, że w tradycji biblijnej nazywanie krewnych „braćmi" jest normą[127].

Z innej, komplementarnej perspektywy Betlejemita podchodzi do tego samego zagadnienia, gdy komentuje zdziwienie mieszkańców Nazaretu wobec cudów i nauki Jezusa, połączone z przywołaniem Jego koligacji rodzinnych (por. Mt 13, 55-56). Hieronim po raz kolejny korzysta w swojej myśli egzegetycznej z koncepcji pozoru fenomenologicznego. Mieszkańcy Nazaretu, a także autorzy biblijni, opisując różne wydarzenia, czasami zatrzymują się na poziomie znaku bądź pozoru, nie oddając dokładnie rzeczywistości. Tak właśnie należy odczytywać świadectwa o ojcostwie Józefa, a także o braciach Jezusa. W opinii ludzi Chrystus był „synem cieśli", a także „bratem" swoich kuzynów i kuzynek, a być może i „bratem" w najbliższej konotacji tego słowa. Czasami autorzy biblijni w toku narracji przywołują obiegowe opinie na temat bohaterów historii zbawienia, bez wnikania w sens ukazywanych tajemnic. Na tle tych spostrzeżeń Hieronima, przedstawionych w *Adversus Helvidium*, należy odczytywać jego komentarz, że skoro ludzie mylili się co do ojcostwa Józefa, to i mogli mylić się w odniesieniu do rodzeństwa Jezusa[128]. Retoryczne pytanie naszego polemisty, czy taki stan rzeczy może kogoś dziwić, jest po części skierowane do Helwidiusza. Adwersarz Hieronima bowiem nie wierzył świadectwom biblijnym pozornie mówiącym o fizycznym ojcostwie Józefa względem Jezusa, natomiast kierował się tymi, które mówiły o „braciach Pana"[129].

[126] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 1, 24-25: „«Accepit coniugem suam et non cognovit eam donec peperit filium suum primogenitum». […] hic mos divinarum sit scripturarum, ut primogenitum non eum vocent quem fratres sequantur, sed eum qui primus natus sit". Betlejmita nie podejmuje się tutaj natomiast wyjaśnienia sensu przyimka *donec*, który również był przedmiotem debaty z Helwidiuszem (por. tenże, *Helv.* 5-7. 11-12).

[127] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 12, 49; tenże, *Helv.* 14-17.

[128] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 55-56: „Miraris si errent in fratribus cum errent in patre?".

[129] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 55-56; tenże, *Helv.* 18.

Jako skierowane przeciwko wszelkim herezjom, które negowały wieczne dziewictwo Maryi, można odczytywać te fragmenty, w których Hieronim pisał o przeczystym „łonie" Matki Bożej (*de Virginis utero*) oraz o narodzinach Chrystusa „z Dziewicy" (*ex Virgine*)[130]. Możemy tylko domyślać się, w jakim stopniu niedawna polemika naszego pisarza z Helwidiuszem wpłynęła na zdania w komentarzach do *Corpus Paulinum*, w których Betlejemita, ujmując tajemnicę inkarnacji, podkreślał dziewictwo Maryi[131]. Niewątpliwie starcie z rzymskim antydikomarianitą było doświadczeniem, które w pewnym stopniu naznaczyło późniejszy tok rozumowania Hieronima, czego dowodem są wciąż liczne odniesienia do Helwidiusza w powstałym w 398 r. komentarzu *In Matthaeum*. Należy jednak zauważyć, że pisząc o dziewictwie Maryi, nasz *defensor fidei* zaprzeczał nie tylko herezji Helwidiusza, ale również wcześniejszym herezjom chrystologicznym, takim jak ebionici i adopcjanie, którzy w ogóle nie dopuszczali do siebie myśli o dziewictwie Maryi *ante partum*.

Szukając ukrytej, aczkolwiek prawdopodobnie zamierzonej polemiki z Helwidiuszem, warto zwrócić uwagę przede wszystkim na wyjaśnienie Hieronima do użytego przez Pawła w Ef 1, 17 tytułu „Ojciec chwały". Betlejemita, odnosząc się do starotestamentalnej chwały Boga, która ukazywała się nad namiotem spotkania (por. Wj 40, 34-38), stwierdza, że w rzeczywistości Nowego Testamentu chwała Boża uczyniła sobie świątynię w dziewiczym łonie (*templum sibi de virginali utero fabricata est*)[132]. W momencie wcielenia Słowa zstąpiła ona bowiem na Maryję tak, że Matka Boża stała się nie tylko świątynią Syna, ale także Ojca chwały, który jest jedno z Synem (por. J 1, 14; 10, 30). W *Adversus Helvidium* natomiast Hieronim zarzucał swojemu oponentowi, że niczym szewc Herostratos zapragnął on sławy przez porwanie się na świątynię (*templum*) Ciała Pańskiego i sanktuarium (*sanctuarium*) Ducha Świętego, czyli na prawdę wiary o dziewiczym łonie Maryi[133].

Nie można dzisiaj ocenić, do jak szerokiego grona czytelników dotarł pamflet polemiczny Strydończyka w obronie dziewictwa Matki Bożej, a także jego późniejsze komentarze

---

[130] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 3, 19-20, 2: „ob nostram salutem de Virginis utero dignatus est nasci"; tenże, *Comm. Eph.* II 4, 3-4: „certe quod ex Virgine est dignatus assumere".

[131] Do takich rozważań pobudza analiza porównawcza fragmentu *Comm. Gal.* II 3, 19-20, 2 z przekazanym przez Pamfila z Cezarei passusem zaginionego *Komentarza do Listu do Kolosan* autorstwa Orygenesa, z którego Hieronim, patrząc na analogie tekstualne, bez wątpienia korzystał. Komparatystyczne zestawienie dwóch tekstów prowadzi do odkrycia, że formuła dogmatyczna o Chrystusie, który zechciał narodzić się z łona Dziewicy dla naszego zbawienia, jest dodatkiem Hieronima (por. Pamphilus, *Apol. Orig.* 119-120; Raspanti, s. 261, przyp. 27).

[132] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 15-18.

[133] Por. Hieronymus, *Helv.* 18: „Tu vero templum Dominici corporis succendisti, tu contaminasti sanctuarium Spiritus sancti". Herostratos, chcąc zdobyć sławę z jakiegokolwiek powodu, w 356 r. przed Chr. podpalił świątynię Artemidy w Efezie, za co został skazany na śmierć oraz na wymazanie z pamięci potomnych (*damnatio memoriae*). Por. Cicero, *De natura deorum* 2, 27; zob. Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, s. 62, przyp. 99; E. Elder, *Herostratus*, DGRBM II 439.

egzegetyczne, jednak warto zwrócić uwagę na to, że argumentacja synodu w Kapui z 392 r. przeciwko herezji Bonozusa odwoływała się do najważniejszych argumentów podniesionych przez naszego autora. Ojcowie synodalni powołali się przede wszystkim na teologiczną koncepcję Maryi jako Bożej świątyni, w ich terminologii „kolebki Ciała Pańskiego" (*genitale Dominici corporis*) i „pałacu wiekuistego Króla" (*aula regis aeterni*), względem której nie wypadało sądzić, aby była skażona przez męskie nasienie[134]. Tak jak Hieronim, również synod w Kapui za kluczową w odparciu tez antydikomarianitów uznał scenę oddania Maryi pod opiekę Jana Apostoła (por. J 19, 25-27)[135].

Wydaje się, że teologiczna koncepcja Maryi jako świętego, nienaruszonego, nieskazitelnego przybytku dla Chrystusa dojrzewała w refleksji Hieronima. Konsekwencją takiego spojrzenia na postać Matki Bożej było uznanie nie tylko jej dziewictwa *ante partum* i *post partum*, ale również *in partu.* Jak zauważają badacze myśli księcia egzegetów, do pewnego momentu wstrzymywał się on z zajęciem jasnego stanowiska w tej kwestii, nie czyniąc tego nawet na kartach traktatu przeciw Jowinianowi, który według późniejszych przekazów miał negować dziewictwo Maryi *in partu*[136]. Przełomowym momentem dla Hieronima w pełnym uznaniu prawdy o wieczystym dziewictwie Maryi, a może bardziej w śmielszym jej wyrażaniu, mogło być potępienie Jowiniana, również za negację dziewictwa *in partu*. Dyskretny ślad kroków Strydończyka w tym kierunku znajdujemy w komentarzu *In Matthaeum*. Nasz Doktor Kościoła uważa, że nowy grób, w którym złożono ciało Jezusa, może oznaczać dziewicze łono Maryi (por. Mt 27, 60)[137]. Według relacji Mateusza Ewangelisty otwarcie grobu przy zmartwychwstaniu Chrystusa nie było dziełem Jego samego, lecz anioła, który zstąpił z nieba (por. Mt 28, 2). Może więc Hieronim przez alegoryczną identyfikację „grobu" Zmartwychwstałego z „łonem" Jednorodzonego chciał dyskretnie przekazać czytelnikowi, że tak jak ten pierwszy nie otworzył się przy udziale ludzi, nawet samego Chrystusa w Jego ludzkiej uwielbionej naturze, tak samo i to drugie nie otworzyło się w sposób naturalny, lecz cudowny, nie naruszając dziewictwa Maryi[138].

---

[134] Por. Conc. Capuanum (392), *Epistola de causa Bonosi* 3.

[135] Por. Conc. Capuanum (392), *Epistola de causa Bonosi* 4-6.

[136] Por. Rurański, *Wstęp do «Przeciw Helwidiuszowi»*, s. 23-27; Kelly, *Hieronim*, s. 213-214; Nehring, *Dlaczego dziewictwo*, s. 117-119.

[137] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 27, 60.

[138] Por. Hieronymus, *Jov.* 1, 31: „Quod clausum est atque signatum, similitudem habet Matris Domini, matris et virginis. Unde et in sepulcro Salvatoris novo, quod in petra durissima fuerat excissum, nec ante nec postea quisquam positus est. Et tamen haec virgo perpetua multarum est mater virginum"; zob. Nehring, *Dlaczego dziewictwo*, s. 117; L.M. Mirri, *La verginità nel Mistero di Maria in san Gerolamo*, w: *Augustine and his Opponents, Jerome, Other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia, Index Patrum and Table of Contents*, red. E.A. Livingstone, StPatr 33, Leuven 1997, 340.

5. Błędne wierzenia i praktyki o charakterze heretyckim

Dotychczas omówione herezje nie wyczerpują w pełni zasobu błędnych poglądów i praktyk moralno-rytualnych, z którymi Hieronim polemizował w komentarzach do Nowego Testamentu. W niniejszej części pracy, aby dopełnić obraz walki Strydończyka z heterodoksją, zostaną przedstawione błędy, które nasz polemista poddawał krytyce w pojedynczych miejscach. W niektórych przypadkach teologiczna ocena odpieranych przez Hieronima wierzeń oraz praktyk, uznanych przez naszego autora za błędne, zależy od perspektywy historycznej.

Przykładem poglądu, który do pewnego momentu historii teologii trudno uznawać za herezję, a który w czasach Hieronima był już za taką dość powszechnie uznawany, jest millenaryzm[139]. Chociaż John O'Connell w monografii na temat myśli eschatologicznej Strydończyka wskazuje na około pięćdziesiąt fragmentów, w których nasz autor przywołuje idee millenarystyczne, to jednak w badanych komentarzach nowotestamentalnych czyni to w sposób ewidentny tylko raz[140]. Klarowny ślad narastającego zainteresowania i oporu naszego Ojca Kościoła wobec idei chiliastycznych, wskutek konfrontacji z ich judaizującymi eksponentami w Ziemi Świętej, znajdujemy w *In Matthaeum*[141]. Według świadectwa Hieronima millenaryści powoływali się na obietnicę Chrystusa, według której ci, którzy opuszczą dla Niego najbliższych oraz dobra materialne, otrzymają stokrotną rekompensatę za poniesioną ofiarę oraz odziedziczą życie wieczne (por. Mt 19, 29-30). Błędnowiercy odczytywali te słowa dosłownie i odnosili je do nagrody przewidzianej dla sprawiedliwych

[139] Por. Epiphanius, *Pan.* 77, 26; Theodoretus, *Haer. fab.* II 3; Filastrius, *Divers. her.* 59; Augustinus, *Haer.* 8. Wyznawcami idei millenarystycznych byli m.in. Pseudo-Barnaba, Papiasz z Hierapolis, Justyn Męczennik, Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Metody z Olimpu, a w późniejszym okresie Sulpicjusz Sewer i Apolinary z Laodycei. Chiliazm zwalczał natomiast m.in. Orygenes (por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Myśl Teologiczna 55, Kraków 2007, 24-30. 63-82; M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al. V secolo*, ASE 15/1 [1998] 7-20; E. Prinzivalli, *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare,* ASE 15/1 [1998] 121-151; M. Simonetti, *Millenarismo,* NDPAC II 3280-3282; M. Szram, *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 19/1 [2000] 39-53; M.C. Paczkowski, *Mesjanizm a milenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach,* „Studia Gdańskie" 34 [2014] 15-38).

[140] Por. J.P. O'Connell, *The Eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948, 64-65. Zdaniem M.C. Paczkowskiego (*Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 495-499) powodem narastającej polemiki antymillenarystycznej w późniejszych pismach Hieronima były konflikty z apolinarystami w Ziemi Świętej. Uczniowie herezjarchy z Laodycei podlegali silnym tendencjom judaizującym i w konsekwencji, odczytując literalnie obietnice dotyczące królestwa Bożego, przejęli także idee millenarystyczne (por. Epiphanius, *Pan.* 77, 36; Basilius Caesariensis, *Epistulae* 263, 4). Debata Hieronima z chiliazmem i zarazem apolinarystami wybrzmiewa szczególnie ostro w komentarzach do proroków większych (por. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 499-500; tenże, *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy*, s. 346-354. 363-369).

[141] Szczególnym wyrazem zainteresowania tematyką eschatologiczną z strony naszego autora oraz jego polemicznego zacięcia wobec millenaryzmu będzie recenzja *Komentarza do Apokalipsy św. Jana* Wiktoryna z Petowium, której Hieronim dokona ok. 400 roku. Betlejemita znacząco przepracował tekst autorstwa Wiktoryna, m.in. usuwając z niego koncepcje millenarystyczne (por. Victorinus Poetovionensis, *Comm. Apoc.*; Hieronymus, *Vict. Comm. Apoc.*; zob. M. Dulaey, *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, REAug 37 [1991] 199-236; Moreschini, t. 1, s. 774).

w tysiącletnim królestwie Chrystusa na ziemi po pierwszym zmartwychwstaniu[142]. Książę egzegetów stoi na stanowisku, że taka interpretacja jest nie tylko niewłaściwa, ale zarazem niestosowna. Czymś „szkaradnym" (*turpitudo*), absolutnie niezgodnym z chrześcijańską nadzieją eschatologiczną, jest bowiem oczekiwać stu żon. Ten komponent obietnicy Zbawiciela wyklucza zdaniem Hieronima jego literalną, a więc millenarystyczną interpretację.

Nasz obrońca wiary wyjaśnia analizowane zdanie Mt 19, 29 w kluczu duchowo-alegorycznym. Według słów M.C. Paczkowskiego Betlejemita w komentarzach do fragmentów o potencjale chiliastycznym okazuje się „wiernym uczniem" i „dłużnikiem" Orygenesa[143]. Stokrotna nagroda w niebie wyraża wyższość dóbr duchowych nad dobrami ziemskimi[144]. Nie ma ona zatem żadnej konotacji materialnej, jak utrzymywali chiliaści. Hieronim swoją duchową i tym samym antymillenarystyczną egzegezę popiera *exemplum* biblijnym. Apostoł Paweł, oddając się misji głoszenia Ewangelii, pozostawił dom i „niewielkie" dobra ziemskie w swojej ojczyźnie, w zamian jednak cieszył się nieskończenie większym bogactwem duchowym, tak iż mógł powiedzieć, że chociaż pozornie nic nie posiadał, to jednak w istocie miał wszystko (por. 2 Kor 6, 10).

M.C. Paczkowski dostrzega zakamuflowaną polemikę z millenaryzmem o tendencji judaizującej w dwóch innych fragmentach *In Matthaeum*. Hieronim, według polskiego patrologa, występuje w nich przeciwko poglądowi o powstaniu, potędze i przepychu ziemskiej Jerozolimy jako stolicy tysiącletniego królowania sprawiedliwych, w której przywrócony zostałby kult świątynny, zaś jej obywatele żyliby według żydowskiego prawa. Nadziei na taki obrót historii zaprzeczają słowa Chrystusa na temat Świątyni Jerozolimskiej, iż nie pozostanie z niej kamień na kamieniu, który nie zostałby zburzony (por. Mt 24, 1-2; Łk 21, 5-6). Zgodnie z interpretacją Hieronima słowa te w sensie historycznym urzeczywistniły się w 70 r., gdy świątynia została zburzona przez Rzymian, zaś w sensie duchowym, który odnosi się do nadziei eschatologicznych Żydów, wyrażają myśl, iż ponieważ odrzucili oni Chrystusa i Jego naukę, nie mają oni prawa liczyć na wypełnienie się ich mesjańskich i millenarystycznych wizji[145].

---

[142] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 19, 29-30: „Ex occasione huius sententiae quidam introducunt mille annos post resurrectionem, dicentes nobis tunc centuplum omnium rerum quas dimisimus".

[143] Por. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 498; tenże, *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy*, s. 353.

[144] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 19, 29-30: „Sensus igitur iste est: Qui carnalia pro Salvatore dimiserit, spiritalia recipiet, quae comparatione et merito sui ita erunt quasi si parvo numero centenarius numerus comparetur"; Origenes, *Comm. Matt.* XV 25: „ten stokroć tyle otrzyma; bo stokroć liczniejsze i […] nieograniczone są dobra duchowe w porównaniu do cielesnych"; Hilarius, *Comm. Matt.* XX 4: „Ten stokrotny owoc to radość niebiańska, która stała się udziałem owej setnej i zagubionej owcy".

[145] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 1-2: „Iuxta historiam manifestus est sensus. Recedente autem Domino de templo omnia legis aedificia et compositio mandatorum ita destructa est ut nihil a Iudaeis possit impleri"; zob. Paczkowski, *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy*, s. 355-356.

Dowodem na iluzoryczność nadziei judaizujących millenarystów były dla Ojców Kościoła, w tym również Hieronima, bezskuteczne próby odbudowania Świątyni Jerozolimskiej przez Juliana Apostatę[146].

Krytyczną aluzję do millenarystycznych koncepcji przypisywanych Apolinaremu z Laodycei, według którego na końcu czasów najpierw miałby przyjść Eliasz, aby odbudować Świątynię Jerozolimską, M.C. Paczkowski dostrzega w słowach Hieronima zawartych w komentarzu do Mt 24, 16-18[147]. Książę egzegetów kończy *explanatio* do tych wersetów uszczypliwą uwagą, nie wskazując jednak jasno jej adresata. Anonimowy cel ataku Strydończyka, a w sensie gramatycznym podmiot domyślny w 3 os. l. poj. ironicznej konstatacji autora *In Matthaeum*, bez żadnego pożytku starał się wyjaśnić sens Dn 9, 27 o ohydzie spustoszenia[148]. Według opinii M.C. Paczkowskiego słowa te odnoszą się do Apolinarego, który objaśniając Księgę Daniela w duchu upraszczającej egzegezy literalnej, miałby popaść w błąd judaizującego chiliazmu. Chociaż w świetle wydanego kilka lat później komentarza Hieronima do Księgi Daniela, w którym nasz autor omawiając wersety Dn 9, 24-27 wprost odnosi się do przytoczonych poglądów Apolinarego, takiej interpretacji wykluczyć nie można[149], to jednak naszym zdaniem o wiele bardziej prawdopodobne jest to, że Hieronim w dyskutowanym passusie *In Matthaeum* miał na myśli Porfiriusza. To o pogańskim intelektualiście bowiem na początku tego samego, wielokrotnie złożonego zdania Betlejemita napisał, że w trzynastej księdze swojego antychrześcijańskiego pamfletu mówił o ohydzie spustoszenia[150].

Chrystus, zapowiadając znaki apokaliptyczne, a wśród nich osadzenie się w Świątyni Jerozolimskiej ohydy spustoszenia, jednocześnie obiecuje, że owe pełne bólu dni z uwagi na wybranych zostaną skrócone. Dzięki „skróceniu dni" w okresie finalnej eskalacji zła niektórzy zostaną ocaleni (por. Mt 24, 15-22). Egzegeta z Dalmacji, wyjaśniając kojące proroctwo Zbawiciela, ostrzega przed jego opacznym rozumieniem. Dni apokaliptycznej zagłady nie zostaną skrócone w tym sensie, że zmieni się naturalna długość doby. Hieronim taki pogląd, wyznawany przez enigmatycznych błędnowierców, określa jako „szaleństwo"

[146] Por. Hieronymus, *Comm. Dan.* IV 11, 34-35; zob. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 135.

[147] Por. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 499-502.

[148] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 16-18: „superfluusque conatus est uno capitulo velle disserere de quo tantis versuum milibus disputatum est".

[149] Por. Hieronymus, *Comm. Dan.* III 9, 24; Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, s. 502.

[150] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 16-18: „De hoc loco, id est de abominatione desolationis quae dicta est a Danihelo propheta stante in loco santo, multa Porphyrius tertio decimo operis sui volumine contra nos blasphemavit; cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus respondit voluminibus decimo octavo, decimo nono et vicesimo, Apollinaris quoque scripsit plenissime; superfluusque conatus est uno capitulo velle disserere de quo tantis versuum milibus disputtatum est". Nasze zdanie w tej kwestii podziela również polski tłumacz *In Matthaeum* J. Korczak, który proponuje następujący przekład krytycznej uwagi Hieronima: „Zupełnie ponad miarę powziął [Porfiriusz] chęć omówienia w jednej księdze tego, co było omawiane w tylu tysiącach wierszy".

(*deliramentum*)[151]. Niewłaściwej interpretacji „skróconych dni" *vir bellator* przeciwstawia świadectwo Ps 119, 91 w wersji LXX, według którego Bóg na mocy swojego wyroku precyzyjnie i nieodzownie określił długość dnia[152].

Syntagma *breviabuntur dies illi* wyraża myśl, że Bóg pozwoli antychrystowi na końcu czasów na jego złowrogą i destrukcyjną działalność, lecz w pewnym momencie ją ukróci ze względu na ludzi sprawiedliwych. „Skrócone dni" oznaczają więc „krótszy czas" apokaliptycznej eskalacji zła, nie zaś zaprzeczającą Bożemu porządkowi zmianę biegu czasu. Zdaniem księcia egzegetów Jezus posłużył się wyrażaniem o *adbreviati dies* w analogicznej konotacji do sensu słów Ps 91, 16, w którym Bóg obiecuje swojemu wiernemu słudze, że obdarzy go „długością dni" (*longitudo dierum*). W języku biblijnym „długość dni" oznacza po prostu długie życie, a więc „liczniejsze dni życia", nie zaś nadprzyrodzone i surrealistyczne rozciągnięcie długości doby. *Per analogiam* zapowiedziane przez Chrystusa „skrócone dni" są obietnicą zatrzymania przez Boże miłosierdzie czasu strasznego panowania antychrysta[153].

Betlejemita wyczula lektora swoich komentarzy nowotestamentalnych na pewne herezje, które występowały i zostały odrzucone już w okresie apostolskim. Zgodnie z terminologią użytą przez Strydończyka „herezją" było przekonanie niektórych chrześcijan, iż skoro „dla czystych wszystko jest czyste" (*omnia munda mundis*, por. Tt 1, 15a), to mogli oni spożywać również mięso złożone w ofierze bożkom, a następnie sprzedawane na greckich targach (gr. εἰδωλόθυτα, łac. *idolothyta*)[154]. Hieronim zauważa, że takiej laksystycznej postawie pierwszych chrześcijan, będącej owocem niezrozumienia istoty wolności w Chrystusie, sprzeciwiał się już św. Paweł i św. Jan Apostoł (por. 1 Kor 8, 7; Ap 2, 20). Książę egzegetów wyjaśnia również, co miał na myśli Paweł, pisząc do Tytusa, że dla czystych wszystko jest czyste. Intencją Apostoła nie było przyzwolenie na spożywanie mięsa zwierząt złożonych w rytualnych aktach ofiarnych bożkom, lecz polemika z Żydami, którzy dzielili zwierzęta na czyste i nieczyste (por. Dz 10, 9-16)[155].

Inną herezją z czasów apostolskich, której ślady znajdujemy w Nowym Testamencie, była wichrzycielska nauka Judasza Galilejczyka, wzywająca do buntu wobec władz rzymskich i niepłacenia podatków. O Judaszu Galilejczyku i jego nieudanym powstaniu wspomina

[151] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 22: „Adbrevitos dies non secundum deliramenta quorundam qui putant temporum momenta mutari nec recordantur illius scripti: «Ordinatione tua permanet dies»".

[152] Por. Ps 118 [119], 91 (LXX): „Z Twojego rozkazu trwa ten dzień, bo wszystkie rzeczy Tobie służą (τῇ διατάξει σου διαμένει ἡ ἡμέρα, ὅτι τὰ σύμπαντα δοῦλα σά)".

[153] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 24, 22.

[154] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 15: „Sed considerandum ne ista tractantes occasionem illi haeresi demus quae, iuxta Apocalypsim et ipsum quoque apostolum Paulum scribentem ad Corinthos, putat de idolothysis esse vescendum, quia omnia munda sunt mundis".

[155] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 15.

w przemowie wobec Sanhedrynu Gamaliel (por. Dz 5, 37). Hieronim przypisuje żydowskiemu rebeliantowi restrykcyjnie stosowaną doktrynę, iż tylko Bóg powinien być nazywany „Panem", oraz że w konsekwencji tylko Jemu należy składać ofiary. W praktyce oznaczało to bunt wobec płacenia podatków państwowych. Jedynym obligatoryjnym podatkiem według Judasza miała być dziesięcina na rzecz Świątyni Jerozolimskiej[156]. Zdaniem naszego Ojca Kościoła „nauka" (*dogma*) Galilejczyka z czasem stała się na tyle rozpowszechniona, że to właśnie pod jej wpływem faryzeusze zadali Jezusowi pytanie, czy należy płacić podatek cezarowi (por. Mt 22, 15-22). Pogląd wyrastający z żydowskiej sekty rebeliantów pod wodzą Judasza zaczął również przenikać do myśli pierwszych chrześcijan. Hieronim jest przekonany, że to właśnie w odpowiedzi na błąd Galilejczyka Paweł Apostoł nawoływał do posłuszeństwa wobec władz państwowych oraz twierdził, że każda władza została ustanowiona przez Boga (por. Rz 13, 1; Tt 3, 1). Remedium na wywrotową herezję Judasza stanowiły słowa Chrystusa, które nakazywały oddać cezarowi to, co należy do cezara (por. Mt 22, 21)[157].

Przekonanie o możliwości spożywania ofiar składanych bożkom oraz naukę Judasza Galilejczyka o niepłaceniu podatków Hieronim określa mianem „herezji". Tego terminu Strydończyk nie używa wprawdzie wobec wierzenia, według którego Adam został pochowany na Golgocie, zaś jej nazwa „Miejsce Czaszki" miałaby pochodzić od czaszki prarodzica, jednak pogląd ten *vir bellator* zwalcza niezwykle żywiołowo, dowodząc jego niedorzeczności[158]. W *Ad Ephesios* książę egzegetów z wyraźnym sceptycyzmem przywołuje postać anonimowego kaznodziei, który na bazie fałszywego wierzenia rozwinął swoje nauczanie, okraszone teatralną inwokacją do trupa Adama[159]. Według inscenizacji owego kaznodziei słowa Ef 5, 14: „Zbudź się Ty, który śpisz, powstań spośród zmarłych, a Chrystus Cię oświeci / Chrystus powstanie ponad Tobą", zostały skierowane do Adama, zwiastując jego zmartwychwstanie[160]. W kaznodziejskiej wizji wypełniają się one w momencie, gdy ciało Chrystusa wisi na Golgocie, zaś krople Jego krwi upadają na miejsce spoczynku prarodzica ludzkości, powodując tym samym jego zmartwychwstanie. Betlejemita odmalował postać kreatywnego kaznodziei z wyraźną

[156] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 1-2: „qui inter cetera hoc quasi probabile proferebat ex lege: nullum debere Dominum nisi solum Deum vocari et eos qui ad templum decimas deferrent Caesari tributa non reddere. Quae haeresis in tantum creverat ut etiam Pharisaeorum et multam partem popoli conturbaret". Hieronim informacje o poglądach Judasza Galilejczyka mógł zaczerpnąć od Józefa Flawiusza (por. Flavius Iosephus, *De bello Iudaico* II, 8, 1).

[157] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 3, 1-2.

[158] Tradycję o pochówku Adama na Golgocie przyjmowali za wiarygodną Orygenes i Epifaniusz z Salaminy (por. Origenes, *Comm. Matt. ser. lat.* 126; Epiphanius, *Pan.* 46, 5, 1-10).

[159] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 14.

[160] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 14: „«Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus (sive, orietur tibi Christus)»".

nutą ironii, wieńcząc swój komentarz chłodną konkluzją, że jego interpretacja nie współgra z sensem i kontekstem analizowanej perykopy Listu do Efezjan[161].

Konkretne argumenty przeciwko wierzeniu o usytuowaniu grobu Adama, a więc i jego „czaszki" (*calva*), na „Kalwarii" (*Calvariae locum*) Hieronim podaje w *In Matthaeum*. Nasz antyheretycki polemista wyjaśnia, że nazwa Golgota, czyli „Miejsce Czaszki" nie pochodzi od czaszki Adama, lecz od czaszek skazańców, których egzekucje odbywały się poza murami miejskimi. W nawiązaniu do ludowego wierzenia, jakoby wolą Boga było, aby na grób Adama spływała krew Zbawiciela, Strydończyk pyta retorycznie, dlaczego w takim razie tak wielu innych skazańców zostało w tym miejscu ukrzyżowanych, skraplając swoją krwią pochówek pierwszego człowieka[162]. Wreszcie *princeps exegetarum* powołuje się na świadectwo Pisma. Pustelnik z Betlejem utrzymuje, że zgodnie z Księgą Jozuego ciało Adama zostało pochowane w grobie koło Hebronu i Arbe[163].

Nasz *defensor fidei* w komentarzach nowotestamentalnych kontestował również błędne praktyki modlitewne i liturgiczne rozpowszechnione wśród heretyków, tym samym okazując się zarazem obrońcą prawowiernej modlitwy. Hieronim występuje przeciwko nauce Marcjona, który rzekomo nie tylko zezwalał na udział w zgromadzeniach liturgicznych katechumenów razem z ochrzczonymi, bez czynienia między nimi jakiejkolwiek różnicy, ale wręcz zalecał taką praktykę[164]. Powszechnie obowiązującą normą w Kościele pierwszych wieków było natomiast dopuszczanie katechumenów tylko do liturgii Słowa, w specjalnie wyznaczonych dla nich miejscach, w odosobnieniu od „wiernych", a zatem już ochrzczonych, którzy uczestniczyli

[161] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 14: „Unum quod scio, loquor, cum loci istius interpretatione atque contextu sensus iste non convenit".

[162] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 27, 33; tamże IV 27, 38.

[163] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 27, 33: „Adam vero sepultum iuxta Chebron et Arbe in Iesu filii Nave volumine legimus". We współczesnych przekładach Księgi Jozuego ani też w LXX tej wiadomości nie znajdujemy. Informacja podana przez Hieronima była ściśle związana z tradycją żydowską o pochówku Adama w Hebronie, dokładnie w grocie Makpela, w której pochowani zostali także patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub wraz ze swoimi żonami (por. Rdz 23, 1-20). Tradycja ta opierała się na etymologii pierwotnej nazwy Hebronu „Kiriat Arba", która została podana w Joz 14, 15a. Według etymologii hebrajskiej „Kiriat Arba" oznacza „miasto czterech". Owymi „czterema" mieli być Adam, Abraham, Izaak i Jakub, pochowani w tym miejscu. Autor Wulgaty, uwarunkowany w swoim myśleniu treścią tej tradycji, przełożył Joz 14, 15 następująco: „nomen Hebron antea vocabatur Cariatharbe Adam maximus ibi inter Enacim situs est" („Hebron wcześniej był określany nazwą Kariat Arba. Adam, największy, jest tam złożony wśród Anakitów"). Por. tenże, *Qu. hebr. Gen.* 23, 2; tenże, *Epist.* 108, 11; zob. F.G. Voltaggio, M. Voltaggio, *Il santuario delle tombe dei Padri e delle Madri d'Israele a Hebron. Una riconsiderazione dei dati archeologici alla luce della tradizione ebraica e cristiana*, „Divus Thomas" 124/2 [2021] 341-342; S. Wypych, *Księga Jozuego*, NKB.ST 6, Częstochowa 2015, 348.

[164] Surowo nieporządek w czasie celebracji marcjonitów krytykowali Tertulian i Epifaniusz (por. Tertullianus, *Praescr.* 41, 2: „Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, iactabunt"; Epiphanius, *Pan.* 42, 4, 5: „Wszystko u nich jest całkowitą kpiną i niczym innym, skoro nawet misteria ośmielają się sprawować w obecności katechumenów").

w pełni w celebracji eucharystycznej[165]. Jak przekazuje Strydończyk, Marcjon, aby uzasadnić skrypturystycznie udział katechumenów w Eucharystii, powoływał się na Ga 6, 6a, zupełnie wypaczając jego sens[166]. Paweł zachęca w tym wersecie, aby ten, który otrzymuje naukę wiary (*is qui catechizatur verbum*), dopuścił do udziału w swoich dobrach tego, który go naucza (*qui se catechizat*). Marcjon według świadectwa Hieronima poddał to zdanie niebywałej interpretacyjnej manipulacji. W wykładni herezjarchy to nauczyciel miał dopuścić do wszystkich swoich dóbr ucznia, nie zaś odwrotnie. Zdaniem Marcjona chodziło o dobra duchowe. Eklezjalno-pastoralne wskazanie Apostoła Pontyjczyk zaaplikował do relacji między katechetą i katechumenami: ci drudzy powinni mieć pełen udział w modlitwie i w zgromadzeniach ochrzczonych[167].

Vir bellator wykazuje oczywistą manipulację Marcjona. Sens ekshortacji Pawła w Ga 6, 6a jest następujący: uczeń powinien dać przystęp nauczycielowi w wierze do swoich dóbr materialnych, a więc zatroszczyć się o jego materialne utrzymanie. Na potwierdzenie takiego rozumienia nauki Apostoła Hieronim powołuje się na kolejne wersety Listu do Galatów: w Ga 6, 8 Paweł stwierdza, że każdy zbierze to, co zasiał, zaś w Ga 6, 9 zachęca, aby nie ustawać w wysiłku czynienia dobra, gdyż ten w odpowiednim czasie zaowocuje. Najwyraźniej oba passusy nasz autor odczytywał bardzo konkretnie, tzn. jako wezwanie do inwestowania środków materialnych w rozwój duchowy oraz we wsparcie Kościoła i Jego nauczycieli[168].

Ważną refleksję na temat odpowiedniej postawy modlitewnej oraz zależnej od niej skuteczności modlitwy Hieronim rozwija na kanwie świadectwa Pawła, iż ten zgina kolana przed Ojcem w modlitwie za Efezjan, prosząc o umocnienie w wierze dla adresatów swojego listu (por. Ef 3, 14-16). Wyrażona w tym miejscu myśl Hieronima może być dyskretną polemiką z rygorystycznymi ruchami heretyckimi, które przywiązywały wielką wagę do postawy modlitewnej oraz zewnętrznych gestów w trakcie modlitwy[169]. Szczególnymi adresatami wyjaśnienia Strydończyka mogli być rygoryści, którzy uważali postawę klęczącą za jedyną godną Boga. Istnienie takiego nurtu w Kościele pierwszych wieków zdaje się wzmiankować Sobór Nicejski I, który mówi o klęczących w niedzielę i w dniach Pięćdziesiątnicy wbrew przyjętej powszechnie w ramach liturgii postawie stojącej[170].

[165] Katechumeni wraz z pokutnikami po liturgii Słowa opuszczali wspólnotę liturgiczną, która przystępowała do misterium Eucharystii. Por. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, s. 44; Żurek, *Katechumen*, s. 39-40.

[166] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 6, 1; zob. Jeanjean, *Saint Jérôme*, s. 203.

[167] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 6, 1: „Marcion hunc locum ita interpretatus est ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis".

[168] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* III 6, 6, 1: „nunc econtrario his qui adhuc imbecilliores et discipuli et carnales erant imperat ut quomodo ipsi a magistris spiritalia metunt, sic magistris carnalia praebeant".

[169] Por. Filastrius, *Divers. her.* 76; 81; zob. Szram, *Filastriusz*, s. 42-43.

[170] Por. Conc. Nicaenum I (325), *Can.* 20.

Betlejemita w komentarzu do zapewnienia Pawła o modlitwie w intencji Efezjan najpierw docenia wartość i skuteczność modlitwy w postawie klęczącej oraz zwraca uwagę na to, że jej praktyka jest ugruntowana w Piśmie Świętym (por. Dz 21, 5). Następnie jednak zupełnie przesuwa akcent z postawy zewnętrznej na dyspozycję wewnętrzną w trakcie modlitwy, relatywizując tym samym znaczenie tej pierwszej. Zgięte kolana mogą służyć zdaniem Hieronima duchowemu zbudowaniu ludzi „prostych", jednak najważniejsze jest, aby w trakcie modlitwy klęczała przed Bogiem dusza człowieka, niezależnie od pozycji jego ciała[171].

Nasz apologeta ortodoksji odpiera pogląd „pewnej herezji filozofów" (*quaedam heresis philosophorum*), która zupełnie negowała sens modlitwy, wychodząc od zapewnienia Chrystusa, iż Ojciec doskonale wie, czego potrzebują ludzie, nim ci o cokolwiek Go poproszą (por. Mt 6, 8)[172]. Wydaje się, że określenie adwersarzy Hieronima w tym miejscu mianem „filozofów" ma charakter ironiczny i służy ich ośmieszeniu. Nasz polemista referuje bowiem myśl oponentów w wyraźnie satyrycznym tonie. Według „filozofujących" błędnowierców, skoro Bóg zna potrzeby ludzi, nie ma żadnego sensu, aby ci wyrażali je na modlitwie wobec Wiedzącego (*sciens*). Hieronim na te uczone rozważania odpowiada bardzo prostym i logicznym rozumowaniem. Modlitwa nie ma na celu poinformowania Boga o potrzebach bądź pragnieniach człowieka, lecz wyproszenie u Niego pożądanej łaski[173].

Podsumowując walkę Hieronima o czystość wiary Wielkiego Kościoła od herezji moralno-eklezjalnych, warto podkreślić szerokie spektrum błędnych poglądów i niewłaściwych praktyk, które *vir bellator* odpiera w swoich komentarzach nowotestamentalnych. Wyczulenie Strydończyka na problematykę heretycką kazało mu wykazać błędy: ebionickiego legalizmu; gnostyckiego predestynacjonizmu; rygoryzmu moralnego charakteryzującego poglądy montanistów, nowacjan oraz enkratytów; postulatów Helwidiusza; millenaryzmu oraz innych fałszywych wierzeń i praktyk rytualnych popartych przewrotną interpretacją słowa Bożego.

W odniesieniu do legalizmu ebionitów oraz szerzej tendencji judaizujących w Kościele najwięcej użytecznych materiałów do polemiki antyheretyckiej dostarcza księciu egzegetów List do Galatów. Odpowiedzią na literalną lekturę Starego Przymierza i w konsekwencji legalizm ebionitów jest wdrażana przez Pawła alegoryczna hermeneutyka przepisów prawa

[171] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 14: „Sed sicut illud aedificat simplices: sic veram geniculationem esse docemus in animo; quia multi corporale flectentes genu, animae, nequaquam poplitem curvaverunt".

[172] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 6, 8: „Consurgit in hoc loco quaedam heresis philosophorum quoque dogma perversum dicentium: Si novit Deus quid oremus […] frustra scienti loquimur".

[173] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 6, 8: „Quibus breviter respondendum est nos non narratores esse sed rogatores".

Mojżeszowego. Hieronim, mając świadomość, że ebionici odrzucali autorytet Pawła, zwraca uwagę na świadectwa biblijne, według których również inni Apostołowie odstępowali od rygorystycznego przestrzegania żydowskich przykazań (por. Mt 12, 1-2).

Predestynacjonizm gnostycki Betlejemita najczęściej określa skrótowo jako naukę o różnych naturach. Można wyróżnić dwa jego warianty: dychotomiczny, zakładający istnienie natury duchowej i ziemskiej, oraz trychotomiczny, rozszerzony o trzecią, pośrednią naturę zmysłową. Pierwszy typ predestynacjonizmu należy łączyć z poglądami Marcjona, drugi zaś z myślą Walentyna. W badanych dziełach egzegetycznych można odróżnić fragmenty, w których nasz autor wchodzi w polemikę z predestynacjonizmem typu dychotomicznego bądź trychotomicznego, jednak bardzo często odpiera on po prostu herezję głoszącą różne natury, bez podawania ich liczby. Wobec przekonania gnostyków o podziale ludzi na tych o dobrej bądź złej naturze *princeps exegetarum* wskazuje na liczne przykłady bohaterów biblijnych, a także refleksje w Piśmie Świętym, które niezbicie dowodzą, iż zarówno wzrost jak i upadek duchowo-moralny w życiu każdego człowieka jest możliwy. W odpowiedzi na doktrynę Walentyna o trzech naturach Hieronim dokonuje jej ciekawej redefinicji. Według trychotomicznej wizji osoby ludzkiej, przyjętej przez mnicha betlejemitę, człowiek składa się z ciała, ducha oraz duszy. Dusza jako ośrodek wolnej woli waha się między duchem a ciałem. Te wolne ruchy duszy stanowią o tym, czy dana osoba należy do kategorii cielesnej, duchowej bądź też zmysłowej. Można zatem mówić o takich kategoriach osobowych, lecz nie w sensie ontycznym i deterministycznym, a w znaczeniu moralnym.

Egzegeta z Dalmacji z taką samą stanowczością, co elitaryzm i związany z nim laksyzm gnostyków, odpierał również heterodoksyjne koncepcje montanistów, nowacjan i enkratytów, odznaczające się z kolei rygoryzmem moralnym. W nauce katafrygów Hieronim demaskuje wypaczone rozumienie Objawienia Bożego, które pozwalało im, poprzez uznanie prywatnych objawień charyzmatyków za autorytatywny głos Boga, na przyjęcie dowolnych poglądów. Według Strydończyka – nie zawsze precyzyjnie łączącego ze sobą tezy różnych herezji – montaniści wraz z nowacjanami odrzucali możliwość pojednania z Kościołem apostatów oraz wykluczali powtórne małżeństwo osoby w stanie wdowieństwa. Jeszcze większym ekstremizmem moralnym były przesiąknięte idee enkratytów, którzy uważali każde małżeństwo i związane z nim współżycie seksualne za zło. Autor *Ad Galatas* za duchowego przywódcę herezji enkratyzmu uznaje Juliusza Kasjana.

W komentarzach nowotestamentalnych Hieronima znajdujemy przedłużenie jego polemiki z Helwidiuszem, której skutkiem był traktat w obronie wiecznego dziewictwa Matki Bożej. Dla pustelnika z Betlejem Najświętsza Maryja Panna była wzorem życia w czystości, które opiewał.

Manifestem podejścia naszego autora do kwestii dziewictwa i małżeństwa jest jego interpretacja szeroko komentowanego w okresie patrystycznym wersetu Mt 13, 8 o trojakim owocu, wyrastającym z zasiewu Bożego Słowa. Dziewictwo według wykładni Betlejemity przynosi stokrotny owoc, zaś małżeństwo trzydziestokrotny. Stając w szranki z Helwidiuszem, nasz *defensor fidei* wyjaśnia, że nowotestamentalni „bracia Pana" to w sensie duchowym Jego uczniowie, zaś w sensie literalnym Jego krewni, nie zaś – jak utrzymywał rzymski antydikomarianita – synowie Maryi i Józefa, którzy przyszli na świat po narodzinach Chrystusa. Hieronim odrzuca również apokryficzną tradycję o wdowieństwie Józefa i synach z jego pierwszego małżeństwa. Alegorycznym obrazem przeczystego łona Maryi jest dla autora *In Matthaeum* grób Jezusa. Alegoria ta z pewnością ukazywała dziewictwo Bożej Rodzicielki *ante partum* i *post partum*, a także mogła dyskretnie wskazywać na jej *virginitas in partu*.

Przedmiotem refutacji ze strony naszego apologety ortodoksji były w pojedynczych przypadkach różnego rodzaju wierzenia i praktyki religijne, które pod koniec IV w. nie stanowiły większego zagrożenia dla *credo* i *praxis* Wielkiego Kościoła. Autor *In Matthaeum* daje się poznać jako przeciwnik millenaryzmu, którego tezy odpiera przez alegoryczną interpretację obietnic biblijnych o potencjale chiliastycznym. *Princeps exegetarum* oponuje przeciwko enigmatycznemu poglądowi o skróconych dniach w czasach ostatecznych, który wyrastał z egzegezy literalnej Mt 24, 22. Wraca również do herezji poświadczonych *explicite* przez Nowy Testament, a mianowicie do wichrzycielskich idei Judasza Galilejczyka (por. Dz 5, 37), który uważał płacenie podatków państwowych za bezbożność, oraz do zagadnienia spożywania mięsa złożonego w ofierze bożkom pogańskim (por. 1 Kor 8, 7; Ap 2, 20). Hieronim nad wyraz energicznie zwalcza popularne przekonanie ludowe o pochówku Adama na Golgocie. Stanowczo krytykuje niewłaściwe zapatrywania dotyczące modlitwy indywidualnej i wspólnotowej. Atakuje Marcjona za zlekceważenie tradycyjnego porządku liturgicznego, który nadawał inne prawa wiernym Kościoła i katechumenom w przystępie do stołu Eucharystii. Stawia pokorę duszy ponad zewnętrzną postawę klęczącą w trakcie modlitwy oraz kpi z „filozoficznej" mądrości heretyków, którzy uważali, że skoro Bóg zna potrzeby ludzi, to modlitwa jest w ogóle niepotrzebna.

ROZDZIAŁ VII

Stanowisko Hieronima wobec heterodoksyjnych tez orygenizmu

Stosunek Hieronima do Orygenesa, w tym przede wszystkim do jego heterodoksyjnych tez, w latach, w których powstały interesujące nas komentarze do Nowego Testamentu, omówiono ogólnie w pierwszym rozdziale niniejszej dysertacji. Na okres między kompozycją komentarzy do *Corpus Paulinum* a redakcją dzieła *In Matthaeum* przypada pierwszy etap kontrowersji orygenesowskiej, który rozegrał się w Ziemi Świętej. W jej trakcie Hieronim opowiedział się po stronie Epifaniusza z Salaminy, zajmując tym samym pozycję zadeklarowanego antyorygenisty. Ślady tego antyorygenesowego zwrotu w biografii Betlejemity, wciąż raczej dyskretne, a zarazem rozpoznawalne dla badacza jego pism, znajdujemy w *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*. Jednym z celów niniejszego rozdziału będzie uchwycenie i ocena tej zmiany w myśli egzegetyczno-dogmatycznej Hieronima na bazie analizy porównawczej komentarzy do listów Pawłowych i *explanatio* do Ewangelii Mateuszowej.

Aby zrozumieć i rzetelnie przeanalizować polemikę naszego autora z orygenizmem[1] w komentarzach do Nowego Testamentu, koniecznie trzeba się odnieść do pism, które powstały w toku kontrowersji orygenesowskiej. Najważniejszymi źródłami są pod tym względem w porządku chronologicznym: *List 51* Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego, przełożony przez Hieronima, oraz *List 84*, stanowiący odpowiedź Betlejemity na tłumaczenie dzieła *O zasadach*, dokonane przez Rufina; następnie zaś apologie Rufina i Hieronima, w których autorzy odnoszą się do interesujących nas kwestii, przedstawiając swój punkt widzenia na przebieg sporu o twórczość Aleksandryjczyka. Te dzieła przede wszystkim stanowią klucz hermeneutyczny do wydobycia z badanych komentarzy treści antyorygenesowskich. Bardzo jasno wskazują one bowiem na najbardziej kontrowersyjne tezy w pismach Orygenesa, które Hieronim za Epifaniuszem uważał za niedopuszczalne.

Szczególne znaczenie w odczytaniu komentarza *Ad Ephesios* mają wzajemne apologie Rufina i Hieronima. Nasz Ojciec Kościoła wskazywał bowiem na komentarze egzegetyczne do Księgi Eklezjastesa oraz do Listu do Efezjan jako na te pisma, w których rzekomo jasno

[1] Przez termin „orygenizm" rozumie się tutaj skrót myślowy na oznaczenie heterodoksyjnych twierdzeń przypisywanych Orygenesowi, które zwalczał Hieronim. W takim znaczeniu pojęcie to będzie się nierzadko pojawiało w dalszej części dysertacji.

sprzeciwiał się heterodoksyjnym tezom Orygenesa[2]. Akwilejczyk przyjął tę konstatację Hieronima ze zdziwieniem, cytując i omawiając konkretne passusy *Ad Ephesios*, w których zdawało się, że nasz autor uznawał kontrowersyjne wyjaśnienia Aleksandryjczyka za co najmniej prawdopodobne[3]. W odpowiedzi Strydończyk w swojej apologii dowodził, że w istocie tylko przytaczał opinie Orygenesa po to, aby je obalić[4]. Lektura fragmentów apologii obu autorów na temat *Komentarza do Listu do Efezjan* jest więc nieodzowna, aby wypracować sobie zdanie odnośnie do *expositiones* Hieronima zawartych w tym dziele, które bez cienia wątpliwości były inspirowane myślą Aleksandryjczyka. Potencjalnie antyorygenesowskie passusy *Ad Ephesios* należy więc odczytywać w świetle dyskusji na temat tego komentarza, która rozgorzała około piętnaście lat po jego powstaniu w apologiach Rufina i Hieronima. Problemy hermeneutyczne, które ujawniły się w starciu dwóch polemistów na temat właściwej lektury *Komentarza do Listu do Efezjan,* dotyczą także zrozumienia myśli Betlejemity w pozostałych pismach egzegetycznych do listów Pawłowych. Warto jednak już na wstępie zaznaczyć, że w *Ad Philemonem, Ad Galatas* i *Ad Titum* fragmentów zawierających kontrowersyjne idee Orygenesa jest dużo mniej.

W pierwszym rozdziale rozprawy, omawiając przebieg kontrowersji orygenesowskiej, na bazie listu Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego[5] wymieniliśmy zarzuty, które stawiano nauce Aleksandryjczyka. Cypryjski biskup potępiał w pismach Orygenesa błędne koncepcje trynitarne, naznaczone subordynacjonizmem[6]. Sprzeciwiał się nauce o preegzystencji dusz, stworzeniu świata w wyniku ich upadku oraz deprecjonującemu definiowaniu ciała ludzkiego jako ich więzienia. W opinii Epifaniusza taka pejoratywna nomenklatura ciała, oraz generalnie doktryna Orygenesa, urągały chrześcijańskiej wierze w zmartwychwstanie. Starożytny tropiciel herezji zdecydowanie oponował wobec koncepcji apokatastazy, w tym przeciwko poglądowi o powrocie diabła do stanu anielskiego sprzed upadku. Biskup Salaminy krytykował także dowolną, arbitralną egzegezę alegoryczną w wydaniu Orygenesa. Wymienione powyżej tezy Aleksandryjczyka były przedmiotem oskarżeń, które najczęściej kierowano pod adresem jego

[2] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 2; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 24.
[3] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 22-44.
[4] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21-29.
[5] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 4-5; Epiphanius, *Pan.* 64.
[6] Myślą, z którą polemizował Epifaniusz, było twierdzenie Orygenesa, iż nie można powiedzieć, że Syn „widzi" Ojca, a w konsekwencji błędem miałoby być również zdanie, iż „Duch Święty widzi Syna" (por. Hieronymus, *Epist.* 51, 4). Aleksandryjczyk na bazie Kol 1, 15, który mówi o Chrystusie, że jest „obrazem Boga niewidzialnego", utrzymywał, iż Bóg Ojciec jest w swej istocie „niewidzialny" również dla Syna i Ducha. Jednocześnie jednak Orygenes uważał, że Syn „zna" Ojca (por. Mt 11, 27). Problem w omawianym twierdzeniu Aleksandryjczyka był więc bardziej natury terminologicznej aniżeli dogmatycznej. Orygenes starał się w swoim rozumowaniu być wierny językowi biblijnemu. Zwraca na to uwagę Rufin, który po tej linii broni ortodoksji aleksandryjskiego egzegety (por. Origenes, *Princ.* I 1, 8-9; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 17).

myśli teologicznej. Przywołane poglądy Orygenesa, mniej lub bardziej uszczegółowione, są również wskazywane jako heretyckie w apologiach Rufina i Hieronima[7].

Spośród wymienionych tez orygenizmu Strydończyk w komentarzach do Nowego Testamentu najczęściej polemizuje z nauką o preegzystencji dusz, o niecielesnym zmartwychwstaniu oraz o apokatastazie. Betlejemita nigdzie w analizowanych dziełach egzegetycznych nie przypisuje Orygenesowi herezji dotyczącej Trójcy Świętej. Jest to zrozumiałe, gdyż Hieronim już po swoim zwrocie antyorygenesowym uznawał, że trynitarne błędy Aleksandryjczyka stanowiły korzeń arianizmu i to w nim przetrwały[8]. Jeżeli więc ktoś chciałby uparcie szukać polemiki naszego autora z „subordynacjonizmem Orygenesa", to co najwyżej mógłby się jej dopatrywać w refutacji arianizmu. Książę egzegetów bardzo rzadko podejmuje zarzut nadużywania przez Aleksandryjczyka metody alegorycznej. Pojedyncze przypadki krytyki pod adresem Orygenesa w tym aspekcie znajdujemy w *In Matthaeum*[9]. Hieronim, który utrzymywał, że zawsze podziwiał twórcę Heksapli jako myśliciela i egzegetę, nie zaś teologa i apostoła, i który do końca życia korzystał z jego pism egzegetycznych, nawet po kontrowersji orygenesowskiej nie mógł nagle stać się zawziętym kontestatorem alegorii w dziełach Aleksandryjczyka.

W niniejszym rozdziale zostanie ujęta walka naszego *vir bellator* z trzema zasadniczymi heterodoksyjnymi teoriami Orygenesa: z preegzystencją dusz, z przypisywanymi Aleksandryjczykowi błędnymi koncepcjami duchowego zmartwychwstania oraz z apokatastazą. Aby

[7] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 4. 16. 45; tamże 2, 45-46; Hieronymus, *Ruf.* 1, 6. 20; tamże 2, 4-7. 12.

[8] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 3. Jednym z najważniejszych argumentów na dowiedzenie heterodoksyjnej doktryny Orygenesa na temat Trzech Osób Bożych był dla naszego polemisty fakt, że obrony poglądów Aleksandryjczyka podjął się w pisemnej apologii, składającej się z sześciu tomów, Euzebiusz z Cezarei. Według Strydończyka Euzebiusz uczynił to po to, aby na bazie tekstów Orygenesa umocnić arianizm, który wyznawał. Książę egzegetów zarzucał przy tym Rufinowi, bądź ewentualnie Dydymowi, fałszerstwo *Apologii Orygenesa*, przypisywanej Pamfilowi. Zdaniem Betlejemity była to w rzeczywistości pierwsza księga apologii Euzebiusza, oczyszczona z błędów trynitarnych i poparta autorytetem starożytnego męczennika w celu uwiarygodnienia osoby i herezji Orygenesa (por. Hieronymus, *Epist.* 84, 10-11; tenże, *Ruf.* 1, 8-11; 2, 15-16; 3, 12).

[9] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 6, 26: „Sunt enim quidam qui dum volunt terminos patrum excedere at ad alta volitare, in ima merguntur"; tamże I 10, 29-31: „Prudens lector cave semper superstitiosam intellegentiam ut non tuo sensui adtemperes scripturas sed scripturis iungas sensum tuum et intellegas quid sequatur" (zob. tenże, *Comm. Eph.* I 2, 7; tenże, *Ruf.* 1, 24: „Grande crimen si Origenem diligentem dixi esse lectorem"); tenże, *Comm. Matt.* II 11, 16-19: „Non ergo nobis libera tribuitur intellegentia et allegoriae interpretatione passiva"; tamże II 15, 15-16: „Ex quo animadvertimus vitiosum esse auditorem qui […] manifeste dicta obscure velit intellegere". Warto jednocześnie zauważyć, że niezależnie od powszechnego stosowania przez Hieronima „alegorii" w szerokim rozumieniu tego słowa jako synonimu egzegezy duchowej, w tym typologii, Strydończyk w *In Matthaeum* używa samego terminu *allegoria* tylko raz i to z wyraźnym sceptycyzmem. Nasz komentator podkreśla, że w wyjaśnieniu porównania przewrotnego pokolenia z czasów Jezusa do dzieci na rynku nie należy iść za dowolnością alegorii (por. tenże, *Comm. Matt.* II 11, 16-19). Podobne zastosowanie terminologii egzegetycznej można zaobserwować w powstałym nieco wcześniej komentarzu *In Ionam* (396). Również w tym dziele Betlejemita używa terminu *allegoria* zaledwie raz – we fragmencie, w którym czyni uwagę, że każdego epizodu i szczegółu z życia Jonasza nie można odnieść do Chrystusa. Słowo *allegoria* także w *Komentarzu do Księgi Jonasza* pojawia się więc wówczas, gdy nasz autor wyczula czytelnika na ograniczenia egzegezy alegorycznej (por. Hieronymus, *Comm. Jon.* 1, 3b; zob. Czyżewski, *Orygenesowe elementy*, s. 140-146).

uchwycić zmianę stanowiska Strydończyka w odniesieniu do tych trzech błędnych hipotez Orygenesa, w poświęconych im paragrafach zaczniemy od analizy komentarzy do listów Pawłowych, a następnie przejdziemy do treści wydanego po pierwszej fazie kontrowersji orygenesowskiej komentarza *In Matthaeum*. Przed podjęciem problematyki polemicznej refleksji naszego autora w odpowiedzi na konkretne tezy orygenizmu, należy jednak wyjaśnić, dlaczego te same fragmenty *Ad Ephesios* Rufin odczytywał jako wyraz poparcia Hieronima dla kontrowersyjnych poglądów Orygenesa, zaś sam Hieronim utrzymywał, że właśnie w tych fragmentach je odpierał. Okazuje się bowiem, że w zależności od przyjętej perspektywy, Rufina czy też Hieronima, te same passusy komentarzy do *Corpus Paulinum* mogą być odczytane odpowiednio jako afirmujące bądź też polemiczne.

1. Spór Hieronima z Rufinem na temat poglądów Orygenesa przywołanych w *Ad Ephesios*

Odpowiedzią Strydończyka na przekład dzieła *O zasadach* autorstwa Rufina, który stał się bezpośrednią przyczyną wznowienia kontrowersji orygenesowskiej już po powrocie Akwilejczyka do Italii, był *List 84* do Pammachiusza i Oceana. W tym liście Hieronim stwierdził, że dowodem na jego stały opór wobec heretyckich nauk Orygenesa jest powstały ponad dziesięć lat wcześniej komentarz *Ad Ephesios*[10]. W reakcji na zdecydowany i w wielu punktach zaczepny w swoim tonie *List 84* Rufin przystąpił do pracy nad *Apologią przeciw Hieronimowi*. W tym polemicznym dziele, odpierając kolejne zarzuty stawiane mu przez Betlejemitę, w aż dwudziestu jeden rozdziałach zajął się przedstawieniem i omówieniem fragmentów *Ad Ephesios*, które zdaniem Akwilejczyka dowodziły tego, że nasz autor był zwolennikiem kontrowersyjnych nauk Orygenesa[11]. Rufin zidentyfikował piętnaście objaśnień wersetów Listu do Efezjan, w których Hieronim miałby zdradzać swoją sympatię do kontestowanych poglądów Aleksandryjczyka, w tych zaś komentarzach oponent księcia egzegetów wytykał mu czasami więcej aniżeli jeden urywek tekstu *explanatio*.

Pustelnik z Betlejem, dowiedziawszy się z listów rzymskich przyjaciół o istnieniu apologii adwersarza, a także o jej treści, nie mając jednak dostępu do tekstu autorstwa Rufina, przystąpił do energicznej odpowiedzi w postaci własnej apologii. W I księdze *Apologii przeciw Rufinowi* nasz Ojciec Kościoła odniósł się do sześciu passusów *Ad Ephesios*, które były przedmiotem

[10] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 2
[11] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 24-44

oskarżeń Rufina[12]. Hieronim wiedział o ich istnieniu dzięki przekazowi Pauliniana[13]. Fragmenty dyskutowanego pisma egzegetycznego, które były przedmiotem pisemnej debaty między Strydończykiem a Akwilejczykiem, ujmuje poniższa tabela:

L.p.	**Sporne fragmenty** ***Ad Ephesios***	**Rufinus,** ***Apol. Hier.***	**Hieronymus,** ***Ruf.***	**Temat nauki Orygenesa**
1.	I 1, 4	1, 26-28	1, 22	preegzystencja dusz
2.	I 1, 5. 6	1, 29-30	-	preegzystencja dusz
3.	I, 1, 12 (fragm. 1.)	1, 31-33	-	preegzystencja dusz
	I 1, 12 (fragm. 2.)	1, 34-36	-	apokatastaza
4.	I 1, 15-18	1, 39	-	preegzystencja dusz
5.	I 1, 20-21	1, 38	1, 23	hierarchia niebiańska
6.	I 1, 22-23 (2 fragmenty)	1, 39-40	-	Kościół niebiański
7.	I 2, 1-5	1, 40	-	preegzystencja dusz
8.	I 2, 7	1, 37	1, 24	apokatastaza
9.	I 2, 10	1, 40	-	preegzystencja dusz
10.	I 2, 14-18 (3 fragmenty)	1, 40-41	-	apokatastaza
11.	II 3, 1-4	1, 42	1, 25	ciało więzieniem duszy
12.	II 4, 3-4	1, 43	-	apokatastaza
13.	II 4, 16	1, 44	1, 26-27	apokatastaza i preegzystencja dusz
14.	III 5, 28-29	1, 24-25	1, 28-29	zmartwychwstanie ciał
15.	III 6, 20	1, 42	-	ciało więzieniem duszy

Z powyższego zestawienia jasno wynika, że Hieronim do wielu fragmentów *Ad Ephesios*, na podstawie których Rufin w ramach swojej retorycznej argumentacji zarzucał mu krypto-orygenizm, w ogóle się nie odniósł. Trzeba jednocześnie zauważyć, że mnich betlejemita

[12] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21-29.
[13] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21.

w swoich apologetycznych wyjaśnieniach do kontrowersyjnych passusów starał się oczyścić z każdej heterodoksyjnej tezy orygenizmu, którą przypisywał mu Akwilejczyk. Fakt, że powyższe zestawienie tabelaryczne może tworzyć wrażenie pewnej „ilościowej" przewagi Rufina nad Hieronimem w debacie na temat orygenizmu w *Ad Ephesios*, ma w istocie niewielkie znaczenie.

Pamiętajmy, że Hieronim nie miał przed oczyma dzieła przeciwnika. Ponadto już na wstępie swojej repliki zaznaczył z pewnym retorycznym ubolewaniem, że musi poświęcić więcej czasu na tak szczegółowy i techniczny dyskurs, prosząc zarazem o wyrozumiałość czytelnika. Celem naszego autora od początku była odpowiedź na „obelgę herezji", którą wymierzył mu Rufin, nie zaś systematyczne omówienie wszystkich fragmentów *Ad Ephesios* zacytowanych w *Apologii przeciw Hieronimowi*[14]. Dlatego też nie należy czynić księciu egzegetów wielkiego zarzutu z powodu braku wytłumaczenia się z pojedynczych fragmentów kontrowersyjnego komentarza. To prawda, że Strydończyk nie uzupełnił swojej odpowiedzi w księdze III *Apologii przeciw Rufinowi*, gdy był już w posiadaniu polemicznego dzieła adwersarza, jednak z perspektywy naszego Ojca Kościoła nie było to konieczne. Wyjaśnienia, których udzielił w odniesieniu do sześciu fragmentów *Komentarza do Listu do Efezjan*, jasno przedstawiały jego stanowisko, dając zarazem wystarczające narzędzie do odczytania pozostałych passusów przywołanych przez Rufina z punktu widzenia Betlejemity. Nie wydaje się zatem, że w odniesieniu do niektórych fragmentów *Ad Ephesios* Hieronim unikał odpowiedzi na ataki Akwilejczyka. Jego milczenie na ich temat jest w pełni wytłumaczalne. Istota zagadnienia, które pragniemy zgłębić, leży nie w liczbie argumentów, lecz w ich merytorycznej i perswazyjnej sile.

W przypadku recepcji komentarza *Ad Ephesios* w apologiach Rufina i Hieronima mamy do czynienia z dwoma skrajnie różnymi ujęciami tej samej rzeczywistości – według Rufina dzieło stanowiło dowód na orygenizm Hieronima, zaś według Hieronima na jego niezmienny sprzeciw wobec heterodoksyjnych tez orygenizmu. Z jakich założeń hermeneutycznych wychodzili dwaj wspomniani autorzy, skoro doszli do tak różnej lektury tych samych tekstów? Poniżej spróbujmy zrozumieć stanowisko jednego jak i drugiego oraz ocenić przedstawiane przez nich racje.

Rufin tworzy wrażenie, iż jest dla niego czymś oczywistym, że Hieronim w *Ad Ephesios* opowiadał się za tezami Aleksandryjczyka, które później, po kontrowersji orygenesowskiej zaczął zwalczać. Chociaż takie zrozumienie niektórych fragmentów spornego komentarza jest

[14] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21: „sed me nitor defendere, et obiectam haereseos calumniam refutare".

możliwe, to jednak jest ono uwarunkowane już w punkcie wyjścia założeniem, iż Hieronim, gdy dyktował *Ad Ephesios*, był orygenistą[15]. Rufin nie ocenia zatem obiektywnie treści komentarza, lecz interpretuje jego fragmenty zgodnie z przyjętą tezą, którą poprzez swoją argumentację chciał dopiero udowodnić. Naszym zdaniem Akwilejczyk w przedstawieniu swojego stanowiska nie ustrzegł się więc logicznego błędu *circulus in demonstrando*.

Rufin usiłuje udowodnić za wszelką cenę, że Hieronim był swego czasu niezachwianym wyznawcą heterodoksyjnych tez Orygenesa, a tymczasem z treści komentarza wynika, że *princeps exegetarum* co najwyżej je dopuszczał jako prawdziwe. Powodem trudności w zrozumieniu *Ad Ephesios* jest stosowana przez naszego autora egzegeza polifoniczna, w ramach której Betlejemita, analizując kolejne wersety biblijne, proponował kilka ich wyjaśnień. Taką metodę objaśniania Pisma Świętego Hieronim przejął przede wszystkim od swojego egzegetycznego mistrza, którym był Orygenes[16], co w kontekście omawianego tematu zakrawa na paradoks. Strydończyk bowiem nie starał się zrozumieć, a tym bardziej bronić Orygenesa jako egzegety i teologa poszukującego, sam zaś w *Ad Ephesios* podawał liczne wyjaśnienia tekstu biblijnego, wobec których po latach się dystansował.

Z powodu stosowanej przez Betlejemitę metody egzegetycznej, czytając *Komentarz do Listu do Efezjan*, najczęściej wydaje się, że kontrowersyjne objaśnienia Orygenesa stanowią dla Hieronima dopuszczalną alternatywę interpretacyjną bądź też komplementarną interpretację na innym poziomie rozumienia tekstu natchnionego. Zaledwie w pojedynczych przypadkach łaciński egzegeta zdradza sceptycyzm wobec heterodoksyjnych wyjaśnień Aleksandryjczyka[17]. Stąd w pełni uznajemy opinię D. Tessore, według której nasz Ojciec Kościoła na kartach *Ad Ephesios* zdaje się wielokrotnie przyjmować tezy Orygenesa jako własne, w tym naukę o preegzystencji dusz oraz o apokatastazie, tylko czasami się od nich dystansując[18]. Jak ujmuje to włoski uczony, w sposobie korzystania z myśli Aleksandryjczyka przez Hieronima jest bardzo duża niejednoznaczność. W konsekwencji dzisiejszy czytelnik oraz badacz *Ad Ephesios* po lekturze dzieła odnosi wrażenie, że Hieronim, chociaż nie był jawnym zwolennikiem tez Orygenesa, to zarazem nie był ich przekonanym i jednoznacznym przeciwnikiem, jak utrzymywał po latach sam Strydończyk.

[15] Rufin dowodził prawdziwości tego założenia m.in. na bazie licznych pochwał, które Hieronim przed wybuchem kontrowersji orygenesowskiej wyraził pod adresem Aleksandryjczyka (por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 22; tamże 2, 16-24; zob. Hieronymus, *Epist.* 84, 2).

[16] Por. Raspanti, s. 26-28; Siniscalco, *La teoria e la tecnica*, s. 225-238; Simonetti, *Między dosłownością*, s. 76-87; tamże, s. 329-335; Simonetti, Prinzivalli, *Storia della letteratura*, s. 152-155.

[17] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4; tamże I 1, 5; tamże I 2, 14-18; tamże II 4, 16; tamże III 5, 6.

[18] Por. Tessore–Podolak, s. 15; tamże, s. 19.

Z wieloznaczności komentarza Hieronima korzysta Rufin, który nadinterpretowuje niektóre fragmenty, aby odmalować przed oczami odbiorcy swojej apologii obraz Betlejemity jako krypto-orygenisty. Jako nadużycie należy bowiem uznać twierdzenie Rufina, że gdy Hieronim pisze o „kimś" (*alius*), o „niektórych" (*quidam*), bądź o „uważnym czytelniku" (*diligens lector*), aby wprowadzić do treści komentarza poglądy Orygenesa, to wówczas tak naprawdę wyraża swoje stanowisko[19]. W rzeczywistości dodaje kolejny „głos" do swojej polifonicznej i otwartej egzegezy, w której ostateczny osąd pragnie pozostawić czytelnikowi.

Wyjaśniliśmy zatem punkt wyjścia oraz postępowanie Rufina przy lekturze *Ad Ephesios.* Metoda egzegetyczna stosowana przez adwersarza dostarczyła mu argumentów, aby przedstawić Hieronima jako orygenistę. Z pewnością nakreślenie takiego obrazu Betlejemity było bardzo tendencyjne, natomiast z drugiej strony jego komentarz, z racji na wielość nakładających się na siebie wyjaśnień, sprawiał wrażenie otwartego na heterodoksyjne tezy orygenizmu, nie zaś polemicznego wobec nich. Trzeba w pełni przyznać rację Akwilejczykowi, że sposób w jaki *vir bellator* przedstawiał poglądy Orygenesa w *Ad Ephesios*, później uznane przez niego za „bluźnierstwa", był zgoła inny aniżeli prezentacja, a następnie zdecydowana konfutacja twierdzeń starożytnych heretyków, takich jak Marcjon, Walentyn czy Ariusz[20]. Na tle takiego zestawienia widać wyraźnie, że Hieronim zmienił swoje podejście do nauk Aleksandryjczyka po wybuchu kontrowersji orygenesowskiej. Z pewnością już wcześniej wydawały mu się one podejrzane, lecz nie polemizował z nimi tak, jak zwykł to czynić z herezjami.

Do zarzutów Rufina, wyłożonych systematycznie w *Apologii przeciw Hieronimowi,* nasz obrońca ortodoksji nie mógł się nie odnieść. Hieronim, zanim przedstawił swoje objaśnienie do sześciu fragmentów *Ad Ephesios*, przekazał kilka myśli, które można uznać za swego rodzaju klucz do lektury jego pism egzegetycznych. Przede wszystkim Betlejemita precyzyjnie nakreślił swoją koncepcję gatunku komentarzy biblijnych. Przez analogię do starożytnych komentarzy gramatyków celem autora komentarzy egzegetycznych miało być zebranie i przedstawienie różnych wyjaśnień analizowanego fragmentu w celu przedłożenia ich rozeznaniu roztropnego czytelnika[21]. Stąd, podkreślał Strydończyk, nie należy traktować wszystkich zawartych w jego komentarzach wyjaśnień jako uznawanych przez niego samego za

[19] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 32: „cum secundum rhetoricam figuram, iustum quem dicit alium, ipsum perhiberem esse"; tamże 1, 27-37; Hieronymus, *Ruf.* 1, 24.

[20] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 30: „Nec ego nego, quod de alio dicere videaris. Sed iste alius, quem haec dicere ais, utrum tibi concors et consonans, an vero contrarius sit et inimicus, non denegasti. Cum enim alium istum contrarium tibi aliquem nominas, soles ponere quaedam dicta eius, sed statim ea destruere et impugnare: ut Marcionis, et Valentini, et Arii, et caeterorum".

[21] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 16; tamże 1, 22.

prawdziwe. W sposób szczególny miało się to odnosić do błędnych poglądów Orygenesa, obecnych w dziele *Ad Ephesios*.

Następnie Hieronim przyznawał wprost, że ogromną część kontrowersyjnego komentarza zajmowały swobodne tłumaczenia pism greckich egzegetów, przede wszystkim Orygenesa, Apolinarego i Dydyma. Książę egzegetów wyznał, że w dużej mierze tych autorów „tłumaczył" i „naśladował" przy redakcji *Ad Ephesios*[22]. Tym samym wyjawił, nie pozostawiając cienia wątpliwości, że jego komentarz był *de facto* kompilacją przełożonych z greki na łacinę i dowolnie zmodyfikowanych urywków, wyrwanych z dzieł innych pisarzy, z domieszką własnych refleksji Hieronima. To wyznanie pozwalało Strydończykowi na obranie dość osobliwej i pod pewnymi względami rozpaczliwej linii obrony – za jego własną myśl można było uważać tylko te fragmenty, które nie znajdowały się w greckich komentarzach Orygenesa, Apolinarego i Dydyma. Słowem, za powielone wyjaśnienia *princeps exegetarum* nie poczuwał się do odpowiedzialności[23].

Pustelnik z Betlejem uprzedzał zarzuty swoich adwersarzy wobec poczynionych uwag. Gdyby ktoś pytał, dlaczego nie odciął się wyraźnie od heretyckich poglądów Orygenesa przez podanie go wprost jako ich autora, odpowiadał, że przecież w przedmowie do *Ad Ephesios* napisał otwarcie, iż korzystał z trzytomowego komentarza Aleksandryjczyka do Listu do Efezjan. Zdaniem *princeps exegetarum,* po przedstawieniu zasadniczych źródeł komentarza biblijnego w jego introdukcji, nie było konieczne, a nawet byłoby zbyteczne, nieustanne wymienianie w tekście dzieła cytowanych w nim autorów[24]. Hieronim stwierdza również, że nie chciał uderzać poprzez ciągłe wytykanie błędów w swoje autorytety biblijne[25].

Na pytanie o to, jaki był właściwie cel zamieszczenia w komentarzu błędnych wyjaśnień Aleksandryjczyka, nasz autor spieszył z wyjaśnieniem, że był on natury apologetycznej. Betlejemita twierdził, że podawał heterodoksyjne interpretacje orygenistów, aby ci nie zaskoczyli nowością i szaleństwem nauk nieprzygotowanych na nie wiernych Kościoła. Za

[22] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21: „In Epistolam Pauli ad Ephesios, tria Origenes scripsit volumina. Didymus quoque et Apollinarius propria opuscula condidere. Quos ego vel transferens, vel imitans"; tenże, *Comm. Eph.* Praef.: „Illud quoque in praefatione commoneo, ut sciatis Origenem tria volumina in hanc Epistolam conscripsisse, quem et nos ex parte secuti sumus. Apollinarium etiam et Didymum quosdam commentariolos edidisse, e quibus licet pauca decerpsimus, et nonnulla, quae nobis videbantur, adiecimus, sive subtraximus, ut studiosus statim in principio lector agnoscat hoc opus, vel alienum esse, vel nostrum".

[23] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21: „Quidquid ergo in explanatione huius Epistolae vitii potuerit demonstrari, si ego illud in Graecis voluminibus, unde in Latinum vertisse me dixi, ostendere non potuero, crimen agnoscam, et meum erit, quod alienum non fuerit"; tamże 1, 25: „Lege Graecos Commentarios; et nisi ita repereris, crimen fatebor".

[24] Por. Hieronymus, Ruf. 1, 25: „quare non eos a quibus dicta sunt, nominarim? Superfluum erat per singula Apostoli testimonia, eorum nomina ponere, quorum me Opuscula translaturum in Praefatione signaveram".

[25] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 24: „ignosce verecundiae meae: non debui eos carpere, quos imitabar ex parte, et quorum in Latinam linguam sententias transferebam".

pośrednictwem komentarzy biblijnych katolicy mieliby poznać błędy następców Orygenesa, aby w odpowiednim czasie je rozpoznać, potępić i na nie odpowiedzieć[26]. Nie chodziło zatem o oswajanie czytelników z orygenizmem, co miało być celem Rufina, lecz o wyczulenie ich na zagrożenie z jego strony.

Na argumentację Hieronima zawartą w jego apologii Rufin pisemnie i systematycznie już nie odpowiedział[27]. Niewątpliwie Strydończyk jako wykształcony retor, znający przy tym zasady logiki wyłożone przez Arystotelesa, potrafił bronić swoich racji. Jego linia obrony, przedstawiona powyżej w zarysie, nawet bez szaty wyszukanych środków retorycznych, do których Betlejemita się uciekał, może brzmieć wiarygodnie. Należy jednak wskazać na jej ewidentnie słabe strony, a więc uczynić to, czego Rufin dla ostudzenia gorączki niekończącej się polemiki i tym samym zachowania pokoju w Kościele zaniechał.

Nasz *defensor fidei*, odpowiadając na oskarżenia o orygenizm, sformułowane przez Rufina na bazie wyjaśnień Strydończyka do Ef 2, 7 i Ef 3, 1, tłumaczył się, iż podał w komentarzach do tych wersetów trzy interpretacje: swoją własną, następnie zaś Orygenesa oraz Apolinarego[28]. Nasuwa się pytanie, czy interpretacje Hieronima, określane po latach przez niego samego jako „jego" rozumienie tekstu, były w istocie jego własnymi wyjaśnieniami, czy też wyjaśnieniami proponowanymi przez Orygenesa, które Betlejemita dopiero po czasie uznał za te jedynie właściwe i zarazem „swoje". Niestety komentarz Aleksandryjczyka do Listu do Efezjan zachował się do naszych czasów tylko w nikłych fragmentach[29], co ogranicza możliwość gruntownego przebadania postawionej kwestii. W zachowanych greckich passusach komentarza Orygenesa nie ma w ogóle wyjaśnienia do Ef 2, 7, zaś zachowany fragment na temat Ef 3, 1 nie przedstawia stanowiska Aleksandryjczyka na kluczowe zagadnienie ujęcia ludzkiego ciała jako więzienia duszy[30]. Niemniej przy analizie porównawczej greckich urywków dzieła Orygenesa z *Ad Ephesios* Hieronima zauważamy, że w komentarzu do Ef 3, 1 nasz autor w pełni przyjął uwagi Aleksandryjczyka na temat słabości greki Pawła[31]. Można zapytać retorycznie, czy w takim razie Betlejemita znalazłby w tym fakcie wymówkę, gdyby po latach z jakichś powodów chciał się wyprzeć krytyki językowych zdolności Apostoła Narodów, którą skądinąd notorycznie powtarzał.

[26] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 22: „Posui ergo omnia, licet brevius, quae in Graeco, reperi, ut nihil haberent discipuli eius novi, quod Latinorum auribus ingererent. Facilius enim nota, quam repentina contemnimus".

[27] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 294.

[28] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 7; II 3, 1-4; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 37. 42; Hieronymus, *Ruf.* 1, 24-25.

[29] Por. Moreschini, t. 1, s. 521.

[30] Por. Origenes, *Fr. Eph.* 13.

[31] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 1-4; Origenes, *Fr. Eph.* 13; zob. Tessore–Podolak, s. 101, przyp. 5.

Porównując wskazane przez Rufina kontrowersyjne perykopy *Ad Ephesios* z zachowanymi fragmentami komentarza Orygenesa, potwierdzamy pierwotną intuicję, iż również przy wyjaśnieniach, których Hieronim z pewnością nigdy by się nie wyparł, korzystał z myśli Aleksandryjczyka. *Princeps exegetarum*, objaśniając znaczenie wyrażenia z Ef 1, 20, iż Chrystus zasiadł po prawicy Ojca, powiela tok rozumowania Orygenesa łącznie z cytatami biblijnymi (Iz 66, 1; Ps 73, 27; Mt 25, 33), aby wyjaśnić, że zwrot ten ma sens duchowy i w jego rozumieniu należy wystrzegać się antropomorfizacji Boga[32].

Szczególnie znamienne w ocenie tego, na ile zasadne i możliwe dla czytelnika było rozróżnienie w korpusie *Ad Ephesios* własnych wyjaśnień Hieronima od tych innych autorów, jest zestawienie komentarza Betlejemity do Ef 2, 14-18 z fragmentem 12. komentarza Orygenesa[33]. Hieronim przedstawia dwa alternatywne wyjaśnienia tych wersetów. Pierwsze, historyczno-zbawcze, uznawało, że Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu pojednał ze sobą Żydów i pogan w wierze chrześcijańskiej. Drugie, duchowe, o oczywistym rysie Orygenesowym, w dwóch częściach zjednoczonych przez Chrystusa widziało byty ziemskie i byty niebiańskie. Nasz autor wyraźnie skłania się ku pierwszemu wyjaśnieniu[34], które z pewnością zdefiniowałby jako „swoje" rozumienie Pisma. Problem tkwi w tym, że również Orygenes wspomina o tym historyczno-zbawczym sensie objaśnianej perykopy. Można zatem przypuszczać z dużą dozą prawdopodobieństwa, że Aleksandryjczyk w zaginionych fragmentach swojego komentarza rozwinął aprobowaną przez Hieronima interpretację Ef 2, 14-18, skoro przystępując do wyjaśnienia duchowego o niej napomknął. W takim wypadku okazałoby się, że „rozumienie Hieronima" było zarazem jednym z wyjaśnień Orygenesa, konkretnie sensem literalnym. W jaki sposób więc czytelnik komentarza *Ad Ephesios* miał się domyślić, które wyjaśnienia greckiego egzegety Betlejemita uznawał za prawdziwe, a które za heretyckie, skoro autor dzieła bardzo rzadko, chociażby zdawkowo, wyrażał na ten temat swoje stanowisko?

W tym kontekście osobliwe miejsce zajmują passusy *Ad Ephesios*, w których Hieronim posłużył się fragmentami komentarza Orygenesa po to, aby odeprzeć naukę gnostyków o podziale ludzi na różne kategorie według przyrodzonych natur. Strydończyk czyni to m.in. w wyjaśnieniu Ef 2, 3b oraz Ef 2, 19, korzystając z myśli Aleksandryjczyka zachowanej odpowiednio we fragmencie 9. i 12. zaginionego dzieła[35]. Naśladując polemiczny ton

[32] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 20-21; Origenes, *Fr. Eph.* 9; zob. Tessore–Podolak, s. 72, przyp. 36.

[33] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18; Origenes, *Fr. Eph.* 12; zob. Tessore–Podolak, s. 93, przyp. 60.

[34] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18: „Quod autem ait: «Ut duo conderet in semetipso in unum novum hominem», et quod magis videtur superiori de Iudaeis atque gentilibus sensui convenire".

[35] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 1-5; tamże I 2, 19-22; Origenes, *Fr. Eph.* 9; tamże 12; zob. Tessore–Podolak, s. 80-81, przyp. 48; tamże, s. 95, przyp. 64.

Hieronima, można by zapytać zaczepnie, czy te wyjaśnienia zdefiniowałby jako „Orygenesa", czy też jako „swoje".

Unikając przesadnej retoryki, właściwej wymianie myśli między Hieronimem a Rufinem, należy uznać, że postulat Strydończyka, aby w oparciu o porównanie *Ad Ephesios* z greckimi komentarzami przypisać zawarte w nim wyjaśnienia różnym autorom po to, by móc ich rozliczać z wyrażonych twierdzeń, nie świadczy dobrze o samym autorze egzegetycznego dzieła. Oznacza to bowiem, że książę egzegetów był w *Ad Ephesios* bardzo nieprecyzyjny. To, że komentarz Hieronima wymagał *de facto* kolejnych komentarzy w *Apologii przeciw Rufinowi*, świadczy samo przez się o jego – jak to ujął D. Tessore[36] – „niejednoznaczności" w kwestiach dogmatycznych.

Strydończyk w komentarzach do *Corpus Paulinum* tylko raz używa terminu „herezja" w odniesieniu do tez orygenizmu. Betlejemita utrzymuje, że w tym miejscu wystąpił zarówno przeciwko poglądowi, iż wszystkie byty rozumne przyjmą na końcu czasów postać anielską i jako takie będą równe, jak i przeciwko teorii apokatastazy[37]. Wyraża przy tym zdziwienie, że Rufin nie był w stanie właściwie odczytać jego myśli. Brzmi ona natomiast tak:

> Tak zatem i przy odnowieniu wszystkiego, kiedy przyjdzie Jezus Chrystus, prawdziwy lekarz, aby uzdrowić całe ciało Kościoła, teraz rozsypane i rozdarte, każdy stosownie do stopnia wiary i poznania Syna Bożego – którego podobno dlatego [każdy] zna, ponieważ znał Go wcześniej i później przestał znać – otrzyma swoje miejsce i zacznie być tym, czym był. Nie w taki jednak sposób, zgodny z nauką innej herezji (*iuxta aliam haeresim*), że wszyscy będą w jednym wieku, to znaczy wszyscy przemienią się w aniołów, lecz że każdy członek stosownie do swojej miary i powinności będzie doskonały: na przykład, że upadły anioł zacznie być tym, kim został stworzony, zaś człowiek, który został wypędzony z raju, zostanie ponownie ustanowiony, aby się o niego troszczyć[38].

Zdaniem naszego polemisty użyte przez niego wyrażenie *iuxta aliam haeresim* jednoznacznie wskazuje na to, że potępił on w analizowanym fragmencie nie tylko pogląd o stanie anielskim wszystkich bytów na końcu czasów, ale także ideę apokatastazy całego duchowego organizmu Kościoła, którą Hieronim bezkrytycznie i szczegółowo rozwija od

[36] Por. Tessore–Podolak, s. 15.

[37] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 26-27; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44-45.

[38] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 16: „Ita igitur et in restitutione omnium, quando corpus totius Ecclesiae nunc dispersum atque laceratum, verus medicus Christus Jesus sanaturus advenerit, unusquisque secundum mensuram fidei, et agnitionis Filii Dei (quem ideo agnoscere dicitur, quia prius noverat, et postea nosse desivit) suum recipiet locum, et incipiet id esse quod fuerat. Ita tamen ut non iuxta aliam haeresim, omnes in una aetate sint positi, id est: omnes in angelos reformentur: sed unumquodque membrum iuxta mensuram et officium suum perfectum sit: verbi gratia, ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est: et homo, qui de paradiso fuerat eiectus, ad culturam iterum paradisi restituatur"; por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44; Hieronymus, *Ruf.* 1, 26.

początku komentarza do Ef 4, 16 aż do zacytowanego powyżej passusu[39]. To oświadczenie Betlejemity, wyrażone po ponad piętnastu latach od napisania *Ad Ephesios*[40], już po kontrowersji orygenesowskiej, jest jednak naszym zdaniem korzystną dla autora interpretacją niejednoznacznego zwrotu. Strydończyk z pewnością określił jako „herezję" pogląd, „że wszyscy będą w jednym wieku, to znaczy wszyscy przemienią się w aniołów", a więc ideę o takiej samej kondycji anielskiej wszystkich bytów rozumnych i ich absolutnej równości na końcu świata. Nie wydaje się jednak, żeby z powyższego tekstu wynikało, że Hieronim odrzucał apokatastazę w ogóle. W komentarzu do Ef 4, 16 jest bowiem mowa o dwóch niezgodnych między sobą wizjach apokatastazy. Pierwsza zakładała różne miejsca dla uzdrowionych i wydoskonalonych członków w duchowym ciele Chrystusa, a zatem uznawała hierarchię zbawionych, druga zaś wizja przyjmowała postać anielską wszystkich bytów rozumnych i ich egalitaryzm pod każdym względem. Przeciwko drugiej wersji apokatastazy Hieronim występuje *expressis verbis* poprzez wprowadzenie jej za pomocą wyrażenia *iuxta aliam haeresim*, przeciwko pierwszej natomiast Betlejemita miałby – zgodnie z jego własnymi deklaracjami – wystąpić *implicite* na bazie samego znaczenia przymiotnika *alius*, użytego w zacytowanym zwrocie i wskazującego domyślnie na mnogość herezji. Przeciwko takiej inkluzywnej interpretacji syntagmy *iuxta aliam haeresim*, forowanej przez księcia egzegetów, przemawia kilka argumentów.

Po pierwsze, Rufin, a więc autor współczesny Hieronimowi, który tak jak on ukończył szkołę gramatyczną w Rzymie, rozumiał komentarz do Ef 4, 16, wraz z powyższym fragmentem, jako świadectwo poparcia Strydończyka dla koncepcji apokatastazy. Dlatego też umieścił go w swojej apologii[41]. Gdyby rzeczywiście dla każdego czytelnika łacińskiego – jak utrzymywał Hieronim – było oczywiste, że we wskazanym passusie autor *Ad Ephesios* potępiał charakterystyczną dla Orygenesa naukę o powrocie do stanu początkowego, to Akwilejczyk z pewnością pominąłby ten fragment w swojej argumentacji. Gdyby Betlejemita miał rację, Rufin cytując powyższy tekst, zniweczyłby swoje apologetyczne wysiłki.

Po drugie, nie jest oczywiste, że przymiotnik *alius* w wyrażeniu *iuxta aliam haeresim* przywołuje omawianą do tej pory w komentarzu do Ef 4, 16 teorię apokatastazy jako odniesienie i tło do wprowadzanej tym zwrotem innej „herezji". Syntagmę *iuxta aliam haeresim* można rozumieć jako zwrot ogólny i techniczny, który wprowadza w treść dzieła

[39] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 16; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44.
[40] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 22: „Decem et octo ferme anni sunt, ex quo istos dictavi libros".
[41] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44.

naukę heretycką[42]. Ponieważ Hieronim często w swoich komentarzach polemizował z błędnowiercami, dlatego też pojawienie się tego wyrażenia w analizowanej *expositio* nie powinno dziwić. Naszym zdaniem tłem dla myśli Strydończyka mogły być *aliae haereses* w ogólności, regularnie zwalczane przez naszego autora w jego egzegetycznym piśmie, niekoniecznie zaś idea apokatastazy jako *alia haeresis*.

Po trzecie, stanowisku Hieronima przeczy, pojawiający się po omówieniu poglądu o uniwersalnej transformacji w aniołów i egalitaryzmie wszystkich bytów, spójnik „lecz" (*sed*). Przeciwstawia on bowiem opisaną przed nim herezję nauce, która po nim następuje. W istocie akcent w dyskursie Betlejemity jest położony na odrzuceniu doktryny, według której wszyscy – niezależnie od użycia wolnej woli, czyli osobistych wysiłków i zasług – mieliby przybrać jednakową postać anielską i być tak samo nagrodzeni w niebie. Hieronim był zaś przekonany o istnieniu hierarchii niebiańskiej oraz o zróżnicowaniu statusu zbawionych w zależności od ich świętości[43]. Opisywana przez księcia egzegetów wersja apokatastazy tę różnorodność członków w totalnie uzdrowionym, duchowym Ciele Chrystusa zachowywała. W analizowanym fragmencie nic innego poza odczytanym w postulowany przez Hieronima sposób zwrotem *iuxta aliam haeresim* nie wskazuje na to, że Betlejemita wykluczał ideę apokatastazy z zachowaniem hierarchii zbawionych.

Po czwarte, *vir bellator* kończy swoje objaśnienie do Ef 4, 16 uwagą, która znacząco osłabia jego polemiczny wydźwięk. Hieronim konkluduje komentarz twierdzeniem, iż starał się w nim opisać poglądy niejasne dla łacinników, oraz sugeruje, że mógł je nieprecyzyjnie oddać w swoim tekście z racji na ich tajemniczy charakter oraz różnice między greką a łaciną. Komunikat, który płynie ze słów Hieronima, wydaje się być następujący: jeżeli coś z usłyszanych rzeczy budziłoby sprzeciw czytelnika łacińskiego, powinien mieć świadomość, że opisane koncepcje są dla niego niczym „ziarna stłamszone przez krzaki jeżyny" (*germina quibusdam quasi sentibus suffocantur*)[44]. Tymi „krzakami" są trudności teologiczne i lingwistyczne, które napotykają chrześcijanie na Zachodzie w zrozumieniu myśli autorów greckich. Swoją konkluzją Betlejemita – w naszej opinii – łagodził ewentualny negatywny odbiór kontrowersyjnych wyjaśnień Orygenesa zawartych w komentarzu *Ad Ephesios*.

[42] Na przykład Filastriusz w swoim antyheretyckim traktacie wprowadza kolejne herezje, regularnie posługując się przymiotnikiem *alius* w takich wyrażeniach jak: *alii sunt*; *alia est haeresis*; *Pharisaeorum alia est*; *est et alia haeresis Iudaeorum* (por. np. Filastrius, *Divers. her.* 6; 11; 13; 15; 17; 18; 23).

[43] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 38-39; Hieronymus, *Ruf.* 1, 23.

[44] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 16: „Idcirco (ut supra diximus) haec apud nos obscuriora sunt, quia μεταφορικῶς dicuntur in Graeco. Et omnis metaphora, si de alia in aliam linguam transferatur ad verbum, quibusdam quasi sentibus, orationis sensus et germina suffocantur".

Zacytowany i zinterpretowany powyżej fragment jest jedynym w komentarzach do listów Pawłowych, w którym Strydończyk określił naukę orygenistów terminem „herezja". Ambiwalentna treść tego kluczowego passusu nie pozwala nam jednak nawet na stwierdzenie, że Betlejemita odciął się kategorycznie od tak charakterystycznej dla orygenistów koncepcji jak apokatastaza. Hieronim w *Ad Ephesios* w stosunkowo licznych fragmentach, w których przytacza kontrowersyjne poglądy Aleksandryjczyka, najczęściej pozostawia je lektorowi bez słowa najdyskretniejszej krytyki. Jawią się więc one jako dopuszczalne przez autora komentarza wyjaśnienia tekstu natchnionego. Trudno zatem obronić tezę Hieronima, według której jego egzegetyczne pismo miało przygotować czytelników na Zachodzie do obrony przed orygenizmem, skoro on sam nie wskazuje klarownie na błędy Orygenesa i generalnie nie podejmuje z nimi otwartej polemiki. Jeżeli Hieronim rzeczywiście uznawał twierdzenia greckiego egzegety za herezję, to dlaczego nie nazywał „herezji" po imieniu?

W *Liście 84* łaciński Doktor Kościoła wskazał na *Ad Ephesios* jako na pisemny dowód swojego antagonizmu od wczesnych lat działalności egzegetycznej wobec błędnych poglądów Orygenesa. Podsumowując nasze rozważania, należy stwierdzić, że *Komentarz do Listu do Efezjan* nie dowodzi tego, że Hieronim w czasie jego dyktowania był jednoznacznym przeciwnikiem heterodoksyjnych tez Aleksandryjczyka. Rację ma Rufin, gdy zwraca uwagę na to, że podejście Hieronima do poglądów Orygenesa na kartach komentarza jest zasadniczo inne aniżeli podejście do niekwestionowanych heretyków. W przypadku błędnowierców bowiem – co mogliśmy zaobserwować wielokrotnie w niniejszym studium badawczym – *vir bellator* przystępował zawsze do otwartej, jednoznacznej i zaciekłej polemiki. Nie znajdziemy żadnego przypadku, w którym nasz apologeta wiary przywołałby refleksje jakiegoś herezjarchy, np. Ariusza, opisałby jego tok argumentacyjny wraz ze świadectwami biblijnymi, i po zreferowaniu pozostawiłby je w takiej formie osądowi „roztropnego czytelnika". Tak natomiast Hieronim przeważnie obchodzi się z wyjaśnieniami Orygenesa.

Uwypukliwszy znaczenie tej kardynalnej obserwacji, pragniemy dodać, że w *In Matthaeum* nasz autor przyjmie już wyraźnie antyheretycki *modus operandi* wobec tez orygenizmu. Chociaż Strydończyk starał się to negować, kreując swój obraz zawsze wiernego obrońcy ortodoksji, to jednak w świetle analizy porównawczej jego pism jest oczywiste, że kontrowersja orygenesowska zmieniła jego stosunek do dogmatycznych twierdzeń Aleksandryjczyka. Jeśli nawet nie była to zmiana w sensie merytorycznym, co trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, to z pewnością zaszła ona w zakresie praktyki walki z poglądami orygenizmu. Można uznać, dokonawszy uogólnienia, że do momentu wybuchu kontrowersji Hieronim traktował tezy o preegzystencji dusz i apokatastazie jako wyjaśnienia egzegetyczno-teologiczne, których sam

nie popierał, aczkolwiek stanowczo nie odrzucał. Po eksplozji konfliktu o myśl Aleksandryjczyka zaczął się z nimi obchodzić jak z herezją *sensu stricto*.

W niniejszym paragrafie wyjaśniono, jakie założenia doprowadziły Hieronima i Rufina do ogromnego dysonansu poznawczego w kwestii interpretacji *Ad Ephesios*. Podejmując zagadnienie polemiki z heterodoksyjnymi tezami orygenizmu w tym piśmie, oraz w innych komentarzach do *Corpus Paulinum,* należy dobrać odpowiedni klucz hermeneutyczny. Gdyby obrać pozycję Rufina, można by zupełnie pominąć *Ad Ephesios* w naszej pracy, gdyż zdaniem Akwilejczyka Hieronim w spornym dziele nie tylko nie polemizuje z Orygenesem, ale wręcz propaguje jego poglądy. Przyjmując zaś punkt widzenia Strydończyka, trzeba by zatrzymać się nad każdym fragmentem, w którym występuje odniesienie do tez orygenizmu, gdyż samo ich zestawienie z innymi wyjaśnieniami słów Pawła miałoby stanowić polemikę z błędnymi koncepcjami Orygenesa. Powyżej wykazano jednak, że jedno i drugie spojrzenie na treść *Ad Ephesios* jest tendencyjne, a prawda w przypadku sporu Rufina z Hieronimem leży rzeczywiście „gdzieś pośrodku". Dlatego też omawiając polemikę Betlejemity z poglądami o preegzystencji dusz, o wyłącznie duchowym zmartwychwstaniu oraz o apokatastazie, słuszne jest uwzględnienie jednego i drugiego stanowiska. W dalszej części dysertacji zostaną więc uwydatnione nie tylko te fragmenty, w których Hieronim w pewien, chociażby najdyskretniejszy sposób dystansuje się od wskazanych tez orygenizmu, ale zwrócimy również uwagę na te passusy, w których nasz polemista zdaje się przyjmować hipotezy Aleksandryjczyka, ze szczególnym uwzględnieniem zarzutów postawionych przez Rufina w jego apologii. Nie można bowiem rzetelnie ocenić waloru polemicznego pojedynczych, nierzadko nieostrych wypowiedzi autora *Ad Ephesios* bez ujęcia ich w szerszym kontekście. W przeciwnym razie prezentacja stosunku Strydończyka do heterodoksyjnych tez Orygenesa byłaby nazbyt selektywna i jednostronna, a czytelnik niniejszej dysertacji mógłby odnieść fałszywe wrażenie, że stanowisko Hieronima było rzeczywiście już w okresie redakcji komentarzy do epistolografii Pawłowej zdecydowanie antyorygenesowskie.

2. Preegzystencja dusz

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych nauk poszukującej teologii Orygenesa[45] była jego koncepcja preegzystencji dusz, stanowiąca część doktryny o dwuetapowym stworzeniu świata. Według tej heterodoksyjnej z dzisiejszego punktu widzenia hipotezy Aleksandryjczyka Bóg najpierw stworzył świat bytów duchowych, inteligiblinych (κόσμος νοηρός), a następnie wskutek ich upadku świat materialny, mający być poligonem walki z pokusami, a zatem również szansą na duchowy wzrost i powrót do pierwotnej komunii z Bogiem[46]. Oceniając tę koncepcję teologiczną Orygenesa, należy brać pod uwagę nie tylko hipotetyczny charakter jego rozważań, ale również cel apologetyczny, który za nią stał. Aleksandryjski egzegeta poprzez wykładnię o preegzystencji dusz i o dwuetapowej kreacji odpowiadał na heretyckie poglądy gnostyków, odpowiednio na ich predestynacjonizm i dualizm teistyczny. Byty rozumne (λογικοί) były w preegzystencji zupełnie wolne w kontemplacji Boga i tylko od nich zależało, w jakim stopniu się Nim nasyciły, znużyły, ostygły w miłości i się od Niego oddaliły. W konsekwencji ziemska kondycja poszczególnych ludzi po stworzeniu świata materialnego była skutkiem wykorzystania daru wolności, nie zaś efektem arbitralnej decyzji Boga, który dzieliłby rodzaj ludzki na kategorie duchowych, psychicznych i cielesnych. Poprzez naukę o preegzystencji dusz Orygenes bronił zatem wobec gnostyków Bożej sprawiedliwości. Jednocześnie przypisywał temu samemu Stwórcy wymiar duchowy i materialny rzeczywistości, tym samym odpierając dualistyczny pogląd o dwóch stworzycielach[47].

2.1. Ambiwalentne stanowisko w komentarzach do *Corpus Paulinum*

Hieronim często w analizowanych komentarzach, szczególnie w *Ad Ephesios*, przywołuje koncepcję preegzystencji dusz. Czasami referuje ją jako opozycyjną wobec nauki gnostyków, która podawała w wątpliwość sprawiedliwość Boga. Niektóre zdawkowe wypowiedzi

[45] Refleksje Aleksandryjczyka mają w wielu kwestiach charakter hipotetyczny. Grecki myśliciel, podejmując różne rozważania, uprzedza, iż nie pretenduje do sformułowania dogmatycznych twierdzeń, lecz poszukuje odpowiedzi na nurtujące chrześcijan zagadnienia, które nie zostały objawione w warstwie literalnej Pisma Świętego. To skłania Orygenesa do stawiania hipotez oraz poszukiwania odpowiedzi również na poziomie alegorii. Por. Origenes, *Princ.* I 6, 1: „Ja też mówię o tym z dużą obawą i ostrożnością, zastanawiam się raczej i rozmyślam, niż twierdzę cokolwiek na pewno. […] w miarę możliwości będę mówił w formie hipotezy, a nie stanowczego twierdzenia"; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 223-230.

[46] Por. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 254-255; tenże, *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesa*, VV 6 (2004) 209-210; Pietras, *Początki teologii*, s. 296-300. 302-307; G. Sfameni Casparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel «Peri archon»: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, w: *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel, A. Quacquarelli, VetChQ 15, Roma 1980, 57-67; A. Castagno Monaci, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9, 9-21*, w: *Origeniana secunda*, s. 69-78.

[47] Por. Tessore–Podolak, s. 48-49, przyp. 7.

Hieronima można zrozumieć tylko w świetle zakładanej milcząco doktryny o preegzystencji duchowego Jeruzalem. Na przykładzie fragmentów odnoszących się do Orygenesowej nauki o *logikoi* widać zależność komentarzy do *Corpus Paulinum*, podyktowanych przez Betlejemitę, od dzieł egzegetycznych Aleksandryjczyka. Strydończyk, powielając interpretacje o wyraźnej Orygenesowej proweniencji, bardzo rzadko jednoznacznie się im przeciwstawia. Często wprowadza je natomiast jako wyjaśnienia autorstwa „niektórych" oraz eksponuje za pomocą czasowników w 3 os. l. mn. W ten sposób delikatnie dystansuje się od przedłożonych poglądów Aleksandryjczyka i jego uczniów.

Princeps exegetarum przywołuje ideę preegzystencji dusz, komentując Pawłową anatemę, rzuconą hipotetycznie na jakiegokolwiek nauczyciela wiary, anioła czy nawet samego Pawła, gdyby którykolwiek z nich głosił Galatom Ewangelię różną aniżeli ta, którą poznali w trakcie pobytu wśród nich Apostoła Narodów (por. Ga 1, 8-9). W pierwszym zaproponowanym wyjaśnieniu Strydończyk interpretuje ten fragment na poziomie literalnym. Uważa, że „można" go odczytywać jako hiperbolę[48]. W rzeczywistości nie jest możliwe, aby Paweł bądź aniołowie zmienili treść nauki ewangelicznej, którą kiedyś wyznawali i głosili, jednak wyobrażając sobie na zasadzie hipotezy i hiperboli, że taka sytuacja mogłaby mieć miejsce, Apostoł przestrzega, że wówczas nie należałoby wierzyć wskazanym autorytetom. W ten sposób za pomocą retorycznego środka hiperboli Paweł podkreślił, że głoszona przez niego Ewangelia jest absolutnie niezmienna.

Hieronim zdaje się opowiadać za taką interpretacją, jednak zaraz po niej przedstawia również *explanatio* „tych" (*qui*), którzy nie uznają, że Apostoł w celach retorycznych wyraził nierealną hipotezę (καθ'ὑπόθεσιν), lecz sądzą, że w komentowanych słowach zawarł pewną prawdę na temat spraw duchowych[49]. Uważają oni, że słowa Pawła potwierdzają, iż tylko Bóg ma naturę niezmienną, zaś apostołowie i – co o wiele istotniejsze – aniołowie mogą upadać. Wyraziciele tej interpretacji są przekonani, że część aniołów nie zachowała swojego pierwotnego stanu i – oddaliwszy się od niebieskiego przybytku – skłoniła się ku ciemności. Wśród nich był przede wszystkim Lucyfer. W tym miejscu Hieronim bez cienia wątpliwości referuje poglądy Orygenesa i jego epigonów[50]. Podaje przy tym dość liczne świadectwa biblijne na ich potwierdzenie (1 Kor 9, 27; Ps 102, 28; Ml 3, 6; Jud 6; Iz 14, 12)[51].

[48] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 1: „Potest et hiperbolice dictum accipi, non quo aut Apostolus aut angelus aliter potuerint praedicare quam semel dixerant sed, etiamsi hoc posset fieri ut et Apostolus et angeli mutarentur, tamen non esset ab eo quod semel acceptum fuerat recedendum".

[49] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 2: „Qui autem nolunt καθ'ὑπόθεσιν hoc dictum esse sed vere, quod scilicet possint et apostoli et angeli ad peiora converti".

[50] Por. Origenes, *Cels.* 1, 21; tamże 4, 14; tamże 6, 62; zob. Raspanti, s. 104, przyp. a.

[51] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 2.

Chociaż w tym wypadku wyjaśnienie orygenistów, w takim zakresie w jakim przywołał je Betlejemita, mieści się w granicach ortodoksji, to jednak jasne jest, że Orygenes naukę o upadku aniołów łączył ze swoją koncepcją preegzystencji *logikoi*. Termin „aniołowie" przy przedstawianiu doktryny Orygenesa bywa bowiem używany jako synonim pierwotnych „bytów rozumnych" czy też „dusz", zwłaszcza wówczas, gdy pada w ekspozycji teorii apokatastazy[52]. Powrót do stanu komunii inteligiblinych bytów duchowych, a więc do niebieskiego Jeruzalem, bywa określany przez Hieronima jako przyjęcie kondycji aniołów[53]. Idąc tym tokiem rozumowania, można powiedzieć, że według orygenistów w preegzystencji wszyscy jako byty o jakościach duchowych „byli aniołami". Dlatego też w swoim komentarzu do Ga 1, 8-9 Strydończyk, przywołując poglądy orygenistów, nie czyni różnicy między apostołami a aniołami, rozważając zagadnienie ich ewentualnej przemiany i upadku[54]. Należy zauważyć, że pogłębiony wywód teologiczny na ten temat, w duchu ortodoksyjnej nauki Kościoła, wymagałby wskazania różnic między naturą apostołów, a więc ludzi, a naturą aniołów. U Hieronima takiego rozróżnienia nie znajdujemy, gdyż tłem dla jego rozważań jest Orygenesowa koncepcja preegzystencji, według której ludzie i aniołowie byli u początku *logikoi*.

Na przykładzie *expositio* do Ga 1, 8-9 widać, jak złożone jest zagadnienie recepcji myśli Orygenesa w pierwszych dziełach egzegetycznych Hieronima, a w związku z tym także zagadnienie jego polemiki z orygenizmem. Z jednej strony nasz obrońca wiary nieco dystansuje się od duchowego wyjaśnienia Aleksandryjczyka, które odnosi się do koncepcji preegzystencji dusz, poprzez przedłożenie go jako poglądu „innych". Z drugiej zaś strony przytacza argumentację orygenistów wraz ze świadectwami skrypturystycznymi, samemu nie przedstawiając żadnej kontrargumentacji. Zauważmy przy tym, że wyjaśnienie dosłowne Ga 1, 8-9, które Strydończyk zdaje się preferować, wprowadza za pomocą formuły: „zdanie może być rozumiane na sposób hiperboli"[55]. Takie wprowadzenie nie pozwala czytelnikowi na jednoznaczne rozpoznanie w następującym po nim wyjaśnieniu opinii samego Hieronima, różnej od kolejnych przedłożonych interpretacji, w tym interpretacji orygenistów.

---

[52] Użycie angelologicznej terminologii w odniesieniu do bytów rozumnych, czy to w preegzystencji czy też po ich powrocie do pierwotnej komunii przy odnowieniu wszystkich rzeczy, jest nieprecyzyjne, gdyż według hipotezy Orygenesa zarówno aniołowie jak i dusze ludzkie powstały w wyniku upadku *logikoi*, a o ich różnej tożsamości zadecydowała skala tego upadku. Por. Szram, *Kościół jako rzeczywistość wieczna*, s. 209-210.

[53] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 23: „sciat multum interesse de angelis et Seraphim et Cherubim dicere, daemones et homines fieri, quod affirmat Origenes: et ipsos inter se angelos diversa officiorum genera esse sortitos […]. nec de angelis homines fieri, nec rursum homines in angelos reformari"; tamże 2, 12: „Probo ego inter multa Origenis mala, haec maxime haeretica: […] angelos versos in animas hominum".

[54] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 1-2: „etiamsi hoc posset fieri ut et Apostolus et angeli mutarentur" […], „quod scilicet possint et apostoli et angeli ad peiora converti".

[55] Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 8-9, 1: „Potest et hiperbolice dictum accipi".

Przedmiotem zaciekłej debaty między Rufinem a Hieronimem był komentarz Strydończyka do Ef 1, 4, w którym Paweł stwierdza, że on oraz inni chrześcijanie zostali wybrani w Chrystusie przed założeniem świata, aby byli święci i nieskalani przed Bożym obliczem[56]. *Vir trilinguis* po wyjaśnieniu znaczenia greckiego terminu καταβολὴ, na bazie którego odpiera herezję o istnieniu przedwiecznej materii, stwierdza, że Boża elekcja Pawła oraz innych świętych ma swoje uzasadnienie w przedwiedzy Boga (*praescientia Dei*)[57]. Bóg bowiem, zgodnie ze świadectwem Zuzanny w Dn 13, 42, wie wszystko, to znaczy zna rzeczy dla ludzi ukryte, w tym rzeczy przyszłe, zanim te się urzeczywistnią. W takim teologicznym kontekście należy odczytywać słowa Pisma Świętego o wyborze Pawła i Jeremiasza, odpowiednio na apostoła i proroka, już w łonie ich matek (por. Ga 1, 15; Jr 1, 5).

Betlejemita w *Apologii przeciw Rufinowi* uznał wyjaśnienie odnoszące się do uprzedniej wiedzy Boga za swoje własne[58]. W objaśnieniu do Ef 1, 4 nasz autor przedstawia jednak również Orygenesową interpretację. Przypisuje ją „komuś innemu", kto usiłuje w swoich wyjaśnieniach „wykazać, że Bóg jest sprawiedliwy"[59]. Na podstawie tego wyrażenia Rufin oskarżył Hieronima o to, że w rzeczywistości owym „innym" był on sam jako autor komentarza *Ad Ephesios*, gdyż niepodobna myśleć, żeby Strydończyk nie bronił sprawiedliwości Boga, lecz opowiadał się za wyjaśnieniem, które by jej zaprzeczało[60]. Nasz polemista nie tylko odpiera zarzuty Rufina jako niedorzeczne, ale też usiłuje wykazać, że w objaśnieniu do Ef 1, 4 wyraźnie odciął się od wyłożonej interpretacji Orygenesa.

Według „innego" (*alius*), a więc Aleksandryjczyka, Bóg przed stworzeniem świata materialnego wybrał Pawła oraz innych świętych nie na bazie swojej boskiej wszechwiedzy, lecz na podstawie ich zasług w stanie preegzystencji[61]. Paweł, podobnie jak inni święci, apostołowie i prorocy, znalazł się na ziemi nie wyniku upadku jego duszy, lecz został na nią posłany jako pomoc dla innych – aby pocieszał jeńców (*ut essent in solatio captivorum*), uwięzionych w świecie cielesnym, a także aby wychowywał i nauczał grzeszne dusze (*missos esse in eruditionem et magisterium animarum peccatricium).* Przedstawiając interpretację Orygenesa,

[56] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 26-28; Hieronymus, *Ruf.* 1, 22.

[57] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Quod autem electos nos, ut essemus sancti et immaculati coram ipso, hoc est, Deo, ante fabricam mundi testatus est, ad praescientiam Dei pertinet; cui omnia futura iam facta sunt, et antequam fiant universa sunt nota".

[58] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 22: „Decem et octo ferme anni sunt, ex quo istos dictavi libros".

[59] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Alius vero qui Deum iustum conatur ostendere".

[60] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 27-28.

[61] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Alius vero qui Deum iustum conatur ostendere, quod non ex praeiudicio scientiae suae, sed ex merito electorum unumquemque eligat, dicit, ante visibiles creaturas, coelum, terram, maria et omnia quae intra ea sunt, fuisse alias invisibiles creaturas, in quibus et animas, quae ob quasdam causas, soli Deo notas, deiectae sint deorsum in vallem istam lacrymarum, in locum afflictionis et peregrinationis nostrae".

Hieronim umacnia ją licznymi cytatami biblijnymi (Ps 120, 5-6; Rz 7, 24; Flp 1, 23; Ps 119, 67a; Ps 90, 1-2), odwołaniem się do *exemplum* proroków posłanych przez Boga do Izraelitów, gdy ci znajdowali się w niewoli babilońskiej, a także argumentem logicznym, iż o „wybranych" można mówić tylko wówczas, gdy inni okazali się od nich mniej godni. Chociaż więc książę egzegetów nie identyfikuje się z teorią o preegzystencji dusz, to jednak – tak jak w wielu innych wypadkach – przedstawia szeroko zakrojoną argumentację za jej wiarygodnością[62].

Hieronim w odpowiedzi na oskarżenia o sympatie Orygenesowe oraz o przyjęcie nauki o preegzystencji dusz zwraca uwagę na to, że pod koniec *expositio* do Ef 1, 4 odniósł się krytycznie do omówionej powyżej interpretacji Aleksandryjczyka[63]. Rzeczywiście znajdujemy tam jeden z nielicznych fragmentów w *Ad Ephesios*, w których Hieronim wchodzi w merytoryczną dyskusję z wyjaśnieniem orygenistów. Bez większej dozy zdziwienia zauważamy, że passus ten został zupełnie przemilczany przez Rufina. Książę egzegetów zwraca w nim uwagę na to, że Paweł w Ef 1, 4 nie mówi o wyborze niektórych ludzi, „ponieważ" (*cum*) byli święci i nieskalani przed Bogiem, domyślnie w stanie preegzystencji, lecz „aby" (*ut*) stali się święci i nieskalani przed Jego obliczem. Paweł nie został więc powołany i zesłany na ziemię jako święty, aby formować grzeszne dusze, lecz został powołany do świętości i sam jako grzesznik, poprzez swoje nawrócenie, uczynki i cnoty, w końcu ją osiągnął. Hieronim zauważa przy tym, że tak objaśnione zdanie Apostoła Narodów sprzeciwia się „temu", który utrzymuje, że niektóre dusze zostały wybrane przez Boga nim powstał świat z racji na ich świętość i brak jakiejkolwiek zmazy grzechu[64]. To stwierdzenie w sposób oczywisty odnosi się do Orygenesa. Wydaje się więc, że mamy do czynienia z otwartą polemiką z Aleksandryjczykiem. Tak ów fragment przedstawia w swojej apologii Hieronim, ale i on, podobnie jak Rufin, pomija istotne fakty.

Autor *Ad Ephesios*, podążając za komentarzem Orygenesa, którego adekwatny fragment szczęśliwie się zachował[65], usiłuje na końcu objaśnienia Ef 1, 4 rozwikłać pozorną sprzeczność między brzmieniem analizowanego wersetu a Ps 143, 2b. Z jednej strony Paweł i Efezjanie są określeni jako święci i nieskalani przed Bogiem, z drugiej zaś Psalmista stwierdza, że żaden żyjący nie będzie usprawiedliwiony przed Jego obliczem[66]. Hieronim w odpowiedzi na tę

[62] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4.

[63] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 22: „Exposita autem interpretatione eius, quid in fine capituli dixerimus, ausculta: […]. Et audet quisquam post et huiusmodi sententiam, nos Origenis haereseos accusare?".

[64] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Quidem ita intellectum, et adversum eum facit, qui antequam mundus fieret, animas dicit electas esse propter sanctitatem et nullum vitium peccatorum. Non enim, ut ante iam diximus, eliguntur Paulus, et qui ei similes sunt, quia erant sancti et immaculati; sed eliguntur et praedestinantur, ut in consequenti vita per opera atque virtutes sancti et immaculati fiant".

[65] Por. Origenes, *Fr. Eph.* 3.

[66] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens".

aporię proponuje dwa wyjaśnienia[67]. Według pierwszego człowiek może stać się świętym wobec Boga, co stało się udziałem Pawła, jednak nie ma człowieka, który przez całe życie ziemskie byłby sprawiedliwy, a więc nieskalany. W tym wyjaśnieniu Strydończyk podąża za Orygenesem, którego interpretacji jednocześnie używa jako argumentu przeciwko samemu Aleksandryjczykowi i jego teorii preegzystencji[68]. Wychodząc od tej przesłanki, Hieronim formułuje swoją myśl, iż Paweł nie został wybrany, „ponieważ" był święty, ale „aby" stał się święty. Po pierwszym wyjaśnieniu, naznaczonym polemiką z preegzystencją dusz, nasz Ojciec Kościoła proponuje drugie rozstrzygnięcie sprzeczności między Ef 1, 4 a Ps 143, 2b. Słowa Psalmu można rozumieć inaczej, aniżeli zwykle ma to miejsce. Ponieważ w tekście jest mowa o *omnis vivens*, a więc „każdym żyjącym", nie zaś o *quispiam vivens*, w tym kontekście o „jakimkolwiek żyjącym", to sens omawianego wersetu może być następujący: nie tyle „nikt" nie będzie sprawiedliwy przed Bogiem, co nie „każdy" będzie sprawiedliwy przed Bogiem, a więc będą tacy, zapewne nieliczni, którzy tę sprawiedliwość posiądą[69].

Oceniając zatem wartość polemiczną kontrowersyjnego komentarza do Ef 1, 4, należy stwierdzić, że chociaż Hieronim rzeczywiście przedstawił argumentację przeciwko teorii preegzystencji dusz, a także zajął wobec niej sceptyczne stanowisko, to jednak z racji na kontekst jego wypowiedzi należy traktować ją jako krytyczny głos autora *Ad Ephesios* w ramach jego otwartej i poszukującej egzegezy, nie zaś jako stanowcze potępienie poglądu aleksandryjskiego teologa.

Komentarz Betlejemity do Ef 1, 4, w którym nasz autor najpierw przytoczył wyjaśnienie Orygenesa, bazujące na koncepcji preegzystencji dusz, a następnie odniósł się do niej krytycznie, stanął w centrum debaty na temat poglądów Aleksandryjczyka między Rufinem a Hieronimem. Jednym z wiodących tematów komentarza do wskazanego wersetu było teologiczne uzasadnienie przedwiecznego wyboru Pawła na świętego apostoła. Jego powodem mogła być uprzedzająca wiedza Boga bądź zasługi Pawła, a właściwie jego duszy, w okresie preegzystencji. Zagadnienie to Hieronim podjął wcześniej w mniej kontrowersyjnym komentarzu *Ad Galatas*, starając się wyjaśnić stwierdzenie Pawła, iż ten został wybrany już w łonie matki i powołany na mocy łaski Bożej, aby głosić Chrystusa narodom (por. Ga 1, 15-16a).

[67] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „ad quod bifariam est respondendum".

[68] Omawiany fragment stanowi tym samym bardzo ciekawy przykład wykorzystania przez Hieronima źródłowego tekstu Orygenesa. Jest dowodem na to, że nie należy widzieć w księciu egzegetów bezwiednego „kopisty" czy też „tłumacza Orygenesa". Por. Tessore–Podolak, s. 51, przyp. 8.

[69] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4: „Deinde et sic sentiendum est, quia non dixerit: Non iustificabitur in conspectu tuo quispiam vivens; sed, omnis vivens, id est, non iustificabuntur omnes: iustificabuntur vero aliqui".

Strydończyk, poddając egzegezie świadectwo Apostoła Narodów na temat powołania, zauważa, że jest ono okazją dla gnostyków, aby głosić naukę o trzech predestynowanych naturach. Odpowiedź na ich heretycką interpretację komentowanego fragmentu stanowi proste wyjaśnienie, iż Bóg powołał Pawła na mocy swojej boskiej przedwiedzy (*ex Dei praescientia*)[70]. Hieronim jednak – podobnie jak w *explanatio* do Ef 1, 4 – na tym „prostym" wyjaśnieniu nie poprzestaje. Stwierdza, że rozwinięte przez niego na bazie koncepcji uprzedniej wiedzy Boga proste refleksje mogą w zupełności wystarczyć czytelnikowi bez konieczności odwoływania się do wyższych rozważań (*altior dissertio*)[71]. Następnie jednak te wzmiankowane spekulacje, które wprowadzają myśl orygenistów, podejmuje i eksponuje w swoim komentarzu.

Według słów Hieronima orygeniści utrzymywali, że bez uznania hipotezy o preegzystencji dusz nie da się właściwie wyjaśnić wielu fragmentów biblijnych, które zdawały się dowodzić niesprawiedliwości Boga w Jego arbitralnych decyzjach o wyborze niektórych i o potępieniu innych (por. Ga 1, 15; Jr 1, 5; Ps 22, 11; Ps 51, 7; Ps 58, 4; Ml 1, 2-3)[72]. Sceptyczne odniesienie Betlejemity do deliberacji orygenistów zostało wyrażone w ich charakterystyce. Są oni tymi, którzy na bazie niektórych wersetów – w punkcie wyjścia swoich rozważań, mających na celu zarysowanie teologicznej *quaestio* i udzielenie na nią *responsio* w postaci teorii preegzystencji – „usiłują wykazać, że Bóg jest niesprawiedliwy"[73]. Podczas gdy gnostycy przywołane w komentarzu fragmenty o uprzednich Bożych wyrokach wobec ludzi objaśniali na podstawie doktryny o różnych naturach, orygeniści przeciwstawiali im koncepcję preegzystencji *logikoi* jako alternatywny klucz interpretacyjny tych samych passusów biblijnych. Faktyczną przyczyną podziałów na wybranych bądź odrzuconych, duchowych i cielesnych, były według następców Orygenesa zasługi i upadki w stanie preegzystencji[74]. W tym świetle orygeniści tłumaczyli m. in. myśl z Ml 1, 2-3, zacytowaną przez Pawła w Rz 9, 13: „Bóg umiłował Jakuba, Ezawa zaś miał w nienawiści"[75]. Zgodnie ze słowami Hieronima to świadectwo biblijne było podnoszone w debacie teologicznej przez orygenistów tak przekonująco, iż nie można było im udzielić repliki „bez potu i bez ciemiernika Chryzypa"[76]. Nasz *defensor fidei* stwierdza zatem,

[70] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 2: „Ad quod potest simpliciter responderi hoc ex Dei praescientia evenire".

[71] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 3: „Et haec quidem simplicius dicta sint et absque altiori dissertione possunt utcumque placare lectorem".

[72] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 1-3.

[73] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 3: „qui iniustum Deum nituntur adserere".

[74] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 3: „Et causas huius rei ad priorem vitam referunt, quod unusquisque pro merito suo a primo statim ortus aut bonis aut malis angelis adsignetur".

[75] Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 1: „Deus Iacob dilexit, Esau autem odio habuit".

[76] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a, 3: „totum que illum locum de Iacob et Esau, cuius nunc fecimus mentionem, ita ad Romanos scriptum ventilant ut non absque sudore et Chrysippi eis possit helleboro responderi".

że nauka o preegzystencji dusz była spójna sama w sobie i trudna do odparcia, a zarazem bardzo subtelnie zdaje się przedstawiać samego siebie jako jej potencjalnego oponenta, który z trudem formułował skuteczną kontrargumentację.

Princeps exegetarum przywołuje wyjaśnienie odnoszące się do preegzystencji dusz, wyraźnie zaznaczając, że sam opowiada się za innym rozumieniem analizowanego tekstu, w komentarzu do inwektywy Pawła, skierowanej do Galatów: *O insensati Galatae* (por. Ga 3, 1a). Strydończyk docieka, dlaczego Apostoł nazwał adresatów swojego listu „nierozumnymi". Już na początku komentarza zaznacza, że omawiany werset może być rozumiany na dwa sposoby[77]. Galaci zostali nazwani nierozumnymi albo ze względu na ich odejście od duchowego rozumienia Prawa oraz powrót do jego literalnej egzegezy i żydowskiej obserwancji, albo ze względu na stereotypową, wrodzoną cechę ich narodu, którą miała być głupota[78]. Po uargumentowaniu tego drugiego poglądu w oparciu o świadectwa z literatury antycznej oraz z Pisma Świętego Hieronim decyduje się na rzadkie w jego komentarzach stwierdzenie w 1. os. l. poj.: *arbitror*[79]. Mianowicie Strydończyk sądzi, iż Apostoł w swojej kąśliwej inwektywie chciał uderzyć w adresatów listu za pomocą odwołania się do przypisywanej im specyfiki, tzn. ich głupoty.

Po przedstawieniu dwóch interpretacji, do których się przychyla, łaciński Ojciec Kościoła referuje wyjaśnienie „niektórych" (*quidam*), w którym wybrzmiewają idee preegzystencji dusz. Charakteryzując eksponentów trzeciej interpretacji Pawłowej inwektywy, Hieronim podkreśla z nutą sceptycyzmu, że zagłębiają się oni w kwestie bardzo głębokie (*profundae quaestiones*), w domyśle trudne do zweryfikowania[80]. Pisze jednocześnie, że ich celem jest odpowiedź na herezję, która zakłada istnienie różnych natur. Zgodnie z wyjaśnieniem orygenistów, których bez wątpienia Strydończyk ma na myśli, owe cechy narodów i krain geograficznych, omówione w drugim proponowanym wyjaśnieniu do analizowanego wersetu, wynikają z tajemniczych „przyczyn poprzedzających" (*ex causis praecedentibus*) oraz osadzają się na „wartości czynów pierwotnych" (*et merito operum pristinorum*). Przy takim założeniu nie można zarzucić Bogu niesprawiedliwości, której przejawem byłoby na przykład uczynienie Galatów „głupimi".

Grecki stoik Chryzyp używał ciemiernika, rośliny o właściwościach medycznych, przed zaciekłymi debatami ze sceptykiem Karneadesem z Cyreny (por. Petronius [Arbiter], *Satyrica* 88, 4: „Chrysippus, ut ad inventionem sufficeret, ter elleboro animum detersit"; Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 8, 7, 5).

[77] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a, 1: „Dupliciter hic locus intellegi potest".

[78] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a, 1.

[79] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a, 1: „In hunc ergo modum arbitror et Apostolum Galatas regionis suae proprietate pulsasse".

[80] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a, 2: „Licet quidam profundis se quaestionibus inserentes, quasi sub obtentu vitandae haereseos quae diversas naturas infert, dicant Tyrios quoque et Sidonis, […] omnesque gentes quae in Scripturis nominentur habere quaedam idiomata ex causis praecedentibus et merito operum pristinorum, ne iustitia Dei veniat in dubium".

Hieronim, wyłożywszy *explanatio* orygenistów, która stanowi chronologicznie trzecie wyjaśnienie do Ga 3, 1a, dość jednoznacznie się od niej dystansuje. Stwierdza mianowicie, że on sam, unikając tak wzniosłych rozważań (*istae altitudines*), przyjmuje za prawdziwą pierwszą bądź drugą interpretację[81]. Betlejemita odcina się więc w tym miejscu od wykładni Orygenesowej nie dlatego, że jest przekonany, iż jest ona fałszywa, lecz dlatego, iż wydaje mu się ona nazbyt abstrakcyjna i nieweryfikowalna.

Problem preegzystencji dusz po tym, jak wybrzmiał w spornym komentarzu do Ef 1, 4, powraca w *Ad Ephesios* w objaśnieniach do kolejnych wersetów Pawłowej perykopy o tajemniczym planie zbawienia (por. Ef 1, 3-14). Pojawia się on ponownie już w *explanationes* do Ef 1, 5 i Ef 1, 6[82]. Punktem wyjścia do jego podjęcia jest dla Hieronima istotna obserwacja etymologiczna. *Vir trilinguis* zauważa, że odpowiednim tłumaczeniem greckiego słowa εὐδοκία jest łacińskie *beneplacitum*, nie zaś po prostu *placitum*, jak podawały łacińskie wersje Nowego Testamentu[83]. Tekst natchniony podkreślał więc, że Bóg na mocy swojego „dobrego" postanowienia przeznaczył Pawła oraz innych chrześcijan, aby ci stali się Jego przybranymi synami przez Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa (por. Ef 1, 5).

Na bazie tego fragmentu, a zwłaszcza terminu εὐδοκία, niektórzy (*quidam*) „korzystają z okazji" (*invadunt itaque in hoc loco occasionem*), aby wprowadzić naukę o preegzystencji dusz[84]. Koncepcja ta pozwala im na ogólne zrozumienie przyczyn różnych stanów ludzi, zarówno ich kondycji duchowej jak i fizycznej, a także ich statusu społecznego, w obecnym świecie materialnym. Przywołana hipoteza Orygenesa pozwala im tym samym na obronę Bożej sprawiedliwości. Zdaniem orygenistów, gdyby uznać, że Bóg jednych przeznaczył do zbawienia, jak Pawła i innych świętych, innych zaś na potępienie, to wówczas nie można by mówić o „dobrym" Bożym postanowieniu (*beneplacitum*), ani też uznać, że Boże wyroki

[81] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* I 3, 1a, 2: „nos istas altitudines declinantes superiora sectabimur".

[82] *Commentarius* do Ef 1, 6 stanowi w *Ad Ephesios* płynną kontynuację objaśnienia do Ef 1, 5. Dlatego też Rufin w *Apologii przeciw Hieronimowi*, cytując myśl Strydończyka, łączy ze sobą fragmenty obu wyjaśnień w jeden passus (por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5; tamże I 1, 6; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 29).

[83] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5: „«Secundum placitum voluntatis suae». Verbum εὐδοκίαν, quod Latinus sermo interpretatus est, placitum, apud Graecos compositum est ex duobus integris, ἀπὸ τοῦ Εὖ, καὶ τοῦ Δοκεῖν, a bene, et a placito, quod nos possumus dicere beneplacitum".

[84] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5: „Invadunt itaque in hoc loco occasionem, qui ante conditionem mundi, animas putant cum angelis et caeteris virtutum nominibus in coelesti Jerusalem fuisse versatas, quod nec beneplacitum Dei, nec in laudem gloriae eius, et gratiae possit intelligi, alios nudos, barbaros, servos, debiles; alios divites, Romanos, liberos, sanos: ignobiles, vel nobiles in diversa orbis parte generari, nisi causae praecesserint, quibus ex meritis haec animarum unaquaeque sortita sit".

podjęte przed ustanowieniem świata są „ku chwale majestatu Jego łaski" (*in laudem gloriae gratiae suae,* por. Ef 1, 6)[85].

Na potwierdzenie swojej tezy uczniowie Aleksandryjczyka powoływali się na Rz 9, 21, według którego Bóg w akcie stworzenia człowieka, niczym garncarz, z tej samej gliny może ulepić naczynie na użytek zaszczytny jak i naczynie na użytek niezaszczytny[86]. Hieronim w tym momencie pozwala sobie na uszczypliwą uwagę pod adresem orygenistów, stwierdzając, że chociaż wydaje im się, że rozumieją zacytowaną myśl Pawła, to jednak w rzeczywistości jej nie rozumieją[87]. Zwolennicy preegzystencji dusz mogli odnosić te słowa do drugiego stworzenia, a więc powstania świata materialnego jako pewnego odbicia stanu *logikoi* w niebieskim Jeruzalem. W świetle takiej interpretacji naczynia ozdobne byłyby wspomnianymi wcześniej w komentarzu ciałami ludzi zdrowych, wolnych, bogatych, zaś naczynia nieszlachetne ciałami ludzi chorych czy też żyjących w niewoli bądź w ubóstwie. Dzięki teorii preegzystencji fakt istnienia ubóstwa materialnego czy duchowego oraz różnic społecznych nie stanowił przedmiotu oskarżenia Boga o niesprawiedliwość, gdyż był wytłumaczalny w oparciu o przyczyny uprzednie wobec aktu kreacji świata widzialnego[88].

Hieronim w komentarzach do Ef 1, 5 i do Ef 1, 6 nie wchodzi w merytoryczną polemikę z poglądem o preegzystencji dusz, natomiast poprzez lakoniczne zwroty, wplecione w egzegetyczny wykład, daje do zrozumienia czytelnikowi, iż nie jest orędownikiem przedstawianej

[85] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 6: „Quae laus, inquiunt, gloriae gratiae Dei est, alios gratificare in Christo, alios aeternis praeparare suppliciis: amare Jacob, antequam oriatur ex utero; odisse Esau priusquam digna odio perpetraret, nisi causae praecesserint quae iustitiam Dei probent?".

[86] Przywołany fragment stanowi część dłuższego wywodu Apostoła Narodów na temat Bożej łaski i Bożych wyborów (por. Rz 9, 6-29). W jego treść wchodzi także często przytaczane przez Hieronima zdanie, na które powoływali się orygeniści, o miłości Boga do Jakuba i nienawiści do Ezawa (por. Rz 9, 13).

[87] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5: „Et illud quod ad Romanos scriptum se quidam putant nosse, nec norunt".

[88] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 5. Takie znaczenie Rz 9, 21 w „błędnej" interpretacji orygenistów można wyprowadzić na bazie *expositio* Hieronima do Ef 1, 5. Jest to jednak tylko hipotetyczna rekonstrukcja. Odnośny fragment *Ad Ephesios* jest bowiem bardzo niejasny. Betlejemita najprawdopodobniej skrócił w nim zawartość dużo dłuższego komentarza Orygenesa, czego efektem są skoki myślowe w prezentacji referowanych poglądów. Fragment o garncarzu, lepiącym szlachetne i niezaszczytne naczynia z tej samej gliny, mógł się również odnosić do zmartwychwstania i chwalebnej przemiany cielesnej, osiągalnej dla tych, którzy w życiu doczesnym doznają cierpień i upokorzeń. Aplikację Rz 9, 21 do rozważań rezurekcyjnych znajdujemy w myśli Orygenesa (Origenes, *Princ.* III 6, 6; zob. tenże, *Homiliae in Ieremiam* 18, 4; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku,* Lublin 2010, 509-514). Hieronim zaś w omawianym objaśnieniu, przedstawiając doktrynę orygenistów, pisze nie tylko o preegzystencji dusz, ale wspomina także o nagrodzie za dobre życie po śmierci, i łączy te dwie koncepcje teologiczne jako osadzone na przekonaniu o Bożej sprawiedliwości. Trudno zatem jednoznacznie orzec, czy działalność garncarza jako figury Boga w Rz 9, 21 odnosiła się do stworzenia różnych ciał w momencie powstania świata ziemskiego czy też do transformacji jakości ciał po zmartwychwstaniu jako odpłaty za życie na ziemi. Strydończyk tę drugą interpretację mógł odebrać jako zaprzeczenie integralności ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim i tak zrozumianą surowo kontestować. Nie można również wykluczyć, że Rz 9, 21 stanowił dla orygenistów argument za koncepcją różnych światów i różnych wcieleń, rozumianych jako zewnętrzne przekształcenia substancji cielesnej. Pewne jest to, że w przekonaniu Hieronima orygeniści źle tłumaczyli Rz 9, 21 i że ich wykładnia tego wersetu wiązała się ściśle z poglądem o preegzystencji.

interpretacji. Słowa introdukcji do zreferowanej hipotezy teologicznej, według których orygeniści korzystają z nadarzającej się okazji, dostarczonej im przez brzmienie tekstu biblijnego, aby wyłożyć swoją naukę, są naznaczone dystansem[89]. Również stwierdzenie, iż wbrew fałszywemu mniemaniu o sobie samych w rzeczywistości nie rozumieją oni sensu Rz 9, 21, jest nacechowane wyraźnym tonem polemicznym.

W omówionych do tej pory fragmentach komentarzy do *Corpus Paulinum* Hieronim w pewien sposób, mniej lub bardziej zdecydowany, odcinał się od doktryny o preegzystencji dusz. W zasadzie tylko raz, w komentarzu do Ef 1, 4, uczynił to przez podanie konkretnej argumentacji egzegetyczno-dogmatycznej. Sporadycznie odżegnywał się od heterodoksyjnej nauki orygenistów poprzez krótkie, krytyczne uwagi czy też lapidarne wstawki o polemicznym tonie. W niektórych wypadkach w zestawieniu z kontrowersyjnymi ideami Orygenesa dotyczącymi preegzystencji wskazywał na inne wyjaśnienia analizowanych wersetów Pawłowych jako na te bardziej wiarygodne. Zebrawszy omówione powyżej passusy w jednym miejscu, można odnieść wrażenie, że Hieronim był, chociaż dyskretnym, to jednak stanowczym adwersarzem preegzystencji dusz. Trudno jednak wypracować sobie taką opinię na temat Strydończyka i jej skutecznie bronić na kanwie całościowej lektury komentarzy do listów Pawłowych, w tym szczególnie *Ad Ephesios*. W tym dziele znajdujemy bowiem znaczącą liczbę fragmentów, w których idea preegzystencji stanowi bądź integralną część komentarza, bądź jej jedynym znamieniem dystynktywnym jest krótka wzmianka, iż autor przedstawia poglądy kogoś innego, pozostawiając je zarazem nie tylko bez słowa krytyki, ale także bez przedstawienia jakiejkolwiek alternatywy interpretacyjnej. Aby zatem dopełnić obraz Hieronimowej polemiki z nauką o preegzystencji dusz w *Ad Ephesios*, warto pokrótce wskazać na takie passusy.

Szczególnie kłopotliwy dla samego Betlejemity musiał być po latach jego komentarz do Ef 1, 12. Nie umknął on uwadze Rufina, który słusznie zauważa, że stoi on w sprzeczności ze stanowiskiem Strydończyka, iż ten od zawsze był radykalnym oponentem dogmatycznych tez Orygenesa[90]. Objaśnienie do Ef 1, 12 stanowi świadectwo tego, że Hieronim przy dyktowaniu swoich dzieł egzegetycznych mógł być chwilami za bardzo przywiązany do Orygenesowego źródła, w efekcie popadając w ambiwalencję w ocenie teologicznych hipotez Aleksandryjczyka. Takie przekonanie zdaje się wyrażać również Rufin, sugerując że książę egzegetów w *expositio* do Ef 1, 12 nieco „przysnął" i dlatego dał się pochwycić na jawnej

[89] Por. Tessore–Podolak, s. 53, przyp. 11.
[90] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 31-36; Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12.

niekonsekwencji[91]. Symptomatyczne jest to, że Betlejemita w *Apologii przeciw Rufinowi* nie odniósł się do treści przywołanego w niniejszym akapicie, kontrowersyjnego ustępu *Ad Ephesios*, który naszym zdaniem w największym stopniu kwestionuje jego deklarowaną, niezmienną anty-orygenistyczną postawę.

Centralnym zagadnieniem *explanatio* do Ef 1, 12 jest znaczenie greckiego imiesłowu προηλπικότες, przełożonego jako zdanie względne: „którzyśmy już przedtem złożyli nadzieję" w Chrystusie (*qui ante speravimus in Christo*)[92]. W nie do końca jasnym komentarzu Hieronim zdaje się przedstawiać dwa wyjaśnienia, które w kontekście późniejszych sporów o naukę Orygenesa stawiają go w sytuacji bez wyjścia, co uwypuklił Rufin w *Apologii*[93]. Według pierwszego wyjaśnienia święci złożyli przedtem nadzieję w Chrystusie, gdyż Bóg ich wybrał, przeznaczył i pobłogosławił w niebie przed założeniem świata[94]. Wydaje się, że w tym objaśnieniu Strydończyk posługuje się koncepcją preegzystencji dusz. Takie rozumienie pierwszego zaproponowanego wyjaśnienia zostaje umocnione przez słowa, które wprowadzają drugą interpretację:

> Inny natomiast, nie trzymając się tej doktryny wiary (*hoc dogma*), że istnieliśmy wcześniej i złożyliśmy nadzieję w Chrystusie, zanim zaczęliśmy wieść życie w tym oto ciele, zmienia rozumienie tekstu w taki sposób, że mówi, iż w czasie przyjścia Pana Zbawiciela, kiedy na Jego imię zegnie się wszelkie kolano (por. Flp 2, 10) […], ponieważ wszystko będzie Mu poddane, jedni będą musieli poddać się Jemu dobrowolnie, drudzy z konieczności[95].

Następnie Hieronim rozwija drugie wyjaśnienie po linii koncepcji apokatastazy. Ci, którzy przedtem złożyli nadzieję w Chrystusie, to ludzie, którzy dobrowolnie w Niego uwierzą i przyjmą Jego panowanie, nim On powróci, aby królować. Natomiast ci, którzy uwierzą z konieczności, w czasie gdy szatan i złe duchy będą musiały uznać panowanie Boga, również będą mieli nadzieję, lecz nie złożoną „przedtem" i nie na chwałę Jego majestatu[96].

---

[91] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 34: „Sed parcamus iam: deferendum est literis, et ut ipse ait, operi magno somnus non est adscribendus, quamquam ipse parcat nemini. […] Demus ergo veniam ei, qui dare veniam nescit […], et interim educamus eum de hac spelunca, usquequo in illam incidat, de qua etiam si omnes conemur et cupiamus, exire non possit".

[92] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12.

[93] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 33: „Qua hinc exitur, magister? Quo erumpitur? Quo rursum evaditur? Quocumque te converteris, haerebis".

[94] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12: „ita etiam nunc sperasse ante dicamur in Christo, ex eo tempore quo electi et praedestinati, et benedicti sumus in coelestibus".

[95] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12: „Alius vero hoc dogma non sustinens, quod ante fuerimus et speraverimus in Christo, quam in isto corpore degeremus, illo intelligentiam transferet, ut dicat: In adwentu Domini Salvatoris, quando in nomine eius omne genu flectetur […], cum ei fuerint universa subiecta, alios voluntate, alios necessitate subiciendos".

[96] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12: „eos vero qui reperti fuerint necessitate credentes, eo tempore quo nec diabolus, et angeli eius poterunt negare regnantem, esse sperantes: sed non in laudem gloriae eius".

Strydończyk przedstawia zatem dwa wyjaśnienia *participium* προηλπικότες – jedno w duchu preegzystencji, drugie w kluczu apokatastazy. Jeżeli uznać, że druga interpretacja, przypisywana „innemu", jest obca Hieronimowi, wówczas zdaje się on być zwolennikiem preegzystencji dusz. Jeżeli zaś przyjąć zgodnie z zarzutem Rufina, że Hieronim pod „innym" ukrywa swoją własną tożsamość, wówczas można mu przypisać wiele innych wyjaśnień o charakterze Orygenesowym zawartych w *Ad Ephesios*, w tym pogląd o apokatastazie wyłożony w komentarzu do Ef 1, 12[97]. Warto również zauważyć, że książę egzegetów w analizowanym passusie określa pogląd o preegzystencji dusz jako *dogma*, co współcześni tłumacze oddają za pomocą wyrażeń „opinia wiary" bądź „prawda wiary"[98].

Nasz Doktor Kościoła zdaje się przyjmować koncepcję przedwiecznych *logikoi* także wówczas, gdy wyjaśnia sens syntagmy „w poznaniu Jego samego" (*in agnitione eius*) w Ef 1, 17[99]. *Vir trilinguis* podaje, iż w tekście greckim występuje tutaj termin ἐπίγνωσις, i tłumaczy, na czym polega różnica znaczeniowa między nim a słowem γνῶσις. Jak wyjaśnia Betlejemita, różnica między dwoma greckimi terminami pokrywa się odpowiednio z semantyką dwóch łacińskich pojęć *agnitio* i *notio*. Ἐπίγνωσις oznacza zatem poznanie czegoś przez przypomnienie, zaś γνῶσις poznanie czegoś zupełnie nowego. Hieronim wprawdzie zaznacza, że w powziętych rozważaniach filologicznych podąża za opinią „niektórych" (*quidam*), lecz zdaje się zarazem aprobować ich tok rozumowania. Przywołana obserwacja lingwistyczna prowadzi naszego autora do wniosku, iż Paweł w Ef 1, 17 ma na myśli ponowne odkrycie za pośrednictwem daru Bożego Objawienia spraw, które dusze ludzkie poznały już w preegzystencji, a o których w momencie strącenia do ziemskich ciał zapomniały. Na potwierdzenie takiej koncepcji gnozeologicznej, odpowiadającej platońskiej anamnezie i zakładającej preegzystencję dusz, Hieronim cytuje Ps 22, 28 oraz stwierdza, że istnieją także inne fragmenty biblijne, które ją uzasadniają[100].

Egzegeta z Dalmacji akceptuje *implicite* naukę o preegzystencji w krótkim wykładzie na temat istoty odkupienia przez krew Chrystusa (por. Ef 1, 7). Sam termin *redemptio* zakłada, że jego adresatem i beneficjentem jest więzień bądź jeniec (*captivus*). Więźniami w tym świecie, według wyjaśnienia „niektórych" (*quidam*), są wszyscy ludzie, którzy oczekują na moment, gdy zostaną wyzwoleni z ziemskiej doliny łez przez Odkupiciela (*redemptor*)[101]. Hieronim

[97] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 33-35.

[98] Por. Św. Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, tłum. A. Smaroń, ŹMT 29, Kraków 2003, 83; Tessore–Podolak, s. 63.

[99] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 15-18: „Quod vero ait, in agnitione eius, id est, ἐπιγνώσει αὐτοῦ, quidam sic intelligunt, ut inter γνῶσιν et ἐπίγνωσιν, hoc est, inter notionem et agnitionem".

[100] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 15-18; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 39; Origenes, *Fr. Eph.* 9.

[101] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 7; Origenes, *Fr. Eph.* 4.

uznaje teorię o preegzystencji *logikoi* także w wyjaśnieniu do słów Pawła o głoszeniu tajemnicy ukrytej przed wiekami (por. Ef 3, 8-9). Według interpretacji Strydończyka wiekami (*saecula*) mogą być wszystkie byty duchowe i rozumne (*omnes spirituales et rationabiles creaturae*), które w poprzednich stanach nie poznały i nie przyjęły tajemnicy Chrystusa[102].

W komentarzu do obietnicy długiego życia na ziemi związanej z wypełnianiem IV przykazania (por. Ef 6, 1-3) Betlejemita, dowodząc, że szczęście życia ziemskiego nie może się równać z przebywaniem w niebie, wplata w rozwijaną argumentację myśl orygenistów. Hieronim w swoim dyskursie chce wykazać, że obietnica z Wj 20, 12, przywołana i uwypuklona przez Pawła, powinna być rozumiana na sposób duchowy, nie zaś dosłowny. W tym celu odwołuje się m. in. do Orygenesowej nauki o preegzystencji, według której dusze, które przebywają w niebiosach, są szczęśliwsze od tych, które upadły i zostały zesłane na ziemię[103]. Zauważmy, że w tym passusie *princeps exegetarum* włącza do swojego wywodu naukę o preegzystencji jako glosę, która ma wesprzeć jego stanowisko w toku prowadzonej argumentacji. Zdaje się więc traktować ten pogląd nie jako herezję, lecz jako dopuszczalną hipotezę teologiczną, godną przywołania.

2.2. Opozycyjne stanowisko w *In Matthaeum*

Trudności, które napotykamy w ocenie stosunku naszego obrońcy ortodoksji do tez orygenizmu w komentarzach do *Corpus Paulinum*, znikają w *In Matthaeum*. Hieronim w tym powstałym po pierwszej fazie kontrowersji orygenesowskiej dziele egzegetycznym daje się poznać jako jednoznaczny przeciwnik nauki o preegzystencji dusz. Jego sprzeciw wobec tego poglądu na kartach *In Matthaeum*, z racji na specyfikę samego komentarza, jest lakoniczny, a zarazem stanowczy.

W objaśnieniu do rekompensaty za realizację IV przykazania Dekalogu (por. Ef 6, 1-3) autor *Ad Ephesios* stwierdził, że według koncepcji orygenistów dusze, które nie upadły na ziemię, są szczęśliwsze od tych, które przebywają w ludzkich ciałach, a także od dusz zmarłych[104]. Hieronim nie wyraził wówczas sceptycyzmu wobec referowanego poglądu. Natomiast zdecydowanie sprzeciwia mu się w komentarzu do słów Jezusa na temat Judasza, iż dobrze byłoby dla zdrajcy Zbawiciela, gdyby ten w ogóle się nie narodził (por. Mt 26, 24). *Vir*

[102] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 8-9: „Potest autem mysterium a saeculis absconditum et aliter intelligi, quod ipsa illud saecula ignoraverint, hoc est, omnes spirituales, et rationabiles creaturae quae in saeculis fuerunt".

[103] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 1-3: „Si enim laudantur super vivos mortui (et iuxta quosdam qui, antequam in corpora ista descendant, animas degere in coelestibus arbitrantur), melior esse dicitur duobus, qui necdum natus est, et omnis ista vita tentatio est".

[104] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 6, 1-3.

bellator spieszy z wyjaśnieniem, iż słowa Chrystusa nie oznaczają, że Judasz istniał, zanim się narodził w ludzkim ciele, i że byłoby dla niego lepiej, gdyby pozostał w stanie preegzystencjalnym. Hieronim precyzuje, że przesłaniem zdania wypowiedzianego przez Jezusa była myśl, iż lepiej w ogóle nie istnieć, niż istnieć i źle postępować[105].

Przesłanki za uznaniem nauki o preegzystencji nie mogą również stanowić słowa proroka Malachiasza o aniele, odniesione przez ewangelistę Mateusza do postaci Jana Chrzciciela (por. Ml 3, 1; Mt 11, 9-10). Hieronim tłumaczy, że nadany Chrzcicielowi na zasadzie biblijnej typologii tytuł *angelus* nie oznacza, iż posiadał on kiedykolwiek naturę pokrewną aniołom. Po tej precyzacji, stanowiącej polemiczną aluzję do koncepcji *logikoi, vir trilinguis* odnosi się do greckiej etymologii słowa „anioł" i wyjaśnia, że Jan został tak nazwany ze względu na swoją misję „posłańca", który miał przygotować drogę Panu[106].

Okazję do negacji poglądu o preegzystencji dusz stanowią dla Betlejemity także słowa Chrystusa, które skieruje w dniu sądu do swoich fałszywych uczniów: „Nigdy was nie znałem" (por. Mt 7, 21-23). W lapidarnym komentarzu nasz autor stwierdza, iż stanowią one świadectwo biblijne przeciwko tym, którzy uznają, że niegdyś wszyscy ludzie byli bytami rozumnymi (*creaturae rationabiles*)[107].

Argumentem skrypturystycznym w odpowiedzi na teorię o upadku bytów rozumnych, przebywających w niebieskim Jeruzalem, są dla naszego Doktora Kościoła słowa Modlitwy Pańskiej, w której chrześcijanie proszą o to, aby wola Boża wypełniała się na ziemi, tak jak ma to miejsce w niebie (por. Mt 6, 10). Hieronim uważa, że treść modlitwy „Ojcze nasz" powinna zawstydzić tych, którzy kłamliwie głoszą, iż w niebie dochodzi do upadków i grzechów[108]. Gdyby takowe rzeczywiście miały miejsce, modlitwa o to, aby ludzie służyli wiernie Bogu niczym aniołowie w niebie, nie miałaby racji bytu[109].

W *Ad Ephesios* pustelnik z Betlejem zdawał się być otwarty na przyjęcie epistemologicznej koncepcji anamnezy[110]. W *In Matthaeum* Strydończyk pośrednio wyklucza ten pogląd. Czyni

[105] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 26, 24: „«Bonum erat illi si natus non fuisset homo ille», non ideo putandus est ante fuisse quam nasceretur quia nulli possit esse bene nisi ei qui fuerit, sed simpliciter dictum est multo melius esse non subsistere quam male subsistere".

[106] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 9: „Angelum autem hic dici Iohannem non putemus naturae societate sed officii dignitate, id est nuntium quod venturum Dominum nuntiaret".

[107] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 7, 23.

[108] Hieronim zupełnie pomija w tym miejscu kwestię tożsamości szatana i innych aniołów upadłych, jakby o niej zapominając.

[109] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 6, 10: „Erubescant ex hac sententia qui cotidie in caelo ruinas fieri mentiuntur. Nam quid nobis prodest caelorum similitudo, si et in caelo peccatum est?".

[110] Przez pojęcie „anamnezy" rozumiemy tutaj filozoficzną teorię gnozeologiczną, wyrastającą z platonizmu, według której poznanie polega na przypomnieniu sobie przez duszę prawd i rzeczywistości oglądanych w preegzystencji.

to w komentarzu do perykopy o wypędzeniu demonów z dwóch opętanych w kraju Gadareńczyków (por. Mt 8, 28-34). Złe duchy w reakcji na obecność Jezusa czują się dręczone, tak iż pobudzają opętanych do krzyków (w. 29). Strydończyk odnosząc się do tego faktu, zauważa, iż osoba Zbawiciela jest udręką dla demonów. Następnie przedstawia i odpiera w jego opinii „śmieszny" pogląd, według którego złe duchy znają Syna Bożego, chociaż sam diabeł, ich przywódca, Go nie zna[111]. Hieronim w tym momencie najprawdopodobniej czyni aluzję do myśli Orygenesa, który stawiał hipotezę, że *logikos* szatana tak bardzo oddalił się od Boga i utwierdził się w złu, iż zło stało się jego drugą naturą, jednak co do *logikoi*, które podążyły w pysze za szatanem, żywił nadzieję, iż tak jak inne byty rozumne wciąż mogą odmienić swój stan[112]. Hieronim w wyjaśnieniu do Mt 8, 29 wyraźnie odżegnuje się zarówno od nauki o preegzystencji *logikoi* jak i hipotezy o możliwości zbawienia złych duchów. Dlatego stanowczo stwierdza, iż demony nie znają Syna Bożego. Odpierając opinię Aleksandryjczyka o różnicy między stanem szatana, „pierwszego ziemskiego"[113], a stanem innych złych duchów, *vir bellator* sięga po argument empiryczny – wiedza uczniów zależy od wiedzy nauczyciela, zatem jest absurdem sądzić, że demony posiadają większą wiedzę od diabła[114].

[111] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 8, 29: „Ridiculeque putant quidam daemones scire filium Dei et diabolum ignorare eo quod minoris malitiae sint isti quam ille cuius satellites sunt".

[112] Por. Origenes, *Comm. Jo.* XX 21, 174; tenże, *Princ.* II 6, 4-7; tamże II, 8, 3-4 zob. H. Pietras, *Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesa*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŹMT 17, Kraków 2000, 55-66; tenże, *Początki teologii*, s. 341-342.

[113] Por. Origenes, *Comm. Jo.* XX 22, 181-183; zob. Pietras, *Szatan a początek świata*, s. 62-65.

[114] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 8, 29: „Cum omnis scientia discipulorum ad magistrum referenda sit".

3. Spirytualizacja ciała po zmartwychwstaniu i jego zanik

W przebiegu kontrowersji orygenesowskiej Hieronim wytykał Aleksandryjczykowi heterodoksyjną naukę na temat zmartwychwstania[115]. Chcąc właściwie zinterpretować fragmenty komentarzy nowotestamentalnych, w których nasz autor odnosi się do koncepcji rezurekcyjnych Orygenesa, należy poznać, przynajmniej w zarysie, treść stawianych doktrynie aleksandryjskiego teologa zarzutów oraz stanowisko Betlejemity na ten temat.

W liście Epifaniusza do Jana Jerozolimskiego, przełożonym na łacinę przez Strydończyka, biskup Salaminy stwierdza, że Orygenes za pomocą przewrotnej argumentacji w istocie negował chrześcijańską wiarę w zmartwychwstanie ciała (*resurrectionem carnis huius*)[116]. Nadawca listu podaje również konkretne źródło, na podstawie którego formułuje swoje oskarżenie. Jest nim wyjaśnienie do Psalmu 1. Epifaniuszowi chodzi tutaj o kontrowersyjny passus zaginionego komentarza Orygenesa, który został przechowany w dogmatyczno-polemicznych pismach Metodego z Olimpu i samego cypryjskiego tropiciela herezji, a także w zredukowanej formie w *Obronie Orygenesa* autorstwa Pamfila[117]. Na bazie tego tekstu niektórzy starożytni autorzy wysnuwali wniosek, że Aleksandryjczyk zaprzeczał zmartwychwstaniu ziemskiego ciała. Chociaż teza ta jest uprawniona, to jednak w świetle dzisiejszych szczegółowych badań nad myślą Orygenesa należy uznać ją za prawdziwą tylko w pewnym sensie i traktować ją jako krzywdzącą dla Aleksandryjczyka symplifikację jego „niezmiernie skomplikowanej" – jak wyraża się badacz tej kwestii M. Szram – doktryny o tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego[118].

---

[115] Por. Hieronymus, *Jo. Hier.* 25-26; tenże, *Epist.* 84, 5-6; tamże 124, 5; tenże, *Ruf.* 2, 5. 12.

[116] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 5: „Quis autem patienter ferat Origenem lubricis argumentationibus resurrectionem carnis huius negantem: sicut declarat manifestassime in volumine *Explanationum primi Psalmi*, et in aliis multis locis?".

[117] Por. Methodius, *Res.* I 20-24; Epiphanius, *Pan.* 64, 12-16; Pamphilus, *Apol. Orig.* 141. Objaśnienie Orygenesa do Ps 1, o którym mowa, tłumaczy, a następnie poddaje analizie teologicznej w świetle innych tekstów Aleksandryjczyka M. Szram (*Ciało zmartwychwstałe*, s. 516-536). Polski patrolog określa dyskutowany fragment jako „jedną z najbardziej kontrowersyjnych wypowiedzi" Orygenesa (por. tamże, s. 517).

[118] Nawet mając na uwadze hipotetyczno-poszukiwawczą metodę snucia rozważań teologicznych przez Orygenesa, z trudem można dowodzić, iż negował on zmartwychwstanie indywidualnego ziemskiego ciała osoby ludzkiej. Podstawą tożsamości ociężałego ciała ziemskiego oraz tego samego ciała przemienionego przez zmianę jakości (ποιότητες) cielesnej substancji (οὐσία, σωμάτων ὕλη) w eteryczne i subtelne ciało zmartwychwstałe jest w myśli Orygenesa niezmienna forma cielesna (εἶδος σωματικόν). Aleksandryjczyk zatem uznawał, że zmartwychwstanie to samo ciało (σῶμα/*corpus*), które *logikoi* posiadają w trakcie ziemskiej egzystencji, a także posiadały bądź będą posiadać w ewentualnych innych światach i „wcieleniach", włącznie z okresem preegzystencji. Po zmartwychwstaniu będzie to jednak ciało o zupełnie zmienionych, ulepszonych cechach jakościowych, a więc chociaż to samo, to powierzchownie diametralnie inne od ciała ziemskiego. Zbierając różne refleksje Orygenesa, można dojść do wniosku, że z pewnością nie zaprzeczał on zmartwychwstaniu σῶμα/*corpus*, natomiast jeśli uznać, że przez σάρξ/*caro* rozumiał on ciało w ziemskiej postaci, wraz z jego materialną specyfiką, konstytuującymi je składnikami oraz ich określonymi właściwościami, to wówczas należy uznać, że w powstanie z martwych dokładnie „takiego ciała" nie wierzył (por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 501-547).

Kontrowersyjny *commentarius* do Ps 1 streszcza wiele charakterystycznych dla Orygenesa idei na temat zmartwychwstania. W nim autor stwierdził między innymi, że:

> ciała ziemskiego (σὰρξ) już nie będzie, ale to, co było charakterystyczne w ciele ziemskim (ἐν τῇ σαρκί), będzie również charakterystyczne dla ciała duchowego (ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι)[119].

Aleksandryjczyk napisał również, że po zmartwychwstaniu nie zniknie pierwotna forma cielesna (εἶδος σωματικόν), która będzie podstawą przemiany ludzkiego organizmu na mocy działania Ducha z ciała śmierci na ciało ożywione. W ten sposób przy rezurekcji z ciała o ziemskich właściwościach powstanie ciało duchowe (σῶμα πνευματικὸν)[120]. W przywołanych myślach wybrzmiewa dominująca w pismach Adamancjusza koncepcja ciała zmartwychwstałego, według której na skutek zmiany cech jakościowych (ποιότητες) substancji cielesnej przyjmie ono w nowym stanie postać eteryczną, pozostając jednak wciąż tym samym ciałem (σῶμα/*corpus*), aczkolwiek zewnętrznie różnym od swojej ziemskiej postaci (σάρξ/*caro*)[121].

Nauczanie Orygenesa na temat zmartwychwstania, zaprzeczające poglądom tradycji azjatyckiej, od momentu powstania budziło kontrowersje. Metody z Olimpu, niewłaściwie rozumiejąc znaczenie stałej formy cielesnej (εἶδος σωματικόν) w koncepcji Aleksandryjczyka, na bazie jego skomplikowanych wywodów uznał, że ten negował tożsamość ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim i tym samym *de facto* zaprzeczał realności cielesnego zmartwychwstania[122]. Rezurekcyjne poglądy Adamancjusza budziły jednak sprzeciw również tych, którzy rozumieli jego wysublimowane nauczanie o niezmiennej formie cielesnej i ciele eterycznym. Wśród jego zdecydowanych krytyków był Hieronim.

O tym, że Strydończyk doskonale znał złożoność stanowiska Orygenesa na temat zmartwychwstania oraz treść kontrowersyjnego komentarza do Ps 1, świadczy chociażby *List 84*. Nasz apologeta wiary jest świadomy tego, że orygeniści nie mają oporów, aby wyznać wiarę w *resurrectio corporum*, a dopytani, są skłonni, zgodnie z treścią *regula fidei*, zadeklarować

---

[119] Origenes, *Comm. Ps.* 1, 5, w: Methodius, *Res.* I 23, 3: „σὰρξ δε οὐκέτι, ἀλλ'ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι", tłum. Szram, *Ciało zmartwychwstałe,* s. 521.

[120] Por. Origenes, *Comm. Ps.* 1, 5, w: Methodius, *Res.* I 22-24: „Nie zniknie jednak pierwotna forma (τοῦ εἴδους τοῦ προτέρου), nawet jeżeli przejdzie ona w stan większej chwały, podobnie jak podczas przemienienia forma Jezusa, Mojżesza i Eliasza nie była inna od tej, którą mieli wcześniej. […] cielesna forma, o której mówiliśmy, śmiertelna z natury (τὸ σωματικὸν εἶδος […] τῇ φύσει θνητὸν ὄν), zmieni się z ciała śmierci w ożywione przez ożywiającego Ducha (μεταβάλλει ἀπὸ τοῦ εἶναι <σῶμα θανάτου>, ζωοποιηθὲν), «gdy objawi się Chrystus, nasze życie» (Kol 3, 4), i z ciała o ziemskiej cielesności powstanie [ciało] duchowe (ἐκ τοῦ <σαρκικοῦ> πνευματικὸν γεγονός)", tłum. Szram, *Ciało zmartwychwstałe,* s. 519-521.

[121] Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe,* s. 545-546.

[122] Metody, interpretując przywołany fragment *Komentarza do Psalmów* Orygenesa, uznał wieloznaczny termin εἶδος za synonim greckich pojęć σχῆμα i μορφή. W efekcie podejrzewał Aleksandryjczyka o bliskie doketom przekonanie, iż w momencie zmartwychwstania dusze przybiorą jakieś inne duchowe ciała o „wyglądzie" (εἶδος) odwzorowującym ich ziemską postać (por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe,* s. 529-538).

także: *credimus resurrectionem carnis*[123]. Hieronim nie zarzuca im zatem zupełnej negacji zmartwychwstania na wzór doketów[124]. Sprzeciwia się natomiast głoszonej przez Orygenesa radykalnej spirytualizacji ciała zmartwychwstałego. Gdy wczytamy się w teksty Betlejemity, okaże się, że w odniesieniu do kwestii rezurekcyjnych jest on typowym spadkobiercą teologicznej tradycji azjatyckiej, która postulowała całkowitą tożsamość ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim, rozumianym jako σάρξ/*caro*[125]. Dlatego nasz *defensor fidei* podkreśla, że powstanie z martwych to samo ciało, które jest widzialne i którego można dotknąć na ziemi, wraz ze wszystkimi jego członkami, o określonej płci, z kośćmi, z mięśniami i z krwią płynącą w żyłach oraz zraszającą kości[126].

Łaciński Doktor Kościoła uważał naukę Orygenesa o przemianie ciał ziemskich w ciała eteryczne w wyniku zmiany atrybutów materii cielesnej po zmartwychwstaniu za błędną. Nie był to jednak jedyny pogląd rezurekcyjny przypisywany Aleksandryjczykowi, który budził sprzeciw Hieronima. Na temat „herezji" Orygenesa dotyczących zmartwychwstania nasz autor wypowiada się w *Apologii przeciw Rufinowi*:

> Twierdzę, że między wieloma złymi naukami Orygenesa, te są najbardziej heretyckie: […] że zmartwychwstanie naszych ciał tak się dokona, iż one nie będą miały tych samych członków, ponieważ skoro ustaną funkcje członków, bezużytecznie by je przywracano ciałom; zaś same ciała subtelne i duchowe powoli zanikną oraz rozproszą się w delikatnym powietrzu i obrócą się w nicość[127].

Poza poglądem o różnym w zewnętrznych przejawach i funkcjach od ciała ziemskiego odnowionym ciele duchowym *vir bellator* sprzeciwia się także hipotezie o zupełnym zaniku substancji cielesnej. Według tej koncepcji punktem dojścia procesu spirytualizacji ciał miałoby być ich totalne przeniknięcie przez Ducha, unicestwienie, i tym samym zjednoczenie z bezcielesnym Bogiem[128]. Chociaż nie wydaje się, aby Orygenes opowiadał się jednoznacznie za tą

[123] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 5; Pamphilus, *Apol. Orig.* 149: „qui dicunt eum corpus quidem resurgere confiteri, carnem vero negare"; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 545-547.

[124] Por. Hieronymus, *Jo. Hier.* 25.

[125] Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 468-470. 475-501; tamże, s. 546, przyp. 247.

[126] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 5: „Dicentibusque nobis, utrum capillos et dentes, pectus et ventrem, manus et pedes, caeterosque artus ex integro resurrectio exhibeat: tunc vero risu se tenere non possunt"; tenże, *Ruf.* 2, 5: „sed quaero, quod Origenes negat, utrum in eodem sexu, quo mortua sunt corpora, suscitentur […]? Et an ipsa corpora incorrupta, et immortalia, et […] spiritualia permaneant in aeternum: et non solum corpora, sed caro et sanguis infusus, venis et ossibus irrigatus, quae Thomas tetigit".

[127] Hieronymus, *Ruf.* 2, 12: „Probo ego inter multa Origenis mala, haec maxime haeretica: […] resurrectionem nostrorum corporum sic futuram, ut eadem membra non habeant, quia cessantibus membrorum officiis, superflua membra reddantur; ipsaque corpora tenuia et spiritalia paulatim evanescere, et in auram tenuem, atque in nihilum dissipari", tłum. popr. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 619, przyp. 191.

[128] Por. Hieronymus, *Epist.* 124, 4-5; Origenes, *Princ.* II 3, 2-3; tamże II 3, 7.

nauką, to jednak znajdujemy w jego dziełach wystarczająco dużo argumentów, aby uznać, że dopuszczał ją jako prawdopodobny scenariusz eschatologiczny[129].

Mając na uwadze heterodoksyjną doktrynę o preegzystencji dusz, a także budzące sprzeciw poglądy rezurekcyjne o spirytualizacji ciał po zmartwychwstaniu oraz o ich ewentualnym zupełnym zaniku, nie dziwi, że autorzy starożytni zaczęli podchodzić z bardzo dużą rezerwą do określeń ciała, które zdawały się deprecjonować jego wartość. Stąd Epifaniusz zarzuca nauce Orygenesa pogardę dla ludzkiego ciała, która wyrażała się w określaniu go takimi pojęciami jak „grób" (*tumulus*), „mogiła" (*sepulcrum*) czy „więzienie dla potępionego" (*carcer damnati*). Aleksandryjczyk miałby także, poszukując greckiej etymologii słowa „ciało" (*corpus*, czyli najpewniej chodziło o termin σῶμα), definiować je jako „więzy" (*vinculum*), „padlina" (*cadaver*) bądź „pomnik" (*monumentum*)[130].

Powyżej rozjaśniono, co w rzeczywistości kryje się za lapidarnym stwierdzeniem Epifaniusza, że Orygenes „zaprzeczał zmartwychwstaniu tego ciała" (*resurrectionem carnis huius negans*)[131]. Powodem tego zarzutu była nauka Orygenesa o spirytualizacji ciała ziemskiego po jego zmartwychwstaniu, tak że miałoby ono przyjąć postać eteryczną. Jeszcze większe zgorszenie musiała budzić hipoteza aleksandryjskiego teologa o zaniku wszelkiej materii i cielesności na końcu czasów. Echo tych poglądów rezurekcyjnych i toczącej się wokół nich debaty wybrzmiewa w komentarzach Hieronima do Nowego Testamentu.

3.1. Ambiwalentne stanowisko w komentarzach do *Corpus Paulinum*

P. Podolak[132] zastanawia się, czy autor *Ad Ephesios* czyni aluzję do poglądów Orygenesa na temat zmartwychwstania, gdy pisze o bluźnierstwie doktrynalnym, formułowanym nie w gniewie, lecz ze spokojnym umysłem (por. Ef 4, 31)[133]. Włoski filolog stawia otwarte

[129] Kwestię badawczą, czy Adamancjusz był rzeczywiście wyznawcą poglądu o ostatecznej likwidacji substancji cielesnej, stara się rozwikłać M. Szram (*Ciało zmartwychwstałe*, s. 617-629). Dochodzi on do podanej w tekście niniejszego opracowania konkluzji, iż Orygenes nie opowiadał się jasno za zanikiem wszelkich ciał w czasach ostatecznych (tamże, s. 627). W tym kontekście należy pamiętać o jednym z fundamentalnych założeń teologicznych poszukiwań Aleksandryjczyka, bazującym na kosmologii stoickiej, iż tylko Bóg jest absolutnie bezcielesny, pozostałe zaś byty jako zmienne i przygodne posiadają jakąś formę ciała, choćby najbardziej uduchowioną i subtelną (por. Origenes, *Princ.* II 2, 2; zob. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 261, przyp. 195). Cytowany tutaj polski badacz myśli Orygenesa stwierdza zarazem, iż istnieje „szereg tekstów" (tamże, s. 620), które mogą uzasadniać przypisanie poglądu o finalnym zaniku ciał autorowi *De principiis*, a także przywołuje opinie i argumentację współczesnych patrologów, F.H. Kettlera, D.G. Bostocka czy P. Tzamalikosa, optujących za tezą, iż Aleksandryjczyk był zwolennikiem omawianej koncepcji.

[130] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 4 (= Epiphanius, *Epistula ad Ioannem episcopum Ierosolymorum a Hieronymo latine reddita*); tenże, *Epist.* 124, 7; Origenes, *Princ.* II 10, 8; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 184-193.

[131] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 5.

[132] Por. Tessore–Podolak, s. 170, przyp. 9.

[133] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 31: „Porro blasphemia non solum aperta est, et de ira nascitur: sed et absque ira, sedata mente, profertur: si […] aut certe in Ecclesia constitutus, et credens in Deum, labatur in

pytanie, na które nie udziela odpowiedzi. Gdyby ta była twierdząca, wówczas wyjaśnienie Hieronima do Ef 4, 31 stanowiłoby ważne świadectwo jego polemicznego odniesienia do poglądów rezurekcyjnych Aleksandryjczyka jeszcze przed wybuchem kontrowersji orygenesowskiej. Podejmijmy zatem kwestię postawioną przez P. Podolaka.

Według słów Hieronima, przykładem przemyślanego bluźnierstwa jest kwestionowanie prawdy wiary o Trójcy Świętej lub o zmartwychwstaniu[134]. Jak już wcześniej przedłożono, Betlejemita po swoim antyorygenesowskim zwrocie zarzucał Aleksandryjczykowi herezje w odniesieniu do tych kwestii dogmatycznych. Ponadto w komentarzu do Ef 4, 31, w części poświęconej bluźnierstwu doktrynalnemu, pojawiają się dwa elementy, które występują również w polemice z Rufinem i orygenistami. *Vir bellator* mówi w tym miejscu o przewrotności heretyków, którzy potrafią zarzucać błędnowierstwo komuś, kto jest dobrze osadzony w wierze katolickiej, a także posługuje się cytatem z Iz 5, 20 o mieszaniu dobra ze złem oraz tego, co słodkie, z tym, co gorzkie[135]. Oba te elementy pojawiają się również w *Liście 84* o twórczości Orygenesa[136].

Istnieją zatem przesłanki, aby dopatrywać się w tekście o bluźnierstwie doktrynalnym zakamuflowanej polemiki z Orygenesem. Naszym zdaniem jednak jest to tylko pozorne wrażenie, które wynika z anachronicznej lektury tego tekstu. Zauważmy, że Hieronim przywołując dogmat o zmartwychwstaniu posłużył się bardzo ogólnym wyrażeniem *resurrectio mortuorum*. W świetle jego późniejszej polemiki z tezami rezurekcyjnymi Orygenesa możemy być niemalże pewni, że gdyby w komentarzu do Ef 4, 31 rzeczywiście czynił do nich aluzję, to posłużyłby się wówczas zwrotem *resurrectio carnis*. Natomiast obnażenie obłudy i sprytu heretyków oraz użycie w debacie z nimi cytacji z Iz 5, 20 stanowią stałe motywy polemiki naszego autora z błędnowiercami, na co wskazaliśmy w innych miejscach niniejszej dysertacji. Podkreślmy też, że sam Hieronim w *Apologii przeciw Rufinowi* nie odwołał się do passusu

dogmatibus quae ignorare non licitum est: aliter de Patre, et Filio, et Spiritu sancto sentiens, quam rei ipsius veritas habet: non ita credens in resurrectione mortuorum, ut Scripturae docent".

[134] W objaśnieniu znaczenia terminu βλασφημία (łac. *blasphemia*), który występuje w tekście Pawłowym, Strydończyk czyni użytek z tekstu komentarza Adamancjusza. Również Aleksandryjczyk w *explanatio* do wersetu Ef 4, 31 pisał o bluźnierstwie heretyków przeciwko prawdom wiary (ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἑτεροδόξοις δογμάτων) i odwoływał się do pochodzącego z apokryfów obrazu roztropnego bankiera (δόκιμος τραπεζίτης). Hieronim zatem mógł, podobnie jak to uczynił w omówiony wcześniej komentarzu do Ef 1, 4, wykorzystać myśl Orygenesa, aby wejść w polemikę z nim samym. Uczyniłby to przez dookreślenie „bluźnierczych" poglądów jako dotyczących Trójcy Świętej i zmartwychwstania, czego nie znajdujemy w Orygenesowym źródle (por. Origenes, *Fr. Eph.* 22; Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 31; zob. Tessore–Podolak, s. 170, przyp. 9).

[135] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 4, 31: „alienae invidens sapientiae, eum male sentire commemoret, qui catholicae fidei est, et rursum haereticum […] catholicum esse contestans: qui dicit dulce amarum, et amarum dulce".

[136] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 2: „Vae, inquit Isaias, qui dicunt bonum malum, et malum bonum, et qui faciunt amarum dulce, et dulce amarum"; tamże 84, 5: „et in perversum studiis commutatis, nos sycophantae, illi simplices appelantur".

o bluźnierstwie heretyków jako tekstu, w którym potępiałby poglądy Orygenesa. Odpowiadając zatem na postawioną przez P. Podolaka hipotezę, stoimy na stanowisku, że w komentarzu do Ef 4, 31 *vir bellator* nie miał na myśli nauki Aleksandryjczyka.

To, że Strydończyk w pierwszych latach pobytu w Ziemi Świętej był mało krytyczny wobec dogmatycznych hipotez aleksandryjskiego teologa, potwierdzają fragmenty komentarzy z tego okresu, w których nasz polemista przywołuje koncepcje Orygenesa na temat ludzkiego ciała i zmartwychwstania. W pierwszym palestyńskim dziele egzegetycznym, a więc *Ad Philemonem*, Betlejemita dociekając, w jakim sensie Epafras był współwięźniem Pawła w Chrystusie (*concaptivus meus in Christo*, por. Flm 23), podaje różne wyjaśnienia tego tytułu. W polifonicznej egzegezie Strydończyka każda z interpretacji wydaje się możliwa, równie prawdopodobna i dopuszczalna. Najpierw zatem Hieronim przedstawia wyjaśnienie historyczne, według którego Paweł w czasie najazdów Rzymian na Palestynę miałby zostać wraz z rodzicami schwytany, a następnie przymusowo osadzony w Tarsie. Podobny los miałby spotkać Epafrasa, który z kolei w ramach wspomnianej deportacji byłby zesłany jako chłopiec wraz z rodzicami do Kolosów (por. Kol 4, 12). Po tej pierwszej interpretacji Strydończyk przedstawia kolejne:

> Chyba, że coś tajemnego i wzniosłego (*reconditum aliquid et sacratum*), jak niektórzy sądzą, w wyrazie «pojmanie» (*captivitas*) [Paweł] wyraża: to znaczy, że tak samo pojmani i uwięzieni, zostali doprowadzeni na tę dolinę łez. Jeśli zaś ani jedno ani drugie [wyjaśnienie] nie zostaje przyjęte, z tego, co tutaj zostało dodane: «w Chrystusie Jezusie», możemy przypuszczać, że on [Epafras] znosił w Rzymie dla Chrystusa te same kajdany, które Paweł; i jak niewolnikiem Chrystusa (*vinctus Christi*) tak i również więźniem Jego (*captivum eius*) mógł być nazwany[137].

Do trzech przedstawionych wyżej wyjaśnień autor *Ad Philemonem* dodaje jeszcze jedno, duchowe. Zgodnie z nim każdy apostoł Chrystusa może być nazwany Jego więźniem[138].

Hieronim proponuje zatem cztery wyjaśnienia zwrotu *concaptivus in Christo*, charakteryzującego Epafrasa w Flm 23. Drugie jego rozumienie w sposób ewidentny odnosi się do

[137] Hieronymus, *Comm. Phlm.* 23: „nisi forte reconditum aliquid et sacratum, ut quidam putant, in verbo captivitatis ostendit: quod capti pariter et vincti in vallem hanc adducti sint lacrymarum. Quod si neutrum recipitur, ex eo quod hic additum est: In Christo Iesu, possumus suspicari eadem eum Romae pro Christo vincula sustinuisse quae Paulum; et ut vinctum Christi, ita captivum quoque eius potuisse dici"; por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 42.

[138] Dowodem na to są dla Hieronima postaci Andronika i Julii (*Andronicus et Iulia*), które niewątpliwie należy łączyć z osobami wymienionymi w Rz 16, 7. Strydończyk jest przekonany, że druga z wymienionych osób była kobietą, nie zaś, jak to wynika z wielu współczesnych przekładów Pisma Świętego, w tym *Biblii Tysiąclecia*, mężczyzną. Paweł w końcowym pozdrowieniu Listu do Rzymian określa dwoje/dwóch wspomnianych współpracowników zarówno jako apostołów jak i swoich współwięźniów. Por. Hieronymus, *Comm. Phlm.* 23: „Aut certe ita, quod nobilis et ipse sit in apostolis, ut Andronicus et Iulia, de quibus scribitur ad Romanos: «Salutate Andronicum et Iuliam, cognatos et concaptivos meos, qui sunt nobiles in apostolis, qui et ante me fuerunt in Christo Iesu»".

koncepcji preegzystencji bytów rozumnych i ujmuje ciało jako więzienie duszy. Negatywne ujęcie cielesnej kondycji człowieka zostaje wzmocnione przez stwierdzenie, iż wiedzie on swój byt w „dolinie łez" (*in valle hac lacrymarum*). Hieronim w żaden sposób nie wyraża sceptycyzmu wobec takiego rozumienia ludzkiego ciała. Orygenesowska interpretacja została wpleciona w jego komentarz jako druga w kolejności akceptowalna opcja hermeneutyczna, obok dwóch wyjaśnień historycznych (1. i 3.) i jednego moralno-duchowego (4.).

W podobny sposób książę egzegetów objaśnia słowa autoprezentacji Pawła, który przedstawia się jako więzień Chrystusa dla narodów pogańskich (*ego Paulus vinctus Iesu Christi pro vobis gentibus*, por. Ef 3, 1). Według pierwszej, historycznej interpretacji Apostoł tak się wyraził, ponieważ List do Efezjan, obok tych do Filemona, Kolosan i Filipian, należy do tzw. „listów więziennych", które zredagował w czasie *custodia carceris* w Rzymie[139]. Następnie Hieronim przechodzi do drugiego wyjaśnienia, które stało się dla Rufina okazją do oszczerstwa (*calumnia*)[140]:

> Bądź też, jako że w licznych miejscach czyta się, iż to ciało bywa nazywane kajdanami duszy (*vinculum animae*), w którym owa jest przetrzymywana niczym zamknięta w więzieniu (*in carcere*), dlatego mówimy, że Paweł jest zniewolony więzami ciała (*corporis nexibus*), oraz że nie powraca i nie jest z Chrystusem (por. Flp 1, 23), aby dopełniło się przez niego doskonałe przepowiadanie do pogan[141].

Po tym drugim wyjaśnieniu tożsamości Pawła jako więźnia Chrystusa nasz autor przedstawia trzecią i zarazem ostatnią eksplikację wskazanej powyżej syntagmy:

> Chociaż niektórzy (*quidam*) wprowadzają w tym miejscu inne znaczenie, mianowicie że Paweł, przeznaczony do przepowiadania Ewangelii narodom jeszcze nim się narodził i uświęcony od łona swej matki (por. Ga 1, 15), po narodzinach przyjął kajdany ciała (*vincula carnis*)[142].

Nasz Doktor Kościoła, odpowiadając na zarzut Rufina, że w komentarzu do Ef 3, 1 wygłosił twierdzenia na temat ludzkiego ciała, które po latach sam surowo piętnował[143], utrzymywał,

---

[139] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 1-4; zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, 422. 426.

[140] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 25: „eam tantum partem ponam explanationis, quae patet calumniae".

[141] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 1-4: „Vel certe quia in pluribus locis lectum est, vinculum animae corpus hoc dici, quo quasi clausa teneatur in carcere: dicimus propterea Paulum corporis nexibus coerceri, nec reverti et esse cum Christo, ut perfecta in gentes per eum praedicatio compleatur"; por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 42.

[142] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 3, 1-4: „Licet quidam alium sensum in hoc introducant, quod Paulus praedestinatus, et sanctificatus ex utero matris suae, ad praedicationem gentium antequam nasceretur, postea vincula carnis acceperit".

[143] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 42: „Quid adhuc aliud est, quod damnare caeteros iubet? Quod corpus hoc, inquit, carcerem, et vincula esse animae dicunt, et ipsam animam non ire asserunt, se redire quasi ad ea loca, ubi iam ante fuerat"; Hieronymus, *Jo. Hier.* 7.

iż tylko pierwsze, historyczne wyjaśnienie było w rzeczywistości jego stanowiskiem. Drugie zaś Hieronim przypisał Orygenesowi, a trzecie Apolinaremu, których poglądy bez wskazywania imiennie ich autorów, zgodnie z założoną koncepcją komentarzy egzegetycznych, poddał rozeznaniu uważnego czytelnika[144].

Ponieważ stosowne dzieła Aleksandryjczyka i biskupa Laodycei zaginęły, nie możemy zweryfikować prawdziwości powyższych wyjaśnień Hieronima złożonych w *Apologii przeciw Rufinowi*. Mimo braku tych pisemnych źródeł świadectwo Strydończyka ze względu na treść samych interpretacji budzi wątpliwości. Wydaje się bowiem, że trzecie wyjaśnienie, które nasz autor łączy z Apolinarym, w rzeczywistości odpowiada Orygenesowej hipotezie o preegzystencji dusz. Trudno też dopatrzeć się jakichś śladów polemiki między trzecim a drugim wyjaśnieniem, a według słów księcia egzegetów Laodyceńczyk miałby sprzeciwiać się w swojej interpretacji poglądom Adamancjusza. Trzecia interpretacja wykazuje ponadto wiele podobieństw do refleksji Aleksandryjczyka, którą Hieronim umieścił – co sam przyznawał – w objaśnieniu do Ef 1, 4[145]. Na Orygenesową proweniencję trzeciej interpretacji autocharakterystyki Pawła jako więźnia Pana może wskazywać również zaimek *quidam*, bardzo często służący autorowi *Ad Ephesios* do introdukcji poglądów aleksandryjskiego teologa.

Drugie zaś wyjaśnienie, chociaż również nacechowane typowym dla Orygenesa językiem, może być odczytane jako rozumienie w duchu egzegezy kanonicznej. Jego tłem nie byłyby dogmatyczne spekulacje Aleksandryjczyka, ale słowa Pisma Świętego, w tym przede wszystkim samego Pawła z Flp 1, 21-26, iż chciałby być z Chrystusem, lecz ze względu na powierzoną mu misję ewangelizacji i troskę o Kościoły może także pozostać w ciele. Źródłem drugiego wyjaśnienia byłaby więc interpretacja Pisma przez Pismo w warstwie dosłownej, zaś trzeciego koncepcja preegzystencji dusz. Reasumując powyższe uwagi, w naszej opinii linia obrony, którą przyjmuje Hieronim w odniesieniu do komentarza do Ef 3, 1, nastręcza poważne wątpliwości, a nawet brzmi nieautentycznie.

Niezależnie od tego, w jakim zakresie Betlejemita inspirował się Orygenesowym źródłem przy redakcji omawianego fragmentu *Ad Ephesios*, nie podlega dyskusji, że nie wahał się w nim mówić o ludzkim ciele w sposób, który po latach uzna za co najmniej dogmatycznie podejrzany. Również w innych fragmentach – mniej istotnych przy ocenie jego stanowiska wobec nauki Orygenesa o zmartwychwstaniu – Hieronim określa kondycję ludzi na tym świecie jako stan więźniów (*captivi*) czy też zniewolenia łańcuchem (*catena*) bądź więzami

[144] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 25: „Et in hoc triplicem, ut supra, expositionem posui. In prima, quid mihi videretur; in secunda, quid Origenes assereret; in tertia, quid Apollinarius contra illius vadens dogmata sentiret".

[145] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 4; tenże, *Comm. Gal.* I 1, 15-16a; tenże, *Ruf.* 1, 22.

ciała (*in vinculis*), a także pisze o cielesnej marności (*corpus humilitatis*)[146]. Wskutek wyeksponowania takich wypowiedzi przez Rufina zdaje się, że Strydończyk uznał, iż nadawanie im zbyt dużego znaczenia dogmatycznego i ferowanie na ich podstawie oskarżeń o herezję jest niewłaściwe i niesprawiedliwe. Hieronim, broniąc treści *explanatio* do Ef 3, 1, stwierdza na końcu, że nie jest głupotą myśleć, iż dusza jest związana przez ciało (*vinctam dici animam corpore, non absurdae intelligentiae est*), oraz zauważa poprzez odwołanie się do Rz 7, 24, iż sam Paweł swoimi wypowiedziami daje przyczynek do tego, aby ciało traktować jak obciążenie dla duszy[147].

Passusem, w którym nasz *defensor fidei* zdaje się przyjmować naukę Orygenesa na temat eterycznej postaci ciała zmartwychwstałego, jest jego komentarz do Ef 5, 28-29. Paweł w tych wersetach wzywa mężczyzn do miłowania swoich żon i troski o nie niczym o własne ciało na wzór Chrystusa, który umiłował swoje Mistyczne Ciało, czyli Kościół. Ta pozornie dość prosta i jednoznaczna nauka moralna Apostoła jest w *expositio* Hieronima punktem wyjścia do rozważań na temat relacji między duszą i ciałem oraz duchowej postaci tego drugiego po zmartwychwstaniu.

Książę egzegetów, objaśniając wskazany fragment, najpierw lapidarnie, w jednym zdaniu, przedstawia jego interpretację literalną (*simplex intelligentia*)[148]. Według niej mężowie mają po prostu zatroszczyć się o potrzeby materialne żon. Następnie za pomocą formuły bezosobowej: *sed opponi nobis potest*, Hieronim wyraża istotną wątpliwość wobec sensu dosłownego omawianych wersetów. Absolutny charakter interpretacji literalnej Ef 5, 28-29 jest dyskusyjny ze względu na *defectus litterae*, który zawierają interpretowane słowa. Nie jest bowiem prawdą, że nikt nigdy nie miał w nienawiści swojego ciała, jak twierdzi Paweł. Słowa Apostoła są w istocie fałszywą generalizacją, gdyż wielu ludzi ze względu na choroby i doznawane cierpienie pragnęło śmierci ciała. To spostrzeżenie nie tylko pozwala, ale wręcz wymaga doszukiwania się w tekście natchnionym znaczenia alegorycznego. Mnich betlejemita stwierdza, że wobec wskazanego defektu sensu dosłownego „lepiej" odnieść się do sensu tropologicznego analizowanej myśli (*magis itaque ad tropicam intelligentiam sermo referatur*)[149].

Według alegorii mężowie oznaczają dusze (*animae*), zaś żony ciała (*carnes*). Zadaniem dusz jest tak troszczyć się o uświęcenie ciał, poprzez przyjmowanie Bożej nauki oraz Ciała

[146] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 7: „ita et nos quidam dicunt in hoc mundo esse captivos"; tamże III 6, 20: „Alius vero propter corpus humilitatis, et catenam istam qua circumdamur, […] ista eum dixisse contendet, […] nisi forte et in vinculis absque vinculis computandus est, qui conversationem habet in coelis"; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 42.

[147] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 25.

[148] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 28-29: „Quantum ad simplicem intelligentiam pertinet".

[149] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 28-29.

i Krwi Chrystusa, aby i te, pociągnięte przez dusze, ujrzały Boże zbawienie. Strydończyk w swoim komentarzu wzywa, aby na podobieństwo Chrystusa karmiącego i pielęgnującego Kościół (por. Mt 23, 37) dusze troszczyły się o ciała:

> dusze także niech wspierają swoje ciała, aby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność i wsparte lekkością skrzydeł łatwiej uniosło się w powietrze. Mężowie, wspierajmy więc swoje żony, a dusze [niech wspierają] nasze ciała, aby żony zostały poddane swoim małżonkom, a ciała – duszom, i żeby nie było już żadnej różnicy płci, lecz tak jak u aniołów nie ma mężczyzny i kobiety, tak też i u nas, którzy mamy stać się podobni do aniołów, już teraz rozpoczęło się to, co jest nam obiecane w niebie[150].

Powyższy cytat Rufin przytoczył jako pierwszy w ogóle spośród fragmentów *Ad Ephesios*, które w jego zamyśle miały dowodzić krypto-orygenizmu dawnego przyjaciela[151]. Powodem takiego a nie innego otwarcia części *Apologii przeciw Hieronimowi* poświęconej treści spornego komentarza były prześmiewcze ataki Strydończyka na Orygenesową koncepcję zmartwychwstania wyprowadzone w *Liście 84*. Betlejemita drwił w nim z pewnych „kobietek" (*mulierculae*), które dotykając intymnych części swojego ciała, miały żywić przekonanie, że po zmartwychwstaniu przybiorą naturę aniołów i będą do nich podobne[152]. Na podstawie powyższego fragmentu *Ad Ephesios* Akwilejczyk natomiast wykazywał, że sam Hieronim wyznawał to, co wyśmiewał w wierze kobiet-orygenistek, a mianowicie że po zmartwychwstaniu ludzkie ciała przyjmą postać anielską[153].

Vir bellator w reaktywnej apologii starał się oczyścić z zarzutów formułowanych przez Rufina na bazie *explanatio* Strydończyka do Ef 5, 28-29. Hieronim, analogicznie do innych przypadków kłopotliwych passusów w *Ad Ephesios*, definiował jako swoje tylko pierwsze, dosłowne wyjaśnienie. Od zdania komentarza, w którym wartość literalnej interpretacji została podana w wątpliwość poprzez wskazanie na *defectus litterae* omawianych wersetów, Betlejemita miał już tylko referować stanowisko Orygenesa[154]. Aby to udowodnić, nasz autor cytuje długi fragment komentarza Aleksandryjczyka do Listu do Efezjan, który w całości,

---

[150] Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 28-29: „animae quoque fovent corpora sua, ut corruptivum hoc induat incorruptionem, et alarum levitate suspensum, in aerem facilius elevetur. Foveamus igitur et viri uxores, et animae nostra corpora, ut et uxores in viros, et corpora redigantur in animas. Et nequaquam sit sexuum ulla diversitas: sed quomodo apud angelos non est vir et mulier: ita et nos, qui similes angelis futuri sumus, iam nunc incipiamus esse quod nobis in coelestibus repromissum est"; tenże, *Ruf.* 1, 28, tłum. Szram, *Ciało zmarwychwstałe*, s. 549.

[151] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 24-25.

[152] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 6: „Solent enim mulierculae eorum mammas tenere, ventri applaudere, lumbos et semina et putres attrectare axillas, et dicere: Quid nobis prodest resurrectio, si fragile corpus resurget? Et futurae Angelorum similes Angelorum habebimus et naturam"; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 24.

[153] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 25: „quomodo de tuis verbis mulieres arguis?".

[154] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 28: „post simplicem expositionem, Origenis posuerim quaestionem […]. Haec nostra sententia est. Igitur omne quod sequitur deinceps, et opponi nobis potest, ostendimus non ex nostra, sed ex contradicentium intelligi debere persona".

w każdym szczególe pokrywa się z komentarzem Hieronima do Ef 5, 28-29 od słów, które przedstawiają tropologiczne wyjaśnienie wskazanej perykopy[155], aż do samego końca objaśnienia. Zgodnie ze świadectwem samego Strydończyka przekład komentarza Orygenesa stanowi więc ok. 65% zawartości objaśnienia do Ef 5, 28-29 w *Ad Ephesios*[156].

Próba odparcia ze strony łacińskiego egzegety oskarżeń o herezję, postawionych przez Rufina w odniesieniu do omawianego fragmentu *Ad Ephesios*, nie polega tylko na przypisaniu jego kontrowersyjnej części autorstwu Orygenesa. Hieronim próbuje się „wybielić" z zarzutów o orygenizm poprzez przedstawienie pewnej interpretacji zacytowanych słów Aleksandryjczyka, w świetle której nie zawierałyby one żadnych heterodoksyjnych idei. Podjęcie takiej linii obrony w obliczu ataków samego Strydończyka na Rufina i doktrynę Orygenesa, nacechowanych nierzadko podejrzliwością oraz brakiem obiektywizmu w ferowanych wyrokach, samo w sobie zakrawa na paradoks. Nasz Ojciec Kościoła przekonuje, że w *explanatio* do Ef 5, 28-29 ciała, które poddają się kierownictwu duszy, nie zmieniają swojej natury, lecz uzyskują większą chwałę. Następnie dowodzi, że brak zróżnicowania płci oraz podobieństwo do aniołów nie mają znaczenia ontycznego, a więc nie odnoszą się do kondycji ciała po zmartwychwstaniu, lecz mają znaczenie moralne. Argumentem na rzecz moralnej lektury dyskutowanego tekstu ma być to, że chrześcijanie już tutaj na ziemi – według przywołanych słów Orygenesa – zaczynają być tym czym będą w niebie[157]. Powołując się na cytaty biblijne z 1 Kor 7, 29, z Mt 22, 23-30 oraz z Ga 3, 27-28, *princeps exegetarum* stara się udowodnić, że płeć małżonków traci swoje znaczenie, zaś oni sami upodabniają się do aniołów, gdy podejmują życie w czystości. Hieronim daje do zrozumienia, że właśnie w takim kluczu moralnym odczytywał cytat z komentarza Adamancjusza, gdy zamieszczał go w *Komentarzu do Listu do Efezjan*[158].

Tłumaczenia Betlejemity, będące odpowiedzią na apologię Rufina, również i w tym miejscu nie przekonują. Po pierwsze, Hieronim w żaden sposób w komentarzu do Ef 5, 28-29 nie odżegnuje się od interpretacji, którą po latach określił jako Orygenesową. Wręcz przeciwnie, idąc tokiem rozumowania Aleksandryjczyka, wydaje się ją w pełni akceptować. Po drugie, nadanie treści komentarza sensu moralnego nie wyklucza jego lektury w kluczu

[155] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 28: „Ponamus tamen ipsa verba quae in Origenis libro tertio continentur: «Dicamus quod illam carnem […] repromissum est»"; tenże, *Comm. Eph.* III 5, 28-29: „Magis itaque ad tropicam intelligentiam sermo referatur, et dicamus, quod illam carnem […] repromissum est".

[156] Tekst samego *commentarius* do analizowanych wersetów z wyłączeniem ich treści liczy 1220 znaków, zaś przekład na łacinę fragmentu komentarza Orygenesa 783 znaków, co daje dokładnie 64,18%.

[157] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 28-29: „iam nunc incipiamus esse quod nobis in coelestibus repromissum est".

[158] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 28.

dogmatycznym[159]. W przywołanym wyjaśnieniu wybrzmiewają charakterystyczne dla Orygenesa idee na temat zmartwychwstania. Ciało poprzez poddanie się potrzebom duszy w życiu ziemskim ulega uświęceniu i otwiera się na pełnię zbawienia. Mistyczne i moralne zjednoczenie z Chrystusem określonego człowieka, którego częścią jest ciało, znajdzie swoją kontynuację po zmartwychwstaniu w spirytualizacji jego substancji cielesnej. W naszym przekonaniu właśnie do tego procesu Aleksandryjczyk odnosi się, gdy pisze, iż ciało, które poddaje się kierownictwu duszy, przestaje być ociężałe i w swojej lekkości unosi się w powietrze[160]. Również podobieństwo do aniołów, którego wyznacznikiem jest zatracenie różnic między kobietami i mężczyznami, jest odwołaniem do rezurekcyjnych poglądów Orygenesa. Eteryczne, lekkie i świetliste ciało bytów rozumnych, według utylitarystycznego stanowiska aleksandryjskiego teologa, utraci te cechy i te elementy, których nie będzie potrzebowało w stanie niebiańskim, a więc również organy rozrodcze[161]. Dla każdego, kto zna naukę Orygenesa na temat zmartwychwstania, jest niemalże oczywiste, iż stanowi ona tło dla Hieronimowych rozważań do Ef 5, 28-29. Jasne wydawało się to Rufinowi. Ku takiemu rozumieniu omawianego komentarza skłania się również M. Szram[162].

Akwilejczyk w intelektualnym starciu z Hieronimem przytacza ponadto dwa inne fragmenty *Ad Ephesios*, w których jego oponent *expressis verbis* formułuje pogląd o przyjęciu przez ludzi w czasach ostatecznych postaci aniołów[163]. W obu tych wypadkach idea eterycznego ciała zmartwychwstałego na podobieństwo aniołów łączy się z koncepcją apokatastazy, rozumianą jako powrót wszystkich bytów rozumnych do duchowego stanu, analogicznego do ich pierwotnej kondycji, w której te jako Boże stworzenia, podatne na zmiany, zostały wyposażone w subtelne *corpora*. Wyraźne echo takiej teocentrycznej i uniwersalistycznej historiozofii autorstwa Aleksandryjczyka znajdujemy w wyjaśnieniu Hieronima do słów Pawła o Chrystusie, który z dwóch rodzajów ludzi uczynił w sobie jednego nowego człowieka (por. Ef 2, 15):

[159] Wymiar moralny-zbawczy dominuje w wyjaśnieniu Hieronima do Ef 2, 6 o duchowym zmartwychwstaniu i mistycznym przebywaniu z Chrystusem, a także w interpretacji związku między duszą i ciałem na kanwie Ef 5, 22-23. W obu wyjaśnieniach zarazem wybrzmiewa odniesienie do statusu ontycznego człowieka w czasach ostatecznych (por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 6; tamże III 5, 22-23).

[160] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 28-29: „ut [caro] refecta et nitida possit libero cursu virum sequi, et nulla debilitate, et pondere praegravari. […] ut corruptivum hoc induat incorruptionem, et alarum levitate suspensum, in aerem facilius elevetur".

[161] Por. Origenes, *Comm. Matt.* XVII 30: „Saduceusze […] źle zrozumieli ten tekst […], dlatego uważali, że jeśli będzie zmartwychwstanie, to mąż, gdy zmartwychwstanie, ponownie będzie mężem mającym członki męskie, a kobieta zmartwychwstanie jako kobieta, przyobleczona w ciało kobiece. […] stają się jak aniołowie w niebie […] także dlatego, że przekształcone ich ciała poniżone staną się takimi, jakimi są ciała aniołów, eterycznymi i podobnymi do jasnego światła"; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 547-559.

[162] Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 549.

[163] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 40-41; tamże 1, 44.

> To zaś, co [Apostoł] powiedział: «Aby dwóch sprowadził w sobie samym do jednego nowego człowieka» […], [Orygenes] tak dopasował do swojego rozumienia, iż mówi, że człowiek uczyniony na obraz i podobieństwo Boże odzyska po ostatecznym pojednaniu tę samą postać (*forma*), którą teraz mają aniołowie, a którą on sam utracił[164].

Teologicznym tłem dla powyższej refleksji jest niewątpliwie koncepcja preegzystencji *logikoi*, które utraciły delikatną formę korporalną na skutek „oziębienia" (ψυχόω – oziębić, ochłodzić) swojej miłości do Ojca, stając się tym samym „duszami" (ψυχή – dusza), umieszczonymi w momencie drugiego stworzenia, tj. stworzenia świata ziemskiego, w ludzkich ciałach[165]. Według powyższego tekstu „człowiek", stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26-27), po powrocie do pierwotnego stanu miałby odzyskać anielską postać. W tych słowach dochodzi pośrednio do głosu pogląd Orygenesa, iż ani obraz ani Boże podobieństwo w człowieku nie odnosiły się do jego cech fizycznych[166]. Nie do pomyślenia jest bowiem, aby ślady Bożego podobieństwa w człowieku zaginęły w czasach ostatecznych, a tak stałoby się, gdyby były zapisane w cechach jakościowych jego ziemskiej postaci. Słowo „człowiek" jest zatem w cytowanym fragmencie *de facto* synonimem bytu rozumnego według koncepcji Aleksandryjczyka, stworzonego na początku z subtelnym ciałem duchowym.

Hieronim do powyższej refleksji na temat ludzkiego ciała i jego zmartwychwstania odnosi się z wyczuwalnym dystansem. W przypadku tego fragmentu wyraźnie zaznacza, że referuje poglądy kogoś innego, nie zaś swoje własne. Bez wątpienia chodzi o Orygenesa, który kryje się za anonimową figurą „kogoś", kto wbrew podkreślonym przez Hieronima racjom egzegetycznym inaczej interpretuje omawiane wersety Ef 2, 14-18[167]. Według alegorycznego wyjaśnienia Aleksandryjczyka dwiema rzeczywistościami zjednoczonymi przez objawienie i mękę Chrystusa są świat bytów ziemskich i świat bytów niebiańskich. Na tle takiej wykładni, wyrastającej z Orygenesowej nauki o preegzystencji i apokatastazie, w komentarzu Strydończyka pojawia się „anielska" wizja Pawłowego „nowego człowieka". Dla czytelnika *Ad Ephesios* jest jasne, że stanowi ona opinię „interlokutora" Betlejemity, którego jednak z racji na brak wyraźnej polemiki nie można nazwać jego „adwersarzem" ani też „heretykiem"[168].

---

[164] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18: „Quod autem ait: Ut duo conderet in semetipso in unum novum hominem, […] sic suae intelligentiae coaptabat, ut dicat hominem iuxta imaginem et similitudinem Dei factum, eamdem post reconciliationem formam recepturum, quam et nunc angeli habent, et ipse perdiderit".

[165] Por. Origenes, *Princ.* II 8, 3; zob. Pietras, *Szatan a początek świata*, s. 55-61.

[166] Por. Origenes, *Cels.* 6, 63; zob. Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesa*, s. 301-308.

[167] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18: „Caeterum qui illud Apostoli legit, de Christo memorantis: Pacem faciens per sanguinem crucis suae […], non putabit nos […] et Iudaeos".

[168] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18.

Pogląd o powrocie człowieka po zmartwychwstaniu do stanu anielskiego pojawia się także w omówionym już częściowo w 1. paragrafie niniejszego rozdziału komentarzu do Ef 4, 16. Zacytujmy interesującą nas teraz myśl rezurekcyjną zawartą w tym tekście, która wpisuje się we wcześniej szeroko rozwiniętą w objaśnieniu Strydończyka hipotezę apokatastazy i do niej się odnosi:

> Nie w taki jednak sposób, zgodny z nauką pewnej herezji (*iuxta aliam haeresim*), że wszyscy będą w jednym wieku (*omnes in una aetate sint positi*), to znaczy wszyscy przemienią się w aniołów (*omnes in angelos reformentur*), lecz że każdy członek stosownie do swojej miary i powinności będzie doskonały (*iuxta mensuram et officium suum perfectum sit*): na przykład, że upadły anioł zacznie być tym, kim został stworzony, zaś człowiek, który został wypędzony z raju, zostanie ponownie ustanowiony, aby się o niego troszczyć[169].

Wariant koncepcji zmartwychwstania w ciele eterycznym, według którego między finalnie zbawionymi a aniołami nie byłoby żadnej różnicy, został określony przez naszego Doktora Kościoła jako herezja. Być może Hieronim ma w tym miejscu na myśli hipotezę orygenistów o zupełnym zaniku substancji materialnej na końcu czasów, a więc i wszelkich różnic między stworzonymi bytami rozumnymi. Jeżeli jednak uznać, że „aniołowie" nie są dla niego czystymi duchami, lecz że posiadają eteryczny *corpus*, to znaczy formę cielesną wraz z materią o duchowych jakościach – co wydaje się bardziej prawdopodobne – to wówczas Strydończyk występuje w powyższym passusie przeciwko teorii o zrównaniu wszystkich zbawionych, niezależnie od ich zasług, w stanie niebiańskim. Nie wyklucza zatem w powyższym fragmencie poglądu Orygenesa o zmartwychwstaniu ciał w postaci chwalebnej, z substancją cielesną o nowych cechach, lecz stoi na stanowisku, że eteryczne ciała wszystkich ludzi nie będą identyczne, lecz każde z nich już w stanie doskonałości zachowa swoją indywidualną specyfikę.

Meritum powyżej zacytowanej wypowiedzi Betlejemity stanowi obrona różnorodności uwielbionego świata stworzeń. Taką różnorodność w stanie niebiańskim generalnie – mając na uwadze probabilistyczny charakter jego rozważań – przyjmował również Aleksandryjczyk. Pierwotna równość *logikoi* nie oznacza bowiem w jego koncepcji braku różnorodności po powrocie bytów rozumnych do stanu duchowego, podobnego do ich kondycji w preegzystencji. Zdaniem Orygenesa upadki oraz zasługi duchowo-moralne poszczególnych ludzi w świecie ziemskim, a być może także w innych suponowanych światach, oraz transformacje, którym ulegały ich ciała w różnych stanach, w pewien sposób odcisną się na postaci eterycznej substancji cielesnej po zmartwychwstaniu. Chwalebne ciała będą zatem naznaczone

[169] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 16; por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44.

„światowymi" doświadczeniami i jako takie będą wyrazem różnic między zbawionymi. Jak widzimy, aleksandryjski teolog zakładał różnorodność zmartwychwstałych i uwielbionych bytów w czasach ostatecznych[170].

Możemy zatem na bazie myśli Orygenesa postawić hipotezę, że pod twierdzeniem Hieronima, iż po zmartwychwstaniu wszyscy nie będą identyczni, lecz każdy stosownie do swojej miary i funkcji w duchowym Jeruzalem będzie doskonały, podpisałby się sam Adamancjusz. Nasz autor, używając terminu „herezja" w komentarzu do Ef 4, 16, nie potępił zasadniczych poglądów rezurekcyjnych Aleksandryjczyka. Co najwyżej, odrzucił niektóre jego hipotezy, być może rozwinięte i rozpropagowane przez orygenistów.

3.2. Opozycyjne stanowisko w *In Matthaeum*

W *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza*, powstałym po wybuchu kontrowersji orygenesowskiej, Hieronim w trzech fragmentach daje się poznać jako stanowczy kontestator idei rezurekcyjnych autora *De principiis*. Betlejemita, optując za teologicznym ujęciem zmartwychwstania wypracowanym przez tradycję azjatycką, sprzeciwia się poglądowi o eterycznym ciele, różnym w swojej postaci od ciała ziemskiego ze względu na nowe jakości substancji cielesnej w stanie uwielbienia. Swoje stanowisko na temat zmartwychwstania, a zarazem sprzeciw wobec nauki Orygenesa, autor *In Matthaeum* wyraża w komentarzach do sceny Przemienienia Pańskiego (por. Mt 17, 1-8), do zapewnienia Chrystusa, że Bóg w swojej Opatrzności zna nawet liczbę włosów na głowie każdego człowieka (por. Mt 10, 30), a także do przypowieści o królewskiej uczcie (por. Mt 22, 1-14).

Princeps exegetarum na początku swojej refleksji na temat przemienionego ciała Chrystusa na Górze Tabor zaznacza, że jest ono antycypacją ciała zmartwychwstałego i że właśnie w takiej postaci Syn Boży ukaże się w dniu sądu ostatecznego[171]. Następnie ostrzega, w wyraźnym tonie polemicznym wobec poglądów Orygenesa, aby nikt nie sądził, że Jezus zatracił przez chwalebną metamorfozę cokolwiek ze swojej ziemskiej postaci (*forma*) czy ziemskiego oblicza (*facies*). W ten sposób Hieronim podkreśla pełną integralność ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim. Ewidentnym ciosem wymierzonym w doktrynę Aleksandryjczyka jest dwukrotnie powtórzone w *expositio* do Mt 17, 2 stwierdzenie, że błędem jest sądzić, iż ciało (*corpus*) Chrystusa stało się na Górze Przemienienia „duchowe" (*spiritale*)

[170] Por. Origenes, *Princ.* IV 4, 8-9; zob. Pietras, *Szatan a początek świata*, s. 60-61; tenże, *Eschatologia Kościoła*, s. 103-104; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 583-616.

[171] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 17, 2: „Qualis futurus est tempore iudicandi talis apostolis apparuit".

bądź „eteryczne” (*aerium*)[172]. Strydończyk podkreśla, że jaśniejące ciało Zbawiciela jest prawdziwe, substancjalne, dotykalne i widzialne, i takie też będzie nie tylko po zmartwychwstaniu, ale też w czasach ostatecznych. Dowodem takich atrybutów uwielbionego ciała Chrystusa są według Hieronima porównania użyte w tekście natchnionym w celu opisania nadprzyrodzonej chwały wcielonego Syna Bożego. Betlejemita dedukuje, że skoro twarz Chrystusa zajaśniała jak słońce, a Jego szaty wybieliły się niczym śnieg (por. Mt 17, 2), oznacza to, że ani ciało Zbawiciela ani Jego odzienie nie zostały unicestwione, lecz że ich substancja materialna została objęta i poddana metamorfozie przez nadprzyrodzoną chwałę. Syn Boży zachował więc na Górze Tabor i zachowa również po zmartwychwstaniu swoje ludzkie ciało wraz z jego ziemskimi jakościami, lecz będzie ono przemienione blaskiem Bożej chwały. Ta nie usuwa ludzkiego oblicza Jezusa, lecz przenika je nadnaturalnym światłem[173].

Egzegeta ze Strydonu, objaśniając scenę Przemienienia według relacji św. Mateusza, odwołuje się do paralelnego tekstu Ewangelii św. Marka (por. Mk 9, 2-8). Zgodnie ze świadectwem towarzysza św. Piotra szaty Jezusa na Górze Tabor stały się tak białe, „jak żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła” (Mk 9, 3). Z tego rysopisu Chrystusa w chwale Hieronim wyciąga wniosek, że Jego ciało musiało pozostać fizyczne i dotykalne, nie stało się zaś czymś *stricte* duchowym i eterycznym. To bowiem, co może być przedmiotem potencjalnej pracy folusznika, musi być w istocie substancją materialną o ziemskich właściwościach. Skoro ziemskich jakości nie utraciły w wyniku przemienienia szaty Jezusa, to nie sposób pomyśleć, aby utraciło je Jego ludzkie ciało. Niekonsekwencją logiczną zaprzeczającą świadectwu Ewangelii byłoby bowiem sądzić, że innej natury była przemiana ciała Jezusa, innego zaś rodzaju metamorfoza Jego ziemskich szat[174].

Autor *In Matthaeum* zdecydowanie sprzeciwia się utylitarystycznemu stanowisku Orygenesa co do elementów ludzkiego ciała w różnych stanach bytowych. Według tego stanowiska ciało po zmartwychwstaniu byłoby pozbawione ziemskich członków, nieużytecznych w nowym, duchowym stanie. Wyrazem protestu łacińskiego Doktora Kościoła

[172] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 17, 2: „nemo putet pristinam eum formam et faciem perdidisse vel amisisse corporis veritatem et adsumpsisse corpus vel spiritale vel aerium. […] corporale est et tactui subiacet, non spiritale et aerium, quod inludat oculis et tantum in fantasmate conspiciatur”.

[173] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 17, 2: „Ubi splendor faciei ostenditur et candor describitur vestium, non substantia tollitur sed gloria commutatur. […] Transformatio splendorem addidit, faciem non subtraxit”. Orygenes natomiast odnosząc się do sceny Przemienienia w reprezentatywnym dla jego poglądów fragmencie *Komentarza do Psalmów* pisze, że w chwalebnym Jezusie nie zniknęła pierwotna forma (εἶδος) Jego ziemskiego ciała. Następnie zaś dodaje, że materialny substrat podlega ciągłym zmianom, a jego fizyczna postać zależy od stanu, w którym znajduje się dusza, ożywiająca ciało. Zgodnie z tym założeniem w stanie niebiańskim ciało przyjmie jakości duchowe i stanie się eteryczne (por. Origenes, *Comm. Ps.* 1, 5, w: Methodius, *Res.* I 22-23; Pamphilus, *Apol. Orig.* 141; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe,* s. 384-385, przyp. 76; tamże, s. 519-520. 529).

[174] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 17, 2.

wobec takiego poglądu, uderzającego w integralność ludzkiego ciała rozumianego jako *caro*, jest myśl o charakterze sentencji zawarta w *Liście 84*: orygeniści zaprzeczają zmartwychwstaniu poszczególnych członków, wyznając zmartwychwstanie ciała, które przecież składa się z członków[175].

Polemika z przywołaną wyżej tezą orygenizmu wybrzmiewa w wyjaśnieniu Hieronima do słów Jezusa, iż nawet liczba włosów na ludzkiej głowie jest znana Ojcu w Jego wszechwiedzy i w Jego trosce o stworzenia (por. Mt 10, 30). Betlejemita czyni uwagę, iż werset ten stanowi okazję dla tych, którzy zaprzeczają zmartwychwstaniu ciała (*resurrectio carnis*), aby wyśmiewać „katolickie rozumienie" (*intellegentia ecclesiastica*)[176]. Z treści komentarza dość jednoznacznie wynika, że treścią katolickiej wykładni, będącej przedmiotem drwin, była wiara w objęcie zmartwychwstaniem wszystkich członków ziemskiego ciała, w tym włosów, na co argumentem biblijnym miały być komentowane słowa Chrystusa[177].

Nie ulega wątpliwości, że wspomnianymi w analizowanym fragmencie adwersarzami kościelnej wiary są orygeniści. W powstałym najwyżej dwa lata później *Liście 84* Hieronim przedstawia reminiscencję hipotetycznej dyskusji z orygenistami, którzy kpią z poglądów rezurekcyjnych prawowiernych chrześcijan, twierdząc, że ci obok innych profesji będą potrzebowali w niebie również fryzjerów[178]. Nasz polemista za „kościelne rozumienie" najwyraźniej uznaje nauczanie na temat zmartwychwstania idące po linii tradycji azjatyckiej. Tertulian, który podzielał jej idee rezurekcyjne, w dowodzeniu substancjalnej integralności ciała po zmartwychwstaniu powoływał się na Bożą mądrość, manifestującą się w świecie stworzonym. Według kardynalnego argumentu Kartagińczyka Bóg dobrze zaplanował człowieka i w konsekwencji żaden z członków jego ziemskiej cielesności nie okaże się niepotrzebny przy zmartwychwstaniu (*nihil enim apud Deum vacabit*)[179]. Do tych idei mógł czynić aluzję w komentarzu do Mt 10, 29-31 Hieronim, pisząc o „kościelnym rozumieniu" zmartwychwstania. Zauważmy bowiem, że tematem komentowanej perykopy jest Boża Opatrzność, w której zrządzeniach człowiek zajmuje uprzywilejowaną pozycję wśród bytów stworzonych.

[175] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 5: „Singula membra negant, et corpus quod constat ex membris, dicunt risurgere".

[176] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 10, 29-31: „Derident intellegentiam ecclesiasticam in hoc loco qui carnis resurrectionem negant".

[177] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 10, 29-31.

[178] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 5: „Dicentibusque nobis, utrum capillos et dentes, […] ex integro resurrectio exhibeat: tunc vero risu se tenere non possunt, cachinnoque ora solventes, tonsores nobis necessarios, et placentas, et medicos, ac sutores ingerunt".

[179] Por. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 60, 9; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 498-501.

Trzecim fragmentem w *In Matthaeum*, w którym *vir bellator* uderza w doktrynę orygenistów na temat zmartwychwstania, jest lapidarna uwaga do przypowieści o uczcie królewskiej (por. Mt 22, 1-14). Rozkaz króla, aby biesiadnika bez stroju weselnego pojmać i związawszy mu ręce i nogi wyrzucić w ciemności, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów (w. 13), nasz Ojciec Kościoła okrasił stwierdzeniem, iż stanowi on potwierdzenie prawdy o zmartwychwstaniu (*ad comprobandam resurrectionis veritatem*)[180]. Tym samym wobec dwóch sprzecznych opinii na temat teologicznego znaczenia słów o zgrzytaniu zębów (por. Mt 8, 12), które przedstawili przed Hieronimem Orygenes i Tertulian, książę egzegetów opowiedział się po tej autorstwa Kartagińczyka, a odrzucił tę Adamancjusza. Afrykański teolog w swoim traktacie *De resurrectione carnis* posłużył się wersetem Mt 22, 13 jako świadectwem na rzecz zmartwychwstania ziemskiego ciała wraz ze wszystkimi jego członkami[181]. Orygenes natomiast w wyjaśnieniu do Ps 1 utrzymywał, że werset ten należy rozumieć alegorycznie jako obrazowe ujęcie duchowego stanu ludzi znoszących katusze za popełnione zło[182]. Krótki komentarz Hieronima do wskazanego wersetu stanowi zatem swego rodzaju osąd autora na temat konfliktu idei rezurekcyjnych Tertuliana i Orygenesa. Pośrednim skutkiem tego osądu jest potwierdzenie oskarżenia Aleksandryjczyka o herezję.

[180] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 22, 13.

[181] Por. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 35, 12: „Ceterum unde erit fletus et dentium frendor nisi ex oculis et ex dentibus […]?"; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 331.

[182] Por. Origenes, *Comm. Ps.* 1, 5, w: Methodius, *Res.* I 24, 1; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 548n.

4. Apokatastaza oraz hipoteza serii światów i metempsychoza

W ścisłym związku z nauką o preegzystencji dusz w myśli Orygenesa znajduje się hipoteza apokatastazy. Aleksandryjczyk był przekonany, że eschatologiczny los bytów rozumnych będzie polegał na powrocie do stanu analogicznego do tego początkowego, sprzed upadku *logikoi*, a więc sprzed stworzenia świata materialnego o ziemskich jakościach. Teza o podobieństwie finalnego stanu niebiańskiego do stanu pierwotnego, tzn. po pierwszym stworzeniu w okresie preegzystencji, stanowi kanwę dla wielu hipotetycznych rozważań Orygenesa. Jak w przypadku innych jego poglądów, podstawą refleksji na temat apokatastazy są przede wszystkim dane biblijne (por. Dz 3, 21; 1 Kor 15, 23-28), następnie zaś wpływy greckich koncepcji filozoficznych, takich jak stoickie idee o powrocie wszystkich rzeczy do pierwotnego ognia oraz o następujących po sobie światach. Rozważania Aleksandryjczyka miały też na celu obronę Bożych atrybutów sprawiedliwości i miłosierdzia wobec heretyckich koncepcji gnostyków. Efektem jego teologicznych poszukiwań, wyrastających z takich przesłanek, była kontrowersyjna nauka o apokatastazie jako powrocie rzeczywistości do stanu pierwotnej komunii z Bogiem w duchowym Kościele bytów rozumnych. W ramach tak ujętej, ogólnej idei apokatastazy aleksandryjski teolog snuł różne spekulacje[183].

Podobnie jak w przypadku poglądu o niematerialnym zmartwychwstaniu czy też o ostatecznym zaniku substancji cielesnej, również w odniesieniu do eschatologicznej idei apokatastazy Orygenesowi przypisano twierdzenia, co do których prawdziwości on sam nie był przekonany, a które co najwyżej rozważał jako godne poddania pod dyskusję hipotezy. Dzisiaj „apokatastaza" jest rozumiana jako stanowisko teologiczne, według którego wszyscy ludzie, a może i sam szatan oraz złe duchy, ostatecznie zostaną zbawieni na mocy powszechnego ułaskawienia, mającego być darem Bożego miłosierdzia. Jak podkreśla H. Pietras, z takim rozumieniem apokatastazy nie zgodziłby się zapewne sam Orygenes[184]. Apokatastaza w myśli Aleksandryjczyka nie polega bowiem na wierze w uniwersalne, niczym niezasłużone udaremnienie wszelkich win grzesznikom, ale jest nadzieją na to, że Bóg w swoim miłosierdziu, w znany sobie sposób, stworzy człowiekowi tyle okazji do nawrócenia i pokuty, iż ten w końcu odpowie na Boże zaproszenie do świętości i przyjmie zbawienie. Odnosząc się do badań i obserwacji polskiego patrologa, po pierwsze, należy zauważyć, że apokatastaza w myśli

[183] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 335-345; tenże, *Eschatologia Kościoła*, s. 105-108; Szram, *Kościół jako rzeczywistość wieczna*, s. 205-207. 219-223; tenże, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 583-584; J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesa*, Siedlce 2008, 121-190.

[184] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 338-339; tenże, *Eschatologia Kościoła*, s. 107-108.

Orygenesa nie jest „powszechną amnestią", sprzeczną z zasadą sprawiedliwości, która nakazuje, aby oddać drugiemu to, co mu się słusznie należy; po drugie zaś, w przypadku rozważań Aleksandryjczyka precyzyjniej byłoby mówić o „nadziei" apokatastatycznej[185].

Podejmując temat polemiki Hieronima z przypisywaną Orygenesowi heretycko rozumianą „apokatastazą" (ἀποκατάστασις)[186], należy mieć na uwadze, że i w tym wypadku poglądy Aleksandryjczyka oraz ich przekaz i rozwój przez uczniów, a w konsekwencji recepcja, stanowią dwa powiązane ze sobą, aczkolwiek różne zagadnienia. Na bazie hipotez teologicznych Orygenesa zarzucano mu na przykład twierdzenie o zbawieniu szatana. Sam Adamancjusz jeszcze za życia kategorycznie odcinał się od takiego stanowiska w *Liście do przyjaciół z Aleksandrii,* skłaniając się ku tezie, że szatan tak przesiąknął złem, do którego dobrowolnie przylgnął, iż stało się ono nieodzowną częścią jego woli i w sensie moralnym jego naturą[187]. Mimo tych zapewnień wyrażonych za życia oraz różnych, ambiwalentnych i niespójnych refleksji Orygenesa na temat ostatecznego losu diabła, Epifaniusz i Hieronim oskarżali go o głoszenie herezji, która wyznawała powrót szatana do pierwotnej godności, równej chórom anielskim i wszystkim zbawionym[188].

Z teologiczną koncepcją apokatastazy była powiązana w myśli Orygenesa nauka o możliwości istnienia wielu następujących po sobie światów. Kolejne światy, czy też – używając biblijnego terminu – „wieki" (αἰῶνες, *saecula,* por. Ef 2, 7), miały stanowić kolejne szanse dla bytów rozumnych na wzrost duchowy i zjednoczenie z Bogiem. Analogicznie do powstania świata ziemskiego, stworzenie kolejnych światów miało być odbiciem duchowego stanu *logikoi* oraz następować poprzez zmianę cech jakościowych ich substancji cielesnej, co w praktyce oznaczało modyfikację ich zewnętrznej postaci materialnej[189]. W tym sensie można mówić o kolejnych „wcieleniach" bytów rozumnych w ewentualnych, następujących po sobie światach, które istniałyby w celu dostarczenia wszystkim wystarczającej liczby okazji na

[185] Por. Pietras, *Początki teologii*, s. 338-345; tenże, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica" 62/3 (1992) 21-41.

[186] Na temat różnych znaczeń terminu ἀποκατάστασις, również w znaczeniu dogmatycznie neutralnym: por. Pietras, *Początki teologii*, s. 335-336; T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007, 24-25.

[187] Por. Origenes, *Epistula ad quosdam caros suos Alexandriam*; Rufinus, *Adult. libr. Orig.* 7; Hieronymus, *Ruf.* 2, 18; zob. Szram, *Chrystus – Mądrość*, s. 293-295; Pietras, *Szatan a początek świata*, s. 64-66.

[188] Por. Hieronymus, *Epist.* 51, 5: „Doctor egregius audet docere, diabolum id rursum futurum esse quod fuerat, et ad eamdem rediturum dignitatem, et conscensurum regna coelorum"; tamże 84, 6: „non expectemus diaboli poenitentiam. Vana est illa praesumptio, et in gehennae trahens profondum"; tenże, *Ruf.* 2, 6-7; tamże 2, 12: „Probo ego inter multa Origenis mala, haec maxime haeretica: […] in restitutione omnium, quando indulgentia principalis venerit, Cherubim et Seraphim, […] Archangelos, Angelos, diabolum, daemones, animas omnium hominum, […] unius conditionis et mensurae fore".

[189] Por. Origenes, *Princ.* II 3, 3. 5; tamże III 5, 3. 5; tamże III 6, 3; Hieronymus, *Epist.* 124, 5. 9. 10; zob. Pietras, *Eschatologia Kościoła*, s. 95-97. 103-104.

szczęśliwy powrót do niebieskiego Jeruzalem. Na kanwie tej hipotezy, dość jasnej i spójnej w kontekście innych poglądów Aleksandryjczyka, wypaczając jego myśl, zarzucano mu propagowanie metempsychozy w rozumieniu pitagorejskim bądź platońskim[190].

4.1. Ambiwalentne stanowisko w komentarzach do *Corpus Paulinum*

Jak miało to miejsce w przypadku nauki o preegzystencji dusz oraz poglądów rezurekcyjnych Orygenesa, tak również w odniesieniu do teorii apokatastazy znajdujemy w *Ad Ephesios* wiele fragmentów, które same w sobie, bez znajomości późniejszych poglądów Hieronima na to zagadnienie, zdają się dość jasno świadczyć o tym, iż autor komentarza przyjmował wskazaną koncepcję teologiczną jako hipotetycznie prawdziwą. Czytając kontrowersyjne dzieło egzegetyczne *ad litteram*, bez jakichkolwiek uprzednich założeń, odnosi się wrażenie, że Strydończyk był co najmniej skłonny, aby przyjąć apokatastazę za prawdopodobną opinię dogmatyczną. Na niektóre fragmenty, które uzasadniają taką impresję starającego się zachować obiektywizm czytelnika pism Hieronima, wskazuje Rufin w swojej apologii[191]. Jak retorycznie zaznacza Akwilejczyk, nawiązując do inwektywy, którą Betlejemita skierował pod jego adresem, trzeba byłoby być „kretem" (*talpa*), aby nie widzieć inspiracji Orygenesowych w *Ad Ephesios*[192]. Oponent księcia egzegetów, przytaczając naznaczone heterodoksyjną myślą Aleksandryjczyka urywki komentarza Hieronima, dodaje przy tym, że z racji na zakładaną zwięzłość *Apologii* nie sposób zacytować wszystkie takie passusy[193]. Wśród innych kontrowersyjnych tez Orygenesa koncepcja apokatastazy dochodzi w *Ad Ephesios* często do głosu. Bardzo rzadko i niewyraźnie Hieronim zajmuje wobec niej polemiczne stanowisko.

Nauka Orygenesa o apokatastazie była ściśle powiązana z jego koncepcją Kościoła jako rzeczywistości duchowej, złożonej pierwotnie z bytów rozumnych o subtelnych ciałach[194]. Można nawet powiedzieć, że hipoteza apokatastazy była logiczną konsekwencją niebiańskiej eklezjologii Aleksandryjczyka. Hieronim zdaje się w pełni akceptować Orygenesowe ujęcie Kościoła w komentarzu do Ef 1, 22-23. W tym długim wyjaśnieniu w hipotetycznych rozważaniach, charakterystycznych dla Orygenesa, wybrzmiewają zasadnicze idee

[190] Por. Hieronymus, *Epist.* 84, 6: „et hoc putasse in Apostolis, quod in Pythagora et Platone et Empedocle legeram"; tamże 124, 4. 7; Rufinus, *Apol. Hier.* 2, 7; Hieronymus, *Ruf.* 3, 39-40; tamże 2, 12: „haec maxime haeretica: […] mundos innumerabiles, aeternis sibi saeculis succedentes; […] tunc rursus ex alio principio fieri mundum alium , et alia corpora, quibus labantes de coelo animae vestiantur, ut verendum nobis sit, ne qui nunc viri sumus, postea nascamur in feminas"; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 502, przyp. 105; tamże, s. 608-609; tenże, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 210; Pietras, *Szatan a początek świata*, s. 64-65.

[191] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 34-37. 43-44; Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12; tamże I 2, 7; tamże II 4, 3-4; tamże II 4, 16.

[192] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 36; Hieronymus, *Epist.* 84, 7.

[193] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 38.

[194] Por. Szram, *Kościół jako rzeczywistość wieczna*, s. 205-226; tenże, *Chrystus – Mądrość*, s. 292-293.

eklezjologiczne aleksandryjskiego teologa, stanowiące fundament dla nadziei na powszechne zbawienie w duchowym Ciele Chrystusa.

Wersety Ef 1, 22-23 mówią o Chrystusie, który jest Głową Kościoła i któremu Bóg Ojciec poddał wszystko pod Jego stopy. Kościół natomiast został w nich określony jako „Ciało" Chrystusa (*corpus*) i „pełnia" Boga (*plenitudo*)[195]. Hieronim proponuje różne interpretacje analizowanego zdania. Na początku zauważa, że słowa o panowaniu Chrystusa nad wszystkimi bytami mogą być zapowiedzią stanu eschatologicznego i prowadzących do niego wydarzeń, które Bóg poprzez swoje słowo na mocy atrybutu wszechwiedzy (*secundum praescientiam*) oznajmia jako już dokonane. Pawłowe wersety mogą być jednak równie dobrze opisem obecnego stanu rzeczywistości w jej aspekcie duchowym. Chociaż grzesznicy, Żydzi i poganie, a także demony, przez swoją wolę nie przyjmują panowania Chrystusa, to jednak w istocie, na bazie swojej stworzonej przez Jednorodzony Logos natury, Jemu podlegają[196]. Nie ma zatem bytów stworzonych, które nie należałyby do Ciała Chrystusa.

Na bazie słów Apostoła Hieronim przedstawia następującą wizję Kościoła jako duchowego, różnorodnego organizmu, do którego należą osoby na różnym poziomie wiary:

> Tak jak bowiem głowa ma liczne, poddane jej członki, wśród których niektóre są chore i słabe, tak Pan nasz, Jezus Chrystus, ponieważ jest głową Kościoła, ma jako członki tych wszystkich, którzy są zjednoczeni w Kościele, to znaczy tak świętych jak i grzeszników; lecz święci są Mu poddani przez własną wolę, zaś grzesznicy z konieczności. I w taki sposób zachodzi to, że również nieprzyjaciele zostali poddani pod Jego stopy (por. Ps 110, 1; 1 Kor 15, 25)[197].

Powyższy opis Kościoła jako Ciała Chrystusa jest kontynuacją wcześniejszej myśli Hieronima[198]. Stąd w członkach chorych i słabych należy dostrzegać nie tylko grzesznych ludzi, szczególnie wspomnianych uprzednio Żydów i pogan, ale również demony. W pełni potwierdza to dalsza refleksja Strydończyka. Fakt, że Pismo Święte mówi w innych fragmentach o „nieprzyjaciołach", którzy mają być poddani pod stopy Chrystusa (por. Ps 110, 1; 1 Kor 15, 25) jest dowodem na to, że Jego panowaniu będą podlegać, a przez naturę już

[195] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23.

[196] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „Aut certe si de praeterito sentiendum est: sic debemus accipere, quod etiam ea quae non sunt ei voluntate subiecta, naturae conditione deserviant: verbi causa, daemones, Judaei atque Gentiles".

[197] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „Quomodo enim caput plurima sibi habet membra subiecta, e quibus sunt nonnulla vitiosa et debilia: ita et Dominus noster Iesus Christus cum sit caput Ecclesiae, habet membra eos omnes qui in Ecclesia congregantur, tam sanctos videlicet quam peccatores: sed sanctos voluntate, peccatores vero sibi necessitate subiectos. Atque ita fit, ut etiam inimici subiecti sint pedibus eius".

[198] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „In hunc sensum et illud quod sequitur coaptatur".

podlegają w duchowym Ciele, byty wrogie Bogu. Chrystus zapanuje nad nimi niczym zwycięzca nad pokonanymi.

Ponieważ Paweł w Ef 1, 22-23 mówi o „wszystkich", którzy mają być poddani Chrystusowi, Strydończyk stawia pytanie, w jaki sposób odnosi się to do różnych chórów anielskich. Wydawać by się bowiem mogło, że aniołowie nie muszą być w żaden sposób przymuszani do służby Bogu, a więc Jemu „poddawani". W tym miejscu odpowiedź Hieronima na postawioną *quaestio* zaskakuje dzisiejszego teologa i może być zrozumiała tylko w świetle zależności naszego autora od Orygenesa. Otóż, zdaniem łacińskiego Doktora Kościoła można odpowiedzieć, że nikt, żadne Boże stworzenie nie jest bez grzechu przed obliczem Najświętszego, co dotyczy również aniołów, a także gwiazd (por. Hi 25, 5)[199]. Dlatego też, zgodnie ze świadectwami skrypturystycznymi, krzyż Zbawiciela i Jego krew przysłużyły się nie tylko bytom ziemskim, ale również niebiańskim (por. Kol 1, 19-20; Ef 3, 10-11). Książę egzegetów twierdzi nawet, że męka Chrystusa te byty „oczyściła", co oznacza, że również aniołowie potrzebowali oczyszczenia ze swoich grzechów[200].

Betlejemita w swoim wyjaśnieniu do Ef 1, 22-23 coraz bardziej zbliża się ku idei apokatastazy. Asumpt do jej rozwoju dostarcza mu sam Paweł, pisząc o „pełni" Boga, który spełnia się we wszystkich członkach swojego Kościoła (*plenitudo eius qui omnia in omnibus adimpletur*, por. Ef 1, 23). Hieronim to tajemnicze wyrażenie Apostoła objaśnia w świetle jego słów z 1 Kor 15, 28, gdzie Bóg Ojciec jest określony jako Ten, który podda wszystkie byty Synowi, a następnie sam obejmie panowanie tak, aby Bóg na końcu czasów stał się wszystkim we wszystkich. Według interpretacji Hieronima Kościół będzie „pełnią" Boga wówczas, gdy On sam napełni każdego z jego członków nieskończonym bogactwem swoich darów. Udzielenie się Boga „wszystkim" sprawi, że będą oni posiadali pełnię cnót, które w świecie ziemskim posiadają tylko częściowo i w różnym stopniu[201].

---

[199] Orygenes uważał ciała niebieskie, słońce, księżyc, gwiazdy, za byty obdarzone duszą. Nie oznacza to jednak, że opowiadał się za metempsychozą. Byty rozumne po stworzeniu świata ziemskiego znalazły się w czterech stanach: anielskim, astralnym, ludzkim i demonicznym, i w ewentualnych kolejnych światach tylko w ich ramach mogły przeobrażać się poprzez zmianę jakości osobowej substancji materialnej. Nie mogły więc przyjąć postaci roślin lub zwierząt (por. Origenes, *Princ.* I 7, 2-5; Pietras, *Szatan a początek świata*, s. 63).

[200] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „Potest itaque responderi, quod absque peccato nullus sit […]. Unde et crux Salvatoris non solum ea quae in terra, sed etiam quae in coelis erant purgasse perhibetur". Angelologia Hieronima w *Ad Ephesios* jest wyraźnie naznaczona ideami Orygenesa i ściśle powiązana z apokatastazą. Do idei Chrystusa jako Odkupiciela win i Objawiciela Bożych tajemnic nie tylko wobec ludzi, ale także wobec bytów w stanie anielskim, Betlejemita powraca kilkakrotnie, uznając ją za oczywistą. Zob. tamże II 3, 8-9; tamże II 3, 10-11: „Crux itaque Christi non solum nobis, sed et angelis cunctisque in coelo virtutibus profuit, et aperuit sacramentum quod antea nesciebant"; tamże II 4, 10: „Neque enim scire possumus, quomodo et angelis, et his qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit, et tamen quin profuerit nescire non possumus".

[201] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „Cum autem in finem rerum, et consummatione mundi, ei fuerint universa subiecta, adimplebitur omnia in omnibus: ut iuxta id quod Deus est cunctis virtutibus plenus, omnia in omnibus adimpleatur, et sint universi habentes omnia, quae ante singula singuli possidebant".

Pozostaje pytanie, kim są owi „wszyscy", należący do Kościoła i objęci totalnym przebóstwieniem. Jednoznacznej odpowiedzi Hieronim na to pytanie nie udziela. W toku swojego wyjaśnienia na podstawie różnych świadectw biblijnych (np. Flp 2, 21; 2 Tm 1, 15; Ps 14, 3; Ps 116, 11) stawia bowiem hipotezę, iż słowo „wszyscy" może nie mieć waloru absolutnego i oznaczać „wielu", nie zaś całe uniwersum bytów stworzonych. W końcowej części swojej *explanatio* Betlejemita nie podąża jednak za tą zawężającą opcją hermeneutyczną i stwierdza:

> Lecz to, co [Paweł] powiedział: «I Jego samego dał jako głowę nad całością (*super omnia*) Kościoła, który jest Jego ciałem: pełnią Tego, który realizuje się w pełni we wszystkich (*in omnibus*)» (por. Ef 1, 22-23) – może to być rozumiane w odniesieniu do Kościoła nie tylko ludzi, ale również aniołów, wszystkich mocy niebieskich oraz bytów rozumnych[202].

Hieronim na końcu swojego objaśnienia do Ef 1, 22-23 jeszcze raz cytuje komentowane wersety, co jest rzadką praktyką w jego dziełach egzegetycznych. Czyni to, jak gdyby chciał podsumować swoje długie, hipotetyczne rozważania i wyznaczyć ich ostateczną linię interpretacyjną. Jeszcze raz i finalnie skłania się ku rozumieniu Kościoła jako społeczności duchowej, obejmującej wszystkie byty rozumne. Myśl eklezjologiczna Orygenesa w powyżej podanym, krótkim fragmencie jest tak ewidentna, iż zacytował go Rufin w swojej apologii jako dowód na rzekomy orygenizm Strydończyka[203].

Na bazie przedstawionej w powyższym passusie wizji Kościoła mnich betlejemita w kolejnych zdaniach komentarza otwiera się na koncepcję apokatastazy. Strydończyk podkreśla, że czasownik *adimpletur*, którego podmiotem jest Bóg, widnieje w *passivum*, nie zaś w stronie czynnej. Paweł nie mówi więc o Bogu, który „spełnia" wszystko, ale który „spełnia się" we wszystkim[204]. Aby zilustrować myśl Apostoła, Hieronim odwołuje się do przykładu imperatora rzymskiego, który „spełnia się" jako przywódca (*adimpletur imperator*), gdy terytorium cesarstwa się poszerza, a liczba jego mieszkańców rośnie. Analogicznie Chrystus będzie zupełnie spełniony we wszystkich, gdy „wszyscy" w Niego uwierzą i przylgną w wierze do Niego[205]. Ci „wszyscy" (*omnia*) to ci, nad którymi Chrystus ma być ustanowiony głową (*caput*

[202] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „Sed et hoc quod ait: Et ipsum dedit caput super omnia Ecclesiae quae est corpus ipsius: plenitudo eius qui omnia in omnibus adimpletur, non solum hominum, sed etiam angelorum cunctarumque virtutum, et rationabilium creaturarum Ecclesia intelligi potest".

[203] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 39.

[204] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „non enim ait: Qui omnia in omnibus adimplet; sed, qui omnia in omnibus adimpletur. Siquidem aliud est implere, aliud impleri".

[205] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 22-23: „ita et Dominus noster Iesus Christus in eo quod sibi credunt omnia, et per dies singulos ad fidem eius veniunt, ipse adimpletur in omnibus".

super omnia), a więc – zgodnie z podaną wyżej definicją Kościoła – wszystkie byty rozumne. Książę egzegetów poprzez przykład imperatora powrócił zatem na końcu komentarza do Ef 1, 22-23 do idei Chrystusa-zwycięzcy, który poddaje sobie wszystkie byty, w tym nieprzyjaciół, w wśród nich – zgodnie z treścią całego objaśnienia – również złe duchy.

W zreferowanym powyżej wyjaśnieniu do Ef 1, 22-23, podyktowanym przez Hieronima w duchu metody i teologii Orygenesa, występują idee apokatastatyczne, które powracają w *Ad Ephesios.* Strydończyk kilkakrotnie odwołuje się do 1 Kor 15, 23-28 o różnej kolejności zmartwychwstania w Chrystusie, poddaniu Mu wszystkich nieprzyjaciół i ostatecznym panowaniu Boga, który będzie wszystkim we wszystkich. Ten tekst należał do fundamentalnych świadectw biblijnych, na które Aleksandryjczyk powoływał się, snując swoje hipotetyczne rozważania na temat apokatastazy[206]. Poprzez odniesienie do tych wersetów w omówionym powyżej objaśnieniu wybrzmiewa myśl o poddaniu Chrystusowi w Jego uniwersalnym Ciele nie tylko tych, którzy Jego panowanie przyjmują z własnej woli (*subiecti voluntate*), ale również tych, którzy je akceptują z konieczności (*subiecti necessitate*) i którzy do Niego należą przez naturę bytów stworzonych (*subiecti naturae conditione*).

Ta sama idea poddania się Chrystusowi różnych bytów rozumnych występuje w kontrowersyjnym komentarzu Hieronima do Ef 1, 12, o którym mówiliśmy przy okazji prezentacji stosunku Strydończyka do nauki o preegzystencji. Przypomnijmy, że Betlejemita przedstawił dwie interpretacje tego wersetu – jedną po linii preegzystencji, drugą zaś po linii apokatastazy[207]. Hieronim, usiłując wyjaśnić, kim są ci, którzy uprzednio złożyli nadzieję (προηλπικότες) w Chrystusie, cytuje tekst Flp 2, 10-11 o tym, że wszystkie byty zegną swoje kolano na imię Syna Bożego i uznają Jego panowanie. Następnie, nie wyrażając żadnych wątpliwości natury dogmatycznej, precyzuje, w jaki sposób Chrystus zaprowadzi swoje królowanie w dniu paruzji:

> ponieważ wszystko będzie Mu poddane, jedni będą musieli poddać się Jemu dobrowolnie, drudzy z konieczności. Ci, którzy przed nadejściem Jego majestatu pokładali w Nim nadzieję, będą istnieli na cześć Jego chwały i będą nazwani właśnie προηλπικότας. Ci zaś, którzy zostaną zastani jako wierzący z konieczności, w tym czasie, w którym ani diabeł, ani jego aniołowie nie będą mogli zaprzeczyć, że On króluje, będą mieli nadzieję, lecz nie na cześć Jego chwały. Widzimy przecież, że to i teraz po części się spełnia, ponieważ inna jest nagroda tego, który z własnej woli podąża za Bogiem, inna zaś tego, który z konieczności[208].

[206] Por. Origenes, *Princ.* III 5, 7; zob. Pietras, *Początki teologii*, s. 340-342.
[207] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 31-36.
[208] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12: „cum ei fuerint universa subiecta, alios voluntate, alios necessitate subiciendos, et eos qui ante praesentiam maiestatis eius speraverint in eum, futuros esse in laudem gloriae eius, et

Rufin uznał powyższy fragment *Ad Ephesios* za Hieronimowe wyznanie wiary w apokatastazę w całej jej rozciągłości, włącznie ze zbawieniem szatana[209]. Poza znaną z poprzedniego passusu klasyfikacją poddanych Chrystusowi na tych z własnej woli (*subiecti voluntate*) i na tych z konieczności (*subiecti necessitate*), w powyższym cytacie występuje podział na tych, którzy uprzednio pokładali w Nim nadzieję i po Jego przyjściu będą istnieli na Jego chwałę, oraz na tych, którzy będą pokładali w Nim nadzieję jako przegrani, przymuszeni przez rozwój wypadków, a więc nie na Bożą chwałę. W przytoczonej refleksji Betlejemity nadzieja na powszechne zbawienie wybrzmiewa aż nader dosadnie. Pisze on bowiem nie tylko o nadziei w Chrystusie dla podporządkowanych z konieczności Jego boskiej władzy, ale także wprost o „nagrodzie" dla nich[210]. Będzie ona proporcjonalna do zasług każdego, dobrowolnych bądź wymuszonych, ale jednak będzie to pewna „nagroda" (*merces, praemium*).

Czy na podstawie powyższego fragmentu można powiedzieć, że ową nagrodę dla podległych Bogu z konieczności otrzyma również diabeł i jego aniołowie? Wydaje się, że tak. Hieronim pisze, że diabeł i jego aniołowie nie będą mogli w czasach ostatecznych zaprzeczyć panowaniu Chrystusa (*eo tempore quo nec diabolus, et angeli eius poterunt negare regnantem*). Czasownik *negare* najczęściej przyjmuje znaczenie teoretyczne i wyraża brak uznania jakiegoś stwierdzenia. W takim sensie zdanie Hieronima przetłumaczymy jako: „nie będą mogli zaprzeczyć, że [Chrystus] króluje". Przy takim rozumieniu twierdzenie o zbawieniu szatana nie jest w analizowanym fragmencie jednoznaczne – szatan bowiem mógłby uznać swoją oczywistą porażkę, jednocześnie samemu nie poddając się zbawczemu działaniu Chrystusa. Czasownik *negare* przyjmuje jednak czasami również semantykę praktyczną, w sensie „odrzucić". W takiej konotacji myśl Hieronima, biorąc pod uwagę imiesłów *regnantem*, który można przełożyć osobowo, brzmiałaby: „nie będą mogli odrzucić Królującego". Zdanie Strydończyka tak odczytane jednoznacznie wskazywałoby w kontekście przytoczonej myśli na zbawienie diabła i jego aniołów.

Wzmianka Betlejemity w komentarzu do Ef 1, 12 na temat złych duchów i ich sytuacji po powtórnym przyjściu Chrystusa pozostawia pewne pole do interpretacji. Czy demony należy traktować jako poddane Panu z konieczności, co wydaje się logicznie spójne, czy też jednak zostały one w zamyśle Hieronima odróżnione od grzesznych ludzi i do nich rozważanie

vocari προηλπικότας: eos vero qui reperti fuerint necessitate credentes, eo tempore quo nec diabolus, et angeli eius poterunt negare regnantem, esse sperantes: sed non in laudem gloriae eius. Quod quidem et nunc ex parte videmus expleri, quia alia sit merces eius, qui voluntate sequatur Deum, alia qui necessitate".

[209] Por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 35-36.

[210] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 1, 12: „dummodo sciat, et sperans, et ante sperans, quod pro diversitate spei diversa sint praemia recepturi".

Strydończyka o różnych nagrodach się nie stosuje? Należy pamiętać, że wprowadzenie do zacytowanej wyżej refleksji księcia egzegetów stanowią słowa Flp 2, 10-11, w których jest mowa również o istotach podziemnych, poddających się panowaniu Chrystusa. Wiele przemawia więc za tym, że w podanej interpretacji autor *Ad Ephesios* dopuszczał apokatastazę w całej jej rozciągłości[211].

Nasz Doktor Kościoła w *Ad Ephesios* często przywołuje idee eklezjologiczne Aleksandryjczyka ukierunkowane na apokatastazę bez jakiejkolwiek krytyki. Delikatnie dystansuje się od nich jedynie w interpretacji stwierdzenia Pawła, iż Chrystus, aby w swoim Ciele uformować jednego, nowego człowieka, zburzył pewien mur, rozdzielający dwie rzeczywistości (por. Ef 2, 14-18). Również te słowa Apostoła stanowią dla Hieronima okazję, aby rozwinąć nadzieje apokatastatyczne. Książę egzegetów przedstawia wyjaśnienie, według którego dwie kategorie osób zjednoczone przez Chrystusa w Jego Ciele to z jednej strony aniołowie i moce niebiańskie (*angeli virtutesque coelestes*) z drugiej zaś dusze ludzkie (*animae humanae*). Finalnym skutkiem działania Bożego miłosierdzia, którego obrazem jest dobry pasterz, niosący zagubioną owcę ludzkości na wyżyny niebieskie (por. Łk 15, 4-7; J 10, 16), jest przyjęcie przez wszystkich ludzi postaci anielskiej, którą ci niegdyś posiadali, lecz wskutek grzechu ją utracili[212]. Hieronim dodaje, iż uznanie takiej alegorycznej hermeneutyki myśli Pawła oznaczałoby, że krzyż Pana przysłużył się nie tylko ziemi, ale także niebu, i że każde Boże stworzenie (*omnis creatura Domini*) byłoby oczyszczone przez Jego krew[213].

Powyżej streszczona interpretacja stanowi w *Ad Ephesios* „alternatywę" dla powszechnie przyjmowanego rozumienia wersetów Pawłowych (*vulgata interpretatio*), według którego Chrystus zjednoczył ze sobą Żydów i pogan w Kościele[214]. Słowo „alternatywa" jest w wypadku objaśnienia do Ef 2, 14-18 bardzo adekwatne, gdyż Strydończyk dyskretnie konfrontuje ze sobą wiarygodność obu zaprezentowanych *explanationes*. Nie traktuje ich zatem jako dwóch nawarstwiających się wyjaśnień – jak często to czyni – możliwych do przyjęcia na różnych poziomach rozumienia tekstu. Betlejemita wyraźnie dystansuje się od wyjaśnienia niebiańsko-ziemskiego, zakładającego eklezjologię uniwersalną. Autor *Ad Ephesios* nie tylko

[211] Sam Hieronim nie odniósł się w swojej apologii do treści przywołanej *expositio*, w której zdaje się przyjmować naukę o apokatastazie. Na bazie innych wypowiedzi naszego polemisty można jednak dokonać hipotetycznej rekonstrukcji jego linii obrony wobec zarzutu o głoszenie takiego poglądu w komentarzu do Ef 1, 12. Strydończyk w tym miejscu, wobec oskarżeń Rufina, być może skorzystałby z ambiwalencji omawianego tekstu w odniesieniu do zbawienia złych duchów, jednak przede wszystkim z naciskiem podkreślałby, że nie zaprezentował własnych idei, lecz przywołał wyjaśnienie „kogoś innego" (por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 21-29).

[212] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18. W jakim sensie ludzie, zgodnie z myślą Aleksandryjczyka, mieliby przyjąć na końcu czasów pierwotną postać anielską, wyjaśniliśmy w poprzednim paragrafie.

[213] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18: „Atque ita fieri, ut crux Domini non solum terrae, sed et coelo profuerit; non solum hominibus, sed et angelis; et omnis creatura Domini sui cruore purgata sit".

[214] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18: „Et haec quidem iuxta Vulgatam interpretationem".

przywołuje tę interpretację jako refleksję „innego" autora, mając najpewniej na myśli Orygenesa, ale też *expressis verbis* wyraża wątpliwości co do jej wartości. Zdaniem księcia egzegetów to, że Paweł pisze o nowym „człowieku", który miałby powstać w Chrystusie „z dwóch", w domyśle ludzi, bardziej odpowiada interpretacji historyczno-eklezjalnej[215]. Również kolejne wersety, w których mowa jest o Kościele zbudowanym na fundamencie apostołów i proroków (por. Ef 2, 20), każą widzieć w dwóch zjednoczonych światach osób raczej Żydów i pogan, aniżeli aniołów i ludzi[216].

Koncepcja apokatastazy wybrzmiewa bardzo wyraźnie w jeszcze co najmniej trzech passusach *Ad Ephesios*, które cytuje Rufin[217]. Fragment *expositio* do Ef 4, 3-4, w którym Hieronim wyjaśnia, na czym polega jedna nadzieja powołania chrześcijańskiego, jest bardzo podobny w swojej treści do przed chwilą omówionego komentarza do Ef 2, 14-18. Strydończyk nie pisze jednak tym razem o końcowym i powszechnym stanie „nowego człowieka", lecz o uniwersalnym stanie „człowieka doskonałego" (por. Ef 4, 13).

Wspólna chrześcijanom nadzieja Bożego powołania dotyczy królestwa Bożego. Jedna nadzieja nie oznacza jednak braku różnic i różnorodności w niebie. Znajdują się w nim bowiem różne mieszkania (por. J 14, 2). Hieronim nie objaśnia, od czego będzie uzależnione ich posiadanie i ich gradacja, jednak na potwierdzenie niebiańskiej rozmaitości i hierarchii przytacza 1 Kor 15, 41, mówiący o różnym blasku słońca, księżyca i gwiazd. Już w tej refleksji podąża śladami Orygenesa, który na bazie tego wersetu mówił o różnym stopniu jasności ciał zbawionych[218]. Idąc za Aleksandryjczykiem w rozważaniach eschatologicznych, Hieronim dochodzi do idei apokatastazy, nie oponując wobec niej w żaden sposób:

> Albo też wskazano subtelnie to, że w czasie końca i wypełnienia rzeczy wszystko ma zostać przywrócone do pierwotnego stanu (*pristinum statum restituenda sint omnia*), kiedy wszyscy zostaniemy ustanowieni jednym ciałem i będziemy odmienieni w człowieka doskonałego, a modlitwa Zbawiciela za nas: «Ojcze, daj, aby tak jak Ja i Ty jedno jesteśmy, tak i oni w Nas byli jedno» (por. J 17, 21), się wypełni[219].

[215] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 14-18: „Quod autem ait: Ut duo conderet in semetipso in unum novum hominem, et quod magis videtur superiori de Iudaeis atque gentilibus sensui convenire".

[216] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 19-22: „Quod autem sequitur: Aedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, magis priori quam secundae interpretationi convenit, in qua superius dixeramus, ante passionem Christi vicinum Israel, et Gentes fuisse de longe".

[217] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 7; tamże II 4, 3-4; tamże II 4, 16 – odpowiednio: Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 37; tamże 1, 43; tamże 1, 44.

[218] Por. Origenes, *Princ.* II 10, 2; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 608-609.

[219] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 3-4: „Aut certe illud subtilius indicatur, quod in fine et consummatione rerum in pristinum statum restituenda sint omnia, quando omnes unum corpus efficiemur, et in virum perfectum reformabimur: et oratio pro nobis Salvatoris implebitur: Pater, da, ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint".

W przypadku dwóch passusów *Ad Ephesios*, zawierających ideę apokatastazy i dlatego zacytowanych przez Rufina, doczekaliśmy się prób usprawiedliwienia ich zawartości ze strony Strydończyka w jego apologii[220]. W objaśnieniu Ef 2, 7 Hieronim prezentuje trzy interpretacje. Tematem wersetu jest obfitość łaski Chrystusa, która zostanie ukazana w przyszłych wiekach na przykładzie Bożej dobroci względem ludzi. Według pierwszego wyjaśnienia słowa Pawła należy odczytywać w sensie moralno-zbawczym. Chrześcijanie dzięki łasce Bożej podnoszą się z grzechów i ziemskich utrapień, tak że już teraz duchowo jednoczą się z Chrystusem i razem z Nim przebywają. Przedłużeniem tego mistycznego zjednoczenia będzie ich zasiadanie i królowanie obok Syna Bożego w niebie, gdzie zasiądą razem z Nim ponad wszelką Władzą, Mocą i Panowaniem, a więc ponad istotami niebiańskimi (por. Ef 1, 21).

Pierwsze wyjaśnienie Ef 2, 7 rodzi jednak pewną istotną wątpliwość, którą w komentarzu Strydończyka wyraża „uważny czytelnik" (*diligens lector*). Retoryczny interlokutor Betlejemity zauważa, że zgodnie z pierwszą interpretacją człowiek przewyższa byty anielskie. Na to Hieronim udziela „ryzykownej" odpowiedzi[221]. Jej treścią jest nauka o apokatastazie w pełnej rozciągłości. Otóż, według drugiego wyjaśnienia w mocach duchowych, nad którymi wraz z Chrystusem zakrólują święci, należy dostrzegać duchy przeciwne Bogu, nie zaś Jemu służące. Opisując ich tożsamość i eschatologiczny los, Hieronim podaje:

> są to ci zbuntowani aniołowie oraz książę tego świata i Lucyfer, który jaśniał o poranku (por. Iz 14, 12). Nad nimi święci wraz z Chrystusem będą zasiadać na końcu czasów, świadcząc dobrodziejstwo również tym, którzy teraz nieokiełznani i nadużywający swojej wolności błądzą w różnych kierunkach i rzucają się w otchłanie grzechów. Gdy zaś będą mieli takich zasiadających nad nimi, zgodnie z ich wolą zaczną być prowadzeni[222].

W przedstawionej powyżej wizji czasów ostatecznych panowaniu Chrystusa i zbawionych będą podlegać Lucyfer oraz wszyscy upadli aniołowie. To narzucone królowanie będzie dla poddanych z konieczności dobrodziejstwem (*beneficium*), a także zainicjuje ich prowadzenie we właściwym kierunku (*incipient gubernari*). Hieronim w drugiej interpretacji Ef 2, 7 wyraża więc nadzieję nie tylko na zbawienie złych duchów, ale także na ich duchowy rozwój w Kościele niebiańskim[223]. Zdaniem Rufina stwierdzenie o pokonaniu szatana i przymuszeniu go do

[220] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 7; tamże II 4, 16; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 37. 44; Hieronymus, *Ruf.* 1, 24. 26-27.

[221] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 7: „quod quia periculosum est respondere".

[222] Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 7: „eas esse angelos refugas, et principem mundi istius, et Luciferum qui mane oriebatur, super quibus sancti cum Christo in fine sessuri sunt, illis quoque tribuentes beneficium, qui nunc infreni et male libertate sua abutentes passim vagantur, et per praecipitia corruunt, peccatorum. Cum autem tales habuerint sessores, iuxta sedentium voluntatem incipient gubernari"; por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 37.

[223] Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 612-616.

przyjęcia rządów Chrystusa jest równoznaczne z przyznaniem mu wiecznej szczęśliwości, gdyż ta w istocie polega na życiu według woli Bożej[224].

Hieronim odpierał zarzuty Rufina, utrzymując, że powyższa „ryzykowna" interpretacja była tak naprawdę opinią Orygenesa. To Aleksandryjczyk był w istocie „uważnym czytelnikiem", którego wątpliwość stanowiła introdukcję do heterodoksyjnej nauki. Sam Hieronim identyfikował się z pierwszym wyjaśnieniem, zaś trzecie, niemające dla nas znaczenia, przypisywał Apolinaremu[225]. W tym miejscu należy ponownie wytknąć słabość w usprawiedliwieniach Betlejemity. Pierwsza interpretacja bowiem, z którą się utożsamia, zawiera wyraźny rys Orygenesowy: Chrystus ukaże bogactwo swojej łaski wobec ludzi „stworzeniom rozumnym" (*rationabiles creaturae*) przebywającym ponad ziemią[226].

Do obrony przez wskazanie opinii egzegetycznych różnych autorów Hieronim nie mógł uciec się w odniesieniu do komentarza do Ef 4, 16, gdyż stanowi on jeden długi ciąg myślowy bez alternatyw interpretacyjnych. Pawłowa koncepcja Kościoła jako Ciała Chrystusa jest dla Strydończyka inspiracją do przedstawienia jego eschatologicznego stanu, w którym każdy członek organizmu eklezjalnego osiągnie swoją dojrzałość, zaś wszystkie między sobą będą połączone przez doskonałą miłość. Stanie się tak dzięki działaniu Chrystusa w roli Boskiego Lekarza, który przy odnowieniu wszystkiego (*in restitutione omnium*) przybędzie, aby uleczyć niedoskonałości swojego mistycznego Ciała. Aby ująć jego odnowiony stan, wczytajmy się w kontrowersyjny fragment *Ad Ephesios*, tym razem skupiając się na zawartej w nim idei apokatastazy. Gdy ona nastąpi, wówczas każdy:

> otrzyma swoje miejsce i zacznie być tym, czym był. Nie w taki jednak sposób, zgodny z nauką innej herezji (*iuxta aliam haeresim*), że wszyscy będą w jednym wieku, to znaczy wszyscy przemienią się w aniołów, lecz że każdy członek stosownie do swojej miary i powinności będzie doskonały (*perfectum sit*): na przykład, że upadły anioł (*angelus refuga*) zacznie być tym, kim został stworzony, zaś człowiek, który został wypędzony z raju, zostanie ponownie ustanowiony, aby się o niego troszczyć[227].

Apokatastaza według powyższego fragmentu będzie stanem doskonałości Kościoła niebiańskiego w różnorodności jego uzdrowionych i odnowionych członków. Obejmie ona swoim zasięgiem wszystkie byty rozumne, w tym upadłe anioły, i będzie polegała w zasadniczej mierze na powrocie do pierwotnego stanu według Bożego zamysłu.

---

[224] Por. Rufinus. *Apol. Hier.* 1, 37: „Secundum voluntatem namque Christi, et omnium Sanctorum eius, agere, hoc est, ad summam beatitudinem pervenisse".

[225] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 24.

[226] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 7: „suam cunctis rationabilibus creaturis super nos ostensurus est gloriam".

[227] Hieronymus, *Comm. Eph.* II 4, 16; por. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44.

Hieronim tłumaczył się, że w powyżej przytoczonym rozważaniu streścił myśl Orygenesa, zainfekowaną dwiema herezjami[228]. Pierwszą miałaby stanowić apokatastaza, drugą zaś pogląd o jednakowej, anielskiej postaci wszystkich ciał zmartwychwstałych. Jak wykazano w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału, trudno w kontekście całego komentarza do Ef 4, 16 odczytywać wyrażenie *iuxta aliam haeresim* jako jednoznaczne potępienie apokatastazy. Zauważmy również, że Hieronim, przytaczając idee apokatastatyczne w *Ad Ephesios*, miał wiele innych okazji, aby bezdyskusyjnie napiętnować je jako heretyckie, a jednak nigdy tego nie uczynił.

Princeps exegetarum w komentarzach do listów Pawłowych uznaje naukę o istnieniu wielu kolejnych światów, poprzez które byty rozumne ostatecznie powróciłyby do pierwotnej szczęśliwości, za prawdopodobny pogląd. W wyjaśnieniu do Ga 4, 3 Betlejemita przytacza tę teorię, lecz w pełni się z nią nie utożsamia, przedstawiając ją jako opinię „niektórych" (*quidam*). Jego dystans wobec teorii o następujących po sobie światach wyraża również nietypowe preludium do prezentacji kontrowersyjnej hipotezy Orygenesa. Dociekania jej zwolenników są scharakteryzowane poprzez zwrot *liberius evagantur*, który można przełożyć jako „swobodniej popuszczają wodze fantazji, dywagują", „swobodniej tułają się w różnych kierunkach" bądź też „swobodniej wykraczają poza przyjęte ramy". Okazją dla orygenistów do snucia rozważań na temat istnienia serii kolejnych światów jest stwierdzenie Apostoła, że Galaci, gdy byli nieletni, pozostawali w niewoli pod elementami tego świata (*elementa mundi*, por. Ga 4, 3)[229]. Ponieważ pierwiastki tego świata można interpretować jako nauczanie Prawa i proroków, któremu podlegali Galaci, to zaś jest cieniem rzeczy przyszłych (*umbra futurorum bonorum*), stąd można suponować na bazie złożonego rozumowania alegorycznego, że tekst Pawła wskazuje na istnienie innego świata, w którym adresaci listu będą egzystować. Według przytoczonej przez Hieronima interpretacji, Galaci w pewnym przyszłym świecie (*in alio mundo*), ukształtowanym ze składników pierwotnych (*sub elementis initiorum*) nowej rzeczywistości materialnej, staną się ponownie dziećmi po to, aby finalnie powrócić do miejsca przybrania za synów, które niegdyś opuścili[230].

---

[228] Por. Hieronymus, *Ruf.* 1, 26-27; zob. Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 44-45.

[229] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 3: „«nos, cum essemus parvuli, sub elementis huius mundi eramus servientes»".

[230] Por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 3, 3: „Quidam etiam in illa liberius evagantur ut, quia lex umbram habet futurorum bonorum, requirant utrum in alio mundo […] primum parvuli simus et sub elementis initiorum constituti paulatim procedamus ad summum et recipiamus adoptionis locum quem quondam amisimus". Tekst przytoczonego tutaj objaśnienia pozostawia szerokie pole do interpretacji. Z pewnością mówi o innym świecie jako etapie do osiągnięcia stanu pierwotnego dziecięctwa Bożego w królestwie niebieskim (por. Raspanti, s. 263, przyp. 35; zob. Hieronymus, *Epist.* 124, 5. 9; Origenes, *Princ.* III 5, 3). Szczególnie dużo pytań nastręcza zrozumienie wyrażenia *sub elementis initiorum*, tym bardziej, że Hieronim w komentarzu do Ga 4, 3 w różny sposób interpretuje analogiczny zwrot *elementa mundi*, który odczytuje jako symbol Prawa i proroków, aniołów,

Jako własną wykładnię Hieronim zdaje się przedstawiać naukę o kolejnych stanach bytów rozumnych w *expositio* do twierdzenia Pawła, iż ludzie są dziełem Boga (*factura*) i zostali stworzeni (*creati*) do postępowania w dobrych uczynkach, które uprzednio przygotował im Ojciec (por. Ef 2, 10). Ta myśl Apostoła jest w wyjaśnieniu Strydończyka biblijnym potwierdzeniem nauki o preegzystencji: *logikoi* najpierw zostali powołani do bytu jako „dzieło" Boga, następnie zaś, w momencie powstania świata materialnego o doczesnych jakościach, „stworzeni" poprzez ulepienie z prochu ziemi i przeznaczeni do postępu duchowego[231]. Stan preegzystencji i stan ziemski nie będą jednak jedynymi stanami jestestwa bytów rozumnych. Dobre uczynki przewidziane przez Boga, otwierające drogę do zbawienia, to nie tylko te, które ludzie spełnili i spełnią w doczesnej kondycji, ale również te, których dokonają w innych stanach w ramach domniemanej sekwencji przeobrażeń w kolejnych światach[232].

Koncepcja licznych światów pojawia się także w refleksji naszego autora rozwiniętej na kanwie adresu Listu do Tytusa (por. Tt 1, 1-4). Apostoł Paweł deklaruje, że pełni swoją misję dla nadziei życia wiecznego (*spes vitae aeternae*), którą prawdomówny Bóg obiecał „przed wiecznymi czasami" bądź też „przed wiecznymi światami" (*ante saecula aeterna*, por. Tt 1, 2). Syntagma *ante saecula aeterna* jest dla Strydończyka dowodem na istnienie przed powstaniem obecnego świata niepoliczalnych wieków (*aeternitas saeculorum*), w których toczyły się dzieje bytów anielskich. Z atrybutów transcendencji, nieskończoności i wieczności Boga Hieronim wyciąga wniosek o istnieniu w zaświatach „niezliczonych czasów" (*innumerabilia tempora*)[233].

bądź też elementów materialnych, w tym czterech pierwiastków – ziemi, wody, powietrza i ognia (por. Hieronymus, *Comm. Gal.* II 4, 3). Według Orygenesa Bóg stwarzałby kolejne światy poprzez zmianę czterech bądź sześciu jakości materii, co pozwalało Stwórcy na dowolne modyfikowanie i kształtowanie substancji cielesnej (por. Origenes, *Princ.* II 1, 4; tamże IV 4, 6-7). Aleksandryjczyk nie zakładał zatem istnienia jakichś niezmiennych elementów rzeczywistości, podobnych do Demokrytowego „atomu". Idąc za myślą starożytnych filozofów, przede wszystkim Platona, uznawał jednak istnienie czterech wymienionych wyżej podstawowych pierwiastków, które podlegały zmianom i mogły przechodzić jedne w drugie (por. Origenes, *Princ.* IV 4, 6: „uczyliśmy, że ogień, powietrze, woda i ziemia przemieniają się nawzajem w siebie i jeden element przekształca się w inny w jakimś wzajemnym pokrewieństwie"; tenże, *Comm. Jo.* XIII 40, 266). Orygenes sprzeciwiał się nauce Arystotelesa o piątym, zasadniczym elemencie, którym miałby być eter, argumentując przeciw Stagirycie, iż ciała są eteryczne w wyniku jakości ich substancji materialnej, nie zaś z natury rzeczy. Odpierając tezę greckiego filozofa dotyczącą eteru, Aleksandryjczyk nie kwestionował istnienia czterech pozostałych, tradycyjnie wymienianych w starożytności pierwiastków (por. Origenes, *Princ.* III 6, 6; tenże, *Cels.* 4, 56; zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 91-92; tamże, s. 599-600, przyp. 130). Nie można więc wykluczyć, że w wyrażeniu *sub elementis initiorum* Hieronim odwoływał się do antycznej koncepcji czterech głównych elementów świata materialnego.

[231] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10; Rufinus, *Apol. Hier.* 1, 40. Hieronim w argumentacji na rzecz dwuetapowego stworzenia przywołuje Ps 119, 73: „Twe ręce mnie uczyniły (*fecerunt*) i ukształtowały (*plasmaverunt*)". Pierwszy czasownik odnosi się do stworzenia bytów rozumnych (*factura*), drugi do nadania im ziemskich ciał (*plasmatio*).

[232] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* I 2, 10: „creati in operibus bonis sive quae ipsi fecimus, vel facturi sumus, sive in aliis creaturis, ad quae nostra conversatio transferenda est, ut quae praeparavit Deus, in illis ambulemus".

[233] Por. Hieronymus, *Comm. Tit.* 1, 1-4: „Ante haec igitur mundi tempora, aeternitatem quamdam saeculorum fuisse credendum est, quibus semper cum Filio et Spiritu Sancto fuerit Pater et, ut ita dicam, unum tempus Dei est omnis aeternitas, immo innumerabilia tempora sunt, cum infinitus sit ipse qui ante tempora omne tempus excedit";

Chociaż wyjaśnienie Strydończyka odnosi się przede wszystkim do okresu preegzystencji i jego niewyobrażalnej dla ludzi długości, to jednak jest oczywiste, że zawiera ono zarazem teologiczne uzasadnienie dla powstania kolejnych światów[234].

Nasz Ojciec Kościoła w polemice z Rufinem wskazał komentarz *Ad Ephesios* jako pisemne świadectwo swojego stałego sprzeciwu wobec dogmatycznych błędów Orygenesa. Takie świadectwo – w odróżnieniu od licznych, omówionych powyżej wypowiedzi Hieronima, dowodzących raczej jego otwartości na teologiczne spekulacje Aleksandryjczyka – stanowi z pewnością wyjaśnienie do Ef 5, 6. Apostoł ostrzega, aby nie dać się zwieźć pustym słowom, które odwodzą grzeszników od nawrócenia i w konsekwencji sprowadzają na nich gniew Boży oraz zamykają im drogę do królestwa niebieskiego (por. Ef 5, 5-6). Nasz obrońca wiary w głosicielach szkodliwych nauk, przed którymi ostrzega Paweł, widzi orygenistów[235]. Kryją się oni w komentarzu Hieronima za nazwą „liczni" (*plerique*). Błędnowiercy, z którymi polemizuje *vir bellator*, uważali, że kary wieczne, przewidziane przez świadectwa biblijne dla grzeszników, mają sens duchowy i jako takie wyrażają ból duszy z powodu niewierności i zaciągniętych wobec Boga win. Nie będą to zatem kary cielesne i w tym sensie realne, lecz wewnętrzne męki duszy wobec miłości Stwórcy podobne do gorączki[236].

Przywołana przez Hieronima, pusta i niebezpieczna nauka to bez wątpienia poglądy Orygenesa. Aleksandryjczyk odwołuje się w dziele *O zasadach* właśnie do przykładu gorączki, aby zilustrować, na czym jego zdaniem będą polegały cierpienia grzeszników po śmierci[237]. Wobec doktryny o bezcielesnym wymiarze kar Betlejemita ukazuje swoje oblicze stanowczego polemisty antyheretyckiego, chociaż „herezją" zwalczanej nauki wprost nie nazywa. Wywody Orygenesa określa nie tylko Pawłową inwektywą pustych i próżnych słów, ale także nazywa je zwodniczymi pułapkami. Ten plastyczny obraz uzasadnia stwierdzeniem, że chociaż nauka Aleksandryjczyka wydaje się zawierać kwiat mowy ludzkiej i pocieszać swoim powabem

zob. tenże, *Comm. Eph.* II 3, 8-9: „Potest autem mysterium a saeculis absconditum et aliter intelligi, quod ipsa illud saecula ignoraverint, hoc est, omnes spirituales, et rationabiles creaturae quae in saeculis fuerunt".

[234] Por. Tessore–Podolak, s. 248, przyp. 4.

[235] Hieronim tym samym w wyjaśnieniu do Ef 5, 6, stając do polemiki z poglądami Orygenesa, mógł skorzystać z komentarza swojego oponenta. Również Aleksandryjczyk bowiem odnosił „puste słowa", przed którymi przestrzegał Paweł, do błędnego nauczania, utrudniającego nawrócenie grzeszników. Tezę, iż autor *Ad Ephesios* w omawianym passusie wykorzystał myśl Orygenesa przeciwko niemu samemu, wyraża P. Podolak (por. Origenes, *Fr. Eph.* 25; zob. Tessore–Podolak, s. 179, przyp. 21).

[236] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 6: „Quia igitur sunt plerique qui dicunt, non futura pro peccatis esse supplicia, nec extrinsecus adhibenda tormenta: sed ipsum peccatum, et conscientiam delicti esse pro poena, dum vermis in corde non moritur, et in animo ignis accenditur, in similitudinem febris".

[237] Por. Origenes, *Princ.* II 10, 4; zob. tamże II 10, 3-8; tenże, *Cels.* 5, 15; tenże, *Comm. Matt.* XVII, 24; *Comm. Ps.* 1, 5 (= Epiphanius, *Pan.* 64, 16, 1-3); Hieronymus, *Ruf.* 2, 7: „Ignes autem aeternos, quos intelligere solet Origenes, puto quod te non fugiat, conscientiam videlicet paccatorum, et poenitudinem interna cordis urentem"; tenże, *Epist.* 124, 7; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 607-616.

grzeszników, to jednak, gdy napełnia ich ufnością, w rzeczywistości prowadzi zwiedzionych na wieczne udręki (*ad aeterna supplicia*)[238].

Betlejemita nie podejmuje w tym miejscu dyskusji na argumenty egzegetyczno-teologiczne z poglądem Orygenesa. Zarzut, który stawia odpieranej wizji kar wiecznych, nie jest natury merytorycznej, lecz pedagogicznej. Idea bezcielesnych kar, przeżywanych w duszy, nie budzi bojaźni przed gniewem Boga i w konsekwencji nie skłania grzeszników do porzucenia wad, takich jak rozpusta, nieczystość czy chciwość (por. Ef 5, 5)[239]. Apostoł wyraźnie stwierdza, że na trwających w takim postępowaniu spadnie gniew Boży, co dla Hieronima jest równoznaczne z konkretnymi, dotkliwymi i odczuwalnymi cieleśnie karami. Doświadczą ich ci, których Paweł nazywa „synami nieufności" (*filii diffidentiae*).

Wydaje się „niemalże" oczywiste, że w omawianej interpretacji autor *Ad Ephesios* zanegował ideę powszechnego zbawienia. Pisze bowiem o cielesnych i wiecznych mękach (*aeterna supplicia*) dla grzeszników. Zauważmy jednak, że komentarz Hieronima nie odnosi się bezpośrednio do samej apokatastazy. Orygenes dopuszczał twierdzenie, że biblijne kary „wieczne" nie muszą być nieskończone i absolutne, lecz mogą odnosić się do określonego „wieku" (*saeculum*), który choćby bardzo długi, kiedyś się skończy, a po nim wraz z nowym światem nastąpi kolejny[240]. Centralnym tematem komentarza Strydończyka nie jest długość odbywania kar i ich definitywny bądź przejściowy charakter, lecz ich cielesna bądź wyłącznie duchowa natura. Nie można kategorycznie wykluczyć, że skoro w doktrynie Orygenesa duchowy ogień na podobieństwo gorączki mógł prowadzić finalnie do zbawienia, to i w myśli Hieronima mieściła się idea, iż każdy może je osiągnąć, oczyszczając się z grzechów również poprzez przejściowe kary cielesne[241].

Aby ocenić, czy Hieronim, dyktując komentarz do Ef 5, 6, mógł być otwarty na taki pogląd, należy odpowiedzieć na pytanie, czy w ogóle istniała według niego jakaś nadzieja na zbawienie dla wskazanych przez Pawła adresatów Bożego gniewu. *Vir trilinguis* wyjaśnia, że „synowie",

---

[238] Por. Hieronymus, *Comm. Eph.* III 5, 6: „Has itaque persuasiones et decipulas fraudulentas, verba inania appellavit et vacua, quae videntur florem quemdam habere sermonum, et blandiri peccantibus; sed dum fiduciam tribuunt, magis eos ferunt ad aeterna supplicia".

[239] Sam Aleksandryjczyk postrzegał naukę o wiecznych karach, generalnie rozumianych i wyobrażanych sobie przez wiernych Kościoła przez analogię do cierpień fizycznych, za pożyteczną duszpastersko. Tym samym nie dążył do tego, aby swoją doktrynę o karach duchowych, jak i o apokatastazie, propagować w powszechnej katechezie chrześcijańskiej (por. Origenes, *Cels.* 3, 78-79; 5, 15; 6, 26).

[240] Por. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* VI, 5; zob. Pietras, *Początki teologii*, s. 339-340; Szram, *Kościół jako rzeczywistość wieczna*, s. 205-206; tenże, *Chrystus – Mądrość*, s. 294.

[241] Orygenes, który jako poszukujący teolog był przekonany, że kary za grzechy będą miały charakter duchowy, wyraża świadomość ograniczeń swoich dociekań oraz pozostawia w tej kwestii pole do dyskusji, stwierdzając: „Jest jeszcze wiele innych rodzajów kary, których my nie znamy; zna je wyłącznie lekarz dusz naszych" (Origenes, *Princ.* II 10, 6). Zacytowane zdanie może być jednak dodatkiem Rufina.

którzy w przekładzie łacińskim zostali scharakteryzowani przez dopełniacz słowa *diffidentia,* w tekście oryginalnym są określeni przez greckie pojęcie ἀπηθεία. Termin ten nie oznacza po prostu braku wiary czy ufności wobec Boga, ale wyraża brak jakiejkolwiek otwartości na zmianę myślenia i postępowania, a zatem niezmienność w przekonaniach. Betlejemita zauważa, że rozumienie terminu ἀπηθεία należy bardziej wywodzić od słowa *suasio,* czyli „rada", aniżeli od słowa *fiducia*, i można by oddać jego sens za pomocą *insuasibilitas,* czyli „nieprzekonywalność".

Filologiczne uwagi Hieronima prowadzą do wniosku, że gniew Boży i kary wieczne spadną na tych, którzy będą niewzruszeni na Boże inicjatywy, skłaniające ich do nawrócenia. Gdyby jednak ktoś w trakcie odbywania kar w stanie pokutnym dał się Bogu „przekonać" do zmiany postawy, to wówczas zasadniczy powód Bożego gniewu zostałby usunięty. Tej myśli Strydończyk nie formułuje, ale wynika ona z jego definicji ukaranych. Charakteryzując ich jako „nieprzekonywalnych", daje do zrozumienia, że powodem ewentualnego ostatecznego potępienia kogokolwiek nie jest brak Bożego miłosierdzia i brak szans na zbawienie, lecz upór jednostki. Orygenes mógłby uzupełnić te rozważania pytaniem, czy jakikolwiek byt stworzony, z racji na swoją naturę, może być absolutnie „nieprzekonywalny", a więc niezmienny w swojej postawie. To, że Betlejemita nie napisał w komentarzu do Ef 5, 6 po prostu o „niewierzących" czy też o „nieprzekonanych", ale posłużył się rzeczownikiem *insuasibilitas,* sprawia, że można wyrażać pewną wątpliwość, czy rzeczywiście w tym passusie zakwestionował naukę o apokatastazie. Postawienie takiej wątpliwości wydaje nam się zasadne w świetle innych, wyżej przywołanych fragmentów *Ad Ephesios*, w których autor zdawał się być skrytym orędownikiem nadziei apokatastatycznych.

4.2. Opozycyjne stanowisko w *In Matthaeum*

W odróżnieniu od komentarzy do epistolografii Pawła, w *In Matthaeum* Hieronim daje się poznać jako niewątpliwy przeciwnik apokatastazy, w tym hipotezy o możliwości zbawienia szatana, oraz poglądów o następujących po sobie światach i zmieniającej się w nich postaci materialnej bytów rozumnych, który to pogląd adwersarze Orygenesa określali jako „metempsychozę"[242]. Okazją do zajęcia jasnego stanowiska w kwestii apokatastazy jest dla Strydończyka perykopa o dziesięciu pannach (por. Mt 25, 1-13). Nasz Doktor Kościoła

[242] Odnosząc się do poglądu Orygenesa o zmieniającej się postaci cielesnej *logikoi* w różnych światach, ujętego jako herezja, będziemy używali terminu „metempsychoza", gdyż posługuje się nim w takiej konotacji sam Hieronim. Mamy przy tym świadomość istnienia innych terminów, takich jak „metensomatoza" czy „palingeneza", spośród których ten drugi wydaje nam się najbliższy myśli Aleksandryjczyka (por. A. Filipowicz, *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, VoxP 55 [2010] 191).

zauważa, że rada mądrych panien udzielona w środku nocy pannom nieroztropnym, aby te nabyły oliwę do swoich lamp, chociaż słuszna sama w sobie, była w tym momencie bezużyteczna, gdyż Oblubieniec już nadchodził. Hieronim podkreśla, że w tej chwili minął ostatecznie czas na „kupowanie oliwy", a więc na wzrastanie w cnotach i pełnienie pokuty, nastał zaś czas definitywnego sądu nad ludzkimi czynami. Prawdę tę autor *In Matthaeum* ujmuje lapidarnie i sentencjonalnie – ewangeliczne panny zostały wezwane przez Oblubieńca nie do pełnienia nowych uczynków, lecz do zdania sprawy z przeszłości (*non nova opera patrare sed praeteritorum rationem exsolvere*)[243].

Na potwierdzenie nauki o tym, iż po śmierci i indywidualnym sądzie człowiek nie będzie miał szansy na poprawę, Hieronim przytacza retoryczne pytanie z Ps 6, 6. Autor natchniony według łacińskiej wersji Betlejemity zwraca się do Boga słowami: „W piekle zaś któż będzie Ciebie wyznawał?"[244]. Przy pomocy tego świadectwa starotestamentalnego nasz polemista dowiódł, że piekło jest niezmiennym stanem, w którym dusza nie ma już możliwości zwrócenia się ku Bogu. Symbolem definitywnego zakończenia ludzkiej historii, bez możliwości jej kontynuacji w innych stanach poza tym ostatecznym, są dla księcia egzegetów drzwi, które zamknięto po wprowadzeniu panien roztropnych na wesele Oblubieńca (por. Mt 25, 10). Zamknięte drzwi oznaczają, iż po sądzie – zapewne nie tylko ostatecznym, ale także jednostkowym – nikt nie będzie miał ponownie okazji do zdobywania zasług na zbawienie poprzez pełnienie dobrych uczynków[245]. Drzwi sali weselnej w przypowieści o pannach są w refleksji Hieronima zwiastunem prawdy wiary, iż wraz ze śmiercią człowieka w kwestii jego zbawienia bądź potępienia „klamka zapadła".

Omawiając wyjaśnienie Strydończyka do Ef 5, 6, zastanawialiśmy się, czy mógł on rozumieć męki wieczne (*supplicia aeterna*) w duchu koncepcji Orygenesa o kolejnych światach i finalnej apokatastazie. Betlejemita posługuje się tym samym zwrotem, tzn. *supplicia aeterna*, w komentarzu do Mateuszowej przypowieści o sądzie ostatecznym na podstawie dzieł miłosierdzia, w której zbawieni i potępieni są oddani przez porównanie do owiec i kozłów (por. Mt 25, 31-46). Chociaż *expositio* Hieronima składa się z zaledwie jednego zdania, jednak nie pozostawia żadnych wątpliwości co do nieskończonego charakteru kar wiecznych. Autor *In Matthaeum* wzywa „roztropnego czytelnika", aby nie umknęło jego inteligencji, iż męki przeklętych są wieczne (*supplicia aeterna*), oraz *implicite* dookreśla ich absolutny charakter

[243] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 10.
[244] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 10: „«In inferno autem quis confitebitur tibi»".
[245] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 10: „Post iudicii diem bonorum operum et iustitiae occasio non relinquetur".

przez stwierdzenie dotyczące błogosławionych – życie wiekuiste po śmierci nie niesie obawy upadków, a wiec i ryzyka utraty niebiańskiej szczęśliwości[246]. Słowem, stan osądzonych, potępionych i zbawionych, jest „wieczny" w sensie absolutnej niezmienności.

W *In Matthaeum* Betlejemita zdecydowanie odrzuca myśl, według której eschatologiczny wyrok dotyczący człowieka, wydany na bazie jego postępowania w ziemskim stanie, po jego śmierci fizycznej mógłby jeszcze w jakikolwiek sposób ulec zmianie. Tym samym Hieronim wyklucza możliwość istnienia jakichkolwiek innych stanów bytowania duszy ludzkiej aniżeli obecny i ostateczny. To ugruntowane po kontrowersji orygenesowskiej stanowisko Strydończyka znajduje wyraz w jego polemice z metempsychozą, którą przypisywał myślicielowi z Aleksandrii. Nasz autor uważał Adamancjusza w odniesieniu do tej doktryny za spadkobiercę poglądów Pitagorasa i Platona, a także oskarżał go – niesłusznie – o dopuszczanie przechodzenia dusz ludzkich również w ciała zwierzęce czy też roślinne[247].

Biorąc pod uwagę takie mniemanie Hieronima na temat myśli Aleksandryjczyka dotyczącej stanów ludzkiej duszy, można dopatrywać się polemiki z nią wówczas, gdy autor *In Matthaeum* pisze o heretykach, którzy wszystko uważają za ożywione (*heretici qui omnia putant animantia*)[248]. *Vir bellator* odpiera taki pogląd w komentarzu do sceny uciszenia burzy na jeziorze przez Jezusa (por. Mt 8, 23-27). Chrystus może rozkazywać wichrom oraz wodom, a także innym elementom świata ożywionego, nie dlatego, że posiadają one dusze, w domyśle dusze rozumne, lecz dlatego, że jako Stwórca panuje nad światem przyrody. Argumentem za tym, że w przywołanym objaśnieniu Hieronim mógł mieć na myśli orygenistów, jest fakt, że około dziesięć lat później w *Liście do Awita*, zarzucając Orygenesowi metempsychozę, jako przykład wcieleń duszy podał jej pobyt w falach morskich[249].

Przeciwko nauce o metempsychozie książę egzegetów występuje, komentując dwa świadectwa ewangeliczne na temat Jana Chrzciciela. Pierwsze stanowią słowa Jezusa, według których Jan Chrzciciel mógł być uznawany za Eliasza (por. Mt 11, 14). Hieronim ostrzega w tym miejscu, aby świadectwa Chrystusa nie odczytywać w duchu μετεμψύχωσις. Zaczepnie dodaje przy tym, że jej wyznawcami są głupi filozofowie i niektórzy heretycy[250]. Jan Chrzciciel

[246] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* IV 25, 46: „Prudens lector, intende quod et supplicia aeterna sint et vita perpetua metum deinceps non habeat ruinarum".

[247] Por. Hieronymus, *Ruf.* 3, 39-40; tenże, *Epist.* 124, 4: „disputavit, Angelum, sive animam, aut certe daemonem, […] pro magnitudine negligentiae, et stultitiae iumentum posse fieri"; tamże 124, 7: „perspicue μετεμψύχωσις Pythagorae Platonisqe defendit"; zob. Origenes, *Princ.* I 8, 4; tenże, *Cels.* 3, 75: „leczymy tych, którzy cierpią na głupią wiarę w reinkarnację (ἡ περὶ μετενσωματώσεως ἄνοια)".

[248] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 8, 26.

[249] Por. Hieronymus, *Epist.* 124, 4: „magis eligere ut brutum animal sit, et in aquis habitet et fluctibus".

[250] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 14-15: „Helias ergo Iohannes dicitur non secundum stultos philosophos et quosdam hereticos qui μετεμψύχωσιν introducunt". Pod „głupimi filozofami" Hieronim najpewniej

może być natomiast nazwany Eliaszem, zgodnie z „mistyczną" interpretacją Betlejemity, jako nowotestamentalny antytyp proroka, który przyszedł w jego duchu i mocy (por. Łk 1, 17)[251].

Drugim świadectwem w Ewangelii Mateusza, które mogło stanowić asumpt do głoszenia metempsychozy, było przekonanie Heroda, iż w osobie Chrystusa powstał z martwych Jan Chrzciciel (por. Mt 14, 1-2). Hieronim w odniesieniu do tego fragmentu pisze o pewnym kościelnym komentatorze, który zastanawiał się nad genezą wierzenia króla Heroda. Nie ulega wątpliwości, że autor *In Matthaeum* czyni w tych słowach aluzję do Orygenesa, który wskazanemu zagadnieniu poświęcił sporo uwagi w swoim komentarzu[252]. Tak jak Aleksandryjczyk, nasz łaciński egzegeta bierze pod uwagę opinię, iż błędne przekonanie Heroda, utrwalone na kartach Nowego Testamentu, mogło wynikać z wiary w metempsychozę. Zauważa jednocześnie, iż z racji chronologii życia Jana Chrzciciela i Jezusa obawa Heroda w rzeczywistości nie współgra z nauką o μετεμψύχωσις[253]. Taką samą obiekcję wyraził Orygenes. Hieronim więc z pewnością znał treść komentarza Aleksandryjczyka do tych samych wersetów i się nią inspirował. Należy wobec tego zdemaskować skrajną nieprzychylność Betlejemity w interpretacji tekstów Orygenesa. Aleksandryjczyk bowiem wyraźnie w przywołanym komentarzu określa metempsychozę jako błąd[254]. *Vir bellator* ten tekst znał, a jednak od wybuchu kontrowersji orygenesowskiej niewzruszenie zarzucał Adamancjuszowi głoszenie pitagorejskiej wędrówki dusz.

Wyraźne i zapewne nieprzypadkowe podobieństwa występują także w *explanationes* Strydończyka i Orygenesa do sceny wjazdu Chrystusa do Jerozolimy (por. Mt 21, 1-11)[255]. Okrzyki tłumu: „Hosanna na wysokościach" (w. 9), *princeps exegetarum* odczytuje jako dowód tego, że Chrystus jest Zbawicielem całego świata, nie tylko ludzi. Wniosek, który Hieronim wyciąga z tego wersetu, przypomina jego refleksje z *Ad Ephesios* na temat dobrodziejstwa męki Chrystusa dla wszystkich bytów rozumnych w różnych stanach. Nasz autor stwierdza, że Zbawiciel przez swoje przyjście połączył byty ziemskie z bytami niebiańskimi, tak aby zgodnie ze słowami Pawła zgięło się przed Nim wszelkie kolano, istot niebieskich, ziemskich

miał na myśli Pitagorasa i Platona, zaś pod „niektórymi heretykami" przede wszystkim orygenistów, jednak należy pamiętać o tym, że metempsychozę przyjmowali także inni błędnowiercy, m. in. Manes.

[251] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 11, 14-15.

[252] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 1-2: „Quidam ecclesiasticorum interpretum causas quaerit quare Herodes ista sit suspicatus ut putet a mortuis Iohannem resurrexisse"; Origenes, *Comm. Matt.* X 20.

[253] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 14, 1-2: „cum utique eo tempore quo Iohannes decollatus est, Dominus triginta esset annorum, μετεμψύχωσις autem post multos annorum circulos in diversa corpora dicat animas insinuari"; Origenes, *Comm. Matt.* X 20: „Lecz na uznanie tego błędu za prawdopodobny nie pozwala czas, jaki dzieli narodzenie Jana od narodzenia Jezusa".

[254] Por. Origenes, *Comm. Matt.* X 20: „pod wpływem błędu metempsychozy sądzili".

[255] Por. Origenes, *Comm. Matt.* XVI 14-19; Hieronymus, *Comm. Matt.* III 21, 1-11.

i podziemnych (por. Flp 2, 10)[256]. Betlejemita poprzestaje na takim ogólnym stwierdzeniu o wyraźnym rysie apokatastatycznym. Najpewniej był w tej refleksji zależny od Orygenesa, który okrzyki tłumów interpretował jako reminiscencję historii zbawienia w Chrystusie, zaś ostatni wiwat: „Hosanna na wysokościach" jako zapowiedź „przywrócenia do pierwotnej świętości"[257]. Oczywiście komentarz Hieronima do Mt 21, 9 trzeba byłoby interpretować bardzo tendencyjnie, aby na jego bazie zarzucić naszemu autorowi apokatastazę, natomiast fragment ten jest kolejnym przykładem tego, jak zależność Betlejemity od egzegetycznych pism Orygenesa mogła prowadzić go do kłopotliwych sformułowań dogmatycznych.

W przypadku *In Matthaeum*, inaczej aniżeli przy analizie komentarzy do *Corpus Paulinum*, treść całego dzieła pozwala na korzystną dla Hieronima ocenę takich fragmentów jak powyższy, to znaczy mogących wskazywać na sympatie orygenesowskie autora. Kolejnym fragmentem, w którym Strydończyk kategorycznie odżegnuje się od koncepcji apokatastazy, jest jego *expositio* do przypowieści o sieci zarzuconej w morze (por. Mt 13, 47-50). Zgodnie ze słowami samego Chrystusa, na końcu czasów nastąpi podział na zbawionych i potępionych, których charakterystykę Hieronim znacząco dookreśla. Obrazem pierwszych są ryby złowione w sieć Ewangelii, a następnie wrzucone do naczyń mieszkań niebiańskich. Obrazem drugich są natomiast ryby, które pozostaną poza zbawczą siecią i jako takie zostaną pochłonięte przez ogień gehenny, doznając spalania i suchoty z powodu braku wody[258]. Szczególne, antyorygenesowskie znamię wyjaśnienia Betlejemity może być zawarte w scenografii, w której odbywa się podział ryb. Ma on miejsce w jakimś najcichszym „porcie" (*quasi in quodam quietissimo portu*). Biorąc pod uwagę to, że jednym ze znaczeń greckiego pojęcia ἀποκατάστασις jest „powrót do portu"[259], Hieronim mógł przez wskazane wyrażenie uczynić aluzję do poglądu, któremu w omawianej interpretacji ewidentnie zaprzeczał.

O potępieniu oraz istnieniu piekła autor *In Matthaeum* wspomina wielokrotnie. W nawiązaniu do ostrzeżenia Jezusa, aby obawiać się tego, który może ciało i duszę zatracić w „gehennie" (*in gehennam*, por. Mt 10, 28), Hieronim wyjaśnia genezę tego biblijnego wyrażenia poprzez

[256] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 21, 1-11: „«Osanna – id est salus – in excelsis», perspicue ostenditur quod adventus Christi non tantum hominum salus sed totius mundi sit, terrena iungens caelestibus, «ut omne genu ei flectat caelestium et terrestrium et infernorum»".

[257] Por. Origenes, *Comm. Matt.* XVI 18. Według egzegezy Orygenesa tłumy idące przed i za Jezusem symbolicznie oznaczały odpowiednio proroków starotestamentalnych i apostołów. Ich wspólny okrzyk: „Hosanna, Synowi Dawida" był wyznaniem przyjścia Chrystusa w ciele; okrzyk: „Błogosławiony Ten, który przychodzi w imię Pańskie" zapowiedzią paruzji; zaś „Hosanna na wysokościach" prefiguracją powrotu do niebiańskiej chwały.

[258] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* II 13, 47-49: „Cum autem venerit consummatio et finis mundi ut ipse infra manifestius disserit, tunc sagena extrahetur ad litus, tunc verum secernendorum piscium iudicium demonstrabitur et quasi in quodam quietissimo portu boni mittentur in vasa caelestium mansionum, malos autem torrendos et exsiccandos gehennae flamma suscipiet".

[259] Por. Pietras, *Eschatologia Kościoła*, s. 105.

krótkie przedstawienie historii „doliny synów Ennona", położonej w najbliższej okolicy starożytnej Jerozolimy[260]. Nasz *defensor fidei* dodaje, że termin „gehenna" oznacza w języku biblijnym przyszłe męki i kary wieczne. Za pomocą konstrukcji *coniugatio periphrastica passiva*, wyrażającej konieczność, precyzuje w zdaniu względnym, iż są one przewidziane i nieodzowne dla grzeszników[261]. Ostrzeżenie przed piekłem Strydończyk dostrzega również w słowach Chrystusa na temat soli, która utraciła swój smak i nadaje się tylko do wyrzucenia (por. Mt 5, 13). Tę naukę Zbawiciela *vir bellator* odnosi do biskupów i nauczycieli wiary. Jeżeli nie wypełnią oni swojego powołania, trafią do „Tartaru" (*ad tartarum*, por. 2 P 2, 4), gdzie będą znosić męczarnie bez jakiegokolwiek środka zaradczego[262].

W *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza* Betlejemita równie jednoznacznie wypowiada się na temat potępienia szatana. Okazją do rozwiania orygeniańskich iluzji na ten temat jest dla Hieronima scena kuszenia Jezusa na pustyni (por. Mt 4, 1-11). W odpowiedzi na ostatnią pokusę złego ducha Syn Boży zwraca się do niego słowami: „Idź precz, szatanie" (w. 10). Strydończyk w odniesieniu do tego rozkazu Zbawiciela przywołuje opinię „wielu" (*plerique*), według której Chrystus rzucił taki sam wyrok na Piotra Apostoła i na szatana. W tym miejscu *vir bellator* najpewniej wchodzi w polemikę z poglądami orygenistów. Książę egzegetów zauważa, że w rzeczywistości do Piotra Chrystus Pan powiedział: „Idź za Mną, szatanie" (*Vade retro me, satana,* por. Mt 16, 23), do szatana natomiast: „Idź precz, szatanie" (*Vade satanas,* por. Mt 4, 10). W interpretacji naszego Doktora Kościoła ta różnica jest dowodem na definitywne i nieodwracalne potępienie diabła, którego Syn Boży posyła w ogień wieczny (*vade in ignem aeternum,* por. Mt 25, 41)[263].

Przeciwko interpretacji Orygenesa, która pozwalała na otwarcie dyskusji na temat zbawienia szatana, egzegeta z Dalmacji występuje zdecydowanie w komentarzu do przypowieści o nielitościwym słudze (por. Mt 18, 23-35). Według objaśnienia Aleksandryjczyka tytułowym sługą, któremu król darował przeogromny dług, a który sam nie okazał litości swojemu dłużnikowi, mógł być szatan[264]. Hieronim natomiast stanowczo oponuje przeciwko tym (*quidam*), którzy przyjmowali takie utożsamienie. Retorycznie pyta, w jaki sposób Bóg miałby odpuścić dziesięć tysięcy talentów szatanowi, on zaś ze swej strony miałby okazać się nielitościwy wobec ludzi ze względu na dług w wysokości stu denarów. Strydończyk

[260] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 10, 28: „appellabatur locus ipse gehennon, id est vallis filiorum Ennon".

[261] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 10, 28: „Futura ergo supplicia et poenae perpetuae quibus peccatores cruciandi sunt huius loci vocabulo denotantur".

[262] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 5, 13: „Caveant ergo doctores et episcopi et videant potentes potenter sustinere tormenta nihilque esse remedii sed maiorum ruinas ad tartarum ducere".

[263] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* I 4, 10.

[264] Por. Origenes, *Comm. Matt.* XIV 10.

konkluduje swój *commentarius* do Mt 18, 24 stwierdzeniem, że identyfikacja nielitościwego sługi z szatanem nie jest interpretacją kościelną i, co więcej, nie może być przyjęta przez rozsądnie myślących ludzi[265].

Reasumując zagadnienia omówione w niniejszym rozdziale, warto zauważyć, że stanowisko Hieronima wobec heterodoksyjnych hipotez Orygenesa w okresie redakcji komentarzy do *Corpus Paulinum* było na tyle niejednoznaczne, że stało się przedmiotem zaciekłego sporu między Strydończykiem a Rufinem z Akwilei. Przedmiotem debaty w polemicznych apologiach dawnych przyjaciół była m. in. treść komentarza *Ad Ephesios*. Zdaniem Betlejemity dzieło to dowodziło jego niezmiennej antyorygenesowskiej postawy, Rufin zaś wskazał na aż piętnaście *commentarii* do wersetów Listu do Efezjan, które miały demonstrować kryptoorygenizm naszego autora.

Badania porównawcze nad treścią *Ad Ephesios, Apologii przeciw Hieronimowi* oraz *Apologii przeciw Rufinowi* prowadzą do wniosku, iż Akwilejczyk z pewnością miał podstawy, aby na bazie komentarza Betlejemity zarzucać mu otwartość na dogmatyczne spekulacje Orygenesa dotyczące preegzystencji dusz, spirytualizacji ciał po zmartwychwstaniu oraz apokatastazy. Te idee rzeczywiście często pojawiają się w komentarzu Hieronima na skutek przejętej od Aleksandryjczyka metody polifonicznej objaśniania tekstu natchnionego. Nasz Doktor Kościoła rzadko odnosi się krytycznie do poglądów Orygenesa, aczkolwiek czasami – raczej subtelnie aniżeli jasno i zdecydowanie – to czyni, zatem oskarżenie wysunięte przez Rufina, iż Hieronim był niezachwianym orędownikiem tez orygenizmu należy traktować jako opinię skrajną, popartą wybiórczą lekturą *Ad Ephesios* i jego jednostronną interpretacją. Z drugiej zaś strony w komentarzach do listów Pawłowych Hieronim nie jawi się jako stanowczy polemista antyorygenesowski, a z samym Orygenesem nie obchodzi się jak z „heretykiem". Wielokrotnie bowiem przedstawia myśl teologiczną Adamancjusza, wraz z argumentacją skrypturystyczną, bez jej kontestacji. Znamienny jest fakt, że tylko raz w *Ad Ephesios* Hieronim użył terminu „herezja" w odniesieniu do poglądu, który należy łączyć z orygenizmem. Betlejemita w ten sposób sprzeciwił się teorii o identycznej, anielskiej postaci wszystkich zbawionych w czasach ostatecznych. Autor *Ad Ephesios* wystąpił również jednoznacznie przeciwko Orygenesowej koncepcji duchowych kar za grzechy, palących w sumieniu niczym gorączka. W ten sposób Strydończyk *implicite* – w komentarzach do listów Pawłowych tylko w zawoalowany sposób – opowiedział się za substancjalną identycznością

[265] Por. Hieronymus, *Comm. Matt.* III 18, 24: „Scio quosdam istum qui debebat decem milia talentorum diabolum interpretari […], nec ecclesiasticae interpretationis est nec a prudentibus viris recipiendae".

ciała zmartwychwstałego z ciałem ziemskim, tym samym dając do zrozumienia, że nie podzielał rezurekcyjnej koncepcji ciała eterycznego. W odniesieniu do innych hipotez Aleksandryjczyka śladowe obiekcje Hieronima, biorąc pod uwagę objętość jego komentarzy egzegetycznych oraz częste odwoływanie się do poglądów Orygenesa, były niewyraźne i pozbawione charakterystycznego dla naszego *vir bellator* polemicznego impetu.

Nierzadko jedyną oznaką dystansu autora *Ad Ephesios* wobec referowanych tez orygenizmu było przedstawienie ich jako wyjaśnień kogoś „innego" bądź „innych". W *Apologii przeciw Rufinowi* Strydończyk, tłumacząc się z kłopotliwych passusów swojego komentarza – tam gdzie było to możliwe – uznawał za „swoją" tylko pierwszą spośród przedstawionych interpretacji, tę literalną, natomiast interpretację heterodoksyjną przypisywał Orygenesowi. Analiza komparatystyczna *Ad Ephesios* z zachowanymi fragmentami greckiego komentarza Aleksandryjczyka do tej samej księgi wykazała, że nierzadko wyjaśnienia, które Hieronim po latach definiował jako swoje, w rzeczywistości również wyszły spod pióra Orygenesa. Liczne niejednoznaczności, które napotykamy przy lekturze komentarzy do *Corpus Paulinum* w odniesieniu do hipotez Aleksandryjczyka, nie występują przy analizie *In Matthaeum*. Chociaż Betlejemita wciąż w znacznym stopniu inspiruje się Orygenesem-egzegetą, to jednak po pierwszym akcie kontrowersji wokół myśli dogmatycznej autora *De principiis* stanowczo polemizuje z Orygenesem-teologiem.

Autor *Ad Ephesios* często przywołuje ideę preegzystencji bytów rozumnych, czasami zaś stanowi ona przemilczane założenie, nieodzowne do zrozumienia jego niejasnych bądź rwanych refleksji, które najpewniej zaczerpnął z Orygenesowego źródła. Bywa, że teoria preegzystencji stanowi dla Hieronima replikę na gnostycką herezję o predestynowanych naturach. Generalnie jednak nasz *defensor fidei* dość wyraźnie skłania się ku tezie – odnosząc się do konkretnego i często powracającego *exemplum* biblijnego – że Bóg umiłował Jakuba, a Ezawa miał w nienawiści, ze względu na swoją boską przedwiedzę (*ex Dei praescientia*) co do ich wolnego postępowania w życiu doczesnym. Jedynym skrypturystycznym argumentem przeciwko nauce o preegzystencji, który Hieronim zauważa w swoich wciąż poszukujących i dialektycznych rozważaniach jest stwierdzenie Pawła, że Bóg powołał chrześcijan nie „ponieważ" (*cum*) ci byli święci i nieskalani przed Jego obliczem w poprzedzających narodziny zaświatach, lecz „aby" (*ut*) stali się takowi poprzez cnotliwe życie na ziemi (por. Ef 1, 4). Chociaż można znaleźć pojedyncze passusy w *Ad Ephesios*, w których Betlejemita wyraża sceptycyzm wobec nauki o preegzystencji, to jednak stanowią one zdecydowaną mniejszość wobec wielu fragmentów, w których idea ta pojawia się bez słowa krytyki bądź też jest *implicite* aprobowana, jak chociażby wówczas, gdy Hieronim zdaje się akceptować platońską koncepcję

anamnezy. W *In Matthaeum* natomiast nasz polemista zdecydowanie odżegnuje się od poglądu o preegzystencji dusz. Argumentami skrypturystycznymi, które mu przeczą, są w wykładni Hieronima chociażby słowa Syna Bożego skierowane do fałszywych uczniów, iż nigdy ich nie znał (por. Mt 7, 23), a także słowa Modlitwy Pańskiej: „bądź wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi" (por. Mt 6, 10), które wykluczają upadki przebywających w niebie.

W odniesieniu do hipotez orygenizmu na temat zmartwychwstania pustelnik z Betlejem w komentarzach do epistolografii Pawła jest tak samo niejednoznaczny, jak w stosunku do teorii preegzystencji. Strydończyk przyjmuje Orygenesową terminologię dotyczącą ciała ludzkiego. Również dla niego jest ono więzieniem duszy, a jednym z możliwych wyjaśnień takiego ujęcia cielesności jest odniesienie do koncepcji preegzystencji. Książę egzegetów w trakcie redakcji komentarzy do listów Pawłowych, korzystając z rezurekcyjnej myśli Orygenesa, nie podjął wysiłku jej korekty bądź redefinicji, w efekcie czego miejscami powiela naukę Aleksandryjczyka o zmartwychwstałych ciałach duchowych, podobnych do ciał anielskich ze względu na nowe cechy substancji materialnej. Jednocześnie autor *Ad Ephesios* zdecydowanie odżegnuje się od teorii o spirytualizacji ciał zmartwychwstałych posuniętej aż do przemiany w aniołów i do zaniku wszelkich różnic między zbawionymi, określając takie stanowisko mianem „herezji". W *In Matthaeum* w odniesieniu do koncepcji rezurekcyjnych *vir bellator* daje się poznać jako zdecydowany zwolennik tradycji azjatyckiej, a tym samym adwersarz Orygenesa. Manifestem stanowiska Hieronima jest egzegeza perykopy o Przemienieniu Pańskim (por. Mt 17, 1-8). Strydończyk podkreśla, że uwielbione ciało Chrystusa nie jest ciałem eterycznym.

W *expositiones* do listów Apostoła Narodów Hieronim nie przeciwstawia się również wyraźnie hipotezie apokatastazy, mimo że kilkakrotnie ją przywołuje. Czytelnikowi *Ad Ephesios* może wydawać się – zgodnie z perspektywą hermeneutyczną Rufina – że Strydończyk wraz z uniwersalistyczną eklezjologią i soteriologią Orygenesa przyjmuje także jego pogląd o powszechnym zbawieniu bytów rozumnych, które w duchowym Ciele Chrystusa powróciłyby do pierwotnej komunii z Ojcem wszechrzeczy. Książę egzegetów przedstawia ideę Chrystusa zwycięzcy i imperatora, któremu będą podlegały wszystkie istoty inteligibilne – niebieskie, ziemskie i podziemne (por. Flp 2, 10). Na końcu czasów pod Jego boskim panowaniem znajdą się zarówno poddani z własnej woli (*subiecti voluntate*), jak i z konieczności (*subiecti necessitate*), albo też według innej terminologii ci, którzy już wcześniej pokładali w Nim nadzieję (por. Ef 1, 12), oraz ci, którzy złożą w Nim nadzieję jako pokonani. Snując rozważania na temat eschatologicznej działalności Chrystusa, Głowy i zarazem Boskiego Lekarza własnego mistycznego Ciała, do którego należą wszystkie byty stworzone

(*subiecti naturae conditione*), Hieronim nigdzie bezdyskusyjnie nie wyłącza poza jej zasięg szatana i złych duchów, mimo że pogląd o ἀποκατάστασις w całej rozciągłości określa jako *periculosa responsio*. W komentarzach do *Corpus Paulinum* Betlejemita odwołuje się także do koncepcji serii światów, a w nich kolejnych przeobrażeń substancji cielesnej bytów rozumnych, a więc ich „wcieleń". Szczytem sceptycyzmu Strydończyka wobec tej teorii jest stwierdzenie, iż jej eksponenci pozwalają sobie na swobodne dywagacje. Łaciński *Doctor Ecclesiae* nie pozwala sobie natomiast na ambiwalentne rozważania dotyczące apokatastazy w *In Matthaeum*. Okazją do przeprowadzenia ataku na herezję apokatastazy są dla Hieronima perykopy o Królestwie niebiańskim oraz o sądzie ostatecznym, które wyraźnie mówią o definitywnym zbawieniu bądź potępieniu ludzi jako nieodwracalnych konsekwencjach postępowania w danym im przez Stwórcę, jedynym życiu ziemskim. Autor *In Matthaeum* wchodzi w rolę polemisty antyheretyckiego także w odniesieniu do metempsychozy, o którą oskarżał Orygenesa. Nie pozostawia też niedomówień co do ostatecznego losu szatana. Rozkaz Chrystusa wypowiedziany na końcu kuszenia na pustyni, aby jego przeciwnik szedł precz (por. Mt 4, 10), jest równoznaczny ze skazaniem go na absolutnie nieskończony ogień „wieczny".

Porównanie treści komentarzy Hieronima do *Corpus Paulinum* z zawartością objaśnienia do Ewangelii Mateusza pozwala na stwierdzenie wyraźnej zmiany w podejściu Strydończyka do hipotetycznych rozważań Orygenesa dotyczących kwestii dogmatycznych. Mnich betlejemita w swoich pierwszych komentarzach egzegetycznych przedstawia hipotezy Aleksandryjczyka w sposób na tyle ambiwalentny, iż *summa summarum* można go uznać bardziej za ich „wyraziciela" aniżeli „krytyka". W komentarzu *In Matthaeum* natomiast książę egzegetów jawi się jako surowy „sędzia" poglądów, których wcześniej – nie tylko w oczach Rufina – mógł wydawać się „rzecznikiem".

ZAKOŃCZENIE

Apologetyczna gorliwość *princeps exegetarum*, która manifestuje się w niebagatelnej uwadze, jaką nasz autor poświęca w toku objaśniania ksiąg Nowego Testamentu błędom heretyków, a także w wyrazistości oraz skuteczności jego biblijnej i retorycznej argumentacji, odsłania tożsamość Hieronima jako *vir bellator* w obronie czystości katolickiej wiary. Niniejsza dysertacja, przedstawiając szczegółowo antyheretycki wymiar egzegezy Strydończyka w komentarzach nowotestamentalnych, dowiodła, jak istotne miejsce w refleksji Hieronima zajmuje polemika z herezjami. Poniżej zostały zebrane najważniejsze wnioski płynące z pracy, które stanowią syntetyczną odpowiedź na sformułowane w jej wstępie kwestie badawcze, poczynając od wyjściowego, dwuczłonowego pytania o to, jakie herezje Betlejemita zwalcza w analizowanych dziełach i w jaki sposób odpiera tezy błędnowierców.

Walka z heterodoksją jest dla księcia egzegetów jasno zadeklarowanym obowiązkiem nauczyciela Kościoła (*doctor Ecclesiae*), który przystępuje do redakcji komentarzy biblijnych. Odpowiadając na to powołanie, nasz Doktor Kościoła w komentarzach nowotestamentalnych odpiera szeroki pod względem chronologicznym i różnorodny pod względem teologicznym wachlarz ruchów heterodoksyjnych. *Defensor fidei* ostrze swojej polemiki najczęściej wymierza w kierunku gnostyków, szczególnie marcjonitów i walentynian, ebionitów, manichejczyków, arian oraz eunomian. Krytyce poddaje również błędy doktrynalne Montana i Nowacjana, Fotyna, Apolinarego, Macedoniusza, zaś w komentarzu *In Matthaeum* dużo częściej aniżeli w pismach egzegetycznych do listów Pawłowych staje w opozycji do Helwidiusza i orygenistów. Mnich betlejemita sporadycznie występuje również – niemalże czterdzieści lat przed wybuchem kontrowersji nestoriańskiej – przeciwko anonimowym heretykom, głoszącym „dwóch synów" w Chrystusie, Syna Bożego i syna człowieczego, których naszym zdaniem należy łączyć z przedstawicielami chrystologii antiocheńskiej, w sposób szczególny z Diodorem z Tarsu. W pojedynczych passusach Hieronim odpiera błędy trynitarne Sabeliusza i Laktancjusza, polemizuje z herezją enkratytów, których reprezentanta widzi w osobie Juliusza Kasjana, a także z nauką millenarystów. Słowem, w pięciu analizowanych dziełach egzegetycznych Strydończyk odniósł się do wszystkich znaczących herezji, które pojawiły się uprzednio w Kościele.

Treść i formę antyheretyckiej polemiki Hieronima w komentarzach do Nowego Testamentu ukształtowały następujące czynniki: zależność od Orygenesowych źródeł oraz dzieł innych autorów patrystycznych; wykształcenie klasyczne, biblijne i językowe autora

Wulgaty; życiorys Strydończyka naznaczony zainteresowaniami dogmatycznymi oraz walką o czystość wiary Wielkiego Kościoła; treść komentowanych pism nowotestamentalnych.

Na treść komentarzy Betlejemity do listów Pawłowych: do Filemona, do Galatów, do Efezjan i do Tytusa, a także do Ewangelii św. Mateusza w ogromnej mierze wpłynęła zależność naszego autora od *explanationes* Orygenesa do tych samych ksiąg biblijnych. Szczególnymi symptomami wpływu Adamancjusza na herezjologię Strydończyka w omawianych dziełach są liczne fragmenty polemiczne poświęcone gnostykom, przede wszystkim ich dualizmowi teistycznemu oraz nauce o predestynowanych naturach. Chociaż wkład myśli Aleksandryjczyka w zawartość badanych komentarzy jest niewątpliwy, to jednak w ich partiach apologetycznych pustelnik z Betlejem w sposób nader ewidentny zaznaczył swoje autorstwo. Liczne odniesienia do herezji post-Orygenesowych są świadectwem zainteresowań dogmatycznych księcia egzegetów oraz jego inwencji twórczej przy redakcji omawianych pism.

Fragmenty antyheretyckie ze względu treść, w tym przedmiot polemiki, oraz formę dały Hieronimowi sposobność do wyrażenia siebie jako autora, nie zaś tylko – jak Strydończyk bywa czasami jednostronnie postrzegany – tłumacza, kopisty i kompilatora komentarzy innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, przede wszystkim Orygenesa i Apolinarego. W polemice z błędnowierstwem daje o sobie znać klasyczne wykształcenie egzegety z Dalmacji, to znaczy studia gramatyczne i retoryczne odbyte w Rzymie, a także znajomość *Logiki* Arystotelesa. Ich znakiem rozpoznawczym jest chociażby pojawiająca się – rzadziej aniżeli w pamfletach polemiczno-dogmatycznych Betlejemity – inwektywa antyheretycka oraz rozumowanie sylogistyczne, a także odniesienia do dzieł łacińskich autorów klasycznych.

W Hieronimowej walce z heterodoksją na kartach komentarzy nowotestamentalnych znajdują odbicie osobiste doświadczenia naszego autora związane z heretykami. Widoczna jest tendencja Strydończyka, potwierdzona jego własnymi słowami w *Apologii przeciw Rufinowi*, do ukrywania tożsamości pisarzy zasłużonych pod pewnymi względami dla Kościoła, którzy jednak nie ustrzegli się w swoich dociekaniach intelektualnych błędów dogmatycznych. Dotyczy to chociażby Apolinarego z Laodycei, którego heterodoksyjną doktrynę chrystologiczną nasz polemista nazywa „nową herezją", bez wskazywania na jej oczywistego autora. W analizowanych komentarzach obok ataku na radykalizm moralny Tertuliana w odniesieniu do drugiego małżeństwa znajduje się także laudacja pod adresem Kartagińczyka. Hieronim również nigdzie w pięciu przebadanych dziełach egzegetycznych nie atakuje otwarcie, to znaczy z podaniem imienia adwersarza, Orygenesa. Nie czyni tego nawet w powstałym po pierwszej fazie kontrowersji orygenesowskiej w Ziemi Świętej komentarzu *In Matthaeum*.

Odzwierciedleniem życiowych potyczek naszego autora z trudnymi kwestiami doktrynalnymi jest *par excellance* polemika z arianizmem oraz jego późniejszymi nurtami, eunomianizmem i macedonianizmem, a także refutacja poglądów Helwidiusza. Hieronim, który swego czasu ze względu na przekonania trynitarne i trudności w akceptacji przyjętej przez melecjan Bazyliańskiej formuły μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις musiał opuścić Pustynię Chalcydycką, poświęca wiele uwagi obronie ortodoksyjnej nauki o Trójcy Świętej. Jeszcze wyraźniej życiorys Strydończyka uzewnętrznia się w pisemnej obronie prawdy wiary o dziewictwie Maryi *post partum* przeciwko błędnej nauce Helwidiusza. Konflikt, który rozgorzał wokół tego zagadnienia w Rzymie i został utrwalony w historii mariologii poprzez pamflet *Przeciw Helwidiuszowi*, znajduje swoje przedłużenie w komentarzach nowotestamentalnych, a zwłaszcza w *In Matthaeum*. W omówionych w rozprawie pismach Hieronima nie znaleziono natomiast żadnego jasnego odwołania do schizmy lucyferian, której nasz apologeta wiary poświęcił swój pierwszy traktat polemiczny.

Curriculum vitae naszego Doktora Kościoła odcisnęło swoje piętno na jego podejściu do dogmatycznych hipotez Orygenesa. Chociaż Hieronim w trakcie pisemnej debaty z Rufinem, toczonej we wzajemnych apologiach oraz listach, utrzymywał, że zawsze był zdecydowanym przeciwnikiem kontrowersyjnych poglądów Aleksandryjczyka, a mianowicie nauki o preegzystencji *logikoi,* o zmartwychwstaniu w postaci eterycznej oraz o apokatastazie, to jednak w wielu *expositiones* do *Corpus Paulinum* zdawał się być otwarty na doktrynalne spekulacje Orygenesa. Analiza komentarzy Strydończyka do epistolografii Pawłowej pozwoliła w dużej mierze na zrozumienie stanowiska Rufina w jego *Apologii przeciw Hieronimowi* oraz generalnie w trakcie kontrowersji orygenesowskiej, z drugiej zaś strony wykazała jego tendencyjną interpretację wskazanych dzieł egzegetycznych Betlejemity, nade wszystko komentarza *Ad Ephesios.* Bez wątpienia jednak prawdziwa i niezwykle celna była obserwacja Rufina, iż podejście księcia egzegetów do heterodoksyjnych hipotez Adamancjusza było w trakcie redakcji komentarzy do listów Pawłowych zasadniczo inne, tzn. bardziej otwarte i łagodne, aniżeli do innych heretyków. Pozycję Hieronima wobec spornych idei Orygenesa, przywołanych na kartach *Ad Ephesios* oraz *Ad Philemonem, Ad Galatas* i *Ad Titum,* należy określić jako ambiwalentną. Zmienia się ona – albo też krystalizuje i wyostrza – w *In Matthaeum*. W lakonicznych *explanationes* tego dzieła egzegeta z Dalmacji jednoznacznie zanegował heterodoksyjne tezy orygenizmu. Konflikt wokół myśli Aleksandryjczyka, wywołany w Palestynie przez Epifaniusza z Salaminy, wpłynął więc na podejście naszego autora do refleksji teologicznej Orygenesa oraz jego dzieł, z których od tej chwili Hieronim dużo ostrożniej korzystał przy objaśnieniach egzegetycznych o charakterze doktrynalnym.

Faktorem, który istotnie determinował treść i kształt *confutatio* herezji w komentarzach Hieronima do listów Pawłowych i do Ewangelii Mateusza, był sam tekst analizowanych ksiąg nowotestamentalnych. Czymś zupełnie naturalnym jest, że zawartość Listu do Galatów w największym stopniu dostarczyła Betlejemicie materiału do polemiki z ebionitami oraz z nurtami judaizującymi we wczesnym chrześcijaństwie. Biorąc pod uwagę zawartość komentowanej księgi biblijnej, nie może również dziwić to, że uprzywilejowanym polem do dyskusji z herezją Helwidiusza była dla Hieronima treść Ewangelii Mateuszowej.

Chociaż *princeps exegetarum* w komentarzach do Nowego Testamentu wchodzi w polemikę ze wszystkimi znaczącymi wówczas herezjami, to jednak referuje ich poglądy zdawkowo i bardzo powierzchownie. Jego polemika, siłą rzeczy, ze względu na gatunek literacki komentarza biblijnego, nie ma charakteru systematycznego, lecz okazjonalny. Istnieją poważne przesłanki, również w treści analizowanych komentarzy, na podstawie których należy uznać za bardzo prawdopodobne, iż Hieronim w momencie dyktowania omawianych pism znał treść istotnych katalogów herezjologicznych swojej epoki autorstwa Epifaniusza i Filastriusza. Do tych traktatów jednak – o ile rzeczywiście je przeczytał – przy redakcji komentarzy nowotestamentalnych odwoływał się co najwyżej sporadycznie.

Ważną cechą Hieronimowej polemiki z herezjami jest uogólnianie ich poglądów oraz łączenie w kluczu dogmatycznym w swego rodzaju pakiety błędnych idei. Egzemplifikacją tego sposobu postępowania jest uznanie w Apolinarym odnowiciela herezji doketyzmu, a w Fotynie kontynuatora ebionizmu. W ten sposób nasz autor nie tylko odnosił tok argumentacyjny, który prawdopodobnie znalazł w Orygenesowych komentarzach, do współczesnych mu heretyków, ale jednocześnie ukazywał stałe niebezpieczeństwo płynące ze strony antycznych błędów, które nieco zmodyfikowane wciąż stanowiły zagrożenie dla Wielkiego Kościoła.

Strydończyk w komentarzach nowotestamentalnych skupia się na najważniejszych poglądach błędnowierców, nie wnikając w szczegóły ich nauczania, praktyk religijnych, ani też w historię powstania poszczególnych ruchów heterodoksyjnych. W badanych pismach nie znajdujemy zasadniczo argumentacji *ad personam* odniesionej do konkretnych herezjarchów, a charakterystycznej dla traktatów polemiczno-dogmatycznych Betlejemity. Hieronim nakreśla natomiast ogólny, dyskredytujący obraz błędnowierców, wpisujący się w starożytne toposy polemiki antyheretyckiej. Retoryczna zniewaga słowna, chociaż występuje i stanowi istotny element dyskursu, jest jednak relatywnie ograniczona, mało rozbudowana i dostarcza tylko pewną próbkę możliwości jednego z klasyków inwektywy chrześcijańskiej.

Hieronim jako polemista antyheretycki jest w komentarzach nowotestamentalnych przede wszystkim przekonującym egzegetą, zaś w mniejszym stopniu starożytnym retorem.

Argumentacja *princeps exegetarum* w obronie ortodoksji jest merytoryczna z domieszką retoryki. Aby wykazać błędy heretyków, mnich betlejemita korzysta ze swojego biblijnego i logicznego wykształcenia. Refutuje poglądy błędnowierców, czyniąc użytek zarówno z egzegezy literalnej jak i alegorycznej. Odpiera je poprzez wyjaśnienie Pisma przez Pismo; uważną analizę tekstu biblijnego w jego oryginalnej greckiej wersji, czasami także poprzez odniesienie się do hebrajskiego brzmienia wykorzystanych w argumentacji passusów starotestamentalnych. Bywa, że *vir trilinguis*, podważając tezy adwersarzy nauki Wielkiego Kościoła, zaczyna od krytyki tekstu *Vetus Latina*. Strydończyk wykazuje logiczną niespójność w heterodoksyjnych objaśnieniach słowa Bożego, demaskuje niekonsekwencję w systemie ideowym przeciwników, a także sprowadza ich tok rozumowania *ad absurdum*. Dynamiki i przejrzystości antyheretyckim wypowiedziom naszego Doktora Kościoła nadaje często przez niego stosowana retoryczna technika *quaestiones et responsiones*.

Zaprezentowane studium wskazało na wiele interesujących i złożonych aspektów myśli polemiczno-dogmatycznej łacińskiego Ojca Kościoła. Może ono zatem stanowić zachętę i przyczynek do dalszych badań nad antyheretyckim, i szerzej apologetycznym, dziedzictwem intelektualnym księcia egzegetów. Badania te mogą być prowadzone zasadniczo w dwóch kluczach – źródłowym i przedmiotowym. Ponieważ komentarze do Nowego Testamentu stanowią relatywnie niewielką część ogromnej spuścizny pisarskiej Hieronima, stąd pozostaje szeroki zakres źródeł, w których można badać antyheretycką refleksję naszego autora i porównywać ją ze sobą. Na bazie niniejszego opracowania można mieć niemalże pewność, biorąc pod uwagę chrystocentryczny i dygresyjny charakter egzegezy Betlejemity, że polemika z herezjami konstytuuje również istotny aspekt jego licznych komentarzy do Starego Testamentu. Interesujące byłoby porównanie pod kątem występowania wątków heretyckich komentarzy biblijnych Hieronima z jego homiliami. W kluczu przedmiotowym natomiast każda z wymienionych w rozprawie herezji mogłaby stać się tematem osobnego studium w granicach egzegetycznej – i nie tylko – twórczości naszego Ojca Kościoła. Takie badania, niezwykle wymagające i czasochłonne, byłyby wyjątkowo interesujące w odniesieniu do herezji, wobec których stanowisko Hieronima przez lata ewoluowało, a więc orygenizmu i apolinaryzmu, a także powstałego w późniejszym okresie, wykraczającym poza temat niniejszej pracy, pelagianizmu. Antyheretycka myśl Betlejemity jest bardzo bogata i nie ogranicza się tylko do pamfletów polemiczno-dogmatycznych. Biorąc pod wzgląd fakt, że sam *vir bellator* nie zebrał jej i nie usystematyzował w postaci katalogu herezji, jego polemiczna refleksja w obronie ortodoksji stanowi problematykę o godnych podjęcia perspektywach badawczych.

WYKAZ SKRÓTÓW

1. Teksty źródłowe

a) komentarze Hieronima do Nowego Testamentu

Hieronymus, *Comm. Eph.* – *Commentarii in IV epistulas Paulinas – Ad Ephesios*

Hieronymus, *Comm. Gal.* – *Commentarii in IV epistulas Paulinas – Ad Galatas*

Hieronymus, *Comm. Matt.* – *Commentarii in Euangelium Matthaei*

Hieronymus, *Comm. Phlm.* – *Commentarii in IV epistulas Paulinas – Ad Philemonem*

Hieronymus, *Comm. Tit.* – *Commentarii in IV epistulas Paulinas – Ad Titum*

b) inne dzieła Hieronima

Hieronymus, *Chron.* – *«Chronicorum» Eusebii Caesariensis continuatio ab Hieronymo addita*

Hieronymus, *Comm. Abd.* – *Commentarii in Prophetas minores – In Abdiam*

Hieronymus, *Comm. Am.* – *Commentarii in Prophetas minores – In Amos*

Hieronymus, *Comm. Dan.* – *Commentarii in Danielem*

Hieronymus, *Comm. Eccl.* – *Commentarius in Ecclesiasten*

Hieronymus, *Comm. Ezech.* – *Commentarii in Ezechielem*

Hieronymus, *Comm. Isa.* – *Commentarii in Esaiam*

Hieronymus, *Comm. Jon.* – *Commentarii in Prophetas minores – In Ionam*

Hieronymus, *Comm. Mich.* – *Commentarii in Prophetas minores – In Michaeam*

Hieronymus, *Comm. Os.* – *Commentarii in Prophetas minores – In Osee*

Hieronymus, *Comm. Zach.* – *Commentarii in Prophetas minores – In Zachariam*

Hieronymus, *Epist.* – *Epistulae*

Hieronymus, *Helv.* – *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*

Hieronymus, *Jo. Hier.* – *Contra Ioannem Hierosolymitanum*

Hieronymus, *Jov.* – *Adversus Iovinianum*

Hieronymus, *Lucif.* – *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*

Hieronymus, *Qu. hebr. Gen.* – *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*

Hieronymus, *Ruf.* – *Apologia adversus libros Rufini*

Hieronymus, *Tract. Ps.* – *Tractatus sive homiliae in psalmos (Tractatus LIX in psalmos* et *Tractatuum in psalmos series altera)*

Hieronymus, *Vict. Comm. Apoc.* – *Recensio ad Commentarium in Apocalypsim Victorini Poetovionensis*

Hieronymus, *Vigil.* – *Adversus Vigilantium*

Hieronymus, *Vir. ill.* – *De viris inlustribus*

c) źródła patrystyczne

Ambrosiaster, *Comm. 1 Cor.* – *Commentarius in XIII epistulas Paulinas – 1. ad Corinthios*

Ambrosiaster, *Comm. Rom.* – *Commentarius in XIII epistulas Paulinas – Ad Romanos*

Athanasius, *C. Ar.* – *Orationes contra arianos I-III*

Athanasius, *Decr.* – *De decretis Nicaenae synodi*

Athanasius, *Syn.* – *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria*

Augustinus, *Haer.* – *De haeresibus*

Epiphanius, *Pan.* – *Panarion*

Eusebius, *Hist. eccl.* – Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*

Filastrius, *Divers. her.* – Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*

Hilarius, *Comm. Matt.* – *Commentarius in Matthaeum*

Hippolytus, *Haer.* – *Refutatio omnium haeresium (Philosophoumena)*

Irenaeus, *Haer*. – *Adversus haereses*

Marius Victorinus, *Comm. Gal.* – *Commentarii in epistulam Pauli ad Galatas*

Methodius, *Res.* – Methodius Olympius, *De resurrectione*

Origenes, *Cels.* – *Contra Celsum*

Origenes, *Comm. Jo.* – *Commentarii in Iohannem*

Origenes, *Comm. Matt.* – *Commentarii in Matthaeum*

Origenes, *Comm. Matt. ser. lat.* – *Commentariorum in Matthaeum series* (latine)

Origenes, *Comm. Ps.* – *Commentarii in Psalmos* (fragmenta)

Origenes, *Fr. Comm. Heb.* – *Fragmenta Commentariorum in Epistulam ad Hebraeos*

Origenes, *Fr. Eph.* – *Fragmenta Commentariorum in Epistulam ad Ephesios*

Origenes, *Princ.* – *De principiis*

Pamphilus, *Apol. Orig.* – *Apologia pro Origene*

Rufinus, *Adult. libr. Orig.* – *De aduleratione librorum Origenis*

Rufinus, *Apol. Hier.* – *Apologia contra Hieronymum*

Tertullianus, *Marc.* – *Adversus Marcionem*

Tertullianus, *Praescr.* – *De praescriptione haereticorum*

Theodoretus, *Haer. fab.* – Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*

Victorinus Poetovionensis, *Comm. Apoc.* – *Commentarii in Apocalypsim Ioannis*

2. Przekłady źródeł, serie wydawnicze, książki i czasopisma

AAST.II – „Atti della Accademia delle Scienze di Torino II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche", Torino 1789 →

ANT – *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, I, cz. 1-2. *Ewangelie apokryficzne*, Kraków 2003; II, cz. 1-2. *Apostołowie*, Kraków 2007; III. *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2002.

ASE – „Annali di Storia dell'Esegesi", Bologna 1984 →

AST – *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Prymasowska Seria Biblijna 13, Warszawa 2000.

BE – Biblioteka Europejska, Kęty 2002 →

BOK – Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1992 →

BT – Biblioteca Teubneriana (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1849 →

CCL – Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1954 →

CEAA – Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, Paris 1954 →

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 →

DGRBM – *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, red. W. Smith, Boston 1867, t. I: A-D, t. II: E-N, t. III: O-Z (www.perseus.tufts.edu/..., dostęp: 02.05.23).

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Corpus Berolinense), Leipzig–Berlin 1897 →

GCSNF – Die griechischen christlichen Schriftsteller. Neue Folge, Berlin 1995 →

JTS – „The Journal of Theological Studies", London 1899 →

LCA NS – Letteratura Cristiana Antica. Nuova serie, Brescia 2004 →

Moreschini – Moreschini C., Norelli E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, LCA NS 12/1-3 (ed. riveduta e ampliata): t. 1. *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 2019, t. 2. *Dal concilio di Nicea a Gerolamo*, Brescia 2020; t. 3. *Da Agostino agli inizi del Medioevo*, Brescia 2021.

NDPAC – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006-2010, t. I: A-E, t. II: F-O; t. III: P-Z, t. IV: *Tavole cronologiche e sinottiche*.

NKB.NT – Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, Częstochowa 2005 →

NKB.ST – Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, Częstochowa 2005 →

NSWP – *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018.

PG – Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, t. 1-161, red. J.P. Migne, Paris 1857-1866.

PL – Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, t. 1-221, red. J.P. Migne, Paris 1878-1890.

POK – Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924 →

PSP – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969 →

Raspanti – Girolamo di Stridone, *Commento alla Epistola ai Galati*, tłum. włoskie i opr. G. Raspanti, Corpus Christianorum in Translation 1, Turnhout 2010.

REAug – „Revue des Études Augustiniennes et Patristiques" (do 2004 „Revue des Études Augustiniennes"), Paris 1955 →

SACh NS – Studia Antiquitatis Christianae. Series nova, Katowice 2005 →

SCh – Sources Chrétiennes, Paris 1941 →

SEA – Studia Ephemeridis „Augustinianum", Roma 1967 →

StPatr – Studia Patristica, Oxford 1955-1982, Leuven 1989 →

Tessore–Podolak – Girolamo, *Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla Lettera a Tito*, tłum. włoskie D. Tessore, opr. D. Tessore, P. Podolak, Testi Patristici 211, Roma 2010.

TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrstlichen Literatur, Leipzig–Berlin 1882 →

VetCh – „Vetera Christianorum", Bari 1964 →

VetChQ – Quaderni di Vetera Christianorum, Bari 1966 →

VigCh – „Vigiliae Christianae. A review of Early Christian Life and Language", Amsterdam 1947-81, Leiden 1982 →

VoxP – „Vox Patrum", Lublin 1981 →

VV – „Verbum Vitae", Lublin–Kielce 2002 →

ŹM – Źródła Monastyczne, Kraków – Tyniec 1993 →

ŹMT – Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996 →

ZNW – „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" (poprzednio: „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"), Giessen 1900-1942, 1949, Berlin 1950/51-1970, Berlin–New York 1971 →

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

A. Podstawowe

1. Komentarze Hieronima do Nowego Testamentu

HIERONYMUS, *Commentarii in Euangelium Matthaei*, wyd. D. Hurst, M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, tłum. J. Korczak: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008.

HIERONYMUS, *Commentarii in IV epistulas Paulinas*

– *Ad Ephesios*, wyd. F. Pieri, *L'esegesi di Girolamo nel Commentario a Efesini. Aspetti storico-esegetici e storico-dottrinali. Testo critico e annotazioni*, Università degli Studi di Bologna, Tesi di Dottorato in Storia Religiosa a.a. 1997/1998 (PL 26, 439-554).

– *Ad Galatas*, wyd. G. Raspanti, CCL 77A, Turnhout 2006, tłum. włoskie G. Raspanti: Girolamo di Stridone, *Commento alla Epistola ai Galati*, Corpus Christianorum in Translation 1, Turnhout 2010.

– *Ad Philemonem*, wyd. F. Bucchi, CCL 77C, Turnhout 2003, 77-106.

– *Ad Titum*, wyd. F. Bucchi, CCL 77C, Turnhout 2003, 3-73, tłum. A. Baron: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, ŹMT 28, Kraków 2003, 127-190.

2. Inne dzieła Hieronima

HIERONYMUS, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, PL 23, 193-216, tłum. W. Kania: Św. Hieronim, *Przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie błogosławionej Maryi*, ŹM 67, Kraków 2013, 33-73.

HIERONYMUS, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 221-352, tłum. L. Nieścior: Św. Hieronim, *Przeciw Jowinianowi*, ŹM 67, Kraków 2013, 115-384.

HIERONYMUS, *Adversus Vigilantium*, wyd. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, tłum. G. Rurański: Św. Hieronim, *Przeciw Wigilancjuszowi*, ŹM 67, Kraków 2013, 429-457.

HIERONYMUS, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, wyd. A. Canellis, CCL 79B, Turnhout 2000.

HIERONYMUS, *Apologia adversus libros Rufini*, wyd. P. Lardet, CCL 79, Turnhout 1982, tłum. S. Ryznar: Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989.

HIERONYMUS, *«Chronicorum» Eusebii Caesariensis continuatio ab Hieronymo addita*, wyd. R. Helm, *Eusebius Werke* 7, GCS 47 (24 und 34), Berlin 1984[3], 231-250.

HIERONYMUS, *Commentarii in Danielem*, wyd. F. Glorie, CCL 75A, Turnhout 1964.

HIERONYMUS, *Commentarii in Esaiam*, wyd. M. Adriaen, CCL 73-73A, Turnhout 1963.

HIERONYMUS, *Commentarii in Ezechielem*, wyd. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964.

HIERONYMUS, *Commentarii in Prophetas minores*

– *In Abdiam*, wyd. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 349-375, tłum. Ł. Krzyszczuk: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza*, VoxP 60 (2013) 574-601.

– *In Amos*, wyd. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 211-348.

– *In Ionam*, wyd. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 378-409, tłum. L. Gładyszewski: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, ŹMT 8, Kraków 1998.

– *In Michaeam*, wyd. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 421-524.

– *In Osee*, wyd. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 1-158.

– *In Zachariam*, wyd. M. Adriaen, CCL 76A, Turnhout 1970, 747-900.

HIERONYMUS, *Commentarius in Ecclesiasten*, wyd. Adriaen, CCL 72, Turnhout 1959, 247-361, tłum. K. Bardski: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, BOK 5, Kraków 1995.

HIERONYMUS, *Contra Ioannem Hierosolymitanum*, wyd. J.-L. Feiertag, CCL 79A, Turnhout 1999.

HIERONYMUS, *De viris inlustribus*, wyd. E. Richardson, TU 14/1, Leipzig 1896, tłum. K. Romaniuk: Hieronim, *De viris illustribus*, BE, Kęty 2023, 42-105.

HIERONYMUS, *Dialogi contra Pelagianos*, wyd. C. Moreschini, CCL 80, Turnhout 1990, tłum. W. Szołdrski: Św. Hieronim, *Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973, 69-193.

HIERONYMUS, *Epistula praefatoria ad Homilias Origenis in Ezechielem ab Hieronymo latine reddita*, wyd. W.A. Baehrens, *Origenes Werke*, t. 8, GCS 33, Berlin 1925, 318.

HIERONYMUS, *Epistulae*, wyd. I. Hilberg, CSEL 54-56, Wien–Leipzig 1910-1918, tłum. J. Czuj, popr. przez M. Ożóg: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-5, ŹMT 54. 55. 61. 63. 68, Kraków 2010-2013.

HIERONYMUS, *Homilia de nativitate Domini*, wyd. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 524-529, tłum. W. Kania: Hieronim, *Homilia o narodzeniu Pana*, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. 2. *Ojcowie Kościoła łacińscy*, Niepokalanów 1981, 101-104.

HIERONYMUS, *Homilia in Euangelium secundum Matthaeum*, wyd. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 503-506.

HIERONYMUS, *Homilia in Ioannem Euangelistam*, wyd. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 517-523.

HIERONYMUS, *Homilia in Lucam, de Lazzaro et divite*, wyd. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 507-516.

HIERONYMUS, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, wyd. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 57-161.

HIERONYMUS, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*, wyd. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 1-56, tłum. M. Jóźwiak: Św. Hieronim, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju*, Wrocław 2010.

HIERONYMUS, *Praefatio in Euangelio*, w: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, wyd. B. Fischer, J. Gribomont i in., Stuttgart 1975^2, 1515-1516.

HIERONYMUS, *Praefatio in Isaia propheta*, w: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, wyd. B. Fischer, J. Gribomont i in., Stuttgart 1975^2, 1096.

HIERONYMUS, *Praefatio in Origenis homiliis II In Canticum*, wyd. W.A. Baehrens, *Origenes Werke*, t. 8, GCS 33, Berlin 1925, 26, tłum. S. Kalinkowski: *Przedmowa Hieronima do Homilii o Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do «Pieśni nad pieśniami». Homilie o «Pieśni nad pieśniami»*, Kraków 1994, 193-194.

HIERONYMUS, *Prologus in libro Didymi de Spiritu Sancto*, w: Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto*, wyd. L. Doutreleau, SCh 386, Paris 1992, 136-140.

HIERONYMUS, *Prologus in libro Iob de hebraeo translato*, w: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, wyd. B. Fischer, J. Gribomont i in., Stuttgart 1975^{2}, 731-732.

HIERONYMUS, *Recensio ad Commentarium in Apocalypsim Victorini Poetovionensis*, wyd. R. Gryson: Victorinus Poetovionensis, *Explanatio in Apocalypsin una cum recensione Hieronymi*, CCL 5, Turnhout 2017, 108-291.

HIERONYMUS, *Tractatus in Marci Euangelium*, wyd. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 451-500.

HIERONYMUS, *Tractatus sive homiliae in psalmos (Tractatus LIX in psalmos* et *Tractatuum in psalmos series altera*), wyd. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 3-446, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŹMT 32, Kraków 2004.

HIERONYMUS, *Vita S. Pauli*, wyd. B. Degórski, Institutum Patristicum «Augustinianum». Tesi di Dottorato in Sacra Teologia e in Scienze Patristiche a.a. 1986/1987, tłum. B. Degórski: Św. Hieronim, *Żywot św. Pawła – tebańskiego pustelnika*, ŹM 10, Kraków 1995, 87-112.

B. Uzupełniające

1. Pismo Święte

Biblia Hebraica Stuttgartensia, wyd. H. Bardtke i in., Stuttgart 1967-1977 (www.academic-bible.com/…, dostęp: 02.05.23).

Biblia Jerozolimska, red. B. Sarzała, Poznań 2006.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, wyd. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, R. Weber, Stuttgart 1975^{2}.

Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003 (www.biblia.pl, dostęp: 02.05.23) = *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, opr. zespół biblistów polskich, wyd. 4.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, red. R. Popowski, M. Wojciechowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1994^{8}.

Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami, red. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2013.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, wyd. A. Rahlfs, t. 1-2, Stuttgart 1962^{7}.

The „UBS" Greek New Testament, wyd. H. Houghton, Ch. Karakolis, D. Parker, S. Pisano, H. Strutwolf i in., Stuttgart 2014^{5} (www.academic-bible/....com, dostęp: 02.05.23).

2. Dokumenty Kościoła

Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431 (Dokumenty synodów od 381 do 431 roku), wyd. A. Baron, H. Pietras, Synodi et collectiones legum 4, ŹMT 52, Kraków 2010.

Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381 (Dokumenty synodów od 50 do 381 roku), wyd. A. Baron, H. Pietras, Synodi et collectiones legum 1, ŹMT 37, Kraków 2006.

BENEDICTUS XV, Encyclica *Spiritus Paraclitus*, Romae, 15 września 1920 (www.vatican.va/..., dostęp: 10.06.23).

Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, wyd. A. Baron, H. Pietras, t. 1. *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, ŹMT 24, Kraków 2001.

FRANCISCUS, Epistula apostolica *Scripturae Sacrae affectus*, Romae, 30 września 2020 (www.vatican.va/..., dostęp: 10.06.2023).

3. Pisma autorów wczesnochrześcijańskich

AMBROSIASTER, *Commentarius in 1. Epistulam ad Corinthios*, wyd. H.J. Vogels, CSEL 81/2, Wien 1968, 3-194.

AMBROSIASTER, *Commentarius in Epistulam ad Romanos*, wyd. H.J. Vogels, CSEL 81/1, Wien 1966, tłum. J. Sulowski, popr. przez: L. Bielas, S. Kalinkowski i in.: Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŹMT 19, Kraków 2000.

AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, wyd. A. Souter, CSEL 50, Wien 1908.

AMBROSIUS, *Epistulae*, wyd. O. Faller, M. Zelzer, CSEL 82/1-3: t. 1. *Epistularum libri I-VI*, wyd. O. Faller, Wien 1968; t. 2. *Epistularum libri VII-IX*, wyd. M. Zelzer, Wien 1990; t. 3. *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis*, wyd. M. Zelzer, Wien 1982, tłum. P. Nowak: Święty Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1-3, red. J. Naumowicz, BOK, Kraków 1997 (t. 1), 2003 (t. 2), 2012 (t. 3).

ATHANASIUS, *De decretis Nicaenae synodi*, wyd. H.G. Opitz, *Athanasius Werke* 2/1.1, Berlin 1935, 1-45, tłum. P. Szewczyk: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego (tekst grecki i polski)*, ŹMT 60, Kraków 2011, 1*-33*.

ATHANASIUS, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria*, wyd. H.G. Opitz, *Athanasius Werke* 2/1.6-7, Berlin 1940, 231-278, tłum. P. Szewczyk: Atanazy Wielki, *O synodach w Rimini i Seleucji (tekst grecki i polski)*, ŹMT 60, Kraków 2011, 55*-106*.

ATHANASIUS, *Epistula ad Amun*, PG 26, 1169-1176, tłum. S. Kalinkowski: Atanazy, *List do mnicha Ammuna*, ŹMT 49, Kraków 2009, 23*-26*.

ATHANASIUS, *Epistula ad episcopos Aegypti et Libiae*, wyd. K. Metzler, *Athanasius Werke* 1/1.1, Berlin–New York 1996.

ATHANASIUS, *Epistulae ad Serapionem*, wyd. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947, tłum. S. Kalinkowski: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŹMT 2, Kraków 1996.

ATHANASIUS, *Orationes contra arianos*, I-II, wyd. K. Metzler, D.U. Hansen, K. Savvidis, *Athanasius Werke* 1/1.2, Berlin–New York 1998, 109-260; III, wyd. K. Savvidis, *Athanasius Werke* 1/1.3, Berlin–New York 2000, 303-379, tłum. P. Szewczyk: Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, ŹMT 67, Kraków 2013.

ATHANASIUS, *Vita Sancti Antonii*, wyd. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 1994, tłum. E. Dąbrowska: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, ŹM 35, Kraków 2008, 75-146.

AUGUSTINUS, *De fide et symbolo*, wyd. J. Zycha, CSEL 41, Leipzig 1900, 3-32, tłum. L. Gładyszewski: Augustyn, *O wierze i Symbolu*, ŹMT 53, Kraków 2010, 27-59.

AUGUSTINUS, *De haeresibus*, wyd. R. Vander Plaetse, C. Beukers, CCL 46, Turnhout 1969, 286-345.

AUGUSTINUS, *Epistulae*, wyd. A. Goldbacher, CSEL, 34/1-2; 44; 57; 58, Wien 1895-1898, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Listy* (I-LXXV), Pelplin 1991.

AUGUSTINUS, *Quaestionum in Heptateuchum l. VII*, wyd. J. Fraipont, CCL 33, Turnhout 1958, 1-377, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, PSP 46-47, Warszawa 1990.

BASILIUS CAESARIENSIS, *Epistulae*, wyd. Y. Courtonne, *Saint Basile, «Lettres»*, t. 1-3, Paris 1957-1966, tłum. W. Krzyżaniak: Św. Bazyli Wielki, *Listy* (wybór), Warszawa 1972.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, I, wyd. H.-I. Marrou, M. Harl, SCh 70, Paris 1960; II, wyd. C. Mondésert, H.-I. Marrou, SCh 108, Paris 1965; III, wyd. C. Mondésert, C. Matray, H.-I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, wyd. O. Stählin, L. Früchtel, I-VI, *Klemens Alexandrinus* 2, GCS 52 (15), Berlin 1985[4]; VII-VIII, *Klemens Alexandrinus* 3, GCS 17, Berlin 1970[2], 3-102, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

CYPRIANUS, *Ad Fortunatum*, wyd. R. Weber, CCL 3, Turnhout 1972, 183-216, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *Do Fortunata*, POK 19, Poznań 2015, 275-301.

CYPRIANUS, *De catholicae ecclesiae unitate*, wyd. M. Bévenot, CCL 3, Turnhout 1972, 249-268, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *O jedności Kościoła*, POK 19, Poznań 2015, 171-193.

CYPRIANUS, *De dominica oratione*, wyd. C. Moreschini, CCL 3A, Turnhout 1976, 90-113, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, POK 19, Poznań 2015, 226-251.

CYPRIANUS, *De zelo et livore*, wyd. M. Simonetti, CCL 3A, Turnhout 1976, 75-86, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *O zazdrości i zawiści*, POK 19, Poznań 2015, 369-381.

CYPRIANUS, *Epistulae*, CCL 3B-D, wyd. G.F. Diercks, Turnhout 1994-1999, tłum. W. Szołdrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.

CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catecheses*, PG 33, 369-1060, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, 19-315.

DAMASUS I, *Epistulae*, PL 13, 347-376.

DIDYMUS ALEXANDRINUS, *Commentarii in Zachariam* (in chartis papyraceis Turanis), wyd. L. Doutreleau, SCh 83-85, Paris 1962.

DIDYMUS ALEXANDRINUS, *De Spiritu Sancto* (versio latina Hieronymi), wyd. L. Doutreleau, SCh 386, Paris 1992.

EPIPHANIUS, *Ancoratus*, wyd. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 1-149.

EPIPHANIUS, *Panarion*, wyd. K. Holl, 1-33, GCS 25, Leipzig 1915, 153-464; 34-64, GCS 31, Leipzig 1922; 65-80, GCS 37, Leipzig 1933, tłum.: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Tekst grecki i polski*, t. 1. *Herezje 1-33*, tłum. M. Gilski, Kraków 2015; t. 2. *Herezje 34-46*, tłum. M. Gilski, M. Piątek, Kraków 2021.

Epistula Barnabae, wyd. R.A. Kraft, P. Prigent, SCh 172, Paris 1971, tłum. A. Świderkówna: *List Barnaby*, BOK 10, Kraków 2010, 179-199.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Chronicon* (ex Hieronymi versione), wyd. R. Helm, *Eusebius Werke* 7, GCS 47 (24 und 34), Berlin 1984[3]; (ex Armeniaco textu), wyd. J. Karst, *Eusebius Werke* 5, GCS 20, Berlin 1911.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, wyd. G. Bardy, I-IV, SCh 31, Paris 1952; V-VII, SCh 41, Paris 1955; VIII-X, SCh 55, Paris 1958; *Introduction et index*, SCh 73, Paris 1960 (G. Bardy poprawił wydanie: E. Schwartz, T. Mommsen, *Eusebius Werke* 2/1-3, GCS NF 6/1-3 [GCS 9/1-3], Berlin 1999[2]), tłum. A. Lisiecki, popr. przez A. Cabę: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna. Tekst grecki i polski*, ŹMT 70, Kraków 2013.

FILASTRIUS BRIXIENSIS, *Diversarum hereseon liber*, wyd. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, 217-324, tłum. M. Szram: Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, ŹMT 87, Kraków 2021.

GENNADIUS, *De viris inlustribus*, wyd. E. Richardson, TU 14/1A, Leipzig–Berlin 1896, 57-97, tłum. W. Gądek: Gennadiusz, *O znakomitych mężach*, BE, Kęty 2023, 113-149.

GREGORIUS NYSSENUS, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, PG 46, 553-576.

HILARIUS, *Commentarius in Matthaeum*, wyd. J. Doignon, SCh 254. 258, Paris 1978-1979, tłum. E. Stanula: Św. Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, PSP 63, Warszawa 2002, 41-198.

HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium (Philosophoumena)*, wyd. P. Wendland, *Hippolytus Werke* 3, GCS 26, Berlin 1916, 1-293.

IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae*, wyd. P.-T. Camelot, SCh 10, Paris 1969, tłum. A. Świderkówna: św. Ignacy Antiocheński, *Listy*, BOK 10, Kraków 2010, 113-142.

IRENAEUS, *Adversus haereses*, wyd. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, liber I, SCh 263-264, Paris 1979; II, SCh 293-294, Paris 1982; III, SCh 210-211, Paris 1974; IV, SCh 100/1-2, Paris 1965; V, SCh 152-153, Paris 1969, tłum. J. Brylowski: Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.

IUSTINUS, *Apologiae pro Christianis*, wyd. C. Munier, SCh 507, Paris 2006, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-100.

IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, wyd. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 47, Berlin–New York 1997, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.

MARIUS VICTORINUS, *Commentarii in epistulam Pauli ad Galatas*, wyd. F. Gori, CSEL 83/2, Wien 1986, 95-173, tłum. A. Baron: Mariusz Wiktoryn, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, ŹMT 13, Kraków 1999, 173-243.

METHODIUS OLYMPIUS, *De resurrectione*, wyd. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, 217-424.

NOVATIANUS, *De bono pudititiae*, wyd. G.F. Diercks, CCL 4, Turnhout 1972, 113-127.

ORIGENES, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* (latine, interprete Rufino), wyd. C.P. Hammond Bammel, I-X, SCh 532. 539. 543. 555, Paris 2009-2012, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, t. 1-2, Warszawa 1994.

ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, wyd. C. Blanc, I-V, SCh 120, Paris 1966; VI, X, SCh 157, Paris 1970; XIII, SCh 222, Paris 1975; XIX-XX, SCh 290, Paris 1982; XXVIII-XXXII, SCh 385, Paris 1992, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003.

ORIGENES, *Commentarii in Matthaeum*, X-XI, wyd. R. Girod, SCh 162, Paris 1970; XII-XVII, wyd. E. Klostermann, E. Benz, *Origenes Werke* 10, GCS 40, Leipzig 1935, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 10, Kraków 1998.

ORIGENES, *Commentarii in Psalmos* (fragmenta), w: Methodius Olympius, *De resurrectione*, GCS 27, s. 242-250.

ORIGENES, *Commentariorum in Matthaeum series* (latine), wyd. E. Klostermann, E. Benz, *Origenes Werke* 11, GCS 38, Leipzig 1933, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (Część druga; *Commentariorum series*), ŹMT 25, Kraków 2002.

ORIGENES, *Contra Celsum*, wyd. M. Borret, I-II, SCh 132, Paris 1967; III-IV, SCh 136, Paris 1968; V-VI, SCh 147, Paris 1969; VII-VIII, SCh 150, Paris 1969; *Introduction et index*, SCh 227, Paris 1976, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

ORIGENES, *De principiis*, wyd. H. Crouzel, M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980; *Compléments et index*, SCh 312, Paris 1984, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŹMT 1, Kraków 1996.

ORIGENES, *Epistula ad quosdam caros suos Alexandriam*, w: Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* 2, 18, CCL 79, s. 53-54; Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis* 7, CCL 20, s. 11-12, tłum. M. Ożóg: Orygenes, *List do przyjaciół w Aleksandrii*, ŹMT 6, Kraków 1997, 25-29.

ORIGENES, *Fragmenta Commentariorum in Epistulam ad Ephesios*, wyd. P.A.F. Gregg, JTS 3 (1902) 233-244. 398-420. 554-576.

ORIGENES, *Fragmenta Commentariorum in Epistulam ad Hebraeos*, wyd. F. Pieri: *Origene, Esegesi paolina. I testi frammentari*, Opere di Origene 14/4, Roma 2009, 408-411.

ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*, wyd. P. Husson, P. Nautin, SCh 232. 238, Paris 1976-1977, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1986, 23-211.

ORIGENES, *Homiliae in Numeros*, wyd. L. Doutreleau, t. 1, SCh 415, Paris 1996; t. 2, SCh 442, Paris 1999; t. 3, SCh 461, Paris 2001, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŹMT 76, Kraków 2016.

PAMPHILUS, *Apologia pro Origene*, wyd. R. Amacker, E. Junod, SCh 464, Paris 2002, tłum. S. Kalinkowski: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesa*, ŹMT 3, Kraków 1996, 29-104.

RUFINUS, *Apologia ad Anastasium (Apologia quam pro se misit Rufinus presbyter ad Anastasium, Romanae urbis episcopum)*, wyd. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 25-28, tłum. A. Caba: Św. Rufin z Akwilei, *Apologia do Anastazego*, ŹMT 29, Kraków 2003, 151-155.

RUFINUS, *Apologia contra Hieronymum*, wyd. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 29-123, tłum. A. Smaroń: Św. Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, ŹMT 29, Kraków 2003, 45-150.

RUFINUS, *De adulteratione librorum Origenis*, wyd. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1956, 1-17, tłum. S. Kalinkowski: Rufin, *O sfałszowaniu pism Orygenesa*, ŹMT 3, Kraków 1996, 107-117.

RUFINUS, *Praefationes in libros Origenis Περὶ ἀρχῶν*, wyd. P. Koetschau, CCL 20, Turnhout 1961, 245-248, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŹMT 1, Kraków 1996, 45-48.

SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*, wyd. I. Bidez, G.C. Hansen, GCSNF 4, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

TERTULLIANUS (dubium), *Adversus omnes haereses*, wyd. E. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 1401-1410, tłum. W. Myszor: Pseudo-Tertulian, *Przeciw wszystkim herezjom*, PSP 29, Warszawa 1983, 219-230.

TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, I-III, wyd. R. Braun, SCh 365. 368. 399, Paris 1990-1994; IV-V, wyd. C. Moreschini, SCh 456. 483, Paris 2001-2004, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.

TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianos*, wyd. J.C. Fredouille, SCh 280-281, Paris 1981.

TERTULLIANUS, *De carne Christi*, wyd. J.-P. Mahé, SCh 216-217, Paris 1975.

TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, wyd. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, 185-224, tłum. E. Stanula: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP 5, Warszawa 1970, 40-78.

TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, wyd. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, 919-1012.

THEODORETUS CYRENSIS, *Epistulae*, wyd. Y. Azéma, *Collectio Patmensis* I-LII, SCh 40, Paris 1955; *Collectio Sirmondiana* 1-95, SCh 98, Paris 1955; 96-147, SCh 111, Paris 1965, tłum. J. Radożycki: Teodoret z Cyru, *Listy*, Warszawa 1987.

THEODORETUS CYRENSIS, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556, tłum. P. Szewczyk: Teodoret z Cyru, *O herezjach*, ŹMT 77, Kraków 2016.

THEODORUS MOPSUESTENSIS, *Homiliae catecheticae*, wyd. A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933, 124-265 (tekst syryjski).

THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, wyd. G. Bardy, SCh 20, Paris 1948, tłum. L. Misiarczyk: Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, BOK 24, Kraków 2004, 385-477.

VICTORINUS POETOVIONENSIS, *Commentarii in Apocalypsim Ioannis*, wyd. R. Gryson, CCL 5, Turnhout 2017, 108-291.

4. Apokryfy Starego i Nowego Testamentu

1 Liber Henoch, wyd. M.A. Knibb, *The Ethioptic Book of Henoch*, Oxford 1978, tłum. R. Rubinkiewicz: *Księga Henocha etiopska*, AST, s. 144-189.

Agrapha, wyd. A. Resch, TU 30/3-4, Leipzig 1906, tłum. M. Starowieyski: *Agrafa*, ANT, I, cz. 1, s. 86-97.

Euangelium Petri, wyd. M.G. Mara, SCh 201, Paris 1973, tłum. M. Starowieyski: *Ewangelia Piotra*, ANT, I, cz. 2, s. 617-623.

Euangelium secundum Aegyptios, wyd. A. Santos Otero, w: tenże, *Los evangelios apócryphos*, Madrid 1988, 53-57, tłum. M. Starowieyski: *Ewangelia według Egipcjan*, ANT, I, cz. 1, s. 121-122.

Historia Iosephii fabri lignarii (versio coptico-bohairica), wyd. F. de Lagarde, w: tenże, *Aegyptiaca*, Göttingen 1883, 1-37, tłum. T. Hergesel: *Legenda o św. Józefie Cieśli*, ANT, I, cz. 2, s. 560-577.

Protoeuangelium Iacobi (versio graeca), wyd. E. de Strycker, Subsidia Hagiographica 33, Bruxelles 1961, tłum. M. Starowieyski: *Protoewangelia Jakuba*, ANT, I, cz. 1, s. 268-290.

Vita et miracula Iohannis Baptistae, auctore Pseudo-Serapione Thmuitano (syriace), wyd. A. Mingana, Woodbrooke Studies 1, Cambridge 1927, 261-287, tłum. M. Rosik: *Żywot św. Jana Chrzciciela przypisywany biskupowi egipskiemu Serapionowi*, ANT, I, cz. 2, s. 589-613.

5. Literatura starożytna

CICERO, *Academica posteriora (fragmentum maximum)*, wyd. O. Plasberg, *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 42: *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, BT, Leipzig 1922, 1-20, tłum. W. Kornatowski: Marcus Tullius Cicero, *Księgi akademickie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 3, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1961, 13-45.

CICERO, *De natura deorum*, wyd. W. Ax, *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45: *De natura deorum*, BT, Leipzig 1933, tłum. W. Kornatowski: Marcus Tullius Cicero, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 1, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1960, 7-223.

FLAVIUS IOSEPHUS, *De bello Iudaico*, wyd. J. von Destinon, B. Niese, *Flavii Iosephii Opera*, t. 6-7, Berlin 1984, tłum. A. Niemojewski: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* (wolnelektury.pl/…, dostęp: 02.05.23).

HORATIUS, *Carmina*, wyd. D.R. Shackleton Bailey, BT, Stuttgart 1995, 1-134, tłum. A. Lam: Horacy, *Pieśni (Ody)*, w: *Dzieła wszystkie*, Pułtusk–Warszawa 2010, 17-116.

IUVENALIS, *Saturae*, wyd. J. Willis, BT, Stuttgart–Lepizig 1997, tłum. J. Sękowski: Juwenalis, *Satyry*, w: *Trzej satyrycy rzymscy. Horacy, Persjusz, Juwenalis*, Warszawa 1958, 115-221.

PERSIUS, *Saturae*, wyd. C.F. Hermann, BT, Leipzig 1881, tłum. J. Sękowski: Persjusz, *Satyry*, w: *Trzej satyrycy rzymscy. Horacy, Persjusz, Juwenalis*, Warszawa 1958, 93-114.

PETRONIUS (ARBITER), *Satyrica*, wyd. K. Müller, BT, Stuttgart 1995[4], 1-175, tłum. L. Wysocki: Petroniusz Arbiter, *Satyrikon*, Biblioteka Przekładów z Literatury Starożytnej 17, Kraków 2015[2].

TERENTIUS, *Eunuchus*, wyd. A. Fleckeisen, BT, Leipzig 1898, 106-157, tłum. E. Skwara: Terencjusz, *Komedie*, t. 1. *Dziewczyna z Andros, Za karę, Eunuch*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2005, 292-421.

VALERIUS MAXIMUS, *Facta et dicta memorabilia*, wyd. J. Briscoe, t. 1 (libri I-VI) i t. 2 (VII-IX), BT, Stuttgart–Leipzig 1998, tłum. I. Lewandowski: Waleriusz Maksymus, *Czyny i powiedzenia godne pamięci*, Fontes Historiae Antiquae 39, Poznań 2019.

VERGILIUS, *Aeneis*, wyd. G.B. Conte, BT, Berlin–New York 2009, tłum. T. Karyłowski: Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, Sandomierz 2023.

II. Opracowania

ABRAMOWSKI R., *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, ZNW 42 (1949) 19-69.

ADAMCZEWSKI B., *List do Filemona, List do Kolosan*, NKB.NT 12, Częstochowa 2006.

ADKIN N., *Hieronymus Ciceronianus: the «Catilinarians» in Jerome*, „Latomus" 51 (1992) 408-420.

BANASZAK M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1986.

BARBEL J., *Christos Angelos*, Bonn 1941.

BARDY G., *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux*, „Mélange de Science Religieuse" 3 (1946) 5-36.

BARON A., *Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, «Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa». Przekład i opracowanie*, ŹMT 28, Kraków 2003.

BARON A., *Mariusz Wiktoryn, «Dzieła egzegetyczne». Przekład z języka łacińskiego, wstęp, objaśnienia i indeksy*, ŹMT 13, Kraków 1999.

BARR J., *St Jerome's Appreciation of Hebrew*, „Bulletin of the John Rylands Library" 49 (1966) 280-302.

BLOOMFIELD M.W., *Allegory as Interpretation*, „New Literary History" 3/2 (1972) 301-317.

BOLGIANI F., *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, cz. I. *Le notizie di Ireneo*, AAST.II 91 (1956-1957) 343-419; cz. II. *La confutazione di Clemente di Alessandria (Parte prima)* 96 (1961-1962) 537-664.

BROCHET J., *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris 1905.

BROWN D., *Vir trilinguis. A study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

BROWN TKACZ C., *«Labor Tam Utilis». The Creation of the Vulgate*, VigCh 50 (1996) 42-72.

BUCCHI F., *Il «Commento allla Lettera a Tito» di Gerolamo*, „Adamantius" 8 (2002) 57-82.

CAIN A., *In Ambrosiaster's Shadow: A Critical Re-Evaluation of the Last Surviving Letter Exchange between Pope Damasus and Jerome*, REAug 51 (2005) 257-277.

CAIN A., *Jerome's Commentaries on the Pauline Epistles and the Architecture of Exegetical Authority*, Oxford Early Christian Studies, New York 2021.

CAIN A., *Origen, Jerome, and the „senatus Pharisaeorum"*, „Latomus" 65 (2006) 727-734.

CAIN A., *Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's Commentary on Galatians*, REAug 55/1 (2009) 23-51.

CAIN A., *The Letters of Jerome. Ascetism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2009.

CAMPENHAUSEN H. VON, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.

CASTAGNO MONACI A., *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9, 9-21*, w: *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel, A. Quacquarelli, VetChQ 15, Roma 1980, 57-67.

CLARK E., *The Origenist Controversy. The cultural construction of an Early Christian debate*, Princeton 1992.

COCCHINI F., *Da Origene a Teodoreto: la tradizione esegetica greca su Gal 2, 11-14 e la controversia origeniana*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, red. W.A. Bienert, U. Kühneweg, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137, Leuven 1997, 293-310.

COOPER S.A., *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, The Oxford Early Christian Studies, Oxford 2005.

COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. 1. *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.

CORSARO F., *I concili di Roma e di Milano del 390 e l'«Adversus Iovinianum» di Gerolamo intorno al tema verginità/matrimonio*, w: *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*, SEA 78, Roma 2002, 447-460.

CROUZEL H., *Les condamnations subies par Origène et sa doctrine*, w: *Origeniana Septima*, red. W.A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven 1997, 311-315.

CROUZEL H., *Origene e l'origenismo. Le condanne di Origene*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 295-303.

CROUZEL H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.

CZYŻEWSKI B., *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996.

CZYŻEWSKI B., *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68 (2017) 7-20.

CZYŻEWSKI B., *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima*, VoxP 67 (2017) 85-100.

CZYŻEWSKI B., *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, Poznań 2020.

CZYŻEWSKI B., *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu «Do Księgi Jonasza» św. Hieronima*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 2 (2009) 139-150.

CZYŻEWSKI B., *Śladami Ojców Kościoła*, Gniezno 1998.

DĄBROWSKI A., *Źródła, natura i funkcje emocji*, Warszawa 2019.

DANIELI M.I., *La perenne verginità di Maria (contro Helvidio). Introduzione, traduzione e note*, Roma 1988.

DANIÉLOU J., *Origène*, Paris 1948.

DEGÓRSKI B., *Eretici ed eresie nel «Chronicon» di San Girolamo*, VoxP 68 (2017) 371-398.

DEGÓRSKI B., *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-388. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 40-41 (2001) 227-235.

DEGÓRSKI B., *Wstęp św. Hieronima do jego przekładu Kroniki Euzebiusza z Cezarei*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 12/2 (2013) 141-153.

DEGÓRSKI B., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tłum. B. Degórski, ŹM 10, Kraków 1995, 11-70.

DEKERT T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.

DI SANTO E., *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, SEA 112, Roma 2008.

DOŁGANISZEWSKA E., *«Extra Ecclesiam nulla salus». Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 14/1 (2006) 141-157.

DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2007.

DUDA J., *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesa*, Siedlce 2008.

DUDA J., *Prawo wiary czy uczynki Prawa? Dylemat pierwszych chrześcijan w «Commentarium in Epistulam ad Romanos» Orygenesa*, VoxP 61 (2014) 283-295.

DUJARIER M., *Krótka historia katechumenatu*, tłum. A. Świeykowska, U. Grajczak, Poznań 1990.

DULAEY M., *Jérôme 'éditeur' du Commentaire sur l'Apocalypse de Victorin de Poetovio*, REAug 37 (1991) 199-236.

DUVAL Y.-M., *Gerolamo tra Tertulliano ed Origene*, w: *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, red. C. Moreschini, G. Menestrina, Brescia 1997, 107-135.

FIEDROWICZ M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.

FILIPOWICZ A., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, VoxP 55 (2010) 189-212.

GILSKI M., *Epifaniusz z Salaminy i jego «Panarion»*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Tekst grecki i polski*, t. 1. *Herezje 1-33*, tłum. M. Gilski, Kraków 2015, 5-20.

GILSKI M., PIĄTEK M., *Epifaniusza z Salaminy metoda polemiki z nurtami heterodoksyjnymi*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Tekst grecki i polski*, t. 2. *Herezje 34-46*, tłum. M. Gilski, M. Piątek, Kraków 2021, 5-20.

GIRARDI M., *Notizie di eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea*, VetCh 117 (1980) 49-77.

GŁADYSZEWSKI L., *Sposoby odkrywania treści Ksiąg Biblijnych według św. Hieronima*, „Teologia Patrystyczna" 6 (2009) 31-37.

GŁADYSZEWSKI L., *Wstęp patrystyczny*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tłum. L. Gładyszewski, ŹMT 8, Kraków 1998, 33-54.

GNILKA J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.

GONISZEWSKI P., *Egzegeza Mt 28, 16-20 z hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza [ShemTob]*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 22 (2015) 11-19.

GREER R.A., *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, JTS 17/2 (1966) 327-341.

GRZYWACZEWSKI J., *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, Warszawa 2015.

HADOT P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et son œuvre*, Paris 1971.

HARNACK A. VON, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, TU 42/3, Tübingen 1919.

HARNACK A. VON, *Der pseudoaugustinische Traktat contra Novatianum,* w: *Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, red. C.H. Beck, München 1898, 54-93.

HOWARD G., *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon 1995.

HUNTER D.G., *«On the Sin of Adam and Eve». A Little-known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster*, „The Harvard Theological Review" 82 (1989) 283-299.

IANIRO D.M., *Due fonti armene nello studio del marcionismo*, Università degli Studi di Napoli „L'Orientale", Tesi di Master in Studi Storico Religiosi a.a. 2006/2007 (hcommons.org/deposits/item/hc:35119, dostęp: 18.11.22).

JAY P., *Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée à Antioche*, REAug 20 (1974) 36-41.

JAY P., *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, w: *Le monde latin antique et la Bible*, red. J. Fontaine, Ch. Pietri, Paris 1985, 523-542.

JAY P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Paris 1985.

JAY P., *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, REAug 26 (1980) 214-227.

JEANJEAN B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, CEAA 161, Paris 1999.

JÓŹWIAK M., *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis" na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, VoxP 76 (2020) 49-66.

JÓŹWIAK M., «*Ni w dzień, ni w nocy nie odpoczywa; zawsze albo coś czyta, albo pisze» (Sulp.Sev., „Dial." 1,9,5). Słów kilka o egzegezie biblijnej św. Hieronima*, „Teologia Patrystyczna" 16 (2019) 33-50.

JÓŹWIAK M., *«Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam». Św. Hieronim „contra" Pelagiusz*, VoxP 68 (2017) 399-407.

JÓŹWIAK M., *«Pieśni o Słudze Pańskim» w interpretacji św. Hieronima ze Strydonu*, Rzeszów 2022.

JÓŹWIAK M., *„Princeps exegetarum" a język hebrajski na podstawie «Quaestiones hebraicae in Genesim»*, VoxP 65 (2016) 185-199.

JUNOD É., *Controverses autor de l'héritage aux deux extrémités du IVe siècles: Pamphlie e Rufin*, w: *Origeniana Septima*, red. W.A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven 1997, 215-224.

JURZYK P., *Wybrane elementy napastliwej polemiki antyariańskiej w «Orationes contra Arianos» św. Atanazego Wielkiego na tle literackiej tradycji inwektywy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 14/2 (2006) 179-195.

KACZMAREK T., *Taktyka szatana wobec Kościoła wg św. Cypriana*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, «O antychryście»*, ŹMT 17, Kraków 2002, 39-53.

KALINKOWSKI S., *Starożytne spory o grecki tekst i łacińskie przekłady «De principiis»*, w: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979, 7-16.

KALINKOWSKI S., *Wstęp*, w: Pamfil z Cezarei, *Obrona Orygenesa*, Rufin z Akwilei, *O sfałszowaniu pism Orygenesa*, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 3, Kraków 1996, 5-24.

KASPRZAK D., *Pismo Święte czytane przez Ojców*, „Teologia w Polsce" 12/2 (2018) 49-69.

KELLY J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

KIELING M., *Geneza herezji i postawa wobec heretyków na podstawie «Konstytucji apostolskich»*, VoxP 71 (2019) 271-290.

KIM Y.R., *Reading the «Panarion» as collective biography. The heresiarch as unholy man*, VigChr 64 (2010) 382-413.

KRÓLIKOWSKI J., *Zbawcze znaczenie wcielenia u Teodora z Mopsuestii*, VoxP 38-39 (2000) 247-258.

KRZYSZCZUK Ł., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza*, tłum. Ł. Krzyszczuk, VoxP 60 (2013) 557-573.

KUDASIEWICZ J., *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 24 (1971) 95-109.

LABRIOLLE P. DE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris 1913.

LONGOSZ S., *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka, J. Stala, Tarnów 2007, 505-525.

LONGOSZ S., *Orygenizm i spory wokół Orygenesa (w 1800-lecie urodzin)*, VoxP 8-9 (1985) 395-412.

LONGOSZ S., *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne" 43/2 (1996) 363-390.

MARA M.G., *Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo*, ASE 1 (1984) 59-74.

MARITANO M., *Il „Lector" nel «Commento al Vangelo di Matteo» di Girolamo*, w: *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. IV-VII)*, red. S. Felici, Roma 1994, 33-63.

MARROU H.I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.

MILAZZO V., *«Etsi imperitus sermone...»: Girolamo e i solecismi di Paolo nei commentari alle epistole paoline*, ASE 12/2 (1995) 261-277.

MIRRI L.M., *Girolamo e i vescovi di Roma: Un rapporto di stima e di collaborazione*, VoxP 46-47 (2004) 265-292.

MIRRI L.M., *La verginità nel Mistero di Maria in san Gerolamo*, w: *Augustine and his Opponents, Jerome, Other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia, Index Patrum and Table of Contents*, red. E.A. Livingstone, StPatr 33, Leuven 1997, 325-344.

MISIARCZYK L., *Czy Ewagriusz z Pontu został rzeczywiście potępiony?*, VoxP 65 (2016) 441-459.

MISIARCZYK L., *Gdzie leżał starożytny Strydon? Przegląd najważniejszych hipotez jego lokalizacji*, VoxP 76 (2020) 29-48.

MORESCHINI C., *L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo*, w: *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, red. C. Moreschini, G. Menestrina, Brescia 1997, 175-195.

MORESCHINI C., NORELLI E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, LCA NS 12/1-3 (ed. riveduta e ampliata): t. 1. *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 2019; t. 2. *Dal concilio di Nicea a Gerolamo*, Brescia 2020; t. 3. *Da Agostino agli inizi del Medioevo*, Brescia 2021.

MULARCZYK-BUDZAN A., *Hieronimowa krytyka pelagianizmu w «Dialogu przeciw pelagianom»*, „Polonia Sacra" 36 (2014) 111-145.

MURPHY F.X., *Magistros meos nec muto nec accuso: Rufinus on Origen*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 241-249.

NAUTIN P., *La date des commentaires de Jérôme sur les Épîtres paulinnes*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique" 74/1 (1979) 5-12.

NEHRING P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.

NEHRING P., *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych (od «Vita Antonii» do «Vita Augustini»)*, Toruń 1999.

NIEŚCIOR L., *Wstęp do „Przeciw Jowinianowi"*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tłum. W. Kania, L. Nieścior, G. Rurański, ŹM 67, Kraków 2013, 77-111.

O'CLEIREIGH (GUELPH) P., *Origen's Consistency: An issue in the Quarrel between Rufinus and Jerome*, w: *Origeniana Septima*, red. W.A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven 1997, 225-232.

O'CONNELL J.P., *The Eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948.

OPELT I., *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg 1965.

OPELT I., *Origene visto da san Girolamo*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 217-222.

OSBORN E., *Przeciwgnostycka teologia Ireneusza i Hipolita*, w: *Historia teologii*, t. 1. *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, Kraków 2010, 161-195.

OTRANTO G., *La Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo falsamente attribuita ad Aristone di Pella*, VetCh 33 (1996) 337-351.

OŻÓG M., *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, tłum. J. Czuj, popr. przez M. Ożóg, t. 1, ŹMT 54, Kraków 2010, V-XVI.

PACZKOWSKI M.C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum" 79 (2004) 473-503.

PACZKOWSKI M.C., *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 75 (2020) 345-373.

PACZKOWSKI M.C., *Mesjanizm a milenaryzm chrześcijański w pierwszych wiekach*, „Studia Gdańskie" 34 (2014) 15-38.

PEARSE R., *The Tertullian Project. Spurious Works* (www.tertullian.org/..., dostęp: 18.11.22).

PENNA A., *S. Gerolamo*, Torino 1949.

PIERI F., *Origene, Esegesi paolina. I testi frammentari. Introduzione, traduzione e note (edizione greco/latino – italiana)*, Opere di Origene 14/4, Roma 2009.

PIETRAS H., *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica" 62/3 (1992) 21-41.

PIETRAS H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Myśl Teologiczna 55, Kraków 2007.

PIETRAS H., *Herezje*, Kraków 2019.

PIETRAS H., *Ortodoksja i herezje*, Kraków 2022.

PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, Myśl Teologiczna 57, Kraków 2007[2].

PIETRAS H., *Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesa*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŹMT 17, Kraków 2000, 55-66.

PRINZIVALLI E. – SIMONETTI M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, LCA NS 26, Brescia 2015.

PRINZIVALLI E., *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, ASE 15/1 (1998) 121-151.

PRINZIVALLI E., *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, „Augustinianum" 46 (2006) 35-50.

PRINZIVALLI E., *The Controversy about Origene before Epiphanius*, w: *Origeniana Septima*, red. W.A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven 1997, 195-214.

QUACQUARELLI A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13, 8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.

QUASTEN J., *Patrology*, t. 1. *The Beginnings of Patristic Literature*, Westminster 1986[3]; t. 2. *The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Westminster 1986[3]; t. 3. *The Golden Age of Greek Patristic Literature* (325-451), Westminster 1986[3]; t. 4. *The Golden Age of Latin Patristic Literature* (325-451), red. A. di Berardino, trans. P. Solari, Westminster 1986.

RAFIŃSKI G., *Problem przeciwników św. Pawła w 1 Kor*, „Studia Theologica Varsaviensia" 23/2 (1985) 151-167.

RASPANTI G., *«Adgrediar opus intemptatum»: l'«Ad Galatas» di Gerolamo e gli sviluppi del commentario biblico latino*, „Adamantius" 10 (2004) 194-216.

RASPANTI G., *Aspetti formali dell'esegesi paolina di Ambrosiaster*, ASE 16/2 (1999) 507-536.

RASPANTI G., *Girolamo di Stridone, «Commento alla Epistola ai Galati». Introduzione, traduzione e note*, Corpus Christianorum in Translation 1, Turnhout 2010.

RASPANTI G., *The Significance of Jerome' «Commentary on Galatians» in His Exegetical Production*, w: *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, red. A. Cain, J. Lössl, London–New York 2016, 163-171.

REBENICH S., *Jerome*, The Early Church Fathers, London–New York 2002.

REBENICH S., *Jerome: The „vir trilinguis" and the „Hebraica veritas"*, VigCh 47 (1993) 50-77.

ROCCA G., *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998.

RUNIA D.T., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 14, Milano 1999.

RURAŃSKI G., *Wstęp do „Przeciw Helwidiuszowi"*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tłum. W. Kania, L. Nieścior, G. Rurański, ŹM 67, Kraków 2013, 13-30.

RURAŃSKI G., *Wstęp do „Przeciw Wigilancjuszowi"*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tłum. W. Kania, L. Nieścior, G. Rurański, ŹM 67, Kraków 2013, 387-427.

RYŚ G., *Inkwizycja*, Kraków 2020.

SELIGA S., *De invectiva Hieronymiana*, „Collectanea Theologica" 16/2 (1935) 145-181.

SESBOÜE B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.

SESBOÜÉ B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.

SFAMENI GASPARRO G., *Aspetti della controversia origeniana: Le traduzioni latine del «Peri archon»*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 191-205.

SFAMENI GASPARRO G., *Doppia creazione e peccato di Adamo nel «Peri archon»: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana,* w: *Origeniana secunda*, red. H. Crouzel, A. Quacquarelli, Roma 1980, 57-67.

SIENKIEWICZ E., *Chrystologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 27 (2020) 293-314.

SIMON M., *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, w: *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In onorem Robert M. Grant*, red. W.R. Schoedel, R.L. Wilken, Paris 1979, 101-116.

SIMONETTI M., *Il millenarismo cristiano dal I al. V secolo,* ASE 15/1 (1998) 7-20.

SIMONETTI M., *La controversia origeniana: caratteri e significato*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 7-31.

SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo,* SEA 11, Roma 1975.

SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000.

SIMONETTI M., *Sabellio e il sabellianismo*, „Studi Storico-religiosi" 4 (1980) 7-28.

SIMONETTI M. – PRINZIVALLI M., *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010.

SINISCALCO P., *La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo*, ASE 5 (1988) 225-238.

SŁOMKA J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu,* SACh NS 4, Katowice 2007.

SORDYL K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w «De Trinitate»*, Kraków 2007.

SOUTER A., *Notes on Incidental Gospel Quotations in Jerome's Commentary on St. Matthew's Gospel*, JTS 42 (1941) 12-18.

STACHURA M., *Wrogowie porządku rzymskiego*, Kraków 2010.

STEINMANN J., *Saint Jérôme*, Paris 1958.

STĘPNIEWSKA A., *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie IV wieku*, VoxP 42-43 (2002) 261-293.

STUDER B., *Historia teologii*, t. 1. *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, Kraków 2010, 465-493.

STUDER B., *Rozumowe poznawanie Biblii,* w: *Historia teologii*, t. 1. *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, Kraków 2010, 495-512.

SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma,* Lublin 2008.

SZRAM M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997.

SZRAM M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

SZRAM M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV w.*, Lublin 2014.

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

SZRAM M., *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji. Stanowisko Filastriusza z Brescii,* VoxP 67 (2017) 619-629.

SZRAM M., *Filastriusz z Brescii, «Księga różnych herezji». Wstęp, tłumaczenie z języka łacińskiego i opracowanie*, ŹMT 87, Kraków 2021.

SZRAM M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 65 (2016) 631-651.

SZRAM M., *Inappropriate Biblical Exegesis as a Source of Heresy in «Diversarum hereseon liber» by Philastrius of Brescia*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram, M. Wysocki, StPatr 103, Leuven–Paris–Bristol 2021, 109-118.

SZRAM M., *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesa*, VV 6 (2004) 205-226.

SZRAM M., *Obraz heretyków w «Moralia in Iob» Grzegorza Wielkiego*, VoxP 71 (2019) 475-500.

SZRAM M., *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 19/1 (2000) 39-53.

SZRAM M., *«Varii errores qui ab origine mundi emerserunt». The Semantic Scope of the Term „Heresy" in Philastrius' of Brescia «Diversarum hereseon liber»*, VoxP 68 (2017) 315-325.

SZRAM M., *Wokół osoby i myśli Orygenesa*, Lublin 2021.

TESSORE D. – PODOLAK P., *Girolamo, «Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla Lettera a Tito». Introduzione, traduzione e note*, Testi Patristici 211, Roma 2010.

TESTA R.L., *Eusebio di Cremona e Gerolamo: dalla controversia origenista all'ultima comunione del santo*, „Adamantius" 19 (2013) 69-83.

THIERRY J.J., *The Date of the Dream of Jerome*, VigCh 17 (1963) 28-40.

TOCZKO R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Mercatora*, VoxP 57 (2012) 699-712.

TRAPÉ A., *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da sant'Agostino*, „Augustinianum" 25/3 (1985) 853-865.

TREVETT C., *Fingers up Noses and pricking with Needles: possible Reminiscences of Reveletion in later Montanism*, VigCh 49 (1995) 258-269.

TSIRPANLIS C.N., *The Origenistic Controversy in the Historians of the Fourth, Fifth and Sixth Centuries*, „Augustinianum" 26/1-2 (1986) 177-183;

TUREK W., *Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle «Homilii o Psalmie 82» (seria II)*, VoxP 79 (2021) 451-468.

TURNER C.H., *Niceta and Ambrosiaster II*, JTS 7 (1906) 355-372.

VOGELS H.J., *Ambrosiaster und Hieronymus*, „Revue Bénédictine" 66 (1956) 14-19.

VOLTAGGIO F.G. – VOLTAGGIO M., *Il santuario delle tombe dei Padri e delle Madri d'Israele a Hebron. Una riconsiderazione dei dati archeologici alla luce della tradizione ebraica e cristiana*, „Divus Thomas" 124/2 (2021) 336-364.

WIDOK N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, Lublin 2012, 15-34.

WIDOK N., *Polemika antyheretycka w «Katechezach» Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 68 (2017) 423-442.

WRÓBEL M.S., *Znaczenie i funkcja kobiety w małżeństwie w świetle źródeł rabinicznych*, w: *«Niewiastę dzielną kto znajdzie» (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Analecta Biblica Lublinensia 14, Lublin 2016.

WYPYCH S., *Księga Jozuego*, NKB.ST 6, Częstochowa 2015.

YOUNG F.M., *Did Epiphanius know what he meant by heresy?*, w: *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 17.1, Oxford 1982.

ŻUREK A., *Katechumen – chrześcijanin – wierny*, Tarnów 2017.

ŻUREK A., *Ojcowie Kościoła – twórcy i świadkowie Tradycji*, Academica 87, Tarnów 2013.

ŻUREK A., *Zaślubiny ziemskie i zaślubiny duchowe w tajemnicy chrztu według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 53-54 (2009) 83-93.

III. Pomoce

Clavis Apocryphorum Novi Testamenti, red. M. Geerard, Turnhout 1992.

Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti, red. J.-C. Haelewyck, Turnhout 1998.

Clavis Patrum Graecorum, red. M. Geerard, t. 1-5, Turnhout 1974-1987.

Clavis Patrum Latinorum, red. E. Dekkers, E. Gaar, Steenbrugge 1995.

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, t. 1-3, red. W. Smith, Boston 1867 (www.perseus.tufts.edu/..., dostęp: 02.05.23).

GI. Vocabolario della lingua greca. Greco-italiano, red. F. Montanari, Torino 2013[3].

GRIMAL P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska i in., Wrocław 2008.

IL. Vocabolario della lingua latina. Latino-italiano, italiano-latino, red. L. Castiglioni, S. Mariotti, Torino 2019[4] (versione elettronica).

JUREWICZ O. – WINNICZUK L. – ŻUŁAWSKA J., *Język łaciński. Podręcznik dla lektoratów szkół wyższych*, Warszawa 2012.

L'année philologique. Bibliographie critique et analytique gréco-latine, red. J. Marouzeau i in., Paris 1924/26 →

LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.

MASSON H., *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993.

Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018.

Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006-2010, t. I: A-E, t. II: F-O; t. III: P-Z, t. IV: *Tavole cronologiche e sinottiche*.

Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.

Słownik kościelny łacińsko-polski, red. A. Jougan, Sandomierz 2013[5].

Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, t. 1-5, Warszawa 1959-1979.

Słownik teologii św. Pawła, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, red. wyd. pol. K. Bardski, „Prymasowska Seria Biblijna", Warszawa 2010.

SONDEL J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997.

STAWISZYŃSKI W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017.

The SBL Handbook of Style. Second edition. For Biblical Studies and Related Disciplines, red. B.J. Collins, B. Buller, J.F. Kutsko, Atlanta 2014.

WIKARJAK J., *Gramatyka opisowa języka łacińskiego*, Warszawa 2012.

Wykaz skrótów „Vox Patrum", red. J. Figiel, VoxP 48 (2005) 437-449.