

ZESZYTY NAUKOWE TOWARZYSTWA DOKTORANTÓW
UNIwersytetu Jagiellońskiego

RADA NAUKOWA

PRZEWODNICZĄCY RADY NAUKOWEJ

PROF. DR HAB. WOJCIECH NOWAK, REKTOR UNIwersYTETU JagIELLOŃSKIEGO

DR DENYS AZAROV

UNIwersYTET Narodowy „AKADEMIA KIJOWSKO-MOHYLAŃSKA”

PROF. DR HAB. ANDRIY BOYKO

LWOWSKI UNIwersYTET Narodowy IM. IWANA FRANKI

PROF. HUGH J. BYRNE

FOCAS RESEARCH INSTITUTE, DUBLIN INSTITUTE OF TECHNOLOGY

PROF. DR HAB. MARIA FLIS, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. DR HAB. TADEUSZ GADACZ, UNIwersYTET PEDAGOGICZNY W KRAKOWIE

DR HERBERT JACOBSON, LINKÖPING UNIVERSITET

PROF. DR HAB. KATARZYNA KIEĆ-KONONOWICZ, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. DR HAB. ANDRZEJ KOTARBA, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

DR OLEKSIY KRESIN, NARODOWA AKADEMIA NAUK UKRAINY

PROF. DR HAB. MARTA KUDELSKA, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. DR HAB. TOMASZ MACH, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. DR HAB. ANDRZEJ MANIA, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. DR HAB. KAROL MUSIOŁ, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. BIDERAKERE E. RANGASWAMY

BAPUJI INSTITUTE OF ENGINEERING AND TECHNOLOGY

PROF. DR HAB. JACEK SKŁADZIEŃ, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

DR HAB. LESZEK SOSNOWSKI, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. DR HAB. BOGDAN SZLACHTA, UNIwersYTET JagIELLOŃSKI

PROF. LUIGIA DI TERLIZZI, UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI ALDO MORO

PROF. MATTHIAS THEODOR VOGT

INSTITUT FÜR KULTURELLE INFRASTRUKTUR SACHSEN

ZESZYTY NAUKOWE TOWARZYSTWA DOKTORANTÓW
UNIwersytetu Jagiellońskiego

Kiedy kobieta spotyka mężczyznę...

O relacjach damsko-męskich w antycznych narracjach kultur śródziemnomorskich

NAUKI HUMANISTYCZNE
NUMER SPECJALNY 6 (1/2015)

Pod redakcją
Joanny Szwed-Kosteckiej
i Damiana Sochackiego OCD



KRAKÓW 2015

Wydawca:

Towarzystwo Doktorantów UJ
ul. Czapskich 4/14, 31-110 Kraków

Redaktor naczelny: Marcin Lubecki

Zastępca redaktora naczelnego: Arkadiusz Nyzio

Sekretarz redakcji: Rafał Kur

Redaktor prowadząca Serii Humanistycznej: Ewa Modzelewska

Recenzenci artykułów:

prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

prof. dr hab. Kazimierz Korus (Uniwersytet Jagielloński)

prof. dr hab. Stanisław Śnieżewski (Uniwersytet Jagielloński)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

dr hab. Aleksander Bańka (Uniwersytet Śląski)

dr hab. Joanna Janik (Uniwersytet Jagielloński)

dr hab. Marian Zawada OCD (KID Teresianum w Rzymie)

Redakcja pragnie złożyć podziękowania Panu Profesorowi Kazimierzowi Korusowi za zaangażowanie w proces tworzenia niniejszej publikacji, a także promotorom, promotorkom oraz recenzentom, których cenne uwagi pomogły w powstaniu tej monografii.

Redakcja abstraktów: Anna Makowska

Redakcja językowa, skład i projekt okładki: Wydawnictwo Nowa Strona

Współpraca wydawnicza:

Wydawnictwo Nowa Strona – Katarzyna Migdał

© Copyright by Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ

All rights reserved

Wydanie I, Kraków 2015

Nakład: 100 egz.

e-ISSN 2082-3916 / p-ISSN 2082-419X

SPIS TREŚCI

Kazimierz Korus	9
Motyw miłości małżeńskiej w najwcześniejszej literaturze greckiej	
Andrzej Kuźma	19
Czy Żona namiestnika to zguba dla prowincji? Cornelii Taciti <i>Annales</i> III 33–34: próba analizy stanowiska Tacyty	
Damian Sochacki OCD	37
Wprowadzenie do przekładu <i>Listu Bryzejdy do Achillesa</i> Owidiusza	
Owidiusz	41
List Bryzejdy do Achillesa	
Damian Sochacki OCD	47
Dlaczego płaczesz? Intertekstualny charakter dialogu Marii z Magdalii ze zmartwychwstałym Chrystusem (J 20, 11–18)	
Wojciech Kowalski	65
Elementy światopoglądu chrześcijańskiego w <i>Historii etiopskiej o Theagenesie i Chariklej</i> Heliodora z Emesy	

Magdalena W d o w i a k	85
Jej obraz – jego obraz. Symbole miłosne w komentarzu do <i>Pieśni nad Pieśniami</i> Orygenesusa na tle wybranych fragmentów epitalamiów greckich	
Joanna Szwed-Kostecka	105
Święty Jan Chryzostom o relacjach między kobietą a mężczyzną na przykładzie wybranych homilii	
Grzegorz W i o ń c z y k	127
Pragnienie innego w perspektywie teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda	
Anna G w i ż d ź	143
Oblicza miłości w twórczości współczesnego, nowogreckiego autora komiksów – Arkasa	
Informacje o autorach	161

CONTENTS

Kazimierz Korus	9
Motif of Love between Married Couple in the Earliest Greek Literature	
Andrzej Kuźma	19
Is the Governor's Wife a Threat to the Province? Cornelius Tacitus' <i>Annales</i> III 33–34: Attempt in Analysing Tacitus' View	
Damian Sochacki OCD	37
Introduction to the translation of Ovid's <i>The Letter of Briseis to Achilles</i>	
Owidiusz	41
The Letter of Briseis to Achilles	
Damian Sochacki OCD	47
Why Are You Crying? Intertextual Nature of Mary's Dialogue with the Risen Christ (John 20, 11–18)	
Wojciech Kowalski	65
Elements of Christian Outlook in Heliodorus' <i>Ethiopian Story of Theages and Chariclea</i>	

Magdalena W d o w i a k	85
A Picture of Her – A Picture of Him.	
Love Symbols in the Origen’s <i>Commentary on the Song of Songs</i> in Comparison to Chosen Fragments of Greek Epithalmiums	
Joanna Sz wed - K o s t e c k a	105
St. John Chrysostom on Relations between Man and Women (Based on the Selected Homilies)	
Grzegorz W i o ń c z y k	127
Desire of Another in Perspective of René Girard’s Mimetic-Sacrificial Theory	
Anna G w i ń d ź	143
Faces of Love in the Works of Modern Greek Comic Artist – Arkas	
About the Contributors	161

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Humanistyczne, Nr specjalny 6 (1/2015)

KAZIMIERZ KORUS
(Uniwersytet Jagielloński)

MOTYW MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W NAJWCZEŚNIEJSZEJ LITERATURZE GRECKIEJ

STRESZCZENIE

Autor przeprowadza analizę *Iliady* i *Odysei*. Stara się dowieść, że w jednej i drugiej epickiej narracji poeta ukazał pełny wymiar miłości doskonałej (*amor sacrum*) i tej występnej (*amor profanum*). Rozbudowane motywy stały się wzorem dla następnych generacji poetów i pisarzy.

SŁOWA KLUCZOWE

Homer, epika, motyw miłości małżeńskiej, ideał, Empedokles, Platon o miłości

INFORMACJE O AUTORZE

Kazimierz Korus
Instytut Filologii Klasycznej
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: kkorus@poczta.onet.pl

Ile razy pragniemy mówić lub pisać o miłości między kobietą i mężczyzną, tyle razy każda myśl i każde słowo wydają się nam banalne, setki razy powtarzane. Rodzi się więc logiczne pytanie: dlaczego o miłości wciąż mówimy, dlaczego literatura każdego narodu wciąż temat podejmuje, skoro wszystko już zostało powiedziane?

Grecy szukali odpowiedzi w naturze człowieka (w *fy'sis*). Uważali, że wszyscy jesteśmy zrodzeni w miłości i dla miłości. Empedokles zobaczył miłość i nienawiść w naturze rzeczy jako siły kosmiczne, uosabiał też je jako bóstwa, ale nie widział ich w uczuciu. Platon ujrzy miłość w świecie idei, w której nasze dusze zostały zanurzone przed zejściem w świat ciała i materii. Fizyczne piękno każe nam według Platona (*Fajdros*) przypominać sobie (*anámnesis*) piękno idealnej miłości. Jej wyobrażenie z kolei budzi tęsknotę za doskonałym przeżyciem, za ideałem. To wewnętrzny, wręcz fizjologiczny (jak byśmy to dzisiaj, anachronicznie, powiedzieli), impuls zmusza nas do nieustannych poszukiwań. Literatura oddaje tylko rozmaite drogi tych poszukiwań. Tworzy nierozłączną wspólnotę bóstw Erosa, strzelającego strzałą miłości w serca i umysły ludzkie, oraz Afrodyty troszczącej się o fizyczne przeżycie spełnienia.

Wszyscy pamiętamy opowiadanie Diotymy z *Uczty* Platona o narodzinach Erosa, którego matką była Bieda, a ojcem Dostatek, i dlatego skazany został na poszukiwanie piękna, odczuwanie jego nieustannego braku¹. Ten brak w czarownej poezji autora *Odysei* nazywany jest tęsknotą, w modlitwach i obrazach Safony – cierpieniem, a bólem i rozpaczą w sytuacji niespełnienia czy porzucenia w jambicznej, pełnej temperamentu poezji Archilocha.

¹ Por. K. Korus, *Greckie źródła idealistycznego myślenia o miłości. Platon – Plutarch – święty Metody z Olimpu*, „Juvenilia Philologorum Cracoviensium”. *Źródła humanistyki europejskiej*, t. 1, Kraków 2008, s. 13–31.

Skoro poszukiwanie piękna i doskonałości jest naturalnym dobrem, dlaczego więc miłość zrodzona z tej potrzeby może mieć różny wymiar?

Odpowiedź przynoszą najstarsze i najpiękniejsze eposy. *Iliada* ukazuje zgubne skutki miłości rozumianej jako przemożna namiętność, łamiąca normy obyczajowe. Parys i Helena zostają w micie zniewoleni wolą Afrodyty. To ona, czuwająca, jak wiemy, nad cielesnością, przejmuje w miłości inicjatywę. Nie widzimy działania Erosa. Uleganie potężnej bogini staje się swoistym fatum, a ubezwłasnowolnieni ludzie mają świadomość wyrządzanego innym zła. Helena przeklina los, nazywa się „suką niosącą zło” (VI 344). Homer zdaje się przestrzegać słuchaczy słowami Hektora zwróconymi do matki: „Parysa odnajdę, aby go skłonić do walki. Och, oby go żywcem ziemia mogła pochłonąć. Na wielkie go wyhodował cierpienia Dzeus Olimpijski – dla Troi, Pryjama i jego dzieci...” (VI 280). Zła miłość rodzi wielkie społeczne zło.

Homer nie mógłby być nazwany wychowawcą Grecji przez Platona (*Państwo*, 606 e), gdyby przekazał nam tylko jednostronny obraz nikczemnego związku zrodzonego po złamaniu prawa gościnności i nadużyciu zaufania gospodarza domu, Menelaosa. Są przecież małżeństwa normalne, oparte na szlachetnej miłości małżonków, żyjących we wzajemnym oddaniu i trosce. Hektor mocą Homerowej poezji staje się przeciwieństwem swego brata Parysa. Jego małżeństwo jest pełne miłości, a scena pożegnania z żoną Andromachą uchodzi za jedną z najpiękniejszych w *Iliadzie* (VI 369–494). W mowie żony, usiłującej go uchronić przed walką albo choćby na chwilę zatrzymać, staje się dla niej, po stracie całej rodziny, dosłownie wszystkim, „i ojcem, i matką czcigodną, bratem jedynym i mężem młodością kwitnącym” (w. 429). Blasku przydaje mu miłość do dziecka, Astianaksa, wziętego z rąk splakanej żony. Wyraża ją wspaniałą modlitwą do „Dzeusa i innych bogów” (w. 476 i n.), pełną i dumy, i troski ojca. Homer nie zostawia wątpliwości, jaką

wartością rodzina żyje. Hektor pragnie zobaczyć się z „żoną kochaną” (*álochon filen*). Poeta Astianaksa nazywa piękną gwiazdeczką (*astéri kaló*, w. 401). A kiedy ojciec bierze go w ramiona, całuje i tuli, wszechwiedzący narrator dodaje, że ten syn jest kochany, *filos* (w. 474). W momencie, kiedy oddaje matce chłopca, jego uczucie do żony określa po raz wtóry podobnym terminem *file* – „kochana” (w. 482). Obrazu dopełnia radość Andromachy, która łyzy przesłoniła uśmiechem, „przygarniając dziecko do piersi pachnącej” (w. 483).

Zwróćmy uwagę na zastosowaną technikę literacką. Przyjęta zostaje zasada kontrastu, wyrazistego przeciwstawienia tego, co godne, temu, co niegodziwe. W greckiej i europejskiej literaturze, a także i w sztuce zasada przeciwstawiania dobrej i złej miłości małżeńskiej sprowadza się do zderzenia obrazów miłości w sferze sacrum z miłością w sferze profanum, by przypomnieć słynny obraz Tycjana zatytułowany później przez Vasarięgo: *amor sacrum et profanum*².

Drugą cechą Homerowej narracji jest umiejętne napinanie i spowalnianie napięcia dramatycznego. Scena rozpoczyna się niezwykle dynamicznie (w. 369). Hektor w pośpiechu idzie do domu (*aípsa íkane*), szuka żony, rozpytuje służące. Czytelnik dowiaduje się, że ten sam pośpiech towarzyszył Andromasze, która dowiedziała się o klęsce Trojan i wybiegła na mury „jak oszalała” (*mainoméne eikýia*). Hektor po chwili również wybiega z domu, pędzi przez ulice miasta. Dobiegł do bramy skajskiej i „zobaczył biegnącą mu na spotkanie Andromachę” (w. 394). Motyw poszukujących się i biegnących na spotkanie zakochanych, pełnych troski wzajemnej, stał się tak powszechny w literaturze, że przejęła go z upodobaniem europejska sztuka filmowa. U Homera dynamiczne

² G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, tłum. K. Estreicher, Warszawa 1984.

wprowadzenie do motywu spotkania i rozmowy zyskuje walor naturalności i prawdopodobieństwa. Wyrzuty i zaklęcia Andromachy rodzą się z przeżytego panicznego strachu o życie męża. Nazywa go szalonym, wyrzuca mu brak litości nad dzieckiem i sobą. Wreszcie z uniesieniem woła: „A ja niech lepiej spoczywam w ziemi, nim cię utracę!” (w. 410). Poeta spowalnia napięcie. Andromacha wspomina śmierć swoich bliźkich, by przekonać męża, że jest dla niej wszystkim. Odpowiedź Hektora wpisuje się w liryczny nastrój żony. Smutny ten nastrój, pełen tragicznych przeczuć, zostaje zmieniony zachowaniem dziecka. Najpierw wystraszone zbroją ojca krzyknęło, kiedy ten je pragnął wziąć w ramiona, a potem uspokojone pogodnym śmiechem i matki, i ojca, który zdążył zdjąć lśniący hełm, ufnie poddało się jego pieścizotom. Modlitwa ojca zmienia nastrój i pięknej rodzajowej scenie przydaje patosu. Znów odnotujemy niezwykłą popularność w literaturze europejskiej motywu dziecka rozprasającego swym zachowaniem smutek i czarne, pełne złych przeczuć myśli rodziców. Zakończenie sceny również przejęła literatura następnych pokoleń Europejczyków. Motyw rozstania zbudowany został paralelnie do motywu spotkania. Oboje zakochani również są w ruchu. Tym razem w ruchu odwrotnym, rozdzielenia. On wraca do boju, a ona do domu. Poeta przydzielił nadrzędne miejsce, również według tej samej zasady odwrotności, nie mężowi, a żonie. W otwarciu sceny uwagę skupił na szukającym Hektorze, w jej zamknięciu na żegnającej go Andromasze. To ona zajmuje nadrzędne miejsce w motywie rozstania, wciąż odwraca się za odchodzącym mężem i płacze. Ruch sceniczny powoli zamiera. A kiedy Andromacha znajduje się w komnatach, scena kończy się płaczem całego domu, bo nikt nie wierzy, że pan tego domu wróci.

Możemy jeszcze dodać do tej analizy jako podsumowującą uwagę, że wyraziście i barwnie przedstawiona miłość małżonków przerodziła się

w obraz miłości rodzinnej, a motyw dziecka przydał temu obrazowi niezwyklego uroku, szczególnego ciepła i piękna.

Geniusz twórcy *Odysei* przynosi obraz miłości małżeńskiej pełny optymizmu. Poeta sięga wprawdzie po znany z *Iliady* motyw spotkania i rozstania małżonków, ale go rozwija odwrotnie: najpierw przedstawia czas rozstania, a potem szczęśliwe spotkanie małżonków. Pomysł rozciąga na cały niemal utwór, to już nie jest jedna stosunkowo krótka scena, jak w *Iliadzie*. Bohaterem jej będzie kobieta. I to ona będzie czekać na męża. Pojawia się inne oblicze miłości małżeńskiej – tęsknota. Jej uosobieniem staje się Penelopa. Uczuciu przydaje się nową cechę: wierność. Poeta wyposaża w nią tylko żonę. Odys, chociaż równie prawdziwie tęskni za żoną, jest tej cnoty pozbawiony. Na wyposażenie w nią mężczyzny będzie czytelnik literatury greckiej czekał kilkaset lat, aż w epoce hellenistycznej narodzi się naśladowający *Odyseję* nowy prozaiczny gatunek – powieść. Znamy tylko jeden przypadek niewierności mężczyzny w romansie Achillosa Tatiosa na kilka w całości zachowanych starożytnych powieści, co potwierdza regułę. Może dlatego autor *Odysei* wolał nazwać Odysa *polýtropos*, czyli człowiekiem umiejącym się znaleźć w rozmaitych przeciwnościach i próbach losu i zwycięsko z nich wyjść? Natomiast jego wierną żonę, która porównywalnie wiele zastawianych na nią sidła i pokus umiała sprytnie obejść, nazywał konsekwentnie bardzo mądrą (*perífron*). To naprawdę rzadka cecha kobiety w późniejszej literaturze greckiej.

Warto też zwrócić uwagę na funkcję motywu dziecka, tym razem prawie już dorosłego. Telemach wyposażony w młodzieńczą niecierpliwość pragnie skrócić czas oczekiwania na ojca i to on praktycznie rozpoczyna akcję utworu. Jego działanie, a nawet zwykła codzienna obecność, pomaga matce, a kiedy przyjdzie pora powrotu ojca, pomoże i jemu w wymierzeniu sprawiedliwości i oczyszczeniu domu z zalotni-

ków. Jasno trzeba powiedzieć, że to już jest wyraźnie nowa funkcja tego motywu. Prawie dorosły syn ma czynny i świadomy udział w łączeniu rozdzielonych wojną rodziców. O ile w *Iliadzie* rodzice otaczali miłością dziecko, o tyle tu autor *Odysei* konsekwentnie odwraca kierunek działania. To dorosłe już prawie dziecko odpowiada czynnie na ich uczucie swoją pełną poświęcenia miłością.

Część druga motywu miłości małżeńskiej, uwidacznianej w *Iliadzie* w spotkaniu i rozstaniu, a w *Odysei* w tęsknym czekaniu i spotkaniu, poprzedzona jest sceną rozpoznania małżonków (XXIII 173–255). Zbudowana została kunsztownie, a jej dominantą stają się emocje. Od żalu i gniewu Odysa wystawionego na jeszcze jedną próbę (w. 181 i n.) do przeprosin pełnych radosnego uniesienia rozpoznającej go żony i wreszcie przeżycia wspólnego szczęścia w tak długo oczekiwanym spotkaniu. Kolejne fazy przeżywanego uczuć oparte są również na zasadzie napinania i zwalniania napięcia dramatycznego. Apogeum osiąga poeta w pierwszym znanym nam w literaturze europejskiej opisie szczęścia małżonków (w. 205 i n.): Odys płacząc trzymał w ramionach swą żonę serdeczną i wierną (w. 230), natomiast przeżyciom żony Homer poświęcił więcej miejsca, wznosząc się na szczyt obrazowania następującą metaforą:

Jak upragniona jawi się ziemia żeglarzom – którym Posejdon okręt dzielny na morzu rozbije w zamęcie wiatrów i gwałtownych fal i tylko ich garstka umyka siwej topieli płynąc do lądu, a ich ciała okrywa osad słony, aż uniknąwszy zguby, **szczęśliwi** stają na ziemi – tak upragniony był dla niej widok męża i nie mogła swych białych ramion odjąć od jego szyi (w. 234 i n.).

Metafora jest wyjątkowa, a jej uroda opiera się na porównaniu odwołującym się do doświadczenia Odysa, rozbitka wyrzuconego na brzeg ziemi Feaków i cudem ocalałego, do tego niezwykłego przeżycia szczęścia tonącego rozbitka, który nagle poczuł pod stopami ziemię.

Dynamizm emocjonalny każe poecie przytłumić dialog. Wszechwiedzący narrator rozmowy rozkochanych na nowo w sobie małżonków streszcza, by pospiesznie prowadzić do spełnienia, ale „gdy się nasycili miłością, szukali uciechy w słowach” (w. 300–301). Nastroj miłosnego uniesienia łagodzi pogodnym opisem cudownego działania uczynnej Ateny, która dla zakochanych przedłuża dzień i noc przeżywania szczęścia na następny dzień i noc. Poeta sięga po technikę znaną później jako *adynaton*. Zdaje się mówić: nad szczęściem małżonków pochyliła się cała natura. Zatrzymała swój rytm i przystanęła w zachwycie.

Motyw miłości małżeńskiej zderzył poeta z nieudanym małżeństwem Hefajstosa. Pieśń Demodoka o zdradzie jego żony Afrodyty z Aressem doczekała się już wielu analiz literackich, z których spora część prowadziła do odrzucenia jej jako nieautentycznej i uznania za późniejszy dodatek rapsodów. Starałem się przeciwstawić tym poglądom w innym miejscu³. Tu tylko dodam, że to nie zdrada została przez bogów wyśmiana, ale sam fakt złapania *in flagranti* kochanków przez przemyślnego kowala. Zamiast przekleństwa i opisu skutków złej miłości, podnosi się nieugaszony śmiech (*ásbestos gélos*) bogów. Dlatego z punktu widzenia zastosowanej techniki literackiej możemy stwierdzić, że autor świadomie zrezygnował z kontrastowania miłości niegodziwej z małżeńską. Nie moralizuje. Przytłacza czytelnika pięknem spełnionej miłości małżeńskiej.

Mam nieodparte przekonanie, śledząc późniejszą literaturę, że motyw miłości małżeńskiej uzyskał w technice przedstawienia *Iliady* i *Odysei* swoistą doskonałość, pełnię. Dodać trzeba i to, że wizja „błogosławionej starości, w gronie szczęśliwych ludów” zamknęła motyw. Literatura kilku kolejnych wieków będzie rozwijać już inne motywy: na przykład

³ Por. K. Korus, *Mim grecki w gatunkach literackich*, Prace komisji Filologii Klasycznej PAU, nr 47, Kraków 2015, s. 45 i n.

motyw miłości od pierwszego wejrzenia czy samego przeżywania uczucia bez wiązania go z małżeństwem. Filozofowie, a zwłaszcza Platon, będą ogarniać miłość definicją, poddawać analizie literackiej i filozoficznej. Komedia stara z kolei będzie rozśmieszać fizjologią miłości. Komedia nowa wprowadzi wprawdzie miłość małżeńską jako dominantę tematyczną, ale odbiorców uczyni tylko świadkami przeżywanej miłości przez mężczyznę. Zniknie cała topika erotyczna. W *Odludku* Menandra nie tylko nie wiemy, jak wygląda narzeczona, ale nawet nie znamy jej imienia. A scena spotkania przy studni zakochanych poraża swym przyziemnym pragmatyzmem. Więcej miejsca poeta poświęca wyciąganiu wiadra ze studni niż jakimkolwiek uczuciu między dwojgiem zakochanych. Dopiero romans, o którym mówiłem wcześniej, spetryfikuje motyw miłości od pierwszego wejrzenia, motyw rozstania, pokonywania przeszkód i radosnego spotkania narzeczonych czy małżonków. Rozbuduje topikę erotyczną od mniej lub bardziej szczegółowego opisu zakochanych poczynając, a na analizie uczucia obojga kończąc⁴. Nowością stają się dowody miłości wiernych sobie, lecz rozdzielonych narzeczonych czy małżonków. Pojawia się wzajemna modlitwa, wymiana listów, przesyłanie rozmaitych dowodów i oznak miłości.

I tak, choć przecież wiemy, że każda miłość przeżywana w sferze sacrum jest niepowtarzalna, to przecież trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie od czasów *Iliady* i *Odysei* powtarzają się motywy miłości, subtelne metafory, a nawet schematy strukturalne. A może też jest tak, że materia języka jest niewystarczająca, by wyśpiewać poruszenia duszy i serca ludzkiego we wciąż nowej formie literackiej, swoją własną i niepowtarzalną pieśń o przeżywanej miłości małżeńskiej.

⁴ Por. E. Polaszek, *Filozoficzna i literacka geneza motywu miłości w antycznym romansie greckim*, Kraków 2002.

MOTIF OF MARTIAL LOVE IN THE EARLIEST GREEK LITERATURE

The author through analysis of *Iliad* and *Odyssey* has attempted to prove that in both epic narratives the poet shows the full extent of perfect love between married couple (*amor sacrum*) and the transgress in the initiating love (*amor profanum*). Those extensive motives became the model for the next generations of poets and writers.

KEYWORDS

Homer, epic, motif of conjugal love, the ideal, Empedokles and Plato about love

BIBLIOGRAFIA

1. Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, wstępem i przyp. opatrzył J. Łanowski, Wrocław 1986.
2. Homer, *Odysseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1953.
3. Korus K., *Greckie źródła idealistycznego myślenia o miłości. Platon – Plutarch – święty Metody z Olimpu*, „Juvenilia Philologorum Cracoviensium”. *Źródła humanistyki europejskiej*, t. 1, Kraków 2008.
4. Korus K., *Mim grecki w gatunkach literackich*, Prace komisji Filologii Klasycznej PAU, nr 47, Kraków 2015.
5. Polaszek E., *Filozoficzna i literacka geneza motywu miłości w antycznym romanse greckim*, Kraków 2002.
6. Vasari G., *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, tłum. K. Esreicher, Warszawa 1984.

ANDRZEJ KUŹMA
(Uniwersytet Jagielloński)

CZY ŻONA NAMIESTNIKA
TO ZGUBA DLA PROWINCJI?
CORNELII TACITI *ANNALES* III 33–34:
PRÓBA ANALIZY STANOWISKA TACYTA

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest analiza stanowiska Tacyta podczas debaty przeprowadzonej w rzymskim senacie w roku 21 po Chrystusie. Historyk nie przedstawia swoich poglądów bezpośrednio. Mimo to sposób, w jaki konstruuje mowy swoich bohaterów, może zdradzać jego osobiste opinie. Pod tym kątem należy poddać analizie wniosek Aulusa Cecyny, by zakazać żonom namiestników wyjazdu do prowincji. Na początku Tacyt przypomina o wojennych dokonaniach Cecyny. Mowa polityka jest wyważona i rozsądna. Jego oponentem jest Waleriusz Messalinus, przedstawiony jako typowy senator epoki cesarstwa: skłonny do służalczości, lekkomyślny, lekceważący przeszłość. Po przeanalizowaniu argumentów obu polityków staje się jasne, że Tacyt sprzyja Aulusowi Cecynie.

SŁOWA KLUCZOWE

Tacyt, namiestnik, żona, debata

INFORMACJE O AUTORZE

Andrzej Kuźma

Instytut Filologii Klasycznej

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: andrzej.kuzma@uj.edu.pl

W 21 roku po Chrystusie senat rzymski odbył debatę nad wnioskiem jednego z członków szacownego zgromadzenia, Aulusa Cecyny, który zaproponował, by nowo mianowanym namiestnikom zakazać wyjazdu do prowincji razem z żoną. Gdyby taki pomysł przedstawił parlamentarzysta naszych czasów, naznaczonych zmaganiem o równouprawnienie płci, niechybnie wzbudziłby powszechne oburzenie i obarczył własne nazwisko katalogiem niepochlebnych epitetów. Jednakże starożytni Rzymianie nader często zarzucali kobietom demoralizowanie wspólnoty obywateli, a urzędnicy rzymskiej republiki, obejmując zarząd nad przydzieloną prowincją, istotnie nie mogli liczyć na towarzystwo rodziny¹. Anthony Marshall twierdzi, że zasady tej poniechano w I wieku przed Chrystusem, gdy w wyniku zaciekłych walk między politycznymi stronnictwami w Rzymie przegrani udawali się na wygnanie razem z rodziną². Można tu jednak mówić wyłącznie o zauważalnej tendencji. Cynceron, wygnany z Italii, pozostawił w Rzymie żonę i dzieci. Gdy niepodzielną władzę nad imperium uzyskał Oktawian August, instytucje i obyczaje przodków wróciły

¹ Por. L. Friedlander, *Roman Life and Manners Under the Early Empire*, London 1907, s. 241.

² Por. A. Marschall, *Tacitus and the Governor's Lady: A Note on Annals iii 33–34*, "Greece & Rome", Second Series, Vol. 22, No. 1 (Apr., 1975), s. 11–18.

do łask. Zmiany objęły również warstwę obyczajową, co oznaczało, że namiestnicy znowu musieli rozstawać się z rodzinami na czas sprawowania rządów w prowincjach. Ten stan rzeczy dotrwał do końca panowania Oktawiana Augusta – Tyberiusz, niechętny częstym zmianom personalnym w administracji prowincji, zdecydowanie odszedł od polityki poprzednika, za co surowo skarcił go autor biografii cesarzy, Swetoniusz³. Namiestnicy przebywający całe lata w prowincjach mogli znowu zabierać ze sobą swe żony.

W niniejszym artykule zamierzam przeanalizować stanowisko Tacyty odnośnie do wniosku Aulusa Cecyny. Autor swoim zwyczajem nie wypowiedział się *expressis verbis*, co oczywiście nie oznacza, iżby ustalenie jego własnej opinii nie było możliwe. Należy pamiętać, że swoje sądy przekazywał on często za pomocą aluzji, ironii, specyficznej kompozycji tekstu, doboru odpowiednich protagonistów. Właśnie dlatego warto wpierw ustalić, kim byli senatorowie spierający się podczas omawianej w artykule debaty.

Wniosek, by każdego namiestnika pozbawić prawa wyjazdu do prowincji z żoną, przedstawił Aulus Cecyna Sewerus, zasłużony dla imperium *vir militaris*. W pierwszych księgach *Roczników* Tacyt uwiecznił jego postać jako wyśmienitego dowódcę i zarazem lojalnego podkomendnego Germanika. Cecyna służył czterdzieści lat w armii (o czym nasz historyk wspomniał dwa razy), zadając klęski germańskim plemionom⁴. Pokonał nawet Arminiusza, pogromcę rzymskich legionów w bitwie w Lesie Teutoborskim⁵, co niewątpliwie musiało imponować

³ Sueton, *Vita Tiberii*, [w:] *Kaiserbiographien lateinisch und deutsch*, ed. O. Wittstock, Berlin 1993, rozdz. 41.

⁴ Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, [w:] *Libri Qui Supersunt*, t. I, ed. E. Koestermann, Lipsk 1960, I 50, I 56.

⁵ *Ibidem*, I 64.

Rzymianom i samemu Tacytowi. O odrzucenie wniosku Cecyny zabiegał w senacie syn słynnego mówcy i protektora poetów, Waleriusz Messalinus. Jako polityk działał blisko cesarskiego dworu i nie mógł się poszczycić sławą wojenną. Na samym początku panowania Tyberiusza splamił się *adulatio* względem cesarza⁶, idąc wzorem wielu innych senatorów. Gdy Aulus Cecyna zgłosił swój surowy wniosek, w Rzymie wciąż pamiętano proces namiestnika Syrii, Pizona, i jego żony Plancyny, na których ciążyło podejrzenie o otrucie pasierba cesarza, Germanika. Zdawszy sobie sprawę ze swego beznadziejnego położenia, Pizon targnął się na swoje życie. Co szczególnie interesujące, na wieść o samobójstwie, którego prawdopodobnie życzył sobie sam Tyberiusz, zarówno Cecyna, jak i Messalinus zgłosili wnioski o dziękczynne wota⁷. Wydaje się, że inicjatywa Cecyny, towarzysza broni oplakiwanego Germanika, jest zupełnie zrozumiała. Messalinus prawdopodobnie poszedł za zdaniem większości, by dowieść lojalności cesarzowi.

Jest oczywiste, że wniosek Cecyny miał związek z ekscesami żony kontrowersyjnego namiestnika Syrii, która, jak nie omieszkał wspomnieć nasz historyk, „nec se intra decora feminis tenebat, sed exercitio equitum, decursibus cohortium interesse, in Agrippinam, in Germanicum contumelias iacere, quibusdam etiam bonorum militum ad mala obsequia promptis”⁸. Na dodatek Plancyna zdołała ująć karze, korzystając

⁶ Ibidem, I 8. Słowa tego użył sam Tacyt. Trzeba jednak zauważyć, że w tym samym fragmencie historyk podkreśla, że Messalinus starał się, by jego *adulatio* nie była zanedbana: „Interrogatusque a Tiberio, num se mandante eam sententiam promississet, sponte dixisse respondit neque in iis quae ad rem publicam pertinerent consilio nisi suo usurum, vel cum periculo offensionis: ea sola **species adulandi** supererat” (ibidem; wyróżnienie A. K.).

⁷ Ibidem, III 18.

⁸ Ibidem, II 55.

ze wsparcia swej przyjaciółki, Liwii. Referując swój wniosek, Cecyna wprost nawiązał do sprawy ambitnej żony Pizona:

Non imbecillum tantum et imparem laboribus sexum, sed, si licentia adsit, saevum ambitiosum, potestatis avidum; incedere inter milites, habere ad manum centuriones; praesedissem nuper feminam exercitio cohortium, decursu legionum⁹.

Można zatem skonstatować, że Tacyt w rozdziałach 33. i 34. trzeciej księgi *Roczników* przydzielił główne role zasłużonemu dowódcy o czterdziestoletniej, nienaganej służbie oraz politykowi pałacowemu, niestroniącemu od znienawidzonej przez Tacyta *adulatio*.

Być może dlatego, że przeciwnicy rzymskich tradycjonalistów przypisywali im mizoginizm, Cecyna już w pierwszych słowach przemówienia oddalił od siebie ewentualne zarzuty tej natury:

[...] multum ante repetito concordem sibi coniugem et sex partus enixam, seque quae in publicum statueret, domi servavisse, cohibita intra Italiam, quamquam ipse pluris per provincias quadraginta stipendia explevisset¹⁰.

Chociaż jego żonę można było stawiać za wzór rzymskiej matrony, polityk nie ośmielił się złamać obyczaju przodków: w trakcie jego wieloletniej służby na krańcach imperium nie opuściła terytorium Italii. Ten fakt, znany zapewne powszechnie, świadczył na korzyść intencji wnioskodawcy. Następnie senator sięgnął w swej argumentacji po powszechne w starożytności stereotypy na temat kobiet: wypomniał im skłonność do zbytku szkodliwą w czasie pokoju i lękliwość, która przeszkadza w podejmowaniu szybkich decyzji w czasie wojny. Krótko mówiąc,

⁹ Ibidem, III 33.

¹⁰ Ibidem.

Cecyna dał do zrozumienia, że obecność kobiet w przestrzeni publicznej jest szkodliwa dla państwa. Zwieńczenie tego ciągu argumentów brzmi następująco:

[...] Romanum agmen ad similitudinem barbari incessus convertant¹¹.

Czy kobiety obecne w kolumnie rzymskich legionów rzeczywiście upodabniały armię dumnych synów wilczycy do barbarzyńców? Jak zauważa Eric Adler, Rzymianie zarówno kobietom, jak i barbarzyńcom przypisywali niemożność opanowania emocji, czym tłumaczono klęski ponoszone przez dzikie ludy spoza granic imperium w starciu z jego siłami¹². Cecyna dostrzegł problem nie tylko w samym rozluźnieniu obyczajów rzymskiego społeczeństwa. Warto zwrócić uwagę na słowo *similitudo*. O podobieństwie danych rzeczy można wydać osąd po ich obejrzeniu; polityk troszczył się zatem o obraz Rzymian, jaki mógł pozostać w oczach ludów już podbitych oraz tych wciąż niepokonanych¹³. Sam Tacyt wiele razy nieprzychylnie przedstawiał kobiety u władzy; rozwiązał i okrutną Messalinę, dominującą nad mężem, cesarzem Klaudiuszem, władczą Agryppinę, która posługując się zbrodnią, zdobyła władzę dla syna, Nerona, czy żonę cesarza Witeliusza, o wyniosłości której historyk wspomina w *Dziejach*¹⁴.

¹¹ Ibidem.

¹² E. Adler, *Valorizing the Barbarians*, Austin 2011, s. 136.

¹³ Podobnie jak Cecyna, tak i doradcy Nerona, Seneka i Burrus, dokładali starań, by państwo rzymskie prezentowało się godnie w oczach obcych. Gdy podczas wizyty armeńskich posłów w Rzymie Agrypina chciała odegrać rolę współrządcy imperium, właśnie wychowawca cesarza i dowódca pretorianów zapobiegli skandalowi, co z ulgą odnotowuje Tacyt (Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit., XIII 5). Ten punkt argumentacji Cecyny musiał zatem trafić do przekonania naszego historyka.

¹⁴ Cornelia Taciti, *Historiarum Libri*, [w:] *Libri Qui Supersunt*, tom II, ed. K. Wellesley, Lipsiae 1989, III 77.

Wydaje się, że nasz historyk rozumował podobnie jak Cecyna, dostrzegając u współczesnych skłonność do barbaryzacji obyczajów. Wyraz *incessus* może mieć też zabarwienie religijne: pochód, procesja. Wnioskodawca chciał, jak się wydaje, obudzić w słuchaczach negatywne skojarzenia z ekstazy procesjami, jakie organizowali wyznawcy wschodnich kultów, szerzących się w Rzymie. Ostrzeżenie Cecyny, jakoby za pośrednictwem żon urzędników różni szalbierze dobijali brudnych targów, można odczytać jako przestrożę samego dziejopisa, któremu nieobca była historia sekretna cesarskiego dworu. W dwunastej księdze *Roczników* czytamy o lekarzu Klaudiusza, Ksenofoncie; pomógł on Agryppinie otruć władcę, choć ten niewiele wcześniej publicznie deklarował mu swoje zaufanie¹⁵. Przytoczywszy przykłady niewłaściwych zachowań kobiet, Cecyna jeszcze raz aluzyjnie odniósł się do skandalu wywołanego przez Plancynę:

[...] quae Oppiis quondam aliisque legibus constrictae, nunc vinclis exsolutis domos fora, iam et exercitus regent¹⁶.

W przekonaniu rzymskiego tradycjonalisty kobieta, choćby zdolna i roztropna, nie jest stworzona do tego, by sprawować władzę w jakimkolwiek wymiarze. Niebezpieczny jest zwłaszcza wpływ żony na męża-namiestnika: trudno go stwierdzić, a jeszcze trudniej mu zapobiec. Cecyna sądził, że kobiety nie są źródłem dobrych rad; przeciwnie, ich niezdecydowanie może okazać się zgubne¹⁷.

Tacyt zapewnia, że mowa Cecyny nie spotkała się z entuzjazmem zgromadzenia senatorów. Ten krótki opis ich reakcji warto przytoczyć i poddać filologicznej analizie:

¹⁵ Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit., XII 61, 68.

¹⁶ Ibidem, III 33.

¹⁷ Ibidem.

Paucorum haec adsensu audita: plures obturbabant, neque relatum de negotio neque Caecinam dignum tantae rei censorem¹⁸.

Cecynę poparło niewielu, pozostali żywiołowo sprzeciwili się jego pomysłowi. Użyty w tekście czasownik *obturbare* ma dość silne znaczenie; wyraża nieprzejednany sprzeciw, wręcz zagłuszanie. Wnioskodawcy wytknięto jeszcze, jakoby nie był godny, by składać wnioski tego typu. Trzeba w tym miejscu odnieść się do historycznego kontekstu, w jakim toczył się spór, na co zwrócił uwagę Anthony Marschall¹⁹. W 21 roku po Chrystusie afrykański zbuntowany watażka Takfarynas wciąż dawał się we znaki Rzymianom, a senat deliberował bez skutku nad wysłaniem przeciw niemu nowego dowódcy. Zatargi, niezgoda, ambicje spowodowały klincz, który naraził rzymskie panowanie w Afryce na niebezpieczeństwo. Zanim historyk opisał potyczkę Cecyny i Messalinusa w senacie, poświęcił kilka rozdziałów rebelii Takfarynasa. Jak już wiemy dzięki relacji Tacyty, większość senatorów zareagowała histerycznie na wniosek Cecyny – a byli to ci sami politycy, którzy okazali się tak bezradni wobec kryzysu wywołanego przez buntownika. Widać zatem, że Tacyt, wplatając relację z debaty pomiędzy narrację o buncie w północnoafrykańskiej prowincji i niekompetentnych senatorach, poddał krytyce tych ostatnich. Wbrew temu, co krzyczeli senatorowie, opromieniony sławą wojenną Cecyna miał moralne prawo zgłosić omawiany tu wniosek.

Następnie rozpoczął przemówienie Messalinus. Można by odnieść wrażenie, że Tacyt darzył uznaniem jego talent retoryczny, niby *imago paternae facundiae*. Istnieją jednak uzasadnione przesłanki, by uznać te słowa za ironię. Po pierwsze, *imago* określa coś złudnego, coś, co jedynie

¹⁸ Ibidem, III 34.

¹⁹ A. Marschall, *Tacitus and the Governor's Lady*, op. cit., s. 15.

się zdaje. U Tacyta wyraz ten może mieć związek z *dissimulatio*²⁰. Po drugie, użycie *facundia* sugeruje obecność retorycznych trików, sztuczek, a nie rzetelnych argumentów²¹. Messalinus wyraził swe zadowolenie, że zapomniano już dawnych, surowszych obyczajów na korzyść nowych – przyjemniejszych:

[...] respondit multa duritiae veterum in melius et laetius mutata; neque enim, ut olim, obsideri urbem bellis aut provincias hostilis esse [...]²².

Zdaje się, że mówca próbował przekonać słuchaczy, jakoby zmiana ta zaszła w spontaniczny sposób. Zapomniał jednak dodać, że żony zaczęły towarzyszyć swym mężom w prowincjach dopiero w okresie wojen domowych i że to właśnie bratobójcze walki wymusiły zmianę w panujących obyczajach. Messalinus argumentuje również:

[...] at quandam in abitionem aut avaritiam prolapsas. Quid? Ipsorum magistratuum nonne plerosque variis libidinibus obnoxios? Non tamen ideo neminem in provinciam mitti. Corruptos saepe pravitatibus uxorum maritos: num ergo omnes caelibes integros?²³

Czytamy, że nieobecność żony u boku namiestnika nie musi zapobiec zdzierstwom w prowincji: wielu mężczyzn dowiodło swej nieuczciwości bez kobiecej pomocy. Analizując powyższy fragment mowy Messalinusa, Marshall sięga po przykład Kwinkcjusza Flamininusa, który skazał na śmierć człowieka, by spełnić zachciankę swej kochanki²⁴. W tym przypadku nie trzeba było inspiracji żony, a jedynie nałożnicy, by namiestnik do-

²⁰ A. Gerber, A. Greef, *Lexicon Taciteum*, Lipsiae 1903, s. 564.

²¹ A. Marschall, *Tacitus and the Governor's Lady*, op. cit., s. 17.

²² Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit.

²³ Ibidem.

²⁴ A. Marschall, *Tacitus and the Governor's Lady*, op. cit., s. 16.

puścił się czegoś nagannego. Cecynie chodziło jednak o odseparowanie zarządców prowincji od złego w jego odczuciu wpływu kobiet i w pierwszej kolejności pomyślał o ich żonach. Jak informuje nas Tacyt, wnioskodawca nie miał możliwości doprecyzowania swego stanowiska, gdyż został zakrzywany (*obturbabant*), a jego wniosek odrzucono.

Messalinus już na samym początku minął się z prawdą, utrzymując, że na terenie całego imperium panuje pokój. Tymczasem w Afryce wciąż tliła się niebezpiecznie rebelia Takfarynasa. Nastrój mowy, którą Tacyt, wkłada w usta Messalinusowi, jest dość pogodny, miejscami nawet frywolny; mówca dąży do tego, by odrzeć słowa Cecyny z powagi, bagatelizuje nakreślony przez adwersarza problem. Ma się wrażenie, że Tacyt zbudował osobisty dystans w stosunku do Messalinusa. Sam historyk przemawiał w senacie *semnōs*, wzniośle, jak określił to Pliniusz Młodszy. Ceniono powszechnie *gravitas* wymowy Tacyta:

Respondit Cornelius Tacitus eloquentissime et, quod eximium orationi eius inest, σεμνῶς²⁵.

Lekki styl wypowiedzi użyty na posiedzeniu senatu w sprawie dotyczącej *mores* prawdopodobnie nie zyskałby aprobaty w oczach samego historyka. Mowie Messalinusa brakuje spójności logicznej w jeszcze jednym miejscu. Wpierw mówca zaznaczył, że Cecyna wyolbrzymił kobiece wady, w rzeczywistości mężowie nie są od nich lepsi. Później sięgnął po odwrotną argumentację:

Nam viri in eo culpam, si femina modum excedat. porro ob unius aut alterius imbecillum animum male eripi maritis consortia rerum secundarum adversarumque. simul sexum natura invalidum deserere et exponi suo luxu, cupidinibus

²⁵ C. Plinii Caecilii Secundi, *Epistularum Libri Novem*, [w:] *Epistularum Libri Novem, Epistularum ad Traianum Liber, Panegyricus*, rec. C. F. W. Mueller, Lipsiae 1903, II 1.

alienis. vix praesenti custodia manere inlaesa coniugia: quid fore si per pluris annos in modum discidii oblitterentur? Sic obviam irent iis quae alibi peccarentur ut flagitiorum urbis meminissent²⁶.

Argument, jakiego używa Messalinus, jest bałamutny: to prawda, że mężowie powinni czuwać nad zachowaniem żon, ta konstatacja nie wnosi jednak nic nowego. Cecynie zależało na rozwiązaniu problemu, jakim było naganne zachowanie kobiet z kręgu władzy prowincji, nie zaś na wazeniu win pomiędzy stronami. Jego adwersarz zasugerował, że kobiety pozostawione przez mężczyzn mają większą sposobność rozmaitych ekscesów, małżeństwa łatwo się rozpadają. Można by odpowiedzieć, że kobiety przebywające w Rzymie korzystały mimo wszystko z ograniczonej presją społeczną swobody; w prowincji – choćby u boku męża – nie miały nad sobą żadnej kontroli. Wydaje się, że po raz kolejny mowa Messalinusa nie odzwierciedla poglądów samego Tacyty. Dziejopis nie potępiłby też zasady odpowiedzialności zbiorowej za przewinienia jednostek, co tak oburza Messalinusa. Wystarczy wspomnieć jego entuzjazm okazany Korbulonowi, który nie zawahał się wykorzystać decymacji, by przywrócić starorzymską dyscyplinę w swojej armii²⁷ czy, jak się wydaje, przychylnie stanowisko wobec okrutnej decyzji senatu o straceniu wszystkich niewolników prefekta Rzymu, który zginął od sztyletu jednego ze służących²⁸.

²⁶ Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit., III 34.

²⁷ Ibidem, XI 18.

²⁸ Ibidem, XIV 44–45. Mowę wygłosił Gajusz Kasjusz. Tacyt podkreśla: „Sententiae Cassii ut nemo unus contra ire ausus est, ita dissonae voces respondebant numerum aut aetatem aut sexum ac plurimorum indubiam innocentiam miserantium: praevaluit tamen pars, quae supplicium decernebat. sed obtemperari non poterat, conglobata multitudine et saxa ac faces minitante” (ibidem, XIV 45). Przeciwno byli zatem senatorowie nie dość pewni swych argumentów oraz motłoch, do którego historyk zawsze odczuwał wstręt (por. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007, s. 301–302).

Krytyczny stosunek Tacyta do mowy wygłoszonej przez Messalinusa można wywnioskować jeszcze z jednego faktu: gdy orator skończył przemawiać, nieoczekiwanie głos zabrał syn Tyberiusza, Druzus:

Addidit pauca Drusus de matrimonio suo; nam principibus adeunda saepius longinqua imperii. quoties divum Augustum in Occidentem atque Orientem meavisse comite Livia! Se quoque in Illyricum profectum et, si ita conducatur, alias ad gentis iturum, haud semper aequo animo si ab uxore carissima et tot communium liberorum parente divelleretur²⁹.

Przywołanie postaci Liwii, którą według Swetoniusza nazywano Odyseuszem w żeńskiej szacie³⁰, musi budzić mieszane uczucia. Z pewnością nie była ona przykładem żony potulnej i posłusznej woli męża. Druzus zapewniał, że tylko przy swojej Liwilli czuje się dobrze, zachowuje *aequus animus*. Wzbogacenie narracji o jego wypowiedź trzeba odczytać jako gorzką ironię. Staje się to zupełnie jasne, jeśli weźmiemy pod uwagę dalsze jego losy. W kolejnej, czwartej księdze *Roczników* Tacyt opisał zdradę jego żony:

Igitur cuncta temptanti promptissimum visum ad uxorem eius Liviam convertere, quae soror Germanici, formae initio aetatis indecorae, mox pulchritudine praecelabat. Hanc ut amore incensus adulterio pellexit, et postquam primi flagitii potitus est (**neque enim amissa pudicitia alia abnuerit**), ad coniugii spem, consortium regni et necem mariti impulit.[...] secreta eius [Druzusa – przyp. A. K.] corrupta uxore prodebat³¹.

Liwilla zdradziła Druzusa z prefektem pretorium Sejanem, a następnie wzięła udział w skrytobójstwie. Opinia wyrażona przez Tacyta („neque

²⁹ Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit., , III 34.

³⁰ Sueton, *Vita Cai*, [w:] *Kaiserbiographien lateinisch und deutsch*, op. cit., rozdz. 23.

³¹ Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit., IV 3, IV 7.

enim amissa pudicitia alia abnuerit³²) koresponduje ze słowami Cecyny („non imbecillum [...] sexum si licentia adsit, saevum ambitiosum, potestatis avidum³³). W swoim wniosku przypominał on też senatorom, że kobiety łatwowiernie nawiązują stosunki z ludźmi, którzy chcą je wykorzystywać do swoich celów, często szkodliwych dla państwa i ogółu obywateli. Podobnie Tacyt nie pozostawił wątpliwości, że Sejan posłużył się Liwillą, wykorzystując jej słabą, skłoną do złego naturę. Wiążąc się z prefektem pretorium, postąpiła całkiem nieracjonalnie; przecież tytuł małżonki cesarza nie ominąłby jej, następcą Tyberiusza musiał zostać Druzus. Tacyt podzielał zatem opinię Cecyny: nie należy dopuszczać, by kobiety odgrywały jakąś polityczną rolę, są bowiem naiwne, a z drugiej strony potrafią zachować się okrutnie i nieracjonalnie. Reasumując, historyk skierował wyraźny komunikat do czytelników: poparcie udzielone Messalinusowi przez Druzusa świadczy na niekorzyść tego pierwszego. Nie należało ufać kobiecie i stawać w obronie obyczajów panujących w zepsutym społeczeństwie.

Na zakończenie należy podjąć się odpowiedzi na jeszcze jedno pytanie. W czterdziestym piątym rozdziale *Żywotu Agrykoli* Tacyt przyznał, że sam przebywał cztery lata poza Rzymem w towarzystwie żony:

Sed mihi filiaeque eius praeter acerbitatem parentis erepti auget maestitiam, quod adsidere valetudini, fovere deficientem, satiari vultu complexuque non contigit. Excepissemus certe mandata vocesque, quas penitus animo figeremus. Noster hic dolor, nostrum vulnus, nobis tam longae absentiae condicione ante quadriennium amissus est³⁴.

³² Ibidem, IV 3.

³³ Ibidem, III 33.

³⁴ Cornelia Taciti, *Agricola*, [w:] *Opera Minora*, rec. W. Winterbottom, R. M. Ogilvie, Oxford 1975, rozdz. 45.

Nie wiadomo, jaką Tacyt pełnił funkcję, wśród uczonych panuje jednak zgodność, że nieobecność związana była z pełnieniem jakiejś funkcji urzędowej. Rodzi się pytanie, dlaczego Tacyt miałby sprzyjać wnioskowi Cecyny, skoro sam nie poszedł za jego wskazania. Po pierwsze, należy zauważyć, że niejedni Rzymianie nie zważali jako polityk na ideały, które potem głosił jako historyk. Już starożytni zauważyli u Salustiusza kontrast między osobistymi doświadczeniami i podjętymi w życiu decyzjami a tym, co głosił na kartach swych dzieł. Filozof Seneka dla wielu mógł być obiektem drwin jako wychowawca Nerona. W czasie, gdy przebywał na Pałacyźnie, musiał nieraz usprawiedliwiać skandaliczne i okrutne posunięcia młodego cesarza. Tak poniekąd stał się współuczestnikiem nieludzkich rządów.

W pierwszych rozdziałach *Żywotu Agrykoli* Tacyt zdobył się na auto-krytykę, wspominając swoje życie pod tyranią Domicjana³⁵. Jednakże wytłumaczenia pozytywnego stosunku Tacyta do wniosku Cecyny należałoby szukać jeszcze gdzie indziej. Debata zreferowana w III księdze *Ab Excessu Divi Augusti* odbyła się w roku 21 po Chrystusie, za panowania drugiego cesarza dynastii julijsko-klaudyjskiej, Tyberiusza. Niezależnie od tego, na który w przybliżeniu rok datujemy powstanie tej partii *Roczników*, upłynęło już mniej więcej sto lat, gdy Tacyt spisał swoją relację. W pierwszej księdze swego najwybitniejszego dzieła, przy opisie pogrzebu Augusta historyk wyznał:

Quotus quisque reliquus qui rem publicam vidisset?³⁶

A zatem wciąż żyli jeszcze ludzie pamiętający prawdziwy ustrój republikański. Niewątpliwie było to zupełnie inne społeczeństwo od tego,

³⁵ Ibidem, rozdz. 2.

³⁶ Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, op. cit., I 3.

którego częścią był sam Tacyt na przełomie I i II wieku, gdy zmiany kulturowe i polityczne zaszły już bardzo daleko, stara arystokracja wyginęła, a jej miejsce zajęli ambitni przybysze z Italii i wszystkich właściwie prowincji. Poparcie, jakiego historyk udzielił Cecynie, jest ściśle zawężone do owej sytuacji dziejowej, określonego kontekstu lat dwudziestych I wieku. Tacyt jako realista wiedział, że dla jemu współczesnych nie było już powrotu do minionych czasów, ale z szacunkiem i sympatią odniósł się do inicjatywy senatora, który sto lat wcześniej chciał w sposób uznany przez siebie za najlepszy zapobiec dalszej degeneracji Rzymian w sferze obyczajowej. Wtedy być może było to jeszcze możliwe, zanim rządy Tyberiusza, Kaliguli, Nerona i Domicjana dokonały nieodwracalnych zmian w strukturze społecznej. Tacyt nie cenił tych rzymskich arystokratów, którzy jak Messalinus wysługiwali się cesarzom. W relacji sporu, jaki odbył się w senacie na początku panowania Tyberiusza, najwybitniejszy rzymski dziejopis umyślnie nie zajął stanowiska *expressis verbis*, ale przemycił je za pomocą doboru odpowiednich bohaterów, stosując ironię, umiejętnie dobierając argumenty obu stron, by w ten sposób skłonić czytelnika do jego własnego zdania. Dlaczego historyk nie zdecydował się na otwarte zajęcie stanowiska? Być może powodem były właśnie jego prywatne doświadczenia; zarówno on, jak i jego teść Juliusz Agrykola wyjeżdżali do powierzonych im prowincji w otoczeniu rodziny. Poza tym Rzymianie z początku II wieku n.e. co prawda wciąż lubili słuchać o obyczajach przodków i chlubić się nimi, ale otwarty apel, by je pod każdym względem kulturować, nie mógłby już znaleźć zrozumienia.

IS THE GOVERNOR'S WIFE A THREAT TO THE PROVINCE?
CORNELIUS TACITUS' ANNALES III 33-34:
ATTEMPT IN ANALYSING TACITUS' VIEW

The aim of the paper is to examine Tacitus' attitude towards a debate of Roman senators that took place in 21 AD. The historian does not express his opinion directly, but it is possible to discover it in the speeches of protagonists related by him. Aulus Caecina's motion that the wife of a governor could not accompany him in the province should be analysed in this way. At the beginning Tacitus reminds about military achievements of Caecina. His speech is sober and sound. An opponent is Valerius Messalinus presented as a usual senator of the imperial period: ready to servility, frivolous, scorning the past. Having analysed the arguments of both politicians it seems obvious that Tacitus favoured Aulus Caecina.

KEYWORDS

Tacitus, wife, debate, vicar

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. C. Plinii Caecilii Secundi, *Epistularum Libri Novem*, [w:] *Epistularum Libri Novem, Epistularum ad Traianum Liber, Panegyricus*, rec. C. F. W. Mueler, Lipsiae 1903.
2. Cornelii Taciti, *Agricola*, [w:] *Opera Minora*, rec. W. Winterbottom, R. M. Ogilvie, Oxford 1975
3. Cornelii Taciti, *Historiarum Libri*, [w:] *Libri Qui Supersunt*, tom II, ed. K. Wellesley, Lipsiae 1989.
4. Plinius, *Epistularum Libri IX*, rec. C. F. W. Mueller, Lipsiae 1903.
5. Sueton, *Vita Cai*, [w:] *Kaiserbiographien lateinisch und deutsch*, ed. O. Wittstock, Berlin 1993.
6. Sueton, *Vita Tiberii*, [w:] *Kaiserbiographien lateinisch und deutsch*, ed. O. Wittstock, Berlin 1993.

7. Tacitus, *Ab Excessu Divi Augusti*, [w:] *Libri Qui Supersunt*, t. I, ed. E. Koestermann, Lipsk 1960.
8. Tacitus, *Agricola, Dialogus, Germania*, eds. T. E. Page, W. H. D. Rouse, London–New York 1914.

OPRACOWANIA

1. Adler E., *Valorizing The Barbarians*, Austin 2011.
2. Clifford A., *The Administration of the Provinces*, [w:] *A Companion To The Roman Empire*, ed. D. Potter, Oxford 2006.
3. Dudley R., *The World Of Tacitus*, Boston–Toronto 1968.
4. Friedlander L., *Roman Life and Manners under the Early Empire*, trans. L. A. Magnus, London 1907.
5. Gerber A., Greef A., *Lexicon Taciteum*, Lipsiae 1903.
6. Grimal P., *Tacito*, Cernusco s/N 2001.
7. Lewandowski I., *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.
8. Marschall A., *Tacitus and the Governor's Lady: A Note on Annals iii.33–4*, "Greece & Rome", Second Series, Vol. 22, No. 1 (Apr., 1975), s. 11–18.
9. Mellor R., *Tacitus*, New York–London 1993.
10. Raepsaet-Charlier M. T., *Epouses et familles de magistrats dans les provinces romaines aux deux premières siècles de l'empire*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte”, Vol. 31, No. 1, s. 56–69.
11. Syme R., *Tacitus*, Oxford 1979.

DAMIAN SOCHACKI OCD

(Uniwersytet Jagielloński)

WPROWADZENIE DO PRZEKŁADU *LISTU BRYZEJDY DO ACHILLESA* OWIDIUSZA

Publius Ovidius Naso (43 r. p.n.e.–18 r. n.e.), najwybitniejszy z poetów neoterycznych, nie wcześniej niż w 18 roku przed Chrystusem wydał drugi zbiór elegii miłosnych, które za Priscjanem nazywamy dzisiaj *Listami Heroin* (*Heroinum Epistulae*) lub w skrócie *Heroidami* (*Heroides*). Utwór składa się z dwudziestu jeden fikcyjnych listów, których adresatami oprócz Safony są postaci mitologiczne. Piętnaście pierwszych listów posiada podobny schemat skargi, którą przed ukochanym mężczyzną wylewa porzucona kobieta. Powtarzają się motywy przeznaczenia, wspomnienia szczęśliwej przeszłości i porównania ze smutną terażniejszością. Trudno jednoznacznie wskazać źródła inspiracji Owidiusza. Komentatorzy zwracają uwagę na podobieństwa formalne z poezją aleksandryjską. Niektórzy widzą związek *Listów* z zachowanymi szkolnymi ćwiczeniami typu *suasoriae* (mowy doradcze) lub *ethopooiae* (fikcyjne rozwinięcia na przykład tego, co powiedziałaby Andromacha, usłyszawszy o śmierci Hektora). Ponieważ

Heroidy mają formę listów, nie bez znaczenia pozostaje wpływ twórczości Menippa i Lukiana.

List Bryzejdy do Achillesa jest trzeci w kolejności. Owidiusz oparł się w nim przede wszystkim na materiale homeryckim. Z treści *Iliady* dowiadujemy się o losach pewnej Bryzejdy (Βρισηΐς), która nosi takie imię jako *patronimicum* od imienia swojego ojca, wielkiego kapłana Apollona, Bryzesa. W scholiach do Homera odnajdujemy informację, że bohaterka Owidiusza naprawdę nazywała się Hyppodameia (Ἴπποδάμεια), co było antonomazją, czyli uwypukleniem jej niecodziennego daru łagodnego poskramiania koni¹.

Bryzejda była żoną Mynesa. Późniejsza tradycja mówi, że była wysoka, ciemnowłosa, o pełnych blasku oczach i jasnej cerze. Kiedy Achilles podbił Lyrnessos i zabił jej braci oraz męża, ją samą uczynił łupem wojennym. Po podobnym uprowadzeniu córki Chryzesa, Chryzejdy, na wojska greckie spadła zaraza, którą wszyscy odczytali jako karę za znieważenie kapłana Apollona. Pod naciskiem dowódców król postanowił zwrócić Chryzejdę, lecz zażądał w zamian za to branki, która przypadła Achillesowi, Bryzejdy. Obrażony Achilles wycofał się z walki. Smutny zszedł na brzeg morza, aby poradzić się swej matki, nimfy wodnej Tetys. Ona doradziła mu czekanie, co powodowało coraz większe spustoszenie wojsk greckich. Król wysłał więc poselstwo, aby przebłagać Achillesa: dary, kobiety, a nawet swoją córkę za żonę. Zniecierpliwiony Patroklos, towarzysz walki, zabrał zbroję niezwycięzonego Achillesa i padł pod ciosami Hektora.

W tym momencie podmiot liryczny pisze swój list. Z treści wynika, że Bryzejda nie wie jeszcze o śmierci Patroklosa i o tym, co się z nią stanie. Wie tylko, że Achilles przyjął poselstwo od króla i się zastanawia.

¹ *Scholia in Iliadem*, 392b, 2.

Rozpacz Bryzejdy jest spowodowana obojętnością Achillesa. Zabrał ją Agamemnon, podczas gdy Achilles wyraził tylko swój sprzeciw. Szybkonogi wojownik zrujnował jej rodzinne miasto, porwał ją, a teraz chce odpłynąć. Bryzejda jest tak zdesperowana, że zgadza się nawet na pozostanie służącą, byleby nie odpływał bez niej.

Duża liczba konotacji mitologicznych, które wykorzystał Owidiusz w przekonaniu, że są oczywiste dla współczesnych mu czytelników, jest podstawową trudnością w tłumaczeniu *Listów Heroin*. W nawiasach kwadratowych zawarłem dopowiedzenia, które mają pomóc dzisiejszemu, pozbawionemu klasycznego wykształcenia, czytelnikowi zrozumieć figury i odniesienia. *List Bryzejdy* oddałem prozą niemetryczną, ponieważ w naszym studium nad relacjami damsko-męskimi liczy się sens wypowiedzi Owidiusza, a nie specyficzna forma.

OWIDIUSZ

LIST BRYZEJDY DO ACHILLESA¹

List, który czytasz, przesyła Ci uprowadzona Bryzejda. Napisany został ręką cudzoziemki, która ledwie zna język grecki. Wiele z tego, co w nim czytasz, rozmyły moje łzy, chociaż nawet łzy mają siłę głosu. Jeśli wypada mi nieco ponarzekać na Ciebie, pana i męża, zrobię to od razu, mój panie i mężu. To nie Twoja wina, że pospiesznie oddano mnie naglącemu królowi, chociaż jest w tym również i Twój udział. Kiedy bowiem Eurybates i Talthymbius przybyli po mnie, bez zwłoki mnie oddano. Rzucali wtedy nawzajem spojrzenia, którymi milcząco pytali, gdzie się podziała nasza miłość.

Mogłeś odwlec tę chwilę. Taka zwłoka w wypełnieniu królewskiej kary sprawiłaby mi przyjemność. O ja nieszczęsna! Nawet jednego pocałunku nie dałam Ci na pożegnanie. Płakałam bez końca, wrywałam włosy. Wydawało mi się, że drugi raz zostałam wzięta do niewoli, nieszczęsna! Często podejmowałam starania o powrót, wymykając się strażnikowi, lecz wróg był zawsze gotowy, aby pochwycić mnie w przerażeniu. Bałam się,

¹ Tekst oryginalny: Publius Ovidius Naso, *Epistulae (vel Heroides)*, *Ovid in Six Volumes*, Vol. 1, ed. G. Showerman, G. P. Goold, 1977.

że choć ucieknę, zostanę pojmana w nocy i przeznaczona na służbę jednej z synowych Priama.

Zostałam wydana, bo miałam być wydana; tyle nocy już tu spędziłam i nikt o mnie nie pyta. Zwlekasz, a gniew Twój nie przechodzi w czyny. Sam syn Menetiadesa [Patroklos], kiedy mnie zabrano, szeptał mi do ucha: „Dlaczego płaczesz? Wkrótce tu wrócisz”.

Powiedzieć, że mnie nie zawróciłeś, to mało. Ty prawie walczysz, Achillesie, abym nie została ci oddana. Dalej, odzyskaj imię namiętego kochanka! Przyszli do Ciebie syn Telamona [Ajas, brat Twój stryjeczny] i potomek Amyntora [Fojniks, Twój wychowawca], jeden złączony z Tobą więzami krwi, drugi stał się towarzyszem broni. Do tego przybył również syn Laertes [Odyszeusz], abym w ich towarzystwie wróciła. Do poruszających próśb dołączyli wspaniałe dary: dwadzieścia kotłów wykutych ze spiżu i siedem trójnogów o równym ciężarze i szlachetnym wykonaniu. Dodali jeszcze dwa razy po pięć talentów złota i dwa razy po sześć niezwykniętych koni i jeszcze – co było zbyt cenne – dziewczęta z wyspy Lesbos, obdarzone wyjątkową urodą, jako łupy po spalonej ich ojczyźnie.

Razem z nimi jedną z trzech córek Agamemnona posłano ci jako żonę, chociaż nie potrzebujesz żony. Miałeś wykupić mnie od Agamemnona za cenę złota, jaką i tak musiałbyś zapłacić, a teraz odmawiasz mnie przyjąć? Co zawiniłam, że straciłam u Ciebie wartość, Achillesie? Gdzie zbiegła Twoja lekka miłość? Czy los przeciwny nieustannie musi prześladować nieszczęśliwych? Czy nie spełnią się już moje plany?

Widziałam mury Lyrnessos [miasta mojego męża] zniszczone Twoim gniewem jak ofiara dla Marsa [bóstwa wojny], gdy byłam jeszcze ważną częścią mojej ojczyzny. Widziałam trzech zabitych młodzian, złączonych jednym pochodzeniem i jedną śmiercią, których jedna matka była i moją rodzicielką. Na ziemi skrwawionej widziałam pobitego męża [Menetes] w całej jego okazałości, z którego piersi tryskała krew.

Po tych wszystkich straconych dobrach pozostałeś mi tylko Ty. Byłeś mi opiekunem, mężem, bratem. Przysięgałeś na bóstwo Twojej matki, nimfy wodnej [Tetys], że będzie lepiej, jak mnie zabierzesz ze sobą. Oczywiście, aby uczynić ze mnie brankę wojenną, lecz chyba tylko po to, abyś odrzucił ze mną bogactwa, które zostały Ci ofiarowane. Więcej, mówią, że kiedy zaświta Eos [bogini jutrzeńki], poddasz żagle Notosowi [bóstwu wiatru południowego]. Kiedy ta straszna wiadomość dotarła do moich zatrwożonych uszu, krew i dar życia upłynęły razem z serca. Odpłyniesz, zbrodniarzu, i mnie nędzną opuścisz? Kto będzie pociechą w mojej samotności? Zapadnę się w rozwartą ziemię albo spłonę od spadającego pioruna, co niesie płomień, jeśli beze mnie morze spieni się pod wiosłami Ftyji [ojczyzny Twojej] i jako porzucona będę oglądać odpływające Twoje okręty!

Jeśli postanowiłeś wracać do swoich, aby znowu zobaczyć ojczyźniane penaty [bóstwa domowe], nie będę zbędnym bagażem dla Twojej floty. Pójdę za zwycięzcą jako niewolnica, a nie jako żona za małżonkiem: potrafię pracować, mam ręce zdolne do przędzenia wełny. Najpiękniejsza z matron achajskich wejdzie jako oblubienica w Twoje małżeńskie łóżce, synowa godna teścia [Peleusa], który jest wnukiem Jowisza i nimfy Ajginy, a stary Nereus [dziadek Twój] będzie zadowolony z takiego potomstwa. Jako pokorna Twoja służebnica, wypełnię zadanie, które mi polecisz: snująca się nie wyczerpie pełne wrzeciono i tak upłynie czas.

Proszę jedynie, aby Twoja żona mną nie gardziła: przypuszczam, że nie będzie mi przychylna. Nie pozwól, aby mi rwano włosy w obecności wszystkich. Dorzuć wtedy cichym głosem: „Ta też jest moja”. Jednak przyjmę i to, żebym tylko nie była porzucona z hańbą; lęk przed tym rozdziera mnie od wewnątrz.

Na co więc czekasz? Agamemnon żałuje swej złości, a udręczona Grecja stoi u stóp Twoich. Pokonaj uczucia i gniew swój, Ty, co wszystko

zwycięzcasz! Czy niezmordowany Hektor ma stratować dorobek Dana-jów [Greków]? Załóż zbroję, potomku Ajakosa, lecz najpierw weź mnie i z siłą Marsa pomieszaj szyki walczących. Twój gniew powstał z mojej przyczyny, niech przeze mnie się skończy. Niech będę początkiem i końcem Twego smutku. Nie wstydz się spełnić moje prośby. Przecież i syn Oneusa [Meleager] stanął naprzeciw nieprzyjacielskiego wojska na prośbę żony [Kleopatry]. Rzecz została mi opowiedziana, ale i Tobie jest znana, że pewna pozbawiona braci matka [Altea] przeklęła nadzieję i głowę swojego syna. Kiedy wybuchła wojna, ten podburzony i zadufany, wycofał się z walki, stanął z boku i uparcie odmówił pomocy ojczyźnie. Tylko żona mogła ubłagać męża. Szczęśliwsza ode mnie owa kobieta! Moje słowa nie mają takiej mocy. Nie uwłacza mi to, nie zachowywałam się jak Twoja żona; jestem niewolnicą, chociaż często wołaną do łoża pańskiego.

Przez jedną z niewolnic zostałam kiedyś nazwana panią. Odpowiedziałam, że do niewolnictwa dodała mi ciężar imienia. Jednak przysięgam na kości mojego męża, posypane pospiesznie ziemią w przypadkowym grobie, kości zawsze czczone w mojej pamięci; przysięgam Ci na odważne dusze moich braci, których podziwiam, bo chwalebnie padli za ojczyznę i z ojczyzną; przysięgam na moją i Twoją głowę, które łączyliśmy razem, na Twój miecz, dobrze znany wśród moich; Tobie przysięgam, że nikt z Myken [Agamemnon] nie dzielił ze mną łoża. Porzuć mnie, jeśli Ci to ubliża! Gdybym powiedziała: „Również Ty przysięgnij, człowieku honoru, że nie miałeś przyjemności poza mną”, pewnie zaprzeczysz.

Danaje [Grecy] myślą, że jesteś smutny, lecz Ty uderzasz w struny liry, a droga przyjaciółka trzyma Cię na ciepłym łonie. Jeśli ktoś zapyta, dlaczego odmawiasz walki, odpowiesz, że walka męczy, a cytra, noc i Wenus [miłość] sprawiają radość. Bezpieczniej jest położyć się na

materacu, obejmować dziewczynę, szarpać palcami tracką lirę [na wzór Orfeusza] niż trzymać w ręku tarczę i włócznię o szpiczastym ostrzu, na głowie hełm, co przyciska włosy.

Zamiast bezpieczeństwa spodobały się Tobie czyny chwalebne i słodko smakowała chwała zdobyta w walce. Być może kochałeś okrutne wojny do czasu, kiedy mnie zdobyłeś, a teraz Twa chwała została pokonana wraz z moją ojczyzną? Oby Ci bogowie poszczęścili! Chciałabym, żeby dzida Peleusa [dar od Ateny, co nigdy nie chybiał], wprawiona w ruch przez silne ramię, przeszła bok Hektora! Poślijcie mnie, Dana-je [Grecy], jako posłankę, będę błagać pana; zaniosę mu wieści zmieszane z pocałunkami. Zdziałam więcej niż Fojniks, niż wymowny Odyseusz, więcej niż brat Teukra [największego po Achillesie], wierzcie mi! Objęcie szyi ramionami i przyciągnięcie wzroku w stronę własnego łona ma wielką moc. Nawet gdybyś szalał okrutniej i gwałtowniej niż fale Twojej matki, chociaż będę milczeć, poddasz się moim łzom.

Życzę Ci, niech Twój ojciec Peleus dojdzie do końca swoich lat, syn Twój Pyrrus pójdzie do boju pod Twoimi znakami, lecz spójrz teraz, mężny Achillesie, na przygnębioną Bryzejdę. Nie bądź jak żelazo i nie dręcz nieszczęsnej przeciągłym czekaniem. Jeśli Twoja miłość do mnie zamieniała się w ciężar, uśmierć tę kobietę, którą zmuszasz do życia bez Ciebie. To, co robisz, od razu niesie następstwa: straciłam na wadze i pobladłam, podtrzymuje mnie tylko nadzieja, którą jesteś Ty. Jeśli i ona zniknie, pójdę w ślady braci i męża, chociaż nie doda Ci zasług, że uśmiercisz niewiastę.

Po co zatem roztrząsać? Przeszyj ciało żelazem, niech krew wytryśnie z piersi. Niech mnie dosięgnie Twój miecz, który powinien przebić serce Agamemnona, gdyby tylko bogini pozwoliła. Zachowaj jednak życie, co Twoim jest darem, zwycięzco! Proszę teraz jako przyjaciółka o to, co dałeś kiedyś wrogowi. Pergam Neptuna [który z Apollonem stawiał

mury Troi] jest pełen dusz, które lepiej możesz umęczyć; proś swego wroga o ciała na rzeź. Czy przygotowujesz wiosła swojej floty, czy zostajesz, prawem pana nakaż mi przyjść teraz do Ciebie!

Przełożył Damian Sochacki OCD

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Humanistyczne, Nr specjalny 6 (1/2015)

DAMIAN SOCHACKI OCD
(Uniwersytet Jagielloński)

DLACZEGO PŁACZESZ?
INTERTEKSTUALNY CHARAKTER
DIALOGU MARII Z MAGDALII
ZE ZMARTWYCHWSTAŁYM CHRYSZTUSEM (J 20, 11-18)

STRESZCZENIE

Autor szuka odpowiedzi na pytanie o intertekstualność sceny płaczu Marii z Magdali (J 20, 13 i 15). Zestawia teksty tradycji greckiej i rzymskiej, w których występuje charakterystyczne pytanie o powód płaczu (gr. τί κλαίεις). Analiza porównawcza pozwoliła na określenie stopnia konwencji w realizacji motywu łez oraz cech indywidualnych każdego obrazu. Na przykładzie wybranych fragmentów autor sugeruje również, iż powód łez w literaturze starożytnej ulega schematyzacji i przyporządkowaniu płciowemu.

SŁOWA KLUCZOWE

kobieta, mężczyzna, łzy, motyw

INFORMACJE O AUTORZE

Damian Sochacki Ordo Carmelitarum Discalceatorum

Instytut Filologii Klasycznej

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: damian.sochacki@uj.edu.pl

SCHEMAT NARRACJI ŚW. JANA

Większość współczesnych egzegetów uważa, że dwudziesty rozdział *Ewangelii według św. Jana* jest ostatnim napisanym przez samego autora, ponieważ kończy się wyraźnym epilogiem. Epizody z następnego rozdziału zostały prawdopodobnie zredagowane przez wspólnotę i środowisko Efezu. Dwudziesty rozdział relacjonuje przebieg wydarzeń jednego dnia, akcja przesuwa się pomiędzy dwoma miejscami – wieczernikiem i grobem. Od grobu biegnie zaniepokojona Maria, wraca z Piotrem i Janem, którzy badają sprawę zniknięcia ciała. Podczas gdy uczniowie wracają znowu do wieczernika, narrator pozostaje z Marią przy grobie, opisując jej rozmowę z aniołami i samym Jezusem. Po tym spotkaniu Maria wraca do uczniów. Jeszcze tego samego dnia wieczorem Jezus przychodzi do wieczernika. Jedynym przeskokiem w czasie jest wątek niewiernego Tomasza, który dopiero po tygodniu widzi się ze Zmartwychwstałym.

Narrator tak ułożył chronologię wydarzeń, aby czytelnik mógł swobodnie podążać za bohaterami, unikając retardacji. Narzędziem stała się parataksa, charakterystyczna dla mowy potocznej języków semickich. Charles F. Burney już na początku XX wieku sugerował, że św. Jan w swojej ewangelii naśladował składnię i frazeologię języka aramejskie-

go. Takie kalki zamknięte w ubogim słownictwie dialektu koine miały potężną nośność semantyczną¹ oraz stanowiły o sile jego narracji.

Za pomocą terminologii o tradycji filozoficznej tekst rodził konotacje w klasycznie wykształconym czytelniku. Grecy pisarze chrześcijańscy (Eusebiusz, Jan Chryzostom, Ammoniusz, Cyryl) przytaczają interesujący nas fragment (J 20, 13, 15), lecz nie dostrzegają w płaczu Marii intertekstualnych zależności. W średniowiecznych katenach (zbiorach odniesień do poszczególnych wersetów w Piśmie) znajdziemy natomiast odwołania jedynie do ascetyczno-moralnych traktatów późnej starożytności.

Epizod z udziałem Marii z Magdali zaczyna się jej przybyciem do grobu Jezusa. W środku znajduje tylko dwóch aniołów, którzy jako pierwsi zadają jej pytanie: „γύναι, τί κλαίεις?” (J 20,13). Ona odpowiada, że szuka swojego pana, którego ciało prawdopodobnie ktoś zabrał². Kiedy się odwróciła i nie poznała Jezusa, potraktowała go jako ogrodnika, czyli pierwszego podejrzanego o wyniesienie zwłok. Jezus również zadaje jej to samo pytanie: „γύναι, τί κλαίεις?” (J 20,15)³.

¹ Zob. C. F. Burney, *The Original Language of the Fourth Gospel*, “Jewish Guardian” 1923, s. 1–8.

² Stanisław Mędała dodaje, że Maria „szuka tylko swego umiłowanego, płacze dlatego, że jest chora z miłości” (S. Mędała, *Nowy komentarz biblijny IV/2*, Częstochowa 2010, s. 287).

³ O ile greckie warianty są zgodne, łacińskie tłumaczenie Wulgaty oddaje to pytanie, zawężając znaczenie do *quid ploras*. Nie mamy dostępu do przedhieronimowej wersji tego fragmentu, więc trzeba postawić hipotezy. Hieronim, człowiek pełnej gramatyczno-retorycznej edukacji, z szacunku do wcześniejszej tradycji mógł nie poprawić tych pytań na bliższą oryginałowi wersję Owidiusza *quid fles*. Jeżeli natomiast był to jego świadomy wybór, możemy go wytłumaczyć bądź przez jego ascetyczne tendencje i unikanie w tekście natchnionym odniesień do literatury pogańskiej,

Celem mojego artykułu jest uwypuklenie zbieżności między opisem płaczącej Marii z Magdali a obrazami płaczących kobiet i mężczyzn w greckiej i rzymskiej literaturze klasycznej. Przez analizę połączonych ze sobą opisów płaczu chciałbym uchwycić poziom skonwencjonalizowania motywu łez przy zachowaniu wysokiego stopnia zindywidualizowania. Chciałbym również zarysować różnice w przeżywaniu momentu płaczu przez mężczyzn i kobiety, polemizując ze skrajnym stanowiskiem *gender studies*, traktującym różnice płciowe tylko jako kulturowe iluzje⁴.

STAN BADAŃ

Obok niezbędnych szczegółowych komentarzy do *Iliady* autorstwa Nicholasa J. Richardsona, Richarda Janko i Geoffreya S. Kirka koniecznym pogłębieniem obrazów konkretnych bohaterów i ich tożsamości są artykuły Barbary Graziosi, Pantelisa Michelakisa i Heleny Monsacré. Próba opisania kulturowych ról płciowych za pomocą motywu łez dotyczy współczesnych badań koła *gender studies*. Nancy Felson i Laura

bądź przez świadomy attycyzm, dzięki któremu wybrał wariant Cycerona *quid ploras* – prostszy i precyzyjniejszy. Jakkolwiek potraktujemy sugestie tłumaczenia łacińskiego, oryginał grecki jest jednoznaczny. Musimy również wziąć pod uwagę, że pisarz grecki szukał odpowiednich słów, aby oddać możliwie najlepiej opowiadania ustne Jana i jego uczniów w którymś z dialektów aramejskich. Pisarz zapewne informował Jana o możliwych konotacjach użytych słów, być może sam Jan również sugerował bardziej hellenistyczne rozwiązania.

⁴ Jak zauważa Anna Burzyńska w artykule *Gender i queer*, stanowisko radykalnie konstrukcjonistyczne „zrezygnowało całkowicie z koncepcji uwarunkowań biologicznych, uznając, że jedynie *gender*, kształtujący się w toku społecznych interakcji, odgrywa konstytutywną rolę w tworzeniu się tożsamości podmiotowej” (A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 448).

Slatkin we wspólnym artykule zatytułowanym *Gender and Homeric Epic* podejmuje się relektury *Iliady* i *Odysei*, poszukując „sfalszowanych” obrazów i motywów, generowanych przez subiektywnego autora.

Istnieje niewątpliwie luka badawcza w obrębie motywu łez. Choć chociaż szczegółowe opracowanie Charlesa F. Burneya (*The Original Language of the Fourth Gospel*) zawiera listę charakterystycznych zwrotów jano-wych i arameizmy, a po nim Millar Burrows (*The Original Language of the Gospel of John*) wyszukał kryptocytaty i adaptacje, to nadal nie odnajdujemy odpowiedzi na pytanie o zewnętrzną zależność obrazu zapłakanej Marii z Magdali. Jedynie Raymond E. Brown zwrócił uwagę na podobieństwa między sposobem realizacji obrazu zmartwychwstałego Jezusa i grecko-rzymskimi scenami ingerencji bogów w życie śmiertelników⁵. Czy mamy zatem do czynienia z jakimś świadomie wykorzystanym przez ewangelistę schematem?

DWUCZŁONOWA STRUKTURA MOTYWU

Świat przedstawiony każdego utworu stanowi kombinację pewnych mniejszych jednostek, z których najbardziej elementarne są motywy. W kręgu kultury śródziemnomorskiej najstarsza literatura grecka posługiwała się motywami, które powtarzały się w utworach kolejnych pokoleń pisarzy. W ten sposób ukształtowały się ramy charakterystycznych motywów: miłości, przyjaźni, wojny, pojednania, zemsty, nienawiści. Cechą motywu jako jednostki konstrukcyjnej jest dwuczłonowość: człon indywidualizujący jest związany z ukonkretnieniem postaci i miejsca w świecie przedstawionym, natomiast człon schematyzujący jest powtarzalnym szeregiem cech, które można wyabstrahować

⁵ Zob. Brown R. E., *The Gospel According to John*, Garden City 1966, s. 1009.

z motywu. Taka podwójna budowa motywu pomaga w badaniu intertekstualności i w wyodrębnieniu innowacyjnych szczegółów⁶.

Człon schematyzujący motywu może przejawiać się w zewnętrznych elementach świata przedstawionego (przyroda, kolory, wygląd postaci, zachowanie), powtarzających się formułach (pytania, epitety, związki frazeologiczne) lub opisach wewnętrznych przeżyć bohaterów (uczucia, relacje). Cechy indywidualne przebiegają przez te same obszary, lecz wyraźnie zakłócają schemat. Najczęściej dotyczą jednostkowych okoliczności (czas i miejsce), mogą również powodować aberracje w ramach utartych formuł, wprowadzając nowe lub modyfikując ich znaczenie.

Jedną ze schematyzujących formuł jest wyrażenie „τί κλαίεις”. Przykłady użycia tej formuły są w większości nawiązaniem lub przytoczeniem kontekstu homerowego. Reszta odniesień dotyczy użycia „τί κλαίεις” w relacji do epizodu łez Marii z dwudziestego rozdziału *Ewangelii według św. Jana*. Ponieważ tłumaczenie łacińskie Nowego Testamentu jest surowym świadkiem greckiej semantyki okresu dialektu koine, musimy wziąć pod uwagę również literaturę rzymską. Najczęstszym sposobem tłumaczenia „τί κλαίεις” przez Rzymian było pytanie z użyciem czasownika *flere*, czyli „quid fles?”. Takie tłumaczenie jest głęboko uzasadnione pojemnością greckiego czasownika κλαίω, które zawiera w sobie nie tylko fizyczny fenomen łez, lecz również wewnętrzny żal i ból. Wyjątkiem w tym względzie jest Marek Tulliusz

⁶ Pomiędzy motywami istnieje wiele innych zależności, np. następstwo czasowe lub wynikowe. Same motywy mogą należeć do sfery wydarzeń i dynamizować – jak zauważa L. Łopatyńska – akcję lub poprzestają na opisie rzeczy. Motyw łez w starożytnej literaturze ma zdecydowanie charakter dynamiczny, ponieważ płacz jest konsekwencją udziału w traumatycznym wydarzeniu pozytywnym lub reakcją na złą wiadomość.

Cicero vel Cycleron, który komentując Noviusa w *De oratore*, pytanie o powód płaczu oddaje przez „quid ploras?” (2.279)⁷. Ten tok myślenia wykorzystuje Hieronim w swojej recenzji Nowego Testamentu.

MOTYW ŁEZ W LITERATURZE GRECKO-RZYMSKIEJ

Aby uchwycić podobieństwa (*tertium comparationis*) i odróżnić elementy konwencji od cech własnych opowiadania o Marii, trzeba prześledzić fragmenty literatury starożytnej, w której autorzy na różne sposoby portretowali płaczące postaci (Homer, Eurypides, Sofokles, Owidiusz).

Charakterystyczne momenty płaczu otwiera w *Iliadzie* scena pocieszenia Achillesa przez jego matkę Tetydę. Dwa razy w tym utworze nimfa przybywa, żeby posłuchać żalu swojego syna. Za pierwszym razem w wyniku kłótni pomiędzy Agamemnonem i Achillem Pelid traci swoją brankę wojenną Bryzeidę. Obrażony Achilles wycofuje się z walki i nad brzegiem morza zaczyna płakać. Matka słyszy łkanie syna, przybywa i pyta: „Dziecko, ty płaczesz? Dlaczego? Jaki ból przeszył twe serce?”⁸ (*Il* 1, 362). Achilles otwarcie wyjawia swojej rodzicielce przyczynę żalu i pośrednio przyznaje się do winy, jaka nieopatrznie powstała między

⁷ Pytanie *quid fles* można odnaleźć u Plauta (*Pseudolus* 96), Afraniusa (*Togatae* 212) i Horacego (*Carmina* 3,7,1) czy Porfiriusza, komentującego Horacego (*Commentum in Horatii Carmina* 3,7,1). Sextus Propertius (50 przed Chr. – po 15 przed Chr.) wykorzystuje tę formułę w kontekście homerowej Bryzeidy: *quid fles abducta gravius Briseide?* (*Elegiae* 2, 20, 1). Ze względu na motyw łez ten fragment jest bardzo ważny, ponieważ jest on świadkiem funkcjonowania greckiego motywu w łacińskiej literaturze, który – jak się domyślamy – wykorzystuje również Owidiusz (43 przed Chr. – 18 po Chr.) w *Heroidach*.

⁸ Wszystkie cytaty z *Iliady* podaję za: Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1999.

napastnikiem i ofiarą⁹. Za drugim razem matka przybywa z tym samym pytaniem, odnajdując syna cierpiącego z powodu utraty przyjaciela i towarzysza walki, Patroklosa. Poruszona nimfa pyta syna: „Czemu tak płaczesz, syneczku? Jaki ból serce ci zranił?” (*Il* 18, 73). Achilles przyznaje się do bólu, jaki spowodowała w nim śmierć przyjaciela. Ważne są również okoliczności tej śmierci. Odważny Patroklos również ze łzami w oczach poprosił Achilleusa o poprowadzenie jego oddziału na Trojańczyków. Achilles, zdziwiony jego zachowaniem, nie dostrzegając słusznej dla mężczyzny przyczyny, pyta o powód jego łez: „Czemuż to, mój Patroklosie, płaczesz jak mała dziewczynka?” (*Il* 16, 6)¹⁰. Wedle Achilleusa tylko małe dziewczynki płaczą z powodu lęku, dopóki matka nie weźmie ich w swoje ramiona. Poważnym powodem może być tylko klęska wojsk greckich, strata bliskiego na polu walki lub wiadomość o śmierci ojca (*Il* 16, 13–16)¹¹. Patroklos przywdział zbroję od samego Apollina i chociaż dociera do murów miasta, ginie z ręki Hektora, księcia trojańskiego.

Po śmierci Patroklosa płacze Bryzeida, która przyznaje się, że był on dla niej prawdziwym przyjacielem, który tłumaczył okrucieństwo Achilleusa i obiecał jej wyprawić ślub. Zwraca się do umarłego: „Płacę dlatego nad tobą, żeś poległ w bitwie, najmilszy” (*Il* 19, 300). Kontynuacją żałoby Achilleusa w księdze 23. jest obraz wspólnych uroczystości pogrzebowych, stosu ofiarnego oraz igrzysk na cześć zmarłego. W tym momencie pogrążony w żalobie wojownik zachęca do łez wszystkich mężczyzn, aby w ten sposób oddali hołd Patroklosowi: „Piasek od łez ich zwilgotniał i zwilgot-

⁹ Zob. *Men's κλέος and Women's γόος: Female Voices in the Iliad*, “Journal of Modern Greek Studies” 1991, No. 9, s. 45–51.

¹⁰ Charakterystykę języka Achilleusa przedstawia Adam Perry (*The Language of Achilles*, “Transactions of the American Philological Association” 1956, No. 87, s. 1–7).

¹¹ Zob. B. Graziosi, J. Haubold, *Homeric Masculinity: ἡνωμένη and ἀηνωμένη*, “Journal of Hellenic Studies” 2003, No. 123, s. 60–76.

niały ich piękne zbroje od płaczu” (*Il* 23, 15). Ból Achillesa przeciąga się do nocy, kiedy wspomina wspólną walkę i podróże: „Ileż to oni zdziałali, jak wiele trudów przeżyli, zmagañ z mężami i przygód na fali morza wzburzonej – o tym wspominał tak żywo i łez wylewał strumienie” (*Il* 24, 8–9).

Po okrutnym rewanzu na Hektorze do namiotu Achillesa przybywa zapłakany ojciec zmarłego, Priam. Achilles oddaje ciało władcy Troi i przypomina mu: „Napłaczesz się dość syna, gdy już będzie w mieście, tam niech nic nie tamuje biegu łzom rześistym” (*Il* 24, 626). Jeszcze raz Homer podkreśla uzasadniony lament nad stratą syna.

W *Odysei* natomiast płacz dotyka całej trójki dramatu: męża, żony i syna. W oczekiwaniu na powrót Odysa Telemach musi znosić towarzystwo konkurentów starających się o rękę matki. Nabrzmiały z tęsknoty za ojcem wybucha gniewem i płaczem: „Mówił w gniewie i berłem cisańł o ziemię. Buchnęły łzy, cały lud chwyciła litość”¹² (*Od* 2, 146).

Jego ojciec Odys podczas pobytu u Feaków jest świadkiem poruszającego śpiewu, w którym słyszy opowieść o wydarzeniach spod Troi. Na myśl o poległych nie może powstrzymać się od łez: „Ilekoć boski pieśniarz przerywał swą pieśń, Odys ocierał łzę... wstydzil się bowiem Feaków, że łzy mu płyną pod brwiami” (*Od* 8, 523). Jeden ze współbiesiadników, Alkinoos, pyta go o przyczynę ukrytych łez: „Czemu płaczesz i czemu się smucisz w swym sercu, ilekoć słuchasz o losach Argiwów, Danaów, Ilionu?” (*Od* 8, 577). Pojawia się tu pytanie o śmierć bliskich, teścia i poległych według podobnego schematu, który rządzi pytaniem Achillesa do Patroklosa w *Iliadzie*¹³. Narrator później dodaje,

¹² Wszystkie cytaty z *Odysei* podaję za tłumaczeniem Jana Parandowskiego (Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1981).

¹³ Zależność zauważył i opisał Adam Perry w artykule *The Language of Achilles* (op. cit., s. 1–7).

że „Odys topniał we łzach, jak żona płacze, rzucając się na ukochanego męża [...] widząc go w przedśmiertnych drgawkach” (*Od* 8, 623–625). Ten obraz wyjaśnia powód płaczu Odysa – żal za ginącymi towarzyszami życia, obrońcami narodu, dzieci i przyszłości. Wojownicy pod Troją oddali życie, aby odwrócić klęskę od własnego narodu.

W końcu płacze Penelopa, żona Odysa. Okolicznością staje się najpierw pomysł samej Ateny, aby urządzić zalotnikom zawody, narzędziem miał być łuk należący do męża, który przypomniał jej o nim: „Usiadła i trzymając na kolanach, głośno płakała” (*Od* 21, 123). Po raz drugi płacze razem z Odyssem ze szczęścia, ponieważ odzyskała swojego męża (*Od* 23, 205).

Przytoczonych bohaterów możemy podzielić na samych płaczących oraz świadków tych łez, niejednokrotnie charakterystycznie zadających pytanie o powód. W *Iliadzie* i *Odysei* możemy znaleźć trzy fragmenty, w których pada podobne pytanie: „dlaczego płaczesz” (gr. τί κλαίεις). W ten sposób dwa razy zwraca się do swojego syna, Achillesa, Tatys (τέκνον τί κλαίεις, *Il* 1, 362; 18,73) oraz Alkinoos do Odysa (τί κλαίεις, *Od* 2, 577). Pozostałe fragmenty albo używają innego czasownika na oznaczenie płaczu (np. δακρῦω), albo są dopełnieniem żalu Achillesa. Jeżeli prześledzimy motyw łez w późniejszej literaturze, aż do Nowego Testamentu, posługując się kryterium występowania wyrażenia „τί κλαίεις”, możemy dość do interesujących wniosków dotyczących schematu motywu łez i jego realizacji w języku greckim i łacińskim, w kulturze hellenistycznej, rzymskiej i pozostającej pod ich wpływem – chrześcijańskiej.

Eurypides (485–406 przed Chr.) był jednym z najwybitniejszych pisarzy dramatycznych, który niezwykle realistycznie portretował uczucia wewnętrzne bohaterów – zwłaszcza kobiet. W *Blagalnicach* przedstawił ateńskiego króla Tezeusza, który na prośbę argiwskich matek pomaga im odzyskać zwłoki poległych synów. W wersecie 286 Tezeusz zwraca się

do własnej matki, Ajtry, która przyłącza się do prośby innych matek, słowami greckiej formuły „μητέρα, τί κλαίεις”. To pierwszy obraz syna pocieszającego matkę, która współcierpi z innymi. W utworze *Ifigenia w Aulidzie* Eurypides posłużył się legendarną córką Agamemnona, aby postawić ojca w dramatycznej sytuacji wyboru między córką, która ma być złożona bóstwu w ofierze, a powodzeniem Greków pod Troją. Tytułowa bohaterka, najpierw przerażona i zbuntowana, po ciężkiej walce wewnętrznej decyduje się wspaniałomyślnie na ofiarę z życia. Agamemnon zwraca się do swojej zrozpaczonej córki w taki sam sposób, jak robiła to Tetys względem Achilleasa: „τέκνον, τί κλαίεις” (*If* 1122). Powodem jej łez jest dramatyczny wybór, w którym ocali albo siebie, albo wojska greckie i ojca, który złożył przysięgę. W kolejnej tragedii, zatytułowanej *Herakles*, Eurypides zarysował portret bohatera, który stracił zmysły i po dokonaniu zemsty na wrogach gotowy jest w szale zabić własnych synów i ich matkę. Cudem śmierci uniknął jego ociec, Amfitrion, który związał szalonego syna i zapłakał nad losem rodziny. Kiedy Herakles doszedł do siebie, pyta ojca: „πατερ, τί κλαίεις” (*Her* 1111). Powodem płaczu jest osobista tragedia – morderstwo bliskich przez własnego syna.

Drugi dramatyczny twórca, Sofokles (496–406 przed Chr.), w charakterystyczny sposób opisywał bezsilność człowieka wobec losu, któremu tylko można się poddać (np. *Ajas*, *Antygona*, *Król Edyp*). Płacz jest więc u niego naturalną konsekwencją dramatycznej sytuacji bez wyjścia. Fragment, który wybrałem, pochodzi z *Elektry*, dramatu, który podejmuje temat matkobójstwa Orestesa. Na pierwszy plan wysuwa się tytułowa bohaterka, opłakująca ojca i żyjąca tylko nadzieją powrotu brata, który przyjdzie go pomścić. W wyniku intrygi przebrany Orestes przynosi rzekomo własne prochy i widząc załzawioną Elektrę mówi: „Jeśli tak płaczesz nad losem Orestesa, wiedz, że ta urna proch jego zawiera”

(*E* 1117)¹⁴. Na widok wielkiego żalu siostry Orestes nie wytrzymuje ciężaru jej łez i odsłania swoją tożsamość. Łzy mają tu potężne oddziaływanie, daleko przekraczające argumentację i siłę fizyczną, które tak łatwo nie pokonałyby Orestesa. Płacz z żalu zamienia się w płacz z radości. Elektra wyznaje: „A odkąd ciebie widzę, nie przestaję z radości płakać” (*E* 1279).

Publiusz Owidiusz Naso, który zasługuje na szczególną uwagę, należał do tak zwanych poetów neoterycznych, czyli młodszego pokolenia, żyjącego w czasach względnego pokoju (*pax augusta*) i poruszającego swobodniejsze tematy, dotyczące miłości i obyczajów. Owidiusz nie zaznał trudnych czasów wojen domowych, konfiskat majątków rodowych na rzecz weteranów wojennych i służby w wojsku. W ten sposób uwrażliwił się na subtelne relacje damsko-męskie. W trzecim liście w korpusie *Heroid* przedstawia postać Bryzeidy, branki Achillesa, która przeżywa dramat rozstania i odprowadzenia do Agamemnona¹⁵. Podczas gdy w *Iliadzie* Tetys pociesza syna, pytając „τί κλαίεις”, w *Heroidach* Owidiusza to Patroklos pociesza Bryzeidę, rozpoczynając od słów „quid fles”, które według Henry’go Jacobsona¹⁶ są nawiązaniem do żalu Bryzeidy z *Iliady*: „οὐδὲ μὲν οὐδὲ μ’ἔασκες... κλαίειν” (*Il* 19, 295–297). Bryzeida w wersji Owidiusza odpowiada na pytanie nieżyjącego Patroklosa samemu Achillesowi. Wyrzuca mu zapomnienie i utratę poczucia bezpieczeństwa. Po serii argumentów i wyliczeniu nieskutecznych za-

¹⁴ Cytaty z *Elektry* podaję za tłumaczeniem Kazimierza Morawskiego (Sofokles, *Elektra*, tłum. K. Morawski, Białystok 2002). W oryginale greckim w tym wierszu występuje zdanie warunkowe z użyciem interesującej nas formuły (Εἴπερ τί κλαίεις τῶν Ὀρεστέων κακῶν, *E* 1117).

¹⁵ Zob. J. Farrell, *Reading and Writing the Heroides*, “Harvard Studies in Classical Philology” 1998, No. 98, s. 307–338.

¹⁶ H. Jacobson, *Ovid’s Heroides*, Princeton 1974, s. 43.

biegów i słów emisariuszy sama decyduje się pójść do Achillesa, aby przekonać go łzami: „Choćbyś był sroższy i okrutniejszy niż fale twej matki, choćbym nic wyrzec nie śmiała, ugodzą cię moje łzy”¹⁷. Kolejny raz siła łez zakochanej kobiety może pokonać upór mężczyzny.

PARALELIZMY CECH, UCZUĆ I ŚWIATA PRZEDSTAWIONEGO

Na tym etapie możemy prześledzić, w jaki sposób grecki autor ewangelii mógł skonwencjonalizować opowiadanie. Maria przypomina Bryzeidę pod względem determinacji: szuka swojego pana. Tak samo heroida Bryzeida mówi o Achillesie (*dominoque, Her 3, 5*). Nierozpoznany Jezus przypomina nieco Orestesa i Odyseusza, którzy odsłaniając swoją tożsamość, powodują kolejne łzy – tym razem radości. Pytanie Jezusa znowu przypomina Bryzeidę Owidiusza, która oplakując swojego zmarłego przyjaciela Patroklosa, wspomina jego słowa pociechy (*quid fles*). Wykrzyknik „γύνατ” za pomocą bardziej pospolitego znaczenia „żono” mógł i uruchamiać fantazję pisarzy apokryficznych, którzy w tej scenie jeszcze wyraźniej mogli dojrzeć Achillesa i Bryzeidę, rozłączonych zakochanych¹⁸.

Jakie można wyprowadzić wnioski na podstawie opisanych fragmentów i sposobu realizacji motywu łez? Jakie dystynktywne cechy płaczu kobiet i mężczyzn możemy tu wyróżnić?

Schemat, którego możemy się tylko domyślać, łączący epikę Homera, elegię Owidiusza oraz epizod z *Ewangelii św. Jana*, stanowi zawsze

¹⁷ Cytaty z *Heroid* podaję za tłumaczeniem Wandy Markowskiej (Owidiusz, *Heroidy*, tłum. W. Markowska, Kraków 1986).

¹⁸ Niestety użycie tego samego wykrzyknika przez aniołów zdecydowanie zawęża znaczenie „γύνατ” do zwrotu grzecznościowego.

dialog płaczącej osoby (kobiety lub mężczyzny) z drugim człowiekiem, często – jak starałem się wykazać – poprzedzony charakterystycznym pytaniem. Schematyczny jest również wspomniany powód i cel łez, który różnicuje mężczyzn i kobiety oraz charakter relacji (matka – syn, kochanek – kochanka).

Iliada i *Odyseja* częściej przedstawiają płaczących mężczyzn niż kobiety, co nie jest stereotypowe. Mężczyźni w odbiorze Homera płaczą z powodu straty bliskiej osoby: ojca, syna, brata, przyjaciela i kochanki. Płaczą również w obliczu klęski i po przegranej, bolejąc nad pobitymi. Kobiety płaczą z powodu własnej bezradności, z tęsknoty i przywiązania.

W tragedii greckiej mężczyźni są bardziej powściągliwi, być może również dlatego, że część ich żalu bierze na siebie chór, który przerywa dialogi. Kobiety natomiast płaczą z powodu utraty dzieci, w dramatycznych sytuacjach wymagających decyzji i z powodu niesprawiedliwości. W elegii Owidiusza łzy kobiety, powodowane przede wszystkim lękiem, stały się narzędziem perswazji, silniejszym niż słowa i gesty. Łzy Marii z Magdali zbierają w sobie wszystkie wspomniane kobiece powody, zwłaszcza lęku i samotności. Być może sama Maria swoimi łzami chciała wymóc na rzekomym ogrodniku oddanie ciała?

Postaci aniołów oraz samego Jezusa, nazwanego przez Marię nauczycielem, przekraczają jednak konwencję i są wyraźną indywidualną cechą tego opowiadania. Choć Maria przypomina kobietę po wojennej stracie swojego ukochanego, zwrot *rabbuni* jasno definiuje rodzaj relacji (uczennica – nauczyciel). Narrator podkreśla, że to nie Jezus zachowuje pozory kogoś innego (ogrodnika), nie wciela się w różne postaci jak bogowie greccy, lecz jest to błąd percepcyjny pogrążonej w traumie Marii.

Różnice w przeżywaniu smutku i płaczu przez kobiety i mężczyzn nie są radykalne, ale jak można zauważyć na podstawie tego krótkiego przeglądu, posiadają swoje subtelności. Kreowane przez antycznych pisarzy postacie heroldów i heroid, czyli wzorowych mężczyzn i kobiet, mają cechy wynikające z ich płci, które za pomocą kultury zostały opisane i wykorzystane, ale nie sfabrykowane. Założone uprzednio role społeczne prowadziłyby do totalitaryzmu i utopii, jaką na przykład aż dwa razy próbował zrealizować Platon w Syrakuzach, wyznaczając apriorycznie role wszystkim obywatelom, eliminując przy tym niewygodne fakty.

WHY ARE YOU CRYING? INTERTEXTUAL NATURE OF MARY'S DIALOGUE WITH THE RISEN CHRIST (JOHN 20, 11–18)

The author seeks answer to the question for the intertextuality of the Mary's crying scene (John 20, 13 and 15). He compiles texts of the Greek and Roman tradition, in which there are specific questions about the reason for crying (Gr. τί κλαίεις). The comparative analysis allowed to specify the convention in the realization of the motif of tears and the individual features of every image. The author is also suggesting that the reason of tears in the ancient literature is assigned to the gender.

KEYWORDS

woman, man, tears, motive

BIBLIOGRAFIA

1. Bergren A. L. T., *Language and the Female in Early Greek Thought*, „Arethusa” 1983, No. 16, s. 69–95.
2. Blundell S., *Women in Ancient Greece*, Cambridge 1995.
3. Brown R. E., *The Gospel According to John*, Garden City 1966.

4. Bultmann R., *The Gospel of John*, Philadelphia 1971.
5. Burney C. F., *The Original Language of the Fourth Gospel*, "Jewish Guardian" 1923, s. 1–8.
6. Burzyńska A., Markowski M. P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009.
7. Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.
8. Dodd C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
9. Easterling P. E., *Men's κλέος and Women's γόος: Female Voices in the Iliad*, "Journal of Modern Greek Studies" 1991, No. 9, s. 45–51.
10. Farrell J., *Reading and Writing the Heroides*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1998, No. 98, s. 307–338.
11. Fränkel H., *Ovid: A Poet between Two Worlds*, Berkeley–Los Angeles 1945.
12. Felson N., Slatkin L., *Gender and Homeric Epic*, [w:] *Cambridge Companion to Homer*, ed. R. Fowler, Cambridge 2006, s. 91–96.
13. Graziosi B., Haubold J., *Homeric Masculinity: ἡνωρέη and ἀγηνωρίη*, "Journal of Hellenic Studies" 2003, No. 123, s. 60–76.
14. Homer, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1999.
15. Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1981.
16. Jacobson H., *Ovid's Heroides*, Princeton 1974.
17. Janko R., *The Iliad. A Commentary IV. Books 13–16*, Cambridge 1992.
18. Kirk G. S., *The Iliad: A Commentary I. Books 1–4*, Cambridge 1985.
19. Lefkowitz M., *Heroines and Hysterics*, London 1981.
20. Łopatyńska L., *Motyw literacki*, „Twórczość” 1947.
21. Markiewicz H., *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1965.
22. Mędała S., *Nowy komentarz biblijny IV/2*, Częstochowa 2010.
23. Michelakis P., *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge 2002.
24. Monsacré H., *Les larmes d'Achille: les héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris 1984.
25. Owidiusz, *Heroidy*, tłum. W. Markowska, Kraków 1986.
26. Perry A., *The Language of Achilles*, "Transactions of the American Philological Association" 1956, No. 87, s. 1–7.
27. Pelc J., *Motyw literacki*, „Pamiętnik Literacki” 1952, t. 40, s. 240–258.
28. Richardson N. J., *The Iliad: A Commentary VI. Books 21–24*, Cambridge 1993.

29. Schein S., *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley 1984.
30. *Sexuality and Gender in the Classical World*, part I: *Greece*, ed. L. K. McClure, Oxford 2002.
31. Sinos D., *Achilles, Patroklos and Meanig of Philos*, Innsbruck 1980.
32. Skwarczyńska S., *Wstęp do nauki o literaturze*, t. 1: *Kompozycja dzieła literackiego*, Warszawa 1954.
33. Sofokles, *Elektra*, tłum. K. Morawski, Białystok 2002.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Humanistyczne, Nr specjalny 6 (1/2015)

WOJCIECH KOWALSKI
(Uniwersytet Jagielloński)

ELEMENTY ŚWIATOPOGLĄDU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
W *HISTORII ETIOPSKIEJ O THEAGENESIE*
I CHARIKLEI HELIODORA Z EMESY

STRESZCZENIE

W artykule zostaje poruszona kwestia obecności elementów wywodzących się z chrześcijaństwa w *Opowieści etiopskiej* Heliodora z Emesy. Analizowane elementy zostały podzielone na dwie grupy: pierwsza składa się z tych, które wykazują powinowactwo do pism chrześcijańskich pod względem tekstualnym, druga z tych, w których widoczne są wpływy ideowe.

SŁOWA KLUCZOWE

Heliodor, *Opowieść etiopska*, romans antyczny, chrześcijaństwo, miłość

INFORMACJE O AUTORZE

Wojciech Kowalski
Instytut Filologii Klasycznej
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: camelot4@o2.pl

W licznych studiach poświęconych noweli antycznej Heliodora zwrócono uwagę na wielowarstwowość utworu i jego wartość artystyczną. W tym dziele, co podkreślają zajmujący się tą tematyką badacze¹, w twórczy sposób wykorzystano i przekształcono typowy schemat powieści antycznej. Jednak w dalszym ciągu istnieje szereg pytań dotyczących noweli, na które nie udzielono satysfakcjonującej odpowiedzi. Jednym z nich jest kwestia, którą jako pierwszy poruszył w XIX wieku Adamantios Koraes w swoim wydaniu *Heliodorou Aithiopia*. Zwrócił on uwagę na obecność elementów dowodzących chrześcijańskich źródeł utworu². Jest to kwestia, która wywołała ożywioną dyskusję, wydaje się jednak, że można poczynić jeszcze kilka uwag w tym zakresie. Rozpatrywanie dzieła pod tym kątem wydaje się obiecujące, jeśli uznamy za prawdopodobną tradycję, która otacza postać autora *Opowieści etiopskiej o Theagenesie i Chariklej*. Według niej Heliodor miał być biskupem chrześcijańskim w Tesalii.

Informacji tej nie pozostawił sam autor – jedyne dane, którymi podzielił się z czytelnikami w zakończeniu powieści, dotyczą jego rodu i pochodzenia – przedstawił się jako Fenicjanin, syn Teodozjusza z Emesy³. Jednak nie pozostawił żadnych szczegółów dotyczących swojego życia.

¹ E. Polaszek, *Antyczny romans grecki*, Wrocław 1986, s. 48, 50–51; C. W. Keyes, *The Structure of Heliodorus' "Aethiopia"*, "Studies in Philology" 1922, Vol. 19, No. 1, s. 48–50; *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, ed. T. Whitmarsh, Cambridge 2008, s. 224.

² J. W. Birchall., *Heliodoros Aithiopia I: A Commentary with Prolegomena*, Submitted for the degree of Ph. D. in the University of London by J. W. Birchall of University College London (Department of Greek and Latin), London 1996, s. 10–11.

³ Heliodor, *Opowieść etiopska o Theagenesie i Chariklej*, tłum. S. Dworacki, Poznań 2000, X, 41.

Pierwszą szerszą wzmiankę o biografii autora odnotował Sokrates Scholastyk (V wiek). W jego *Historii Kościoła* po raz pierwszy spotykamy się ze stwierdzeniem, iż Heliodor był biskupem tesalskiej Trikki, który wprowadził celibat dla tamtejszych kapłanów⁴. Według niego Heliodor w młodości miał napisać *Opowieść etiopską*.

W IX wieku informację tę powtórzył Focjusz – „Tenże Heliodor, mówią, osiągnął później godność biskupa”⁵. Dwa wieki później bizantyjski historyk Georgios Kedrenos podaje, że kiedy Heliodor pisał *Opowieść etiopską*, za czasów Teodozjusza Wielkiego, pełnił urząd biskupa Trikki⁶.

Najpóźniejsze testimonium pochodzi z czternastowiecznej *Historia Ecclesiastica* autorstwa Nikephorosa Kallistosa. Wspomina on o ustanowieniu przez Heliodora celibatu oraz o napisaniu przez niego utworu erotycznego – *Opowieści etiopskiej* lub *Chariklej*⁷. Z powodu tego dzieła Heliodor miał utracić biskupstwo. Mianowicie w obawie przed zagrożeniem, jakie *Opowieść* stanowiła dla młodzieży, synod miał postawić mu ultimatum: Heliodor mógł spalić *Opowieść* albo zrezygnować z tronu biskupiego – Heliodor wybrał to drugie. Tożsamość autora *Aethiopica* oraz biskupa Heliodora była przyjmowana bez zastrzeżeń w nauce dziewiętnastowiecznej⁸. Tego stanowiska bronił zwłaszcza Koraes w swoim wydaniu *Heliodorou Aithiopika*⁹. Argumentem na poparcie tej tezy jest obecność aluzji do pism chrześcijańskich. Opinia Koraesa jest

⁴ Nikephoros Kallistos, *Historia Ecclesiastica*, V, 22.

⁵ Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, tłum. O. Jurewicz, Wrocław 2006, s. 73.

⁶ Kedrenos, *Compendium historiarum*, XIV.

⁷ Nikephoros Kallistos, op. cit., XII, 34.

⁸ A. Chassang, *Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine*, Paris 1862, s. 415.

⁹ J. W. Birchall, op. cit., s. 10–11.

w dalszym ciągu dyskutowana¹⁰. Jej przeciwnikiem był zwłaszcza Erwin Rohde, który skłaniał się bardziej ku neopitagorejskim źródłom myśli Heliodora¹¹. Pytanie o to, czy biskup Trikki oraz Heliodor, autor *Aithiopia*, to ta sama osoba, nadal pozostaje kwestią otwartą. Brakuje dostatecznie mocnych dowodów, by odpowiedzieć na to pytanie¹².

Nie można wykluczyć, że człowiek sprawujący urząd biskupi mógł być jednocześnie autorem romansu – dobry przykład stanowi Nonnos z Panopolis – poganin, autor eposu *Dionysiaka*, który po przyjęciu chrześcijaństwa napisał poetycką parafrazę *Ewangelii św. Jana*.

Kwestia autorstwa utworu pociąga za sobą pytanie o datację dzieła. Według dwóch przeważających teorii przyjmowanych przez świat nauki utwór powstał najpewniej w III¹³ lub IV wieku po Chrystusie¹⁴. Jedynie Émile Feuillâtre opowiada się za umiejscowieniem dzieła w czasach Hadriana¹⁵. Według zwolenników tej pierwszej opcji miałyby na nią wskazywać pojawiający się wielokrotnie motyw kultu boga Słońca, Heliosa, popularnego zwłaszcza za rządów cesarza Heliogabala. Zwrócono rów-

¹⁰ Za tezę Koraesa opowiada się m.in. C. Lacombrade (*Sur La Date des Ethiopiennes*, "Revue des Etudes Grecques" 1970, No. 83, s. 70–89) oraz J. Morgan (*A Sense of the Ending: The Conclusion of Heliodoros' Aithiopia*, "Transactions of the American Philological Association" 1989, Vol. 119, s. 320).

¹¹ E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914, s. 466.

¹² S. Goldhill, *Foucault's Virginité: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Chicago 1995, s. 121.

¹³ E. L. Bowie, 'The Greek Novel' in *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, 1985, s. 249–250; L. Fox, *Pagans and Christians*, Harmondsworth 1986, s. 137–138.

¹⁴ C. Lacombrade, op. cit., s. 70–89; H. A. L. H. van der Valk, *Remarques sur la date des Éthiopiennes d'Héliodore*, "Mnemosyne" Third Series, 1940, Vol. 9, Fasc. 2, s. 100.

¹⁵ E. Feuillâtre, *Etudes sur les Ethiopiennes d'Héliodore*, Paris 1966, s. 147.

nież uwagę na podobieństwa *Opowieści* do *Żywotu Apolloniusza z Tyany*, napisanego po 217 roku po Chrystusie¹⁶.

Jednak popularność kultu solarnego nie jest argumentem wystarczającym do bezdyskusyjnego umiejscowienia Heliodora w III wieku po Chrystusie – wiek później powrócił do niego cesarz Julian Apostata. Z osobą tego cesarza jest związany jeszcze jeden czynnik przemawiający za późniejszym czasem powstania dzieła. Mianowicie scena oblężenia Syeny w *Opowieści etiopskiej*¹⁷ wykazuje wiele cech zbieżnych z opisem obrony Nisibis przez Konstantyna przed atakiem króla Sapora w 350 roku. Opis ten znajduje się w *Orationes* autorstwa wspomnianego Juliana Apostaty¹⁸. Te dwa argumenty skłaniają większość uczonych do przyjęcia wieku IV za okres powstania dzieła i faktu, że Heliodor wzorował się na tekście Juliana¹⁹.

W niniejszym artykule zamierzam skoncentrować się na elementach odbiegających od typowej dla romansu konwencji i zadać pytanie o możliwość ich związku z nowym, nabierającym znaczenia zjawiskiem – religią chrześcijańską. Moim celem nie będzie sztuczna chrystianizacja utworu. Jak się okaże, takie przedsięwzięcie byłoby próbą karkołomną. Chcę także zaproponować interpretację tekstu bazującą na pewnym sys-

¹⁶ G. N. Sandy, *Characterization and Philosophical Decor in Heliodorus' Aethiopia*, "Transactions of the American Philological Association" 1982, Vol. 112, s. 164.

¹⁷ Heliodor, op. cit., IX, 2–5.

¹⁸ Julian Apostata, *Orationes*, 1,27a–30b, 2,62b–63a; J. L. Hilton, *The Sphragis of Heliodoros, Genealogy in the Aithiopika, and Julian's Hymn to King Helios*, "Ágora. Estudos Clássicos em Debate" 2012, No. 14, s. 210.

¹⁹ A. Colonna, *Note Critiche al Testo di Eliodoro*, "Atti della Academia delle Scienze di Torino" 1982, CXVI, s. 38 i n.; P. Chuvin, *Chronique des derniers Palens*, Paris 1991. Pojedyncze są głosy broniące stanowiska, że to Julian wzorował się na opisie Heliodora (C. S. Lightfoot, *Fact and Fiction in the Third Siege of Nisibis (AD. 350)*, "Historia" 1988, No. 37, s. 105–125).

temie wartości, który można wyróżnić w tekście. Argumentem, który wydaje się sprzyjać takiemu tokowi rozumowania, jest odwołanie się do autora (jeśli uznać za zgodny z prawdą przekaz o jego biskupstwie) oraz fakt późnego datowania utworu – III/IV wiek. Jak wiadomo, jest to okres wpływu i przenikania się różnych doktryn, w tym chrześcijaństwa. Dowody na to postaram się przedstawić, przytaczając przykłady z powieści.

Interesujące mnie elementy można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zaliczę te znajdujące się w warstwie formalnej tekstu. Będą to wątki nawiązujące do *Biblii*, a także pewne podobieństwa frazeologiczne oraz paralele pomiędzy poszczególnymi scenami lub postaciami. Drugą grupę stanowią właściwe elementy ideowe, wartości lub elementy światopoglądu, które mogły zostać zaczerpnięte z kręgu kultury chrześcijańskiej.

Na wstępie warto zaznaczyć, że postawienie obok siebie pojęć „chrześcijaństwo” oraz „romans antyczny” nie powinno zaskakiwać. Istnieją dzieła świadczące o istnieniu gatunku literackiego o nazwie „chrześcijańska nowela”. Przykładem są *Narrationes* autorstwa (Pseudo-)Nilusa z Ankyry (IV/V w.), w których możemy znaleźć charakterystyczne dla gatunku motywy przygodowe, na przykład porwanie Nilusa i jego syna Theodulosa przez dzikich nomadów w okolicach góry Synaj oraz motyw składania ofiar z ludzi²⁰. Jednakże w koncepcji tego rodzaju romansu miłość mężczyzny do kobiety ustępuje miejsca wzrastaniu ku doskonałej miłości do Boga.

Tymczasem *Opowieść etiopska* trzyma się w dalszym ciągu schematu dwojga pięknych młodych ludzi, którzy poznają się w czasie uroczystości religijnej, zakochują się w sobie – bez pamięci – po czym związani

²⁰ P. Mayerson, *Observations on the 'Nilus' Narrationes: Evidence for an Unknown Christian Sect?*, “Journal of the American Research Center in Egypt” 1975, Vol. 12, s. 54, 69.

przysięgą stawiają czoła spiskom, knowaniom szeregu zazdrosnych postaci, począwszy od herszta bandy, a na egipskiej królowej skończywszy. Ich przeznaczona wyłącznie dla siebie nawzajem czystość i wierność zostaje poddana próbom, by wreszcie, po odbyciu podróży przez morze i pustynie, mogli się pobrać.

PODOBIENSTWA NA POZIOMIE TEKSTUALNYM

Romans Heliodora, jak zaraz się okaże, jest tygłem, w którym dostrzec można wpływ różnych dzieł i tradycji literackich. W zakresie form ogromny wpływ wywarł na Heliodora Homer. Nie jest to niczym zaskakującym dla dzieł kręgu literatury greckiej. Najlepszym dowodem tego wpływu jest swoboda, z jaką Heliodor wprowadzał do narracji pewne porównania homeryckie, lub sceny, w których wyczuwa się nawiązanie do *Iliady* lub *Odysei*. Dla przykładu, scena pojedynku, a potem pościgu Thyamisa za Petosirisem wokół murów, co nieuchronnie przywodzi na myśl Hektora uciekającego przed Achillesem w XXII księdze *Iliady*²¹. Takie zabiegi dowodzą ogromnego kunsztu autora²². Nie sposób również pominąć fragmentu, w którym podejmuje się on próby wyjaśnienia imienia oraz pochodzenia Homera²³. Inną dziedziną kultury greckiej, z której czerpie pełnymi garściami, jest teatr. Heliodor posługuje się terminologią teatralną²⁴. Teatr

²¹ Homer, *Iliada*, XXII, 131–187.

²² C. W. Keyes, op. cit., s. 44.

²³ Homer, *Iliada*, III, 13–14.

²⁴ Element ten był przedmiotem badań wielu uczonych, zwłaszcza: J. W. H. Walden, *Stage-Terms in Heliodorus's Aethiopica*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1894, Vol. 5, s. 3–8; D. F. Elmer, *Heliodoros's "Sources": Intertextuality, Paternity, and the Nile River in the "Aithiopika"*, "Transactions of the American Philological Association" 2008, Vol. 138, No. 2, s. 418.

dostarcza mu słownictwa do plastycznego oraz skrótowego wyrażenia niezwykłych zdarzeń, które spotykają bohaterów romansu. W celu zaznaczenia widowiskowości danego zdarzenia używa określeń takich jak: „krzycząc w tragicznej rozpacz”²⁵ „przy pomocy maszyny”²⁶, „wszystko to zostało wyreżyserowane jak w teatrze”²⁷. Ponadto, perypetie niektórych bohaterów są wzorowane na postaciach komedii nowej²⁸.

Należy rozważyć jeszcze jedno źródło inspiracji literackich, mianowicie księgi biblijne. Niektóre szczegóły i sceny wykazują powinowactwo do pewnych fragmentów Starego i Nowego Testamentu. Dowiedziono, że znaczna część słownictwa pochodzi z dzieł żydowskich oraz chrześcijańskich²⁹.

Fakt, że Theagenes wielokrotnie ze względów bezpieczeństwa nazywa Charikleję swoją siostrą (np. VII, 12), mógł być zainspirowany podobnym zabiegiem zastosowanym przez Abrahama i Sarę w czasie ich pobytu w Egipcie³⁰ i Gerarze³¹.

Na uwagę zasługuje wątek Demanejty uwodzącej swojego pasierba, Knemona³², który opiera się jej wdziękom. Potem kobieta spiskuje przeciw niemu, tak iż Knemon trafia pod sąd i zostaje ukarany³³. Oczywiście

²⁵ Heliodor, op. cit., II, 4.

²⁶ Ibidem, II, 8.

²⁷ Ibidem, X, 38.

²⁸ E. Bowie, *Names and a Gem: Aspects of Allusion in Heliodorus' Aethiopica*, [w:] D. Innes, H. Hine, C. Pelling, *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, s. s. 271.

²⁹ J. W. Birchall, op. cit., s. 21–28.

³⁰ Rdz 12, 11–13.

³¹ Rdz 20, 1–12.

³² Heliodor, op. cit., I, 10.

³³ Ibidem, I, 13.

podobny motyw możemy odnaleźć w literaturze greckiej, jak chociażby Hipolit i Fedra w *Hippolicie* Eurypidesa. Demanejta wpisuje się zatem w typową postać złej hetery. Jednak bliskie sąsiedztwo sceny odczytywania snów³⁴ może nasuwać dodatkowe skojarzenie, pochodzące już z biblijnego kręgu. Podobne elementy znajdują się w historii Józefa, którego próbowała uwieść żona Potifara. Potem winą został obarczony Józef i w efekcie wtrącono go do lochu. W więzieniu objaśniał sny współwięźniom³⁵, a potem samemu faraonowi³⁶.

Przyjrzyjmy się scenie, w której Knemon uspokajał Theagenesa rozpaczającego po śmierci ukochanej:

ὦ Θεάγενης, τί τὴν οὖσαν θρηνεῖς; ἔστι γὰρ Χαρίκλεια καὶ σώζεται.

Theagenesie, cóż to ma znaczyć? Dlaczego oplakujesz ją za życia? Odwagi, Charikleja żyje i jest bezpieczna.

Πρὸς ἄφρονας ταῦτα καὶ παῖδας, ὦ Κνήμων, εἰπόντος

mów to głupcom i dzieciom, Knemonie³⁷.

W dialogu tym pobrzmiewa echo słów Jezusa skierowanych do Jaira oplakującego zmarłą córeczkę:

μη φοβοῦ, μόνον πιστευσον καὶ σωθήσεται. μη κλαίετε οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. καὶ καταγέλων αὐτοῦ

‘Nie bój się; wierz tylko, a będzie ocalona’ [...] ‘nie płaczcie, bo nie umarła, tylko śpi’. I wyśmiewali Go³⁸.

³⁴ Ibidem, I, 18.

³⁵ Rdz 40, 9–14; 16–19.

³⁶ Rdz 41, 25–36.

³⁷ Ibidem, II, 2.

³⁸ Łk 8, 50; 52–53.

Obydwa dialogi opierają się na podobnym schemacie – podczas gdy jedna ze stron zapewnia o tym, iż ukochana osoba nie umarła, druga kpi i nie daje wiary tym zapewnieniom.

Warto poddać głębszej analizie scenę w ks. IX, 23, w której etiopski król Hydaspes rozdelał swoim ludziom należną część zdobyczy po wygranej bitwie. Człowiek, który pojmał Oroondatesa, miał prawo poprosić o to, czego tylko pragnął, lecz on chciał wyłącznie zdobytego na satrapie drogocennego pasa. Spotkało się to z oburzeniem zebranych, którzy sądzili, że jest to zbyt wiele dla prostego człowieka. Tymczasem król Hydaspes z uśmiechem postanowił okazać wspaniałomyślność równą chciwości proszącego.

Hydaspes reprezentuje typ mądrego króla, wpisując się w poczet władców pokroju króla Salomona lub włodarzy z przypowieści ewangelicznych, na przykład tej o nieuczciwym zarządcy³⁹ lub o właścicielu winnicy⁴⁰. Z kolei takie elementy opowieści, jak niegodny człowiek, który otrzymuje wielki dar, oraz zżymające się tym faktem otoczenie, mogą stanowić analogię do robotników z przypowieści, oburzonych faryzeuszów itp.

ELEMENTY IDEOWE – CNOTA W *OPOWIEŚCI ETIOPSKIEJ*

Opowieść etiopska jest czymś więcej niż tylko powieścią przygodową, przedstawiającą perypetie dwojga ludzi. Bardzo wyraźna jest w niej tendencja moralizatorska. Narracja przetykana jest sentencjami i wyrażeniami o charakterze gnomicznym dotyczącymi zagadnień egzystencjalnych i etycznych. Wyraźną myślą ukazującą stan kondycji ludzkiej jest zdanie wypowiedziane przez Kalasirisa:

³⁹ Łk 16, 1–8.

⁴⁰ Mt 20, 13–15.

Chariklejo [...] co to wszystko ma znaczyć? Dlaczego tak okropnie się dręczysz? Dlaczego tak nierozumnie się zachowujesz [...] Czy nie rozumiesz, że jesteś tylko człowiekiem skazanym na niepewność i miotanie losem to w jedną, to w drugą stronę?⁴¹

Człowiek nie jest więc istotą niezależną. Jest z natury słaby i marny. Zaraz po tym pada jednak opinia, iż dodatkowy, niepotrzebny smutek odbiera szansę na lepsze życie.

W świecie przedstawionym w *Aithiopika* człowiek nie jest sam – występują elementy nadprzyrodzone.

Postaci w *Aithiopika* niejednokrotnie dają przykład wiary w wielu bogów. Pod często padającym pojęciem θεός ukrywa się zwykle Apollon. Odnotowana jest modlitwa Charikleji do tego bóstwa⁴². Ponadto, w powieści kilkakrotnie wyraża się opinię, że Charikleja jest podobna do bogini⁴³. Bohaterka oddana jest również bogini Artemidzie⁴⁴. Oprócz tego powszechnie występuje wiara w istnienie opatrności⁴⁵. Bohaterowie są prowadzeni przez przepowiednie, sny oraz wyrocznie⁴⁶.

W powieści pojawiają się święci mężowie egipscy, których reprezentuje Kalasiris⁴⁷. Należy jednak zaznaczyć, iż określający ich epitet θεῖος używany był zarówno w piśmiennictwie chrześcijańskim, jak i pogańskim⁴⁸, więc nie może o niczym przesądzać.

⁴¹ Heliodor, op. cit., VI, 9.

⁴² Ibidem, I, 8.

⁴³ Ibidem, I, 2.

⁴⁴ Ibidem, I, 22.

⁴⁵ Ibidem, II, 36 i IV, 4–5.

⁴⁶ Dla przykładu: I, 18, 30; II, 35; VIII, 10–11.

⁴⁷ M. W. Dickie, *Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye*, "Classical Philology" 1991, Vol. 86, No. 1, s. 22.

⁴⁸ J. W. Birchall, op. cit., s. 65.

Duże znaczenie przypisuje się wielkoduszności okazanej przeciwnikom: „Miło jest zwyciężać wrogów, gdy stają do walki, a gdy przegrywają, okazać im łaskę”⁴⁹.

Idea, iż małżeństwo jest lekarstwem na pożądlivość⁵⁰, może przywołać na myśl słowa św. Pawła⁵¹. Na kanwie tego zdania w V wieku Jan Chryzostom oprze tytuł jednej ze swoich homilii – *In illud*: „Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat”⁵².

W *Opowieści* można również zauważyć praktyki magiczne, jednak bohaterowie odnoszą się do nich niechętnie – czytamy o „złym oku”⁵³, a także o czarach, „które niepokoją duszę”⁵⁴. W księdze VI pojawia się motyw nekromancji – stara kobieta przywraca do życia swojego syna, by uzyskać od niego informacje. Jednak szybko ponosi karę, ponieważ łamie „Prawo o Przeznaczeniu”⁵⁵. Można w tym miejscu przywołać scenę z pierwszej księgi Samuela⁵⁶, kiedy to Saul udał się do wróżki z Endor, by za jej pośrednictwem skontaktować się z widmem Samuela.

W księdze ósmej znajduje się poruszająca scena, w której egipska królową Arsake więzi Theagesena w lochach, by za pomocą głodu i tor-

⁴⁹ Heliodor, op. cit., IX, 4.

⁵⁰ Ibidem, IV, 10.

⁵¹ „Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1 Kor 7,2). Cytaty z Biblii za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991.

⁵² Documenta Catholica Omnia, [online] http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0345-0407__Iohannes_Chrysostomus__In_illud_Propter_fornicationes_audem_unusquisque_suam_uxorem__MGR.pdf.html [dostęp: 25.05.2014].

⁵³ M. W. Dickie, op. cit., s. 22.

⁵⁴ Heliodor, op. cit., IV, 7.

⁵⁵ Ibidem, VI, 15.

⁵⁶ I Sm 28.

tur złamać w nim ducha i żeby pożądaną przez nią młodzieniec wreszcie jej uległ. We fragmencie tym autor kładzie nacisk na postawę Theagenesa – młodzieniec traktował tę sytuację jak możliwość udowodnienia swojej miłości do Charikleji. Heliodor pisze, iż „wprawdzie jego ciało słabło, ale siła duszy rosła”⁵⁷. Zdaniem Simona Goldhilla poetyka tego fragmentu była zainspirowana opisami cierpień męczenników chrześcijańskich⁵⁸. Choć ta intuicja jest jak najbardziej słuszna, wykorzystany w tej scenie motyw umartwienia w imię wiernej i szlachetnej miłości wraz z wyodrębnieniem aspektu wzmacniania duszy można porównać do ascezy. Oczywiście jeśli to przypuszczenie jest słuszne, niosłoby ono za sobą skutki związane z datacją utworu, jako że działalność Ojców Pustyni rozpoczyna się w pierwszej połowie IV wieku po Chrystusie.

Światopogląd Heliodora cechuje świadomość konieczności walki z namiętnościami. Każde nieopanowane poddanie się własnej słabości pociąga za sobą zgubę. Przekroczenie granic dyktowanych przez prawo moralne ma konsekwencje w postaci kary – czasem wymierzają ją sobie sami złoczyńcy (na przykład Arsake popełniła samobójstwo), czasami kara spada na nich sama (jak w przypadku nekromantki, która przypadkiem nabiła się na włócznię). Jednak zawsze jest skutkiem ich własnych poczynań.

Reguła życia wyrażona w *Opowieści etiopskiej* streszcza się w następującej myśli: „Nie po to żyjemy, by się innym podobać, lecz staramy się o to, by dążyć jedynie do samego piękna i dobra”⁵⁹. Zdanie to wyraża przekonanie o potrzebie skupienia się na nadrzędnym, obiektywnym dobru, które jest jedyną prawdziwą wartością i nie zależy od opinii

⁵⁷ Heliodor, op. cit., VIII, 6.

⁵⁸ S. Goldhill, op. cit., s. 121.

⁵⁹ Heliodor, op. cit., X, 14.

ani woli innych ludzi. Wskazuje również cel życia. Jeśli potraktować podróż Chariklej jako metaforę ludzkiego losu, to podobnie jak dziewczyna pod koniec wędrówki dowiedziała się, że jest córką królewską⁶⁰, tak człowiek poprzez umacnianie duszy i wyrzekanie się namiętności ma dążyć do najwyższego dobra, odkrywając swoje prawdziwe oblicze.

Świat, w którym żyją bohaterowie Heliodora, jest światem określonego ładu moralnego. Postępują oni w sposób humanitarny. Więzy ludzkie są ważniejsze od praw i zachcianek możliwych tego świata, którym można się sprzeciwiać siłą perswazji: „Tam gdzie w grę wchodzi namiętność, zaciekły opór wywołuje tylko gwałtowną reakcję, a tymczasem słowa ustępliwe i zgodne z chęciami zniewalają swoją słodyczą i poskramiają rozbudzoną żądzę oraz zatrzymują jej gwałtowność”⁶¹.

Pokonanie ludzkich namiętności prowadzi do osobistego zwycięstwa, które zwiększa, jak w przypadku Theagenesa, „siłę duszy”. Widać tu elementy cenionej przez starożytnych wartości, którą nazywano megalopsychią. Była to wielkoduszość, w ujęciu stoickim rozumiana jako autentyczna szlachetność duszy, stawiająca człowieka ponad wszystkimi zdarzeniami⁶². Zarazem cnota ta niejako odpowiadała cnocie miłości obecnej w listach św. Pawła⁶³.

Najciekawszą i najdojrzalszą warstwę utworu Heliodora stanowią przemyślenia dotyczące samej natury miłości. „Głęboka szczerza miłość nie zważa na wszelkie cierpienia czy przyjemności pochodzące z zewnątrz i dąży tylko do tego, by patrzeć na przedmiot swojego umiłowania i o nim

⁶⁰ Ibidem, X 17–18.

⁶¹ Ibidem, I, 2.

⁶² G. Downey, *The Pagan Virtue of Megalopsychia in Byzantine Syria*, “Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1945, Vol. 76, s. 284.

⁶³ Ibidem, s. 279.

tylko myśleć”⁶⁴. Zdanie to, jak również czyny opisane w powieści, warto interpretować w kluczu *Hymnu o miłości* św. Pawła⁶⁵. Miłość bohaterów stanowi dla nich wartość najwyższą, cenniejszą niż umiejętności prorokowania, ludzka władza. Parafrazując słowa św. Pawła, miłość Theagenesa i Charikleji była „wierna”, „nie dopuściła się bezwstydu” „współwesości się z prawdą” i koniec końców – „wszystko przetrzymała”.

Inny fragment zwraca uwagę na pokój, jaki uczucie to rozciąga wokół: „Nawet najgroźniejsze oko łagodnieje na widok miłości”⁶⁶. Myśli te, razem z sentencją mówiącą o dążeniu do dobra, składają się na przekonanie o tym, iż prawdziwa miłość jest drogą do piękna i dobra. Ponadto, jak zauważa John Morgan, małżeństwo zostaje wyniesione to rangi sakramentu⁶⁷.

Theagenes i Charikleja w melodramatycznych słowach dają dowód swojego przywiązania – są gotowi za siebie umrzeć. Nienaganność moralna i dążenie do zachowania czystości były wysoko cenione przez bizantyjskich odbiorców. W streszczeniu *Opowieści etiopskiej* Focjusz⁶⁸ zwraca uwagę na „ich [bohaterów] tęsknotę do czystego uczucia, które chcą zachować kosztem wszystkiego”⁶⁹.

U Heliodora wyraźnie jest widoczna tendencja moralizatorska. Surowa etyka seksualna jest rzadka w antyku. Najbliższe konotacje kulturowe to kult bogiń, na przykład Artemidy lub Westy. W literaturze motyw ten znajdujemy w *Lizystracie* Arystofanesa, gdzie wstrzemięźliwość seksual-

⁶⁴ Heliodor, op. cit., I, 2.

⁶⁵ 1 Kor 13, 1–13.

⁶⁶ Heliodor, op. cit., V, 7.

⁶⁷ J. Morgan, *A Sense of the Ending: The Conclusion of Heliodoros' Aithiopia*, “Transactions of the American Philological Association” 1989, Vol. 119, s. 320.

⁶⁸ Focjusz, op. cit., 73.

⁶⁹ Ibidem.

na staje się środkiem, za pomocą którego kobiety próbują wymusić na mężczyznach odstąpienie od wojny. Motyw zachowanej czystości seksualnej pojawiał się często w romansach. Rozdzieleni zakochani, pomimo napotykanych przeszkód, są sobie zawsze wierni – oboje (sic!) – ale nawet pod tym względem *Aithiopika* stawia poprzeczkę znacznie wyżej. Nawet próba, jakiej został poddany Theagenes, służy rozwojowi jego przywiązania do Chariklej.

Niektóre z wymienionych elementów zbieżnych z myślą chrześcijańską mogą pochodzić z innych źródeł. Najwymowniejszym tego przykładem niech będzie pojawiający się motyw feniksa, mitycznego ptaka, w późnej starożytności utożsamianego z Chrystusem, na przykład przez Laktancjusza w *De ave phoenice*.

Jeśli więc był to romans promujący etykę chrześcijańską, nasuwa się pytanie, dlaczego Heliodor nie wprowadził wprost zasad religijnych i odniesień do kultu chrześcijańskiego. Można podejrzewać, iż cesarz rzymski w III lub IV wieku nie był przychylny dziełu bezpośrednio propagującemu chrześcijaństwo. Umieszczenie akcji utworu w VI–IV wieku przed Chrystusem, w czasach, kiedy Egipt był perską satrapią (na co wskazuje imię zarządcy Egiptu – Oroondatesa), mogłoby służyć ukazaniu prawd Ewangelii w przestrzeni odległej, a z punktu widzenia odbiorcy późnoantycznego – niemalże mitycznej. Naturalnie są to rozważania czysto hipotetyczne, jednak nie da się ukryć, że postawy pogańskich bohaterów powieści spełniają wiele ideałów chrześcijańskich. Co prawda kategoria cnotliwego poganina (czyli człowieka niebędącego chrześcijaninem, dążącego jednak do cnót ewangelicznych) pojawia się dopiero w średniowieczu, niemniej można zaryzykować stwierdzenie, że tego typu postaci znalazły się już w romansie Heliodora z Emezy.

Związek Theagenesa i Chariklej popularyzuje bezwzględną wierność małżeńską i reprezentuje pewien ideał życia świeckiego jako drogi do

piękna i dobra, który w romansie chrześcijańskim pojawi się dopiero w XII wieku, wraz z *Erekiem i Enidą* Chretien de Troyes.

Teza, iż romans ten można rozpatrywać jako wielką przypowieść, wprowadzającą w pogański świat elementy humanitaryzmu chrześcijańskiego, choć kusząca, wydaje się ryzykowna. Wszystkie przesłanki mają niejednoznaczny charakter. Idee i motywy pogańskie przeplatają się z chrześcijańskimi, co też może być związane z utratą odrębności przez pogaństwo, które zasymilowało niektóre poglądy chrześcijańskie w okresie późnego cesarstwa⁷⁰.

W artykule ukazano szereg paralel intertekstualnych, jednak ich liczba, a przede wszystkim charakter są w dalszym ciągu niewystarczające, by dowieść tożsamości Heliodora jako autora *Opowieści* oraz jego ewentualnych ewangelizacyjnych intencji.

ELEMENTS OF CHRISTIAN OUTLOOK IN HELIODORUS' *ETHIOPIAN STORY OF THEAGES AND CHARICLEA*

In the following article the issue of the presence of elements deriving from Christianity in Heliodorus of Emesa's *Ethiopian Story* is discussed. The analyzed elements were divided into two groups – one consists of the elements that bear resemblance to Christianity on the textual level, and the other – of those showing ideological influences.

KEYWORDS

Heliodor, Greek romance, *Ethiopian Story*, Christianity, love

⁷⁰ H. Mattingly, *The Later Paganism*, "The Harvard Theological Review" 1942, Vol. 35, No. 3, s. 178.

BIBLIOGRAFIA

1. Birchall J. W., *Heliodoros Aithiopika I: A Commentary with Prolegomena*, Submitted for the degree of Ph. D. in the University of London by J. W. Birchall of University College London (Department of Greek and Latin), London 1996.
2. Bowie E., *Names and a Gem: Aspects of Allusion in Heliodoros' Aethiopica*, [w:] D. Innes, H. Hine, C. Pelling, *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, s. 269–280.
3. Bowie E. L., 'The Greek Novel' in *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, 1985.
4. Chassang A., *Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire dans l'antiquité grecque et latine*, Paris 1862.
5. Chuvin P., *Chronique des derniers Palens*, Paris 1991.
6. Colonna A., *Note Critiche al Testo di Eliodoro*, "Atti della Academia delle Scienze di Torino" 1982, CXVI, s. 38 i n.
7. Dickie M. W., *Heliodoros and Plutarch on the Evil Eye*, "Classical Philology" 1991, Vol. 86, No. 1, s. 17–29.
8. Downey G., *The Pagan Virtue of Megalopsychia in Byzantine Syria*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 1945, Vol. 76, s. 279–286.
9. Elmer D. F., *Heliodoros's "Sources": Intertextuality, Paternity, and the Nile River in the "Aithiopika"*, "Transactions of the American Philological Association" 2008, Vol. 138, No. 2, s. 411–450.
10. Feuillâtre E., *Etudes sur les Ethiopiques d'Héliodore*, Paris 1966.
11. Focjusz, *Biblioteka*, t. 1, tłum. O. Jurewicz, Wrocław 2006.
12. Fox L. R., *Pagans and Christians*, Harmondsworth 1986.
13. Goldhill S., *Foucault's Virginité: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Chicago 1995.
14. Heliodor, *Opowieść etiopska o Theagenesie i Chariklej*, tłum. S. Dworacki, Poznań 2000.
15. Hilton J. L., *The Sphragis of Heliodoros, Genealogy in the Aithiopika, and Julian's Hymn to King Helios*, "Ágora. Estudos Clássicos em Debate" 2012, No. 14, s. 195–219.

16. Keyes C. W., *The Structure of Heliodorus' "Aethiopica"*, "Studies in Philology" 1922, Vol. 19, No. 1, s. 42–51.
17. Lacombrade C., *Sur La Date des Ethiopiques*, "Revue des Etudes Grecques" 1970, No. 83, s. 70–89.
18. Lightfoot C. S., *Fact and Fiction in the Third Siege of Nisibis (AD. 350)*, "Historia" 1988, No. 37, s. 105–125.
19. Mattingly H., *The Later Paganism*, "The Harvard Theological Review" 1942, Vol. 35, No. 3, s. 171–179.
20. Mayerson P., *Observations on the 'Nilus' Narrationes: Evidence for an Unknown Christian Sect?*, "Journal of the American Research Center in Egypt" 1975, Vol. 12, s. 51–74.
21. Morgan J., *A Sense of the Ending: The Conclusion of Heliodorus' Aithiopika*, "Transactions of the American Philological Association" 1989, Vol. 119, s. 299–320.
22. Polaszek E., *Antyczny romans grecki*, Wrocław 1986.
23. Rohde E., *Der griechische Roman und seine Vorlauffer*, Leipzig 1914.
24. Sandy G. N., *Characterization and Philosophical Decor in Heliodorus' Aethiopica*, "Transactions of the American Philological Association" 1982, Vol. 112, s. 141–167.
25. *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, ed. T. Whitmarsh, Cambridge 2008.
26. van der Valk H. A. L. H., *Remarques sur la date des Éthiopiennes d'Héliodore*, "Mnemosyne" Third Series, 1940, Vol. 9, Fasc. 2, s. 97–100.
27. Walden J. W. H., *Stage-Terms in Heliodorus's Aethiopica*, "Harvard Studies in Classical Philology" 1894, Vol. 5, s. 1–43.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Humanistyczne, Nr specjalny 6 (1/2015)

MAGDALENA WDOWIAK
(Uniwersytet Jagielloński)

JEJ OBRAZ – JEGO OBRAZ

SYMBOLE MIŁOSNE W *KOMENTARZU DO PIEŚNI NAD PIEŚNIAMI* ORYGENESA NA TLE WYBRANYCH FRAGMENTÓW EPITALAMIÓW GRECKICH

STRESZCZENIE

W oparciu o porównanie Orygenesowego *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* z greckim epitalamium niniejszy artykuł ma na celu ukazanie sposobu, w jaki kobieta i mężczyzna widzą siebie nawzajem, oraz tego, jak są postrzegani przez innych, gdy ich relacja zostaje związana małżeńskim węzłem. Orygenes ukazuje nam w swoim *Komentarzu* tekst *Pieśni nad Pieśniami* jako epitalamium ujęte w formę dramatu. Prezentuje on historyczny sens *Pieśni* i interpretuje tę księgę alegorycznie. Poddajemy wyjaśnieniu pewne uniwersalne symbole miłości, pojawiające się w analizowanych utworach, szczególnie zaś charakterystyczne dla epitalamium motywy pojawiające się w najwcześniejszych zachowanych greckich pieśniach weselnych. Mogą one zostać zestawione ze względu na swoją treść z *Pieśnią nad Pieśniami* i prezentowanym komentarzem. Badaniu zostaje poddane całe spektrum doświadczeń zmysłowych zawartych w miłosnym języku: zapachowych, wzrokowych, słuchowych, smakowych, do-

świadczeń, które stają się nośnikiem wzajemnego odbioru siebie nawzajem przez kobietę i mężczyznę. Analiza ta, jakkolwiek łączy dwie odmienne tradycje, pozwala jednakże zwrócić uwagę na fakt, że *Pieśń nad Pieśniami* sięga do pewnych uniwersalnych kulturowych wzorców.

SŁOWA KLUCZOWE

pieśń weselna, epitalamium greckie, Oblubieniec, Oblubienica, interpretacja alegoryczna

INFORMACJE O AUTORCE

Magdalena Wdowiak

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: magd.wdowiak@gmail.com

Niewątpliwie *Pieśń nad Pieśniami* jest księgą w szczególny sposób wyróżniającą się wśród ksiąg Starego Testamentu. Od wieków wzbudzała ona zainteresowanie uczonych biblistów, filozofów, komentatorów. Wśród nich ważne miejsce przypada pisarzowi związanemu ze środowiskiem Aleksandryjskim trzeciego wieku po Chrystusie, Orygenesowi (ok. 185–254), który zasłynął z alegorycznej interpretacji pisma. Orygenes jest autorem *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* i homilii¹. Pisma te przekaza-

¹ Wszystkie cytaty przytaczam za przekładem Stanisława Kalinkowskiego (1994), za tym wydaniem podaję odniesienia do ksiąg i rozdziałów, w tekście artykułu (z wyjątkiem przypisów) opuszczam skrót *Comm. in Cant.*, podając tylko miejsce w *Komentarzu*: Pro. albo księga I–IV; dodatkowo w nawiasie kwadratowym umieszczam numery według wydania Migne, *Patrologia Graeca*, t. XIII (1862). Tekst wydany jest również w *Sources Chrétiennes* 375–376: Origène, texte de la latine de Rufin, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, t. I, introduction, traduction et notes par L. Brésard, H. Crouzel avec la collaboration de M. Borret, Paris 1991;

ne nam zostały niestety jedynie w łacińskich przekładach: *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* w tłumaczeniu Rufina urywa się na początku księgi czwartej, z kolei dwie homilie zachowane są w tłumaczeniu Hieronima². Orygenes przedstawił interpretację *Pieśni* w kategoriach alegorycznej miłości rozumianej na trzech poziomach: obok (1) zewnętrznego, literalnego sensu, zwanego historycznym, pokazał on jej sens wewnętrzny, duchowy, który odniósł (2) do kościoła – sens eklezjologiczny, oraz (3) do duszy – sens mistyczny³. Na owe trzy poziomy tekstu nałożone zostało określenie gatunkowe, a mianowicie Orygenes charakteryzuje *Pieśń nad Pieśniami* jako *epitalamium* napisane w formie dramatu⁴. Jeden ze współczesnych uczonych, J. Christopher King, w pracy na temat *Komentarza* Orygenesesa podjął próbę ujęcia Orygenesowego rozróżnienia w postaci dwóch dyskursywnych modeli, opartych na odmiennych modalnościach tekstu, który może być wypowiedzany (*loquitur*) bądź śpiewany (*canit*)⁵. Badacz ten twierdzi, że Rufin musiał być świadom odcienia znaczeniowego obecnego w wyrażeniu τὸ ᾄσμα τοῦ ἐπιθαλαμίου oraz τὸ ᾄσμα τοῦ συμφεύματος, stąd łacińskie określenie *epithalamii carmen* jest prawdopodobnie niezmiennym tłumaczeniem greckiego oryginału, mającym na celu wyeksplikowanie czynności śpiewania tej pieśni, która jest epitalamium. W innym przypadku, gdyby nie chodziło o podkreślenie różnicy

Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introd., trad. et notes de O. Rousseau, Paris 1966.

² Na temat stanu zachowania *Komentarza* Orygenesesa zob. na przykład J. Ch. King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage Song*, Oxford 2005, s. 12–23.

³ A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 76.

⁴ *Comm. in Cant.* Pro. 1 [26]: „Epitalamium libellus hic, id est nuptiale carmen, dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus”.

⁵ J. Ch. King, op. cit., s. 211 i n.

między dwoma gatunkami (czy dyskursywnymi modelami), tego typu pleonazm nie miałby uzasadnienia. Z kolei jeśli mamy do czynienia z dramatem, jest on wypowiedzany – jak stwierdza Orygenes – przez różne osoby, uczestników dramatu⁶, których „mistyczne wypowiedzi” konstituują formę dramatyczną tego epitalamium⁷. Ostatecznie jednak, mimo podkreślonej różnicy, Orygenes nie rozgranicza w sposób wyraźny tych dwóch gatunków, ale nadaje epitalamium formę dramatyczną. Pomocne może wydać się również kolejne wprowadzone przez Kinga rozróżnienie, dotyczące poziomów tekstu: „rejestr wyższy” (*upper register*) i „rejestr niższy” (*lower register*). Odzwierciedlają one perspektywę, z której ukazany został tekst rozumiany jako wzorcowe epitalamium (*upper register*), Pieśń śpiewana przez niebiańskiego Oblubieńca przed komnatą oblubieńczą pośród innych Pieśni (*lower register*) – dramatycznych wypowiedzi (*mystica eloquia*)⁸. Dlatego na owym dolnym poziomie można spróbować wydobyć znaczenie dramatu opowiedzianego historycznie⁹.

W artykule tym przybliżymy w ogólnym zarysie wydobyty przez Orygenes historyczny sens *Pieśni* i zwrócimy szczególną uwagę na charakterystyczne dla epitalamium motywy i symbole pojawiające się

⁶ *Comm. in Cant. Pro. 1* [26]: „Drama enim dicitur, ut in scenis agi fabula solet, ubi diversae personae introducuntur: aliis accedentibus, aliis etiam discedentibus, a diversis, ad diversos textus narrationis expletur”.

⁷ *Ibidem, Pro. 1* [26]: „totumque corpus eius mysticiis formatur eloquiis”.

⁸ *Ibidem, Pro. 5* [33]: „Istud vero unum canticum est, quod ipsi iam sponso sponsam suam suscepturo epithalamii specie erat canendum: in quo sponsa non adhuc per amicos sponsi cantari sibi vult, sed ipsius iam sponsi praesentis audire verba desiderat, dicens: *Osculetur me osculo oris sui*”.

⁹ Zob. więcej na temat formy epitalamium w moim artykule *Epitalamium mistyczne w Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami Orygenes* („Źródła Humanistyki Europejskiej”, red. K. Korus, t. VII (2015), s. 209–223, [online] <http://www.ejournals.eu/ZHE>).

w najwcześniejszych zachowanych greckich pieśniach weselnych ze względu na podjętą tutaj próbę odczytania *Pieśni nad Pieśniami* w ramach wyznaczonych przez ten gatunek. Nawet jeśli uznamy taką analizę za niekoniecznie uprawnioną, gdyż łączy ona dwie odmienne tradycje, takie czysto teoretyczne zestawienie pozwoli moim zdaniem zwrócić uwagę na fakt, że *Pieśń nad Pieśniami* sięga do pewnych uniwersalnych kulturowych wzorców, które można odnaleźć w pieśniach weselnych, i zasadnie takie porównanie przeprowadzić. Przy tym bezwzględnie należy pamiętać, że Orygenes interpretuje tę księgę alegorycznie i absolutnie daleki jest od współczesnego „wywrotowego” rozumienia jej tekstu, jakie prezentuje na przykład André LaCocque, który dowodzi, że miał to być erotyczny poemat na rzecz wolnej miłości napisany przez kobietę¹⁰.

EPITALAMIJNE SYMBOLE MIŁOSNE

Pieśń nad Pieśniami zawiera wiele motywów i toposów charakterystycznych dla antycznej poezji nie tylko greckiej, ale również występującej na Bliskim Wschodzie, szczególnie tej związanej z rytuałem zaślubin. Bardziej szczegółowej analizie poddane zostaną symbole występujące we fragmentach zachowanych w greckich epitalamiach.

Jak zostało wyżej wskazane, komentator zauważa sens dosłowny *Pieśni nad Pieśniami*, który nazywa sensem historycznym i który stara się wydobyć w sposób możliwie koherentny. W tym zewnętrznym sensie *Pieśń nad Pieśniami* ujęta została w formę dramatu, w którym „wystę-

¹⁰ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 377–414. Tekst ten zawiera polemikę Paula Ricoeura z André LaCocque (zob. s. 416 i n.).

pują przemawiające osoby” i którego „akcja toczy się przy zmieniających się osobach”¹¹. Na tym poziomie można pokusić się o zestawienie epitalamium greckiego z *Pieśnią nad Pieśniami*. Równocześnie i konsekwentnie na poziomie duchowym jest to alegoryczna opowieść o Kościele bądź duszy i Chrystusie-Słowie, ukazanych za pomocą symboli Oblubienicy i Oblubieńca.

Wspaniały (φίλτρον), niebiański (*caelestus*) Oblubieniec jest w Komentarzu Orygenesza Słowem Bożym (*Verbum Dei*), natomiast dusza jest Oblubienicą Słowa (*sponsa Verbi*) i została określona epitetem „błogosławiona” (*anima beata*). Łaciński termin oznacza również, że dusza jest szczęśliwa, podobnie jak użyte prawdopodobnie w tym miejscu greckie słowo μακάρια¹². Warto zestawić to słowo z formułą użytą we fragmencie Safony¹³, który stanowi przemowę skierowaną do pana młodego i panny

¹¹ *Comm. in Cant.* I 1 [36]: „drama autem esse diximus ubi certae personae introducuntur, quae loquuntur, et aliae interdum superveniunt, aliae recedunt, aut accedunt, et sic totum in mutationibus agitur personarum”.

¹² *Ibidem*, Pro. 4 [31]: „Hunc ergo amorem loquitur praesens Scriptura, quo erga verbum Dei anima beata utitur et inflammatur; et istud epithalamii carmen per spiritum canit quo Ecclesia sponso caelesti Christo conjungitur ac sociatur, desiderans misceri ei per verbum”.

¹³ Fr. 112 V: [Metrum: arystofaneje]:

”Ολβιε γάμβρε, σοὶ μὲν δὴ γάμος ὡς ἄραο
ἐκτετέλεστ', ἔχης δὲ πάρθενον, ἂν ἄραο...
σοὶ χάριεν μὲν εἶδος, ὄππατα <δ'> ...
μέλλιχ', ἔρος δ' ἐπ' ἰμέρτωι κέχυται προσώπωι
<.....> τετίμακ' ἔξοχά σ' Ἀφροδίτα

Szczęśliwy małżonku dla ciebie zaślubiny, jak sobie życzyłeś
dopełniły się, posiadłeś dziewicę, jak sobie życzyłeś...
Dla ciebie jej wdzięczny wygląd, oczy...

młodej¹⁴ bądź wyłącznie do pana młodego – kwestią sporną pozostaje ustalenie adresata drugiego zaimka σοὶ (Fr. 112 V, 3)¹⁵. Uroczysty nastrój podkreślony został przez użycie formuł sakralnych (Ὁλβιε, ἄραο, γάμος... ἐκτετέλεστ'), wskazujących na para-religijne konotacje pieśni osadzonej w rytuale, do którego nawiązuje także formuła zaczerpnięta z języka kontraktów (ἐχθις). Utwór otwiera skierowana do pana młodego formuła kultowa: Ὁλβιε, tak zwane μακαρισμός, „ogłoszenie szczęśliwym”. Epitet ὄλβιος ma u Homera nie tylko konotacje materialne, ale oznacza również „szczęście w życiu, polegające między innymi na posiadaniu dobrej żony”¹⁶. U Safony μακαρισμός odniesione zostało do Afrodyty¹⁷, πολύολβος, „obfitująca w bogactwa”, „hojna szafarka szczęścia”, gdzie ὄλβιος i μάκαρ są użyte synonimicznie. Formułą ὄλβιος określano również wtajemniczonych w misteria. Natomiast pochwała urody panny młodej jest częstym motywem epitalamium¹⁸.

Weselna pieśń *Komentarza* przybiera formę dialogu między Oblubienicą i Oblubieńcem, są to ich własne słowa, wyrażające wzajemną miłość. W słowach tych ukazany został charakter każdego z nich, to, jak postrzegają siebie samych i jak siebie widzą nawzajem: pochwały zostają wypowiedziane przez nich samych, własnymi ustami. Czytelnik staje się świadkiem ich intymnej relacji. Oblubienica została określona za pomocą epi-

¹⁴ Sapph. Fr. 112 V, w. 3 i n., [w:] J. Danielewicz, *Liryka grecka*, t. II: *Melika*, Warszawa 1999, s. 196.

¹⁵ J. Danielewicz, op. cit., s. 196. Badacze mają dylemat, czy drugi zaimek σοὶ należy odnieść do panny młodej, czy do pana młodego. Za pierwszą opcją opowiadają się U. von Wilamowitz-Moellendorff, F. Fiorini, za drugą C. M. Bowra.

¹⁶ Ibidem, s. 197. Por. Homer, *Od.* 24, 192 i n.

¹⁷ Sapph., Fr. 133 V, 2.

¹⁸ Ibidem, Fr. 112 V, 3–5.

tetów takich jak „czarna i riekna” (μέλαινά είμι καὶ καλή)¹⁹, nazwana jest „przyjaciółką” (ἡ πλησίος)²⁰, „głołbką” (ἡ περιστερὰ)²¹, „kwiatem na polu i lilią w dolinach” (ἄθος τοῦ πεδίου, κρίνον τῶν κοιλάδων)²² oraz „lilią pośród cierni” (ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν)²³. Oblubieniec natomiast jest nazwany „wiązką kropli [wonnej żywicy]” (ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς)²⁴ i „gronem cyprusu w winnicach Engadi” (βότρυς τῆς κύπρου... ἐν ἀμπελωσιν Εγγαδδι)²⁵, jest „jak jabłoń wśród drzew leśnych” (ὡς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ)²⁶, jest „wspaniały” (φίλτρον) i „riekny” (καλός, ὠραῖος)²⁷, „podobny do gazeli albo młodego jelenia na górach Betel” (ὅμοιος... τῇ δορκάδι ἠνεβρωῶ ἐλαφῶν ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθηλ)²⁸. Wzajemnie należą do siebie: „mój bratanek jest mój, a ja jestem jego” (ἀδελφιδός μου ἐμοί, καὶ γὰρ αὐτῶ)²⁹, posiadają wspólne łoże i dom: „łoże nasze cieniste” (πρὸς κλίνη ἡμῶν σύσκιος)³⁰, „belki domów naszych są z cedrów, a stropy z cyprysów” (δοκοὶ οἰκῶν ἡμῶν κέδροι, φατνώματα ἡμῶν κυπάρισσοι)³¹.

¹⁹ PnP 1,5. Cytaty w języku greckim pochodzą z Septuaginty (*Comm. in Cant.* II 1 [45]). *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, oprac. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

²⁰ Ibidem, 1,15.

²¹ Ibidem, 2,14 (*Comm. in Cant.* IV 1 [84]).

²² Ibidem, 2,1.

²³ Ibidem, 2,2 (*Comm. in Cant.* II 6 [59]; III 4 [70]).

²⁴ Ibidem, 1,13.

²⁵ Ibidem, 1,14 (*Comm. in Cant.* II 10 [66]; 11 [67]).

²⁶ Ibidem, 2,3 (*Comm. in Cant.* III 5 [70]).

²⁷ Ibidem, 1,16 (*Comm. in Cant.* III 2 [68]).

²⁸ Ibidem, 2,9 (*Comm. in Cant.* III 12 [81]).

²⁹ Ibidem, 2,16 (*Comm. in Cant.* III 5 [72]).

³⁰ Ibidem, 1,16 (*Comm. in Cant.* III 2 [68]).

³¹ Ibidem, 1,17 (*Comm. in Cant.* III 3 [69]).

Forma dialogu, mimo że występowała również w epitalamiach antycznych, nie była dla nich typowa – narratorem był przeważnie chór dziewcząt bądź młodzieńców. Dialog stanowił element rytualny gry słownej i wprowadzał efekt improwizacji, jak to można zaobserwować we fragmentach Safony³². Fragment 114 V jest przykładem dialogu panny młodej z uosobionym dziewictwem i nawiązuje do przedstawienia obrzędu znanego z ludowego rytuału poświadczonego w różnych kulturach. Kolejny fragment (115 V) reprezentuje typ pieśni zawierającej porównanie (εἰκὼν) i prezentuje rodzaj zabawy zwanej εἰκασία³³ – jest to odpowiedź na postawione „graczowi” pytanie³³. Do fragmentu tego jeszcze wrócimy.

W *Komentarzu* Orygenesu role dziewcząt i przyjaciół Oblubieńca są podporządkowane głównemu dialogowi, względem którego pełnią funkcję ekspozycyjną i wprowadzają zarazem dodatkową charakterystykę głównych bohaterów. Akcja zostaje zawiązana, kiedy Oblubienica otrzymuje od Oblubieńca w posagu wspaniałe dary, jednak przybycie Oblubieńca opóźnia się, dlatego zwraca się ona w modlitwie do Boga-Ojca Oblubieńca: „Niechaj mnie ucałuje pocałunkami ust swoich”³⁴. Niniejszy wers Orygenes odnosi do Oblubienicy, „która od wielce szlachetnego Oblubieńca otrzymała określone wspaniałe dary tytułem podarków zaręczynowych czy też posagu”³⁵. Zaniepokojona Oblubienica zwraca się do Boga, Ojca Oblubieńca, z prośbą, ponieważ przybycie Oblubieńca opóźnia się. W tradycji żydowskiej narzeczeni nie mogli się spotykać w tygodniu poprzedzającym ślub, co miało służyć wzmocnieniu pragnienia zobaczenia się nawzajem i radości z zaślubin. Orygenes w kontek-

³² Sapph., Fr. 114 V; Fr. 115 V, [w:] J. Danielewicz, op. cit., s. 201.

³³ Ibidem.

³⁴ *Comm. in Cant.* I 1 [36]: “Osculetur me ab osculo oris sui”.

³⁵ Ibidem: „Introducitur ergo nunc per historiae speciem sponsa quaedam quae suscipit quaedam sponsaliorum et dotis titulo dignissima munera ab sponso nobilissime”.

ście posagu pisze o „pocałunkach Słowa”, księgach Prawa i proroków, które przygotować mają duszę-Kościół na nawiedzenie Słowa. W przygotowaniach towarzyszą Oblubienicy dziewczęta-przyjaciółki, a także Bracia, którzy jej pomagają³⁶. Motyw składania darów jest charakterystyczny dla epitalamiów antycznych, czego przykład możemy znaleźć w epitalamium pochodzącym z *Corpus Theocriteum* zatytułowanym *Pieśń na wesele Heleny* (Ἑλένης ἐπιθαλάμιος), w którym dziewczęta zwracały się do panny młodej, opisując wieniec, który złożą na jej cześć na platanie wraz z dedykacyjnym napisem³⁷.

Z kolei wspaniały posag opisany we fragmencie czterdziestym czwartym³⁸ towarzyszy Andromasze przybywającej z Hektorem z Teby Pala-

³⁶ PnP 2, 8; 8, 8–9.

³⁷ *Corp. Theoc.* XVIII, 43–48, tłum. M. Brożek, [w:] M Brożek, *Epitalamia antyczne, czyli Antyczne pieśni weselne*, oprac. M. Brożek, J. Danielewicz, Warszawa 1999:

πρᾶταί τοι στέφανον λωτῶ χαμαὶ αὐξομένοιο
 πλέξασαι σκιαρὰν καταθήσομεν ἐς πλατάνιστον·
 πρᾶταί δ' ἀργυρέας ἐξ ὀλπίδος ὑγρὸν ἄλειφαρ
 λαξύμεναι σταξεῦμες ὑπὸ σκιαρὰν πλατάνιστον·
 γράμματα δ' ἐν φλοιῷ γεγράφεται, ὡς παριῶν τις
 ἀννεΐμη Δωριστί· 'σέβευ μ' Ἑλένας φυτόν εἰμι.'

Pierwszej my tobie upleciem wieniec z niskiego lotosu
 I zawiesimy go na cienistym platanie,
 Pierwszej też tobie ten platan cienisty
 Płynnym ze srebrnej puszki skropimy olejkiem. Na jego korze
 wyryjemy napis, by go po dorycku
 Czytał przechodzień: „Czcij mnie, jam drzewem Heleny”

³⁸ Fr. przypisany Safonie, chociaż niektórzy badacze podają w wątpliwość jej autorstwo (Wilamowitz, Schadewaldt). Por. M. Brożek, *Epitalamia antyczne, czyli Antyczne pieśni weselne*, Warszawa 1999, s. 14–15.

kijskiej do Troi. Akcja rozpoczyna się przybyciem do Troi posła, który oznajmia mieszkańcom zbliżanie się pary młodej. Jest to końcowy moment *deductio*, procesji odprowadzającej wieczorną porą pannę młodą do domu pana młodego. Zgodnie ze zwyczajem panna młoda jechała na powozie, wioząc posąg bezpośredniego użytku w towarzystwie matki i pana młodego.

W *Komentarzu* Orygenesza Oblubienica, zaskoczona niespodziewanym przybyciem Oblubieńca, zwraca się do niego owładnięta wonią jego pachnidła: „Bo piersi twe dobre są nad wino, a zapach twych pachnidła ponad wszystkie wonności”³⁹ i śpiewa pieśń-pochwałę Oblubieńca, w której zapowiada mu, że „dziewczęta pociągnięte jego wonią pobiegną za nim i że ona sama pobiegnie za nimi, żeby pod każdym względem stanowić dla nich przykład”⁴⁰. We wskazanym powyżej czterdziestym czwartym fragmencie epitalamium Hektor z towarzyszymi i Andromachą przybywają na statkach z Teby Palakijskiej (miasta w Myzji, sąsiadującej z Troadą) do Troi. Mieszkańcy (przyjaciele, φίλοι) w odpowiedzi na wezwanie posła przygotowują się, żeby powitać orszak: dziewczęta, starsze kobiety oraz młodzieńcy intonują pieśń⁴¹. Uroczystość zaślubin jest świętem, w którym bierze udział

³⁹ *Comm. in Cant.* I 2 [38]: „Quia bona sunt ubera tua super vinum, et odor unguentorum tuorum super omnia aromata”.

⁴⁰ *Ibidem*, I 4 [44]: „Cum indicasset sponso suo sponsa, quod adolescentulae odore eius captae current post ipsum, cum quibus etiam ipsa cursura esset, ut eis formam praeberet in omnibus...”.

⁴¹ Fr. 44, 26–27; tłum. J. Brzostowska, [w:] M. Brożek, op. cit.:

δ' ἄρα πάρθενοι
ἄειδον μέλος ἄγνον ἱκάνε δ' ἔς αἰθηρα
ἄχω θεοσπεσία γελᾷ

cała społeczność miasta, nowożeńcom towarzyszą również bogowie. Pieśni dziewcząt towarzyszy „słodki śpiew fletów” (αὐλος δ’ ἀδυμέλης) zmieszany z „dźwiękiem grzechotek” (ψόφος κροτάλων). Najwyraźniej pieśń ma charakter radosny, na co wskazują przymiotniki θεσπεσία, (dosł. ‘bosko brzmiąca pieśń’), ἐπήρατος (‘miły’, ‘wdzięczny’) oraz rzeczownik ψόφος, który oznacza głośny dźwięk wydawany przez instrumenty (hałas, trzask).

W *Pieśni nad Pieśniami* wielokrotnie pojawiają się metafory przyrodnicze, za pomocą których wyrażona jest myśl o duchowym, oblubieńczym związku. Przyroda stanowi nieodłączny motyw miłosnej poezji Safony⁴²: wrażenia zmysłowe – dotykowe, zapachowe, smakowe – posiadają w jej utworach konotacje erotyczne, „z odniesieniami do świata wyobraźni i wewnętrznych przeżyć”⁴³. Bogini miłości, Afrodyta, scharakteryzowana jest przez epitety kultowe „dokumentujące jej związek z kwiatami, ogrodami, jabłkami, końmi: ἄνθεια, ἐν κήποις, μηλεία, ἔφιππος”⁴⁴. Rośliny, które wymienia Safona we Fr. 96, 13–14

Od razu też dziewczęta,

Pieśń zaśpiewały świętą, lejącą pod niebios
Tak czysto, że bogowie z uśmiechem ją przyjęli.

Fr. 44, 31–32:

γύναικες δ’ ἐλέλυσδον ὄσαι προγενέστερα[ι
πάντες δ’ ἄνδρες ἐπήρατον ἴαχον ὄρθιον
Πάον’ ὀκαλέοντες ἐκάβολον εὐλύραν

Stare kobiety głośny wzniosły krzyk, mężczyźni
Wzniosłym peanem boga ze srebrną lirą wielbili

⁴² Sapph., Fr. 2 V; 96 V, [w:] J. Danielewicz, op. cit., s. 139 i n.

⁴³ J. Danielewicz, op. cit., s. 182.

⁴⁴ Ibidem, s. 141.

(ἄνθυσκον, μελίλωτος), charakteryzuje silny słodki zapach i zróżnicowany kolor⁴⁵.

W *Pieśni nad Pieśniami* pachnidła służą charakterystyce i pochwalę osoby Oblubieńca i jego czynów: mirra (σμήρνα) jako symbol śmierci, cynamon (κίναμον) – oczyszczenia, trzcina – nauki, kasja – płomienia Ducha Świętego i sądu⁴⁶. Samo imię Oblubieńca jest „rozlanym zapachem” (μύρον ἔκκενωθὲν ὄνομά σου)⁴⁷. Orygenes odnosi ten opis do działania Jego zbawczej mocy i Bóstwa⁴⁸. Pojawiają się również porównania ze świata fauny: Oblubieniec nazwany jest gazelą (δορκάς) czy młodym jelonkiem (νεβρός), natomiast Oblubienica gołąbką (περιστερά) i przyrównana jest do „konnicy w zaprzęgu faraona”, a także jest właścicielką ogrodu-winnicy.

Wszystkie te metafory mają bogatą tradycję w literaturze antycznej, w charakterystycznych dla epitalamiów pochwałach. Jako przykład można wskazać wymienione już wyżej epitalamium Safony z uczty weselnej (Fr. 115 V), które jest świadectwem gry towarzyskiej zwanej εἰκάσια, polegającej na próbie znalezienia adekwatnego porównania dla pana młodego, w którym sięgnięto do sfery przyrody, porównując go do młodego pędu winnego⁴⁹. Z kolei w cytowanym już epitalamium z *Cor-*

⁴⁵ Ibidem, s. 182.

⁴⁶ *Comm. in Cant.* I 2 [40].

⁴⁷ PnP 1, 3.

⁴⁸ *Comm. in Cant.* I 3 [41].

⁴⁹ Sapph., Fr 115 V, [w:] J. Danielewicz, op. cit.:

Τίωι σ', ὦ φίλε γάμβρε, κάλωε εἰκάδω;
ὄρπακι βραδίνωι σε μάλιστ' εἰκάδω.

Do kogo miły oblubieńcze mógłbym cię porównać
Do pędu młodego smukłego najlepiej mógłbym cię przyrównać.

pus Theocriteum (Ἑλένης ἐπιθαλάμιος) odnajdujemy rozbudowane porównanie-pochwałę urody panny młodej, w którym obok epickich epitetów bóstw zostały wykorzystane metafory zaczerpnięte ze świata przyrody. Helena została przyrównana do „zasiewu żyznego pola”, cyprysu i tesalskiego konia⁵⁰.

Bogate konotacje znaczeniowe ma u Orygenesisa symbol wina łączonego powszechnie z ucztami. Może ono oznaczać „pouczenia i nauki (*dogmata et doctrinae*), które przed przyjściem Oblubieńca Oblubienica otrzymywała za pośrednictwem prawników i proroków”⁵¹. Wino Chrystusowe przewyższa wszystkie wcześniejsze nauki. Wino może mieć również znaczenie nega-

⁵⁰ *Corp. Theoc.* XVIII, 24–31; tłum. M. Brożek, [w:] M. Brożek, op. cit.:

τετράκις ἐξήκοντα κόραι, θῆλυς νεολαία,
τᾶν οὐδ' ἄτις ἄμωμος ἐπεὶ χ' Ἑλένη παρισωθῆ.
Ἄως ἀντέλλοισα καλὸν διέφανε πρόσωπον,
πότνια Νύξ, τό τε λευκὸν ἔαρ χειμῶνος ἀνέντος·
ὦδε καὶ ἄ χρυσέα Ἑλένα διέφαίνετ' ἐν ἁμῖν.
πιεῖρα μεγάλα ἄτ' ἀνέδραμε κόσμος ἀρούρα
καὶ κάπῳ κυπάρισσος, ἢ ἄρματι Θεσσαλὸς ἵππος,
ὦδε καὶ ἄ ροδόχρως Ἑλένα Λακεδαίμονι κόσμος·

Czterykroć po sześćdziesiąt panien młódź żeńska
A żadna z nas z Heleną równać się nie może.
Jak ta Jutrzenka poranna z uroczym wstaje obliczem
Czy jak wspaniała po zimie przybywa wiosna słoneczna,
Tak złocista Helena błyszczy między nami.
Jak wspaniały zasiew rośnie ku ozdobie żyznego pola,
Jak cyprys ku ozdobie ogrodu i jak tesalski koń zdobi rydwan,
Tak też różana Helena jest Lacedemonu ozdobą.

⁵¹ *Comm. in Cant.* I 2 [38]: „Vinum autem illa intelligenda sunt dogmata et doctrinae, quae per legem et prophetas ante adventum sponsi sumere sponsa consueverat”.

tywne, odniesione do zła i grzechu: „wino, którym niegodziwie upijają się grzesznicy i ci, co przyjmują naukę fałszywej wiedzy”⁵². Jako symbol radości oznacza ono zbawienie, w szczególności jako symbol krwi Chrystusa: „wino wytłoczone z owego ‘winnego krzewu’, który mówi: «Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, który wycisnął Ojciec, Rolnik niebieski»”⁵³. Orygenes nawiązuje do przypowieści o skarbie (Mt. 13, 44), który człowiek znalazł w ziemi, nad który lepsze są „ukryte skarby mądrości i wiedzy” (*thesauri enim sunt sapientiae et scientiae in eo absconditi*)⁵⁴, które posiada Oblubieniec.

Przymiotniki w stopniu najwyższym, oddające hiperbolicznie cechy wyróżniające, stosowane były powszechnie w epitalamijnych pochwałach panny młodej oraz pana młodego⁵⁵. Również w *Pieśni nad Pieśniami* znajdujemy liczne tego typu przykłady: Oblubienica jest „najpiękniejszą z kobiet”⁵⁶, a Oblubieniec „wyróżnia się wśród dziesięciu tysięcy”⁵⁷.

W *Pieśni* pojawia się również motyw wprowadzenia Oblubienicy do małżeńskiej komnaty⁵⁸. Oblubienica zdobyła nagrodę za swój bieg,

⁵² Ibidem, III 6 [73]: „Sciendum sane est quia sicut est istud vinum quod de dogmatibus veritatis pressum commiscetur in cratere sapientiae: ita est contrarium vinum, cum inique inebriantur peccatores et hi qui falsae scientiae dogmata perniciose suscipiunt”.

⁵³ Ibidem, III 6 [72]: „Istud est vinum ex illa vite vindemiatum quae dicit: *Ego sum vitis vera*; quod expressit Pater coelestis agricola”.

⁵⁴ Ibidem, I 2 [40].

⁵⁵ *Corp. Theoc.* XVIII, 24–31.

⁵⁶ PnP 6, 1.

⁵⁷ Ibidem, 5, 9–10.

⁵⁸ *Comm. in Cant.* I 4 [44]: „Introduxit me rex in cubiculum suum, exsultemus et iucundemur in te”: „Wprowadził mnie król do komnaty swojej. Cieszmy się i radujmy w tobie”; ibidem, II 8 [62]: „Similitudines auri faciemus tibi cum distinctionibus argenti, quoadusque rex sit in recubitu suo”: „Zrobimy ci imitacje złota ze srebrnymi

„Król-Oblubieniec wprowadził ją do swojej komnaty, aby tam ujrziała wszystkie bogactwa królewskie. Słusznie więc cieszy się i raduje z tego powodu, gdyż zobaczyła już tajemnice i sekrety króla”⁵⁹. Orygenes zauważa, że „w tekście tym jest mowa o *królu* dlatego, aby wyraz ten podkreślił ogromne bogactwo komnaty, komnaty królewskiej, pełnej ogromnych, nieprzebranych zasobów”⁶⁰. Oblubienica zostaje przygotowana przez przyjaciół Oblubieńca, którymi są aniołowie, nauczyciele prawa czy prorocy, zanim zmartwychwstały udzieli jej swych pouczeń i otrzyma ona „pocałunki Słowa”. Ostatecznie zostanie wprowadzona do „domu wina” (*in domum vini*) na ucztę królewską, aby „skosztować weselnego wina” (*frui vino laetitiae*)⁶¹. Dom wina nazwany jest domem przyjemności (*domus laetitiae*), w domu tym mieści się drzewo jabłoni, którego owoc spożywa Oblubienica, mówiąc: „a owoc jego słodki w gardle moim”⁶². Jabłoń według Orygenesusa jest symbolem Słowa – „jabłoń wśród drzew leśnych” (*sicut arbor mali inter ligna silvae*)⁶³, czyli pośród towarzyszy Oblubieńca.

Podobnie owoce jabłoni stanowiły ważny składnik starożytnej ucztę weselnej w Grecji, były ofiarowywane młodej parze w rytualny sposób

inkrustacjami, dopóki król przebywa w sypialni”; *ibidem*, III 6 [72]: „Introducite me in domum vini”: „Wprowadźcie mnie do domu wina”.

⁵⁹ *Ibidem*, I 4 [44]: „nunc quasi laboris sui consecuta iam palmam pro eo quod concurrerit currentibus, introductam se dicit ab sponso rege in cubiculum eius, ut illi videret cunctas opes regias”.

⁶⁰ *Ibidem*, I 4 [44]: „Sed propterea arbiter in his regem nominatum, ut ostenderetur per hoc nomen praedives cubiculum, utpote regium, et multis atque immensis opibus repletum”.

⁶¹ *Ibidem*, III 6 [72].

⁶² *Ibidem*, III 5 [70].

⁶³ *Ibidem*.

bądź rzucać w czasie weselnej procesji⁶⁴. W mitologii jabłka były owocami przypisywanymi Afrodydzie, której aktywność określano jako „rzucanie jabłkami” (μηλοβολεῖν) dla wyrażenia obezwładniającej mocy uczucia i przyjemności. Uważano również, że jabłka stanowią antidotum na truciznę. W podobnym sensie Orygenes interpretuje werset *Pieśni nad Pieśniami* (2, 5): „Wzmocnijcie mnie wonnościami wesprzyjcie mnie jabłkami, bo jestem ranna z miłości”⁶⁵. Oblubienica zwraca się o pomoc do towarzyszy Oblubieńca. Oszołomiona miłosnymi darami i przepychem uczyty, pragnie posilić się owocami jabłoni w kontekście otrzymanej rany-pocisku miłości. Symbol miłosnych strzał jest znany z literatury starożytnej – strzały były atrybutem Amora. Z kolei do dziewcząt Oblubienica zwraca się, określając siebie jako „ranną z miłości”. Daje im przestrożę: „Zaklinam was córki jerozolimskie, na moce i siły polne, jeśli nakłonicie do powstania i obudzicie miłość, jak sam chce”⁶⁶. Polem tym jest życie Kościoła, który został wezwany do oblubieńczej miłości i której ziarno zostało zasiane przez Oblubieńca. On sam zachęca swoją Oblubienicę, żeby do Niego przyszła. Dusza, która zgłębia tajemnice miłości, „doznaje ulgi natychmiast, gdy tylko poczuje, że On jest przy niej, i usłyszy z daleka dźwięk Jego głosu”⁶⁷. Wzajemne nawoływanie się Oblubienicy i Oblubieńca, wraz ze wzrostem dramatycznego napięcia,

⁶⁴ P. Cox Miller, „*Pleasure of the Text, Text of Pleasure*”: *Eros and Language in Origen's Commentary on the Song of Songs*, „*Journal of American Academy of Religion*” 1986, LIV/2, s. 250.

⁶⁵ *Comm. in Cant.* III 8 [75]: „Confirmate me in unguentis, stipale me in malis, quia vulneratae charitatis ego sum”.

⁶⁶ *Ibidem*, III 10 [77]: „Adiurari vos, filiae Hierusalem, In virtutibus et in viribus agri, si levavertis et suscitaveritis charitatem quoadusque velit”.

⁶⁷ *Ibidem*, III 11 (79): „si forte adesse eum sentiat anima, et minus sonitum vocis eius accipiat, sublevatur statim”.

prowadzącego do punktu kulminacyjnego (PnP 5, 1), zyskuje w *Komentarzu* Orygenesa znaczenie eschatologiczne.

PODSUMOWANIE

Zestawienie tekstów z tradycji hebrajskiej i greckiej wskazuje na pewien uniwersalizm w odniesieniu do opisów oblubieńczej relacji miłosnej. Nie może umknąć uwadze, że zarówno Oblubieniec, jak i Oblubienica poddani zostali idealizacji. W przypadku tekstu biblijnego jest to prawdopodobnie uzasadnione, niemniej jednak pamiętać należy, że nie jest to jedyny sposób przedstawienia – Izrael wielokrotnie ukazany został w Biblii jako niewierna żona. Z drugiej jednak strony *Pieśń nad Pieśniami*, o ile może być uznana za alegorię idealnej miłości, posiada również momenty dramatyczne, opowiada o opuszczeniu, pobiciu, poszukiwaniu, niezrozumieniu. W stopniu, w jakim przedstawia idealną, dążącą do doskonałości Oblubienicę, nosi wyraz eschatologiczny. Podobny język, pojawiające się w obydwu kulturach wspólne symbole i motywy świadczą mogą o pewnym ludzkim dążeniu do idealnej miłości i szczęścia.

A PICTURE OF HER – A PICTURE OF HIM.

LOVE SYMBOLS IN THE ORIGEN'S *COMMENTARY ON THE SONG OF SONGS* IN COMPARISON TO CHOSEN FRAGMENTS OF GREEK EPITHALMIUMS

The paper aims to show how a woman and a man are looking at themselves and also how the others are looking at them during their marriage feast. The analysis is based on Origen's *Commentary on Song of Songs*, which defines the genre of *Song of Songs* as epithalamium, a marriage song (Lat. *nuptiale carmen*) in the form of drama. The other sources are the earliest Greek epithalamiums, mainly that of Sappho. Origen interprets *Song of Songs* on three levels: the historical, the ecclesiastical, and the

mystical, so he tells the plot of the drama and its allegorical interpretation. I present some universal and characteristic symbols of love, that are also motifs of earliest Greek epithalamiums. In comparison with the *Song of Songs*' themes I explore a full spectrum of experiences included in the language of lovers, to what they have access by the senses, for example, smell, sight, hearing, taste. This is the kind of universal patterns that we can find in many traditions and the author of the *Song of Songs* draws on a very similar source as Greek literature.

KEYWORDS

marriage song, Greek epithalamium, Bridegroom, Bride, allegorical exegesis

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

1. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V z komentarzami Biblii Jerozolimskiej, Poznań 2006.
2. Origenes, *Origenis Opera Omnia*, Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca Prior, tomus XIII, 1862.
3. Orygenes, *Komentarz do Pieśni na pieśniach. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
4. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2009.
5. *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, oprac. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

OPRACOWANIA

1. Boyarin D., *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990.
6. Brożek M., *Epitalamia antyczne, czyli Antyczne pieśni weselne*, tłum. i oprac. M. Brożek, Warszawa 1999.
2. Chiappiniello R., *The carmen ad uxorem and the genre of the epitalamium*, [w:] *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, eds. W. Otten, K. Pollmann, Boston 2007, s. 115–138.

3. Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
4. Danielewicz J., *Liryka grecka*, t. II: *Melika*, Warszawa 1999.
5. Danielewicz J., *Liryka starożytnej Grecji*, Wrocław 1984.
6. King J. Ch., *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage Song*, Oxford 2005.
7. Kingsmill E., *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford 2009.
8. LaCoque A., Ricoeur P., *Myśleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
9. Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997.
10. Miller P. C., "Pleasure of the Text, Text of Pleasure": *Eros and Language in Origen's Commentary on the Song of Songs*, "Journal of American Academy of Religion" 1986, LIV/2.
11. Synowiec J. St., *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1997.
12. Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1996.

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Humanistyczne, Nr specjalny 6 (1/2015)

JOANNA SZWED-KOSTECKA
(Uniwersytet Jagielloński)

ŚWIĘTY JAN CHRYZOSTOM O RELACJACH MIĘDZY KOBIETĄ A MĘŻCZYZNĄ NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH HOMILII

STRESZCZENIE

Żyjący na przełomie IV i V wieku św. Jan Chryzostom uchodzi za jednego z najwybitniejszych kaznodziejów starożytności. Pośród licznych tematów poruszanych przez niego w homiliach istotne miejsce zajmowały małżeństwo i rodzina. Celem tego artykułu jest przedstawienie poglądów kaznodziei na temat relacji między kobietą i mężczyzną w kontekście małżeństwa. Wynikiem pracy jest odpowiedź na następujące kwestie: rozróżnienie płci i powołanie mężczyzny i kobiety do jedności, równa godność kobiety i mężczyzny nadana im przez Boga w momencie stworzenia, małżeństwo i jego cele.

SŁOWA KLUCZOWE

św. Jan Chryzostom, rodzina, małżeństwo

INFORMACJE O AUTORCE

Joanna Szwed-Kostecka
Instytut Filologii Klasycznej
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: j.szwed.kostecka@gmail.com

Żyjący na przełomie IV i V wieku, pochodzący z Antiochii Jan, biskup Konstantynopola, uważany jest za jednego z najwybitniejszych kaznodziejów starożytnego Kościoła. Swoje umiejętności wyniósł ze szkoły słynnego pogańskiego retora Libaniasza, który w Janie widział swojego następcę. Zdolny uczeń postanowił jednak poświęcić swoje życie Bogu, najpierw jako pustelnik i asceta, później jako kapłan w Antiochii, a od 397 roku jako biskup Konstantynopola¹.

Małżeństwo i rodzina stanowiły ważne tematy w rozważaniach starożytnych filozofów, a później w nauczaniu Ojców Kościoła². Wśród nich wyróżnić można dwa stanowiska. Jedni, jak Demokryt, Epikur³ czy Teofrast⁴, uważali małżeństwo za instytucję, która niesie ze sobą wiele obciążeń. Życie we wstrzemięźliwości było największą cnotą dla stoików. Podobnie uważali neopitagorejczycy oraz neoplatonicy, którzy

¹ Por. PG 51, 301. Na temat życia i twórczości św. Jana Chryzostoma powstało wiele opracowań, między innymi: J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krawczyk, przekład przejrzała i poprawiła M. Cielecka, Bydgoszcz 2012; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1969, s. 305–315.

² Por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo*, Toruń 2005.

³ O czym informuje nas Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, II, 138, 1.

⁴ Por. Hieronim, *Adversus Iovinianum*, I, 47, 276.

uważali, że ciało należy poddawać surowej ascezie. Pozytywnie małżeństwo oceniali między innymi Platon⁵ czy też Plutarch. Wraz z szerzeniem się religii chrześcijańskiej biskupi dokładali starań, aby uregulować kwestię zawierania małżeństwa, stąd też homilie, traktaty teologiczne i filozoficzne poruszające ten temat, a także przepisy i regulacje w kanonach synodów i soborów powszechnych⁶. Małżeństwo oraz dziewictwo znajdowały się w kręgu zainteresowań autorów chrześcijańskich. Klemens Aleksandryjski nie tylko uznał wartość małżeństwa, którego podstawowy cel widział w prokreacji, ale jako jedyny autor starożytności chrześcijańskiej życie w małżeństwie uznawał za doskonalsze od dziewiczego⁷. Tertulian był wielkim zwolennikiem dziewictwa⁸, podobnie jego uczeń Cyprian⁹. Dziewictwo cenił wyżej niż małżeństwo także Orygenes¹⁰, zalety życia w czystości wysławiał w swoim dialogu zatytułowanym *Uczta Metody z Olimpu*, choć wychwalał w nim także życie małżeńskie.

Św. Jan Chryzostom uważał dziewictwo za największą cnotę, kwestii tej poświęcił utwór *De virginitate*. Uznawał on jednak małżeństwo i wielokrotnie wypowiadał się na ten temat w swoich homiliach głoszonych wiernym¹¹.

⁵ Platon, *Prawa*, IV, 721C.

⁶ Por. *Kanony Wschodniego Kościoła starożytnego dotyczące małżeństwa i rodziny*, zebrał i tłum. H. Papricki, „Vox Patrum” 5 (1985), s. 321–344.

⁷ Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, II, 94, 1; idem, *Stromata*, II, 137, 3. Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013, s. 259–260.

⁸ Por. Tertulian, *Ad uxorem*; idem, *Adversus Marcionem*; idem, *De virginibus velandis*.

⁹ Por. Cyprian, *De habitu virginum*.

¹⁰ Zob. H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963.

¹¹ Zob. także: A. Bober, *Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5 (1985), s. 193–200; M. Falanga, *Il pensiero pedagogico di Giovanni*

Wśród opracowań tego zagadnienia, do których udało mi się dotrzeć, należy wymienić tom czasopisma „Vox Patrum” poświęcony kwestii rodziny i małżeństwa¹². Znajdziemy tam między innymi artykuł ks. Piotra Szczura¹³, w którym autor koncentruje się na przedstawieniu celów małżeństwa w nauczaniu św. Jana Chryzostom, czy też artykuł ks. Dariusza Zagórskiego poświęcony zagadnieniu nierozzerwalności małżeństw¹⁴. W antologii tekstów św. Jana Chryzostoma *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie* znajdziemy obszerny wstęp do przekładu 20. homilii na List do Efezjan¹⁵. Nie stanowi on jednak systematycznego opracowania zagadnienia małżeństwa, a jedynie szczegó-

Crisostomo, Bari 1984; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym wg Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004), s. 27–56; A. Monaci Castagno, *Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo. Il concetto di „synesis” nell’opera di Giovanni Crisostomo*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 26 (1990), s. 429–459; C. P. Roth, *St. John Chrysostom on Marriage and Family Life*, Crestwood NY 1986; C. Scaglione, *Ideale coniugale e familiare in Giovanni Crisostomo*, [w:] *Etica sessuale e matrimoniale nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, s. 273–422; E. Stanula, *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, [w:] *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1994, s. 81–94; A. Uciecha, *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym o wychowaniu dzieci Jana Chryzostoma*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 19–20 (1986–1987), s. 65–92.

¹² „Vox Patrum” 29 (2009), t. 53–54.

¹³ P. Szczur, *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009), t. 53–54, s. 95–111.

¹⁴ D. Zagórski, *Nierozzerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009), s. 123–133.

¹⁵ Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, wstęp J. Naumowicz, J. Krykowski, tłum. W. Kania, L. Małunowiczówna, K. Bielawski, M. Jurek, J. Sawicka, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 47–71.

łowe wprowadzenie do homilii. O małżeństwie w nauczaniu Antiocheńczyka pisze także Kelvin F. Mutter w swoim artykule *John Chrysostom's Theology of Marriage and Family*¹⁶. Autor omawia w nim pokrótce życie w pojedynkę oraz w małżeństwie w nauczaniu kaznodziei i podkreśla jego pozytywną ocenę zarówno jednego, jak i drugiego sposobu życia.

Rozrzucone artykuły wymagają uporządkowania, dlatego celem mojego artykułu będzie próba przedstawienia i usystematyzowanie poglądów św. Jana Chryzostoma na temat relacji między kobietą i mężczyzną w oparciu o następujące homilie: 20. homilia na List do Efezjan¹⁷, homilie na Księgę Rodzaju¹⁸ oraz cykl trzech homilii wygłoszonych przez św. Jana w Konstantynopolu, w 398 roku. Pierwszą z nich jest homilia zachowana „In illud: *Propter fornicationes uniusque suam uxorem habeat*”¹⁹, poświęcona celom małżeństwa. W drugiej homilii, pod tytułem *De libello repudii*²⁰, mówi o nierozzerwalności małżeństwa, natomiast w trzeciej, *Quales ducendae sint uxores*, o cechach, jakimi odznaczać się powinna przyszła

¹⁶ K. F. Mutter, *John Chrysostom's Theology of Marriage and Family*, “Baptist Review of Theology” 6/2 (1996), s. 22–32.

¹⁷ O ile nie zaznaczono inaczej, przekład polski za: św. Jan Chryzostom, *Homilia 20 na List do Efezjan*, tłum. M. Jurek, [w:] idem, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, wstęp J. Naumowicz, J. Krykowski, tłum. W. Kania, L. Małunowiczówna, K. Bielawski, M. Jurek, J. Sawicka, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 47–71.

¹⁸ O ile nie zaznaczono inaczej, przekład polski za: idem, *Homilie na Księgę Rodzaju*, wprowadzenie, przekład i opracowanie S. Kaczmarek, Kraków 2008.

¹⁹ „In illud: *Propter fornicationes uniusque suam uxorem habeat*”, PG 51, 208–218. O ile nie zaznaczono inaczej, przekład polski za: idem, *Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, „Vox Patrum” 31 (2011), s. 579–595.

²⁰ *De libello repudii*, PG 51, 217–226.

żona²¹. Choć wymienione homilie stanowiąc będą podstawowe źródło moich rozważań, nieodzowne będzie przywoływanie także fragmentów innych homilii, istotnych dla właściwego ujęcia tematu.

PŁEĆ

Podstawową kwestią w nauce św. Jana o małżeństwie jest rozróżnienie płci. Jego zdaniem wynika ono z działania stwórczego Boga, który najpierw dzieli, by później ponownie połączyć. Dlatego najpierw Bóg stworzył kobietę z mężczyzny, a później – kiedy mężczyzna łączy się z kobietą w małżeństwie – rodzi się nowy człowiek. Chryzostom tłumaczy to w następujący sposób:

Dlatego na początku kobieta została utworzona z mężczyzny, a potem ze związku tych dwojga rodzi się mężczyzna bądź kobieta. Czy widzisz, o jaką więź i pokrewieństwo chodzi, i jak Bóg nie pozwolił tu wtargnąć obcej substancji? Zobacz, jak dobrze zarządził. Dopuszczał, aby człowiek poślubił już nie swoją siostrę, ale bardziej niż siostrę, córkę, a nawet już nie córkę, bo coś więcej niż córkę – własne ciało²².

W 4. Homilii na Księgę Rodzaju kaznodzieja z Antiochii mówi o kobiecie i jej godności. Zauważa, że przez całe wieki kobiety były podpo-

²¹ *Quales ducendae sint uxores*, PG 51, 226–242. O ile nie zaznaczono inaczej, przekład polski za: idem, *Jakie kobiety należy brać za żony*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, „Vox Patrum” 29 (2009), s. 599–621.

²² „Διὰ τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ ἀνδρὸς ἡ γυνή, καὶ μετὰ ταῦτα ἀπὸ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀνὴρ καὶ γυνή. Ὅρᾶς σύνδεσμον καὶ συμπλοκὴν, καὶ πῶς οὐκ ἀφήκεν ἑτέραν ἐπεισελεῖν οὐσίαν ἕξωθεν; Καὶ ὅρα πόσα ὑκονόμησε. Τὴν ἀδελφὴν ἠνέσχετο γαμῆσαι αὐτὸν τὴν αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ οὐ τὴν ἀδελφὴν ἀλλὰ τὴν θυγατέρα, μᾶλλον δὲ οὐ τὴν θυγατέρα, ἀλλὰ τι πλέον θυγατερός, τὴν σάρκα τὴν αὐτοῦ” (*In Eph. hom.* 20, 1, PG 62, 135).

rządkowane mężczyznom. Przyczynę tej sytuacji widzi w grzechu²³, który krępuje ludzką naturę i sprowadza na nią niewolę. Jednak – jak podkreśla Jan Chryzostom – w momencie stworzenia kobiecie i mężczyźnie dana została równa godność. „Pierwszą władzą i niewolą jest ta, na mocy której mężowie rządzą niewiastami, bo po grzechu stało się to potrzebne. Przed nieposłuszeństwem niewiasta była przecież równa w godności mężczyźnie”²⁴. Taki wniosek wyciąga kaznodzieja z formuły powoływania do istnienia, ponieważ – jak czytamy w Księdze Rodzaju – Bóg stwarzając kobietę powiedział: „Uczyńmy (ποιήσωμεν) mu odpowiednią pomoc” (Rdz 2, 18). Ten sam czasownik – jak udowadnia Antiocheńczyk – został użyty przy opisie stworzenia mężczyzny: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”²⁵. Zastosowane zatem zostało to samo sformułowanie w obu opisach stworzenia. Ponadto kobieta została powołana do istnienia jako „pomoc odpowiednia dla niego”²⁶, co również ujawnia równą godność kobiety i mężczyzny.

STWORZENI DO JEDNOŚCI

Tak więc mężczyzna i kobieta, chociaż rozłączeni w momencie stworzenia, są przeznaczeni, aby stworzyć nową jedność, którą realizują w mał-

²³ „Dzisiaj trzeba powiedzieć o tym, jak natura (φύσις) grzechu doprowadziła do pozbawienia innego jeszcze wielkiego przywileju (τιμή) i ile wyprowadziła rodzajów niewoli przez to, że – niczym jakiś tyran – przez rozmaite władze (ἀρχαί) skrepowała naszą naturę licznymi pętami” (Rdz 1–3; Hom. IV, 1).

²⁴ „Ἐτσι τοίνυν ἀρχὴ καὶ δουλεία πρώτη, καθ’ ἣν τῶν γυναικῶν οἱ ἄνδρες κρατοῦσι· μετὰ γὰρ τὴν ἁμαρτίαν ἡ ταύτης ἐγένετο χρεία. Πρὸ γὰρ τὴν παρακοῆς ὁμότιμος ἦν τῷ ἄνδρῳ” (Rdz 1–3; Hom. IV 1).

²⁵ Por. Rdz 1, 26.

²⁶ Rdz 2, 18.

żeństwie. Chryzostom docenia wartość małżeństwa, argumentując, że sam Jezus uszanował je, uczestnicząc w weselu w Kanie Galilejskiej²⁷, a ponadto naukę na temat małżeństwa rozwijał św. Paweł. W 19. homilii na Ewangelię św. Jana Chryzostom mówi o dobru, które wypływa z tej jedności. Bóg, stwarzając mężczyznę, nie zostawił go samego, ale powołał do istnienia kobietę. Mężczyzna i kobieta mają się wzajemnie uzupełniać. Tęsknota za drugim człowiekiem jest wpisana w ludzką naturę, dlatego też ustanowione zostało małżeństwo, aby to, czego brakuje jednej osobie, było uzupełnione przez drugą²⁸. W homilii *Quales ducendae sint uxores* kaznodzieja dowodzi, że skoro na nasze życie składają się sprawy publiczne i prywatne, Bóg tak też rozdzielił zadania pomiędzy mężczyznę i kobietę. On ma zajmować się sprawami publicznymi, reprezentować rodzinę na agorze, w sądzie, w wojsku, kobieta natomiast ma troszczyć się o dom i zajmować się wychowywaniem dzieci, co kaznodzieja uważa za najcenniejszy skarb („δύναται παιδία διαθρέψαι καλῶς, τὸ κεφάλαιον τῶν κτημάτων”²⁹).

Jedność, o której mówi Chryzostom, opiera się na naturze i powinna być realizowana za pomocą nowej, typowo chrześcijańskiej zasady – za pomocą miłości (ἀγάπη). To ona jest istotą małżeństwa, w niej kaznodzieja widzi źródło szczęścia małżonków i ich jedności z Bogiem. Powinna być ona realizowana na wszystkich płaszczyznach: fizycznej, duchowej i moralnej. „Miłość (ἡ ἀγάπη) ta jest mocniejsza od każdej

²⁷ „Εἰ γὰρ ὁ Δεσπότης αὐτοῦ γάμον ἐτίμησε, καὶ οὐκ ἐπησχύνθη, ἀλλὰ καὶ τῇ παρουσίᾳ καὶ τῷ δῶρῳ τὸ πρᾶγμα ἐκόσμησε [καὶ γὰρ καὶ δῶρα τῷ γάμῳ μείζονα ἀπάντων εἰσήμεγκε, τὴν τοῦ ὕδατος φύσιν εἰς οἶνον μεταβαλὼν], πῶς ὁ δοῦλος ἠρυσθρίασεν ἂν περὶ γάμου νομοθετῶν” (PG 51, 210).

²⁸ „Διὰ τοῦτο γάμος οἰκονομεῖται, ὥστε τὸ λείπον ἐτέρῳ παρ’ ἐτέρου πληθοῦσαι” (In Joannem hom. 19, 1, PG 59, 120).

²⁹ *Quales ducendae sint uxores*, 4, PG 51, 232.

władzy. Inne uczucia są bowiem gwałtowne, to zaś jest nie tylko gwałtowne, ale i nieugaszone. Tkwi bowiem w naturze jakaś ukryta siła (τις ἔρωσ ἐμφωλεύων) i w tajemniczy sposób skłania ku sobie nasze ciała³⁰.

Jan Chryzostom świadomy jest jednak niebezpieczeństw i problemów, jakie czyhają na małżonków. Podkreśla, że nic nie ma tak wielkiego wpływu na życie człowieka, jak miłość męża i żony („ἔρωσ”). Ta wielka miłość sprawiła, że wielu chwyciło za broń³¹.

Pochylając się nad cytatem z Listu św. Pawła do Efezjan: „Tajemnica to wielka, a ja wam mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” (Ef 5, 32), Chryzostom dostrzega w małżeństwie tajemnicę i porównuje je do mistycznego związku Chrystusa i Kościoła³². Mąż jest głową żony, jak Chrystus jest głową Kościoła. Dlatego też żona powinna być poddana we wszystkim mężowi. Natomiast obowiązkiem męża jest panować nad żoną i troszczyć się o nią³³. Za przyczynę takiej pozycji kobiety Chryzostom uważa grzech (ἀμαρτία). Kobieta zgrzeszyła brakiem posłu-

³⁰ „Οὕτως γὰρ, οὕτως πάσης τυραννίδος αὕτη ἡ ἀγάπη τυραννικωτέρα. Αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι, σφοδραί. αὕτη δὲ ἡ ἐπιθυμία ἔχει καὶ τὸ σφοδρὸν, καὶ τὸ ἀμάραντον. Ἔνεστι γὰρ τις ἔρωσ ἐμφωλεύων τῇ φύσει, καὶ λαιθάνων ἡμᾶς συμπλέκει ταῦτα τὰ σώματα” (*In Eph. hom. 20, 1, PG 62, 135*).

³¹ „Μεγάλα γὰρ ἀπὸ τούτου κακὰ τίκτεται καὶ μεγάλα καλὰ καὶ οἰκίαισ καὶ πόλεσιν. Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἡμῶν συγκροτεῖ τὸν βίον, ὡς ἔρωσ ἀνδρὸς καὶ γυναικός· ὑπὲρ τούτου καὶ ὅπλα πολλοὶ τίθενται, ὑπὲρ τούτου καὶ τὴν ψυχὴν προσδιδόασιν” (*In Eph. hom 20, 1, PG 62, 135*).

³² S. Zincone, Giovanni Crisostomo, *Coscienza critica del suo tempo*, Roma 2011, s. 96–101.

³³ „Mąż jest głową żony, jak i Chrystus głową Kościoła: On Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim. [...] Apostoł powiedział to, ponieważ głowa troszczy się o zdrowie ciała. Tak oto dla męża i żony uczynił on fundament miłości. Obojgu przypisał odpowiednie role: jemu panowanie i troskliwość, jej podporządkowanie” (Ef 20).

szeństwa, zrywając owoc z zakazanego drzewa, i z tego powodu Bóg oddał władzę nad kobietą mężczyźnie. Święty mówi o tym szerzej w homiliach poświęconych Księdze Rodzaju, powołując się przy tym na 1. List do Tymoteusza autorstwa św. Pawła, aby ukazać zgodność, współbrzmienie (συμφωνία) nauczania Starego i Nowego Testamentu. W liście św. Pawła czytamy: „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości” (1 Tm 2, 12). W sformułowaniu ἀὐθεντεῖν ἄνδρός („przewodzić mężowi”) czasownik jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie, co powoduje trudność w jego interpretacji. Etymologia oraz kontekst, w którym został użyty, pozwalają tłumaczyć go jako ‘panować’, ‘sprawować władzę nad mężczyzną’³⁴. Autor listu widzi konsekwencje takiego stanu w grzechu Ewy, która zerwała owoc i podała go Adamowi, popełniając przestępstwo. Krótko komentuje ten fakt Jan Chryzostom: „Ten zatem, kto nie umie pouczać, niech się uczy”³⁵. Kobieta, ponieważ źle pouczyła Adama, nie będzie już w ogóle pouczać mężczyzny, ale sama będzie się uczyć od niego.

Trzeba podkreślić, że z powodu poddaństwa kobiety kaznodzieja stawia zadanie przed mężczyznami. Mężczyzna ma otoczyć kobietę opieką, być dla niej ucieczką, zabezpieczeniem i przystanią³⁶. Antiocheńczyk zauważa także, że Chrystus poddał sobie Kościół swoją troską oraz miłością, a nie groźbami, zniewagami czy strachem. Podobnie powinien postępować mąż, nawet wobec żony, która nim gardzi. Zjedna on sobie żonę troską, miłością i przyjaźnią. Sytuację tę porównuje Chryzostom

³⁴ Por. J. Załęski, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, s. 124–127.

³⁵ Rdz 1–3; Hom. IV, 1.

³⁶ Por. Rdz 1–3; Hom. VI, 1.

do panowania nad niewolnikiem, którego nie uda się przywiązać do siebie strachem i groźbami. Jeśli nadarzy się okazja, niewolnik ucieknie. Dlatego żonę, „towarzyszkę życia, matkę dzieci, źródło wszelkiej radości, nie strachem i pogroźkami należy przywiązać, ale miłością i życzliwością”³⁷. W 20. Homilii na List do Efezjan kieruje kaznodzieja mocne słowa do wszystkich mężów. Zachęca, by nie wahali się oddać życie za swoją żonę: „Choćby trzeba było oddać za nią życie, dać się rozerwać na części, choćby cokolwiek innego znieść, nie wahaj się! A jeśli nawet to przecierpisz, dotychczas jeszcze nie uczyniłeś nic równego temu, co uczynił Chrystus”³⁸.

ŻYCIE MAŁŻEŃSKIE

Rozróżnienie płci, którego dokonał Bóg w momencie stworzenia, powoduje, iż mężczyzna i kobieta wzajemnie się uzupełniają. Stwórca przypisał im odpowiednie role w życiu małżeńskim oraz społecznym³⁹. Zdaniem Chryzostoma małżonkowie muszą przede wszystkim pomagać sobie w praktykowaniu cnót, aby wspólnie dojść do świętości⁴⁰. Za najważniejszą cnotę życia rodzinnego uważa on pokój między mężem

³⁷ „τὴν δὲ τοῦ βίου κοινωνὸν, τὴν παίδων μητέρα, τὴν πάσης εὐφροσύνης ὑπόθεσιν· οὐ φόβῳ καὶ ἀπειλαῖς δεῖ καταδεσμεῖν, ἀλλ’ ἀγάπῃ καὶ διαθέσει” (*In Eph. hom. 20, 4*, PG 62, 137).

³⁸ „καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ αὐτῆς δοῦναι δεῖ, καὶ κατακοπῆναι μυριάκις, καὶ ὅτιοῦν ὑπομεῖναι καὶ παθεῖν, μὴ παραιτήσῃ· καὶ ταῦτα πάθῃς, οὐδὲν οὐδέπω πεποίηκας, οἷον ὁ Χριστός” (*In Eph. hom. 20, 2*; PG 62, 137).

³⁹ „Ὁ Θεὸς παρὰ τὴν ἀρχὴν ποιήσας τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἀφῆκεν εἶναι μόνον, ἀλλ’ ἔδωκεν αὐτῷ βοηθὸν τὴν γυναῖκα καὶ συνοικεῖν ἐποίησεν, εἰδὼς ἀπὸ τῆς συσκηνίας ταύτης πολλὸ τὸ κέρδος ἐσόμενον” (*In Joannem hom. 19, 1*, PG 59, 119).

⁴⁰ Por. *In Joannem hom. 61, 3*, PG 59, 340.

i żoną. Zgoda ta winna wynikać z prawdziwej miłości małżonków⁴¹. Dlatego też kaznodzieja zachęca mężów, aby ponad wszystko cenili towarzystwo swojej żony i przedkładali je nad towarzystwo przyjaciół. „Pokaż, że bardzo cenisz jej [żony] towarzystwo i wolisz być z nią w domu niż na agorze. Szanuj ją bardziej niż wszystkich przyjaciół i bardziej niż wasze dzieci, a je kochaj ze względu na nią”⁴² – zachęca mężów.

W homilii *Quales ducendae uxores sint*, powołując się na słowa św. Pawła: „Mężowie powinni kochać swoje żony jak własne ciała. Nikt bowiem nigdy nie miał w nienawiści swojego ciała, lecz żywi go i pielęgnuje, jak Chrystus Kościół” (Ef 5, 28), Chryzostom mówi o jedności małżonków, którzy poprzez małżeństwo stali się „jednym ciałem”. Żona stanowi jedną z części ciała męża, zatem ten, oddalając ją, niejako odcina sobie część swojego ciała:

Jeśli natomiast stwierdzisz, że żona choruje nieuleczalnie, jeśli po tym, że mimo iż dołożyłeś wielu starań, będzie trzymała się nadal swoich obyczajów, to nawet wtedy nie będziesz mógł jej oddalić – przecież nie odcina się nieuleczalnie chorej części ciała, ona zaś jest częścią ciała. [...] Żona jest bowiem naszą niezbędną częścią ciała (μέλος ἡμῶν ἀναγκαῖον), dlatego należy ją bardzo kochać⁴³.

⁴¹ Por. *In I epistulam ad Corinthianos* hom. 19, 1, PG 61, 153.

⁴² „Ἐνδείκνυσο δὲ τὴν πρὸς αὐτὴν συνουσίαν πολλοῦ τιθέμενος καὶ μᾶλλον ἐπὶ τῆς οἰκίας εἶναι βουλόμενος δι’ αὐτήν, ἢ ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς· καὶ πάντων τῶν φίλων προτίμα, καὶ παιδῶν τῶν ἐξ αὐτῆς, καὶ αὐτὰ δὲ διὰ ταύτην φιλείσθω παρὰ σοῦ” (*In Eph.* hom. 20, 8, PG 62, 147).

⁴³ „Εἰ δὲ καὶ αὐτὴν λέγοις ἀνίατα νοσεῖν, καὶ πολλῆς ἐπιμελείας τυχοῦσαν τῷ οἰκεῖῳ κεχρηῆσθαι τρόπῳ, οὐδὲ οὕτως αὐτὴν ἐκβλητέον· οὔδε γὰρ τὸ μέλος ἀνίατα νοσοῦ ἐκκόπτεται ... Μέλος γὰρ ἡμῶν ἀναγκαῖον ἢ γυνή” (*Quales ducendae sint uxores*, 3; PG 51, 228, tłum. J. Szwed-Kostecka). Por. *In Eph.* hom. 20, 1.

Jak zauważa Dariusz Zagórski:

Wyrażenie *własne ciało* staje się istotnym dla Jana Chryzostoma w zachętach kierowanych do mężów, by obdarzali oni swe żony wyjątkową miłością – jaką człowiek obdarowuje własne ciało, gdy je żywi i pielęgnuje. Jest to zdaniem naszego Autora znaczące porównanie, które wyraźnie określa nakaz miłości względem małżonki⁴⁴.

Mówiąc o jedności małżonków, św. Jan Chryzostom przeciwstawia się praktyce rozwodów i podkreśla, że nierozzerwalność tego związku wynika ze stworzenia, co tłumaczy w oparciu o fragment Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 19, 3–9) oraz fragment Listu do Efezjan (5, 31)⁴⁵, starając się wykazać jedność, która została wpisana w naturę mężczyzny oraz kobiety i powinna ich od początku łączyć. Dlatego też niechętnie zezwala na powtarzne małżeństwa, podążając za myślą św. Pawła:

Co zaś mogą uczynić ci, którzy trwają w drugim małżeństwie? Nie mówię tego, aby potępiać te związki i by ich zabraniać. Bowiem i Apostoł na nie zezwolił: ale z wyrozumiałości i niechętnie. [...] *Opuści* – mówi Apostoł – *ojca i matkę*. Oto przykład zewnętrzny. Ale nie mówi *i zamieszka*, tylko *połączy się*, ukazując doskonale zjednoczenie (ένωσις) z najsilniejszą z miłości⁴⁶.

⁴⁴ D. Zagórski, op. cit., s. 124.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 123–133.

⁴⁶ „Τί δὲ ἂν εἴποιεν οἱ δευτέρους συναπτόμενοι γάμοις; Οὐχὶ κατακρίνων λέγω, μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ὁ Ἀπόστολος συνεχώρησεν· ἀλλὰ καὶ σφόδρα συγκαταβαίνων· ... Καταλείψει, φησὶ, τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα. Ἴδου τοῦτο ἕξωθεν. Ἄλλ' οὐκ εἶπε, Καὶ συνοικήσει, ἀλλὰ, Προσκολληθήσεται, τὴν ἀκριβῆ ἕνωσιν, τὴν μετὰ σφοδρότητος ἀγάπην δηλῶν” (*In Eph. hom. 20, 5, PG 62, 142*).

CELE MAŁŻEŃSTWA

Chryzostom wymienia dwa podstawowe cele małżeństwa. W przeciwieństwie do panujących w jego czasach opinii, za podstawowy cel małżeństwa uważa on zachowanie czystości, natomiast na drugim miejscu stoi zrodzenie potomstwa. Jak czytamy: „Są zatem dwa powody, dla których zostało wprowadzone małżeństwo – abyśmy mogli zachować czystość (σωφρονώμεν) oraz stać się ojcami, głównym jednak powodem jest zachowanie czystości”⁴⁷. Użyty w tym zdaniu czasownik σωφρονέω oznacza ‘być opanowanym, umiarkowanym, powściągliwym’⁴⁸. Zdaniem Chryzostoma celem małżeństwa nie jest wstrzemięźliwość, ale czystość małżeńska.

Małżeństwo – zdaniem Chryzostoma – zostało ustanowione przede wszystkim po to, by człowiek mógł ustrzec się przed rozpustą. „Małżeństwo jest najskuteczniejszym lekarstwem na rozpustę”, czytamy w homilii na „In illud: *Propter fornicationes uniusque suam uxorem habeat*”⁴⁹. Tych słów nie należy jednak rozumieć jako wezwania do rezygnacji z pożycia małżeńskiego. Piotr Szczur w swoim artykule, powołując się między innymi na Chryzostomową 19. homilię na 1. List do Koryntian oraz homilię „In illud: *Propter fornicationes uniusque suam uxorem habeat*”, zauważa, że małżonkowie nie mogą dysponować swoim ciałem. Jeśli chcą żyć w czystości, musi być to ich wspólna decyzja. Żona chcąca praktykować wstrzemięźliwość może być odpowiedzialna za

⁴⁷ „Δύο γὰρ ταῦτα ἐστὶ· δι’ ἃπερ εἰσενήκεται γάμος, ἵνα τε σωφρονώμεν, καὶ ἵνα πατέρες γινώμεθα. τῶν δὲ δύο τούτων προηγουμένη ἢ τῆς σωφροσύνης ἐστὶ πρόφασις” (*Propter fornicationes*, PG 51, 213).

⁴⁸ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 2001, s. 377; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1370.

⁴⁹ „γάμος δὲ πορνείας ἀναιρετικὸν φάρμακον” (*Propter fornicationes*, PG 51, 219).

ewentualne cudzołóstwo męża. Dlatego takie decyzje powinny być podejmowane wspólnie przez małżonków⁵⁰.

Idąc za nauczaniem św. Pawła (1 Kor 7, 4), Chryzostom przekonuje, że w małżeństwie żona już nie rozporządza swoim ciałem ani mąż swoim. Ciało męża staje się własnością żony, a ciało żony własnością męża. Św. Jan tłumaczy:

I tak jak on jest panem jej ciała, tak ona jest panią jego ciała. Dlaczego zaś wprowadził taką równość? Dlatego, że jest tu konieczne pierwszeństwo. Tam zaś, gdzie chodzi o czystość i skromność, mąż nie posiada nic więcej niż żona, na równi też z nią jest karany, jeśli złamie prawo małżeńskie – i słusznie. Nie po to bowiem przyszła do ciebie żona, nie po to opuściła ojca, matkę i cały swój dom, abyś nią pomiała, abyś przedkładał nad nią tanią niewolnicę, abyś wszczynał niezliczone kłótnie. Wziąłeś ją sobie za towarzyszkę, współniczkę życia, wolną i równą [w godności]”⁵¹.

W kwestii cudzołóstwa poglądy Chryzostoma także różnią się od ówczesnie panujących. Odrzuca on przepisy prawa rzymskiego, które

⁵⁰ „Małżonkowie są zobowiązani do oddawania sobie długu małżeńskiego: mąż i żona nie mogą już w sposób wolny dysponować własnym ciałem. We wstrzemięźliwości małżonkowie mogą żyć tylko za obopólną zgodą. Jeżeli żona chce praktykować wstrzemięźliwość, a mąż nie chce, żona musi podążać za mężem. Gdy odmawia współżycia, staje się współodpowiedzialna za ewentualne cudzołóstwo swojego męża” (P. Szczur, op. cit., s. 99).

⁵¹ „Καὶ καθάπερ ἐκεῖνος δεσπότης ἐστὶ τοῦ σώματος αὐτῆς, οὕτω καὶ αὕτη δέσποινα τοῦ ἐκείνου σώματος. Τίνος οὖν ἔνεκεν τοσαύτην ἰστομίαν εἰσήγαγεν; Ὅτι ἐνταῦθα ἀναγκαία ἡ ὑπεροχή· ἔνθα δὲ σωφροσύνης καιρὸς καὶ σεμνότητος, οὐδὲν ἔχει πλέον τῆς γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, ἀλλ’ ὁμοίως ἐκεῖνη κολάζεται, τοὺς τοῦ γάμου παραφθειράς νόμους· καὶ μάλα εἰκότως. Οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἦλθον ἡ γυνὴ πρὸς σέ, καὶ πατέρα καὶ μητέρα ἐγκατέλιπε καὶ τὸν οἶκον ἅπαντα, ἵνα καθυβρίζηται, ἵνα θεραπευιδίον εὐτελες ἐπεισάγῃς αὐτῇ, ἵνα μυρίους ποιῆς πολέμους, συνέμπορον ἔλαβες, καὶ κοινωνὸν τοῦ βίου, καὶ ἐλευθέραν, καὶ ὁμότιμον” (*Propter fornicationes* 3, PG 51, 214).

nakazują przyprowadzić przed sąd jedynie kobiety cudzołżne, natomiast na żonatyh mężczyzn, którzy dopuszczają się cudzołżstwa, nie nakładają kar. Uważa ponadto, że cudzołżstwa dopuszcza się nie tylko żonaty obywatel z wolno urodzoną mężatką, ale każdy żonaty mężczyzna z jakąkolwiek kobietą i każda mężatka z jakimkolwiek mężczyzną. Prawo Boże rozciąga jednakowo na mężczyznę i kobietę, ich niewierność nazywa na równi cudzołżstwem.

Cudzołżstwo w ujęciu chrześcijańskim różni się od cudzołżstwa w rozumieniu prawa: to ciężki grzech przeciw wierności małżeńskiej. Cudzołżstwo, a nawet podejrzenie o niewierność i zdradę, Chryzostom uważa za powód wielu nieszczęść w małżeństwie. Podkreśla, że tego rodzaju podejrzenia, nawet uzasadnione, wywołują ciągły niepokój i piekło w małżeństwie. Zachęca więc wszystkich mężów do szczerości i otwartości, do trwania przy własnej żonie, a przede wszystkim do unikania wszelkich okazji do zdrady. W tym kontekście zwraca uwagę na uczucia żon, które podejrzewają swoich mężów o niewierność, i uczyła mężczyzn, by z wyrozumiałością odnosili się do nich⁵².

Podobnie za myślą św. Pawła podąża Chryzostom, mówiąc o potomstwie, sprzeciwia się tym samym powszechnie przyjętym poglądom, zgodnie z którymi zrodzenie potomstwa było podstawowym celem małżeństwa. Możliwość stania się rodzicem wyprowadza on tu nie tyle z samej natury małżeństwa, ile z wcześniejszego nakazu Stwórcy: „Ro-

⁵² „Wiedz, że tego samego doznaje żona dowiadując się od kogoś czy podejrzewając, że oddałeś swoje ciało nierządniccy. Rozważ to i unikaj nie tylko cudzołżstwa, lecz nawet okazji do wzbudzania podejrzeń. Jeżeli zaś małżonka będzie cię niesłusznie podejrzewała, bądź dla niej wyrozumiałą, przekonaj ją, że nie ma racji. Nie czyni tego przecież z nienawiści do ciebie czy z głupoty, ale ze zbytnej troski o ciebie, bo bardzo się boi o swoją własność. Jej bowiem własnością jest, jak już powiedziałem, twoje ciało, własnością ze wszystkich najdroższą” (*Propter fornicationes* 5, PG 51, 215–216).

śnijcie, mnożcie się i napełniajcie ziemię” (Rdz 1, 28). Pożądanie uważa za coś całkowicie naturalnego i wpisanego w naturę człowieka, podobnie jak gniew:

Jakkolwiek zarówno gniew, jak i pożądliwość są nam wrodzone i zostały w nas wszczępione dla naszego pożytku. Gniew, abyśmy mogli karać złych i poprawiać nieposłusznych. Pożądliwość zaś, abyśmy mogli mieć potomstwo i w ten sposób podtrzymywać nasz gatunek przez następstwo pokoleń⁵³.

W homilii „*In illud: Propter fornicationes uniusque suam uxorem habeat*” Chryzostom przypomina, że w czasach, kiedy ludzie nie mieli jeszcze nadziei zmartwychwstania, dzieci były jedynym pocieszeniem dla umierających. Mieli bowiem świadomość, że pozostawili po sobie jakiś ślad, cząstkę swojego istnienia, i przedłużyli swój ród. Kaznodzieja przekonuje:

Skoro zaś teraz w drzewach stoi zmartwychwstanie, a śmierć nie ma już swoich praw, lecz wkraczamy do innego, lepszego życia, podobne staranie jest zbyteczne. Jeśli bowiem pragniesz dzieci teraz, po tym jak zostało ustanowione duchowe rodzicielstwo, możesz mieć o wiele lepszych i potężniejszych potomków, lżejszy poród i korzystniejszych żywicieli na starość⁵⁴.

⁵³ „Καὶ ἐπὶ μὲν τῆς ὀργῆς διορισμὸν τινα τέθεικεν, εἰπὼν τὸ, εἰκὴ καὶ μάτην ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ καθάπαξ τὴν ἐπιθυμίαν ἀνείλε· καίτοιγε ἀμφότερα ἔμφυτα. καὶ χρησίμως ἡμῖν ἀμφότερα ἔγκειται, καὶ ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία· ἢ μὲν, ἵνα τοὺς ποιηροὺς κολάζωμεν, καὶ τοὺς ἀκοσμοῦντας διορθώωμεν· ἢ δὲ, ἵνα παιδοποιώωμεν, καὶ τὸ γένος ἡμῖν συγκροτῆται ταῖς τοιαύταις διαδοχαῖς” (*In Mattheum* hom. XVII, 1, PG 57, 256). Tłumaczenie polskie za: św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię św. Mateusza*, cz. 1., tłum. J. Krystyniacki, rewizja przekładu, oprac. tekstu i przypisy A. Baron, uwspółcześnienie tekstu E. Buszewicz, Kraków 2000, s. 215.

⁵⁴ „Ἐπειδὴ δὲ λοιπὸν ἡ ἀνάστασις ἐπὶ θύραις, καὶ θανάτου λόγος οὐδεὶς, ἀλλὰ πρὸς ἑτέραν ζωὴν ὁδεύομεν, βελτίω τῆς οὐσης, περιττὴ ἢ περὶ ταῦτα σπουδὴ. Εἰ

W kontekście czystości małżeńskiej osobnym zagadnieniem jest kwestia aborcji i antykoncepcji, o których Chryzostom nie bał się mówić do wiernych. Jak udowadnia ks. Stanisław Longosz, Chryzostom jako jeden z nielicznych Ojców Kościoła skomentował zachowanie biblijnego Onana (Rdz 38, 6–10), który jako metodę antykoncepcji stosował stosunek przezywany⁵⁵. Jak zauważa ks. Longosz, Chryzostom „zdecydowanie ją [antykoncepcję] potępiał, mimo iż czynił to bardzo ogólnie, nie wymieniając poza kastracją żadnych jej konkretnych środków”⁵⁶. Swoje stanowisko wyraził kaznodzieja w Homiliach na List do Rzymian⁵⁷, przedstawiając antykoncepcję jako skutek cudzołóstwa. Mężczyzna zmusza kobietę do stosowania środków antykoncepcyjnych i czyni kobietę morderczynią (ἀνδροφόνος): „Źródło płodności czynisz kolebką śmierci, a niewiastę, przeznaczoną do płodzenia potomstwa, przygotowujesz do morderstwa”⁵⁸. Uważając aborcję za morderstwo, Chryzostom wpisuje się w nurt chrześcijańskich przekonań⁵⁹. Na równi z kobietami dopuszczającymi się aborcji Antiocheńczyk stawia mężczyzn, których uważa za współodpowiedzialnych za tę zbrodnię.

γὰρ παίδων ἐπιθυμῆς, πολλῶ βελτίους καὶ χρησιμωτέρους δυνήση κατήσασθαι νῦν, ὅτε πνευματικαὶ τινες ὠδίνες εἰσήχθησαν, καὶ βελτίων τόκος, καὶ γηροκόμοι χρησιμώτεροι” (*Propter fornicationes* 3, PG 51, 213).

⁵⁵ *In Genesin* hom. 62, 1, PG 54, 533A.

⁵⁶ S. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 2007, nr 54, s. 295.

⁵⁷ *In Rom.* hom. 24, 4; PG 60, 626–627. Tłumaczenie polskie za: Jan Chryzostom, *Homilie na List do Rzymian*, I/2, tłum. T. Sinko, Kraków 1998, s. 379–380.

⁵⁸ „τὸ ταμιεῖον τῆς γενέσεως ταμιεῖον ποιεῖς σφαγῆς, καὶ τὴν πρὸς παιδοποιίαν δοθεῖσαν γυναῖκα πρὸς φόνον παρασκευάζεις” (*In Rom.* hom. 24, 4, PG 60, 626).

⁵⁹ S. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja...*, op. cit., s. 295–297.

Piotr Szczur w swoim artykule wskazuje na dwa inne cele małżeństwa obok zachowania czystości i zrodzenia potomstwa: wzajemną pomoc i jedność⁶⁰. Sądzę jednak, że należy do nich jeszcze dodać wspólne dążenie małżonków do świętości, o czym mówił Chryzostom, jak już wspomniałam, w 61. homilii na Ewangelię według św. Jana.

PODSUMOWANIE

W podsumowaniu powyższych rozważań należy jeszcze raz podkreślić, że św. Jan Chryzostom widzi w rozróżnieniu płci Boży zamysł, a kobieta i mężczyzna powołani zostali, aby w małżeństwie tworzyć jedność i wzajemnie sobie pomagać. Dlatego też przypisane im są różne role i zadania. Małżonkowie przede wszystkim dążą do świętości, ulegają namiętności i podporządkowują ją wzajemnej miłości i celom biologicznym. Z tego rozróżnienia kaznodzieja wywodzi cele małżeństwa, podkreślając przede wszystkim wartości duchowe. Małżeństwo jest jego zdaniem najlepszym „lekarstwem” na pożydlwość. Pokazuje ponadto praktyczny wymiar małżeństwa. Ma ono służyć zrodzeniu potomstwa, które ma na celu przedłużenie rodu i całego rodzaju ludzkiego.

ST. JOHN CHRYSOSTOM ON RELATIONS BETWEEN MAN AND WOMEN (BASED ON THE SELECTED HOMILIES)

St. John Chrysostom, who lived at the end of IVth century and in the beginning of Vth century, was one of the most eminent preachers of antiquity. Marital relations and family was among the issues frequently addressed in his homilies. The aim of this article is to present St. John Chrysostom's attitude toward marriage and relationship between woman and man. The following issues have been presented: distinction

⁶⁰ P. Szczur, *op. cit.*, s. 103–110.

between woman and man and their vocation to unity, equal dignity of woman and man, marriage and its aims.

KEYWORDS

St. John Chrysostom, marriage, family

BIBLIOGRAFIA

PODSTAWOWE ŹRÓDŁA

1. Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, ed. L. Brottier, Sources Chrétiennes 443, Paris 1998.
2. Johannes Chrysostomus, „In illud: *Propter fornicationes uniusque suam uxorem habeat*”, PG 51, 208–218.
3. Johannes Chrysostomus, *De libello repudii*, PG 51, 217–226.
4. Johannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores*, PG 51, 226–242.
5. Johannes Chrysostomus, *Homiliae XXIV in Epistolam ad Ephesios*, PG 62, 9–176.
6. Johannes Chrysostomus, *In Matthaeum*, PG 57–58.
7. Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, PG 60, 391–682.

PRZEKŁADY

1. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List do Rzymian, I/2*, tłum. T. Sinko, Kraków 1998.
2. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię św. Mateusza, cz. 1.*, tłum. J. Krystyniacki, rewizja przekł., oprac. tekstu i przypisy A. Baron, uwspółcześnienie tekstu E. Buszewicz, Kraków 2000.
3. Św. Jan Chryzostom, *Homilia 20 na List do Efezjan*, tłum. M. Jurek, [w:] idem, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, wstęp J. Naumowicz, J. Krykowski, tłum. W. Kania, L. Małunowiczówna, K. Bielawski, M. Jurek, J. Sawicka, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 47–71.
4. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju*, wprowadzenie, tłum. i oprac. S. Kaczmarek, Kraków 2008.

5. Św. Jan Chryzostom, *Jakie kobiety należy brać za żony*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, „Vox Patrum” 29 (2009), s. 599–621.
6. Św. Jan Chryzostom, *Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić*, tłum. T. Krynicka, wstęp i komentarz S. Longosz, „Vox Patrum” 31 (2011), s. 579–595.

OPRACOWANIA

1. Baron A., *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013.
2. Bober A., *Rodzina kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5 (1985), s. 193–200.
3. Falanga M., *Il pensiero pedagogico di Giovanni Crisostomo*, Bari 1984.
4. Longosz S., *Rodzina wczesnochrześcijańska kościołem domowym wg Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 2004, nr 51, s. 27–56.
5. Longosz S., *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne” 2007, nr 54, s. 279–301.
6. Monaci Castagno A., *Paideia classica ed esercizio pastorale nel IV secolo. Il concetto di „synesis” nell’opera di Giovanni Crisostomo*, “Rivista di storia e letteratura religiosa” 26 (1990), s. 429–459.
7. Mutter K. F., *John Chrysostom’s Theology of Marriage and Family*, “Baptist Review of Theology” 6/2 (1996), 22–32.
8. Roth C. P., *St. John Chrysostom on Marriage and Family Life*, Crestwood NY 1986.
9. Scaglione C., *Ideale coniugale e familiare in Giovanni Crisostomo*, [w:] *Eticasesuale e matrimoniale nel cristianesimo delle origini*, ed. R. Cantalamessa, Milano 1976, s. 273–422.
10. Stanula E., *Rodzina kształtująca system wartości w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, [w:] *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1994, s. 81–94.
11. Szczur P., *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009), t. 53–54, s. 95–111.
12. Uciecha A., *Rodzina miejscem wychowania w traktacie pedagogicznym o wychowaniu dzieci Jana Chryzostoma*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1986–1987, nr 19–20, s. 65–92.

13. Zagórski D., *Nierozzerwalność małżeństwa w myśli Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009), s. 123–133.
14. Załęski J., *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, s. 124–127.
15. Zincone S., *Giovani Crisostomo, Coscienza critica del suo tempo*, Roma 2011.

GRZEGORZ WIOŃCZYK
(Uniwersytet Śląski)

PRAGNIENIE INNEGO W PERSPEKTYWIE
TEORII MIMETYCZNO-OFIARNICZEJ
RENÉ GIRARDA

STRESZCZENIE

Francuski antropolog René Girard zauważył, że wszystkie ludzkie pragnienia są mimetyczne. Oznacza to, że relacja między podmiotem pragnienia i przedmiotem jest znamionowana obecnością elementu trzeciego, mianowicie pośrednika, który dla podmiotu staje się modelem pragnienia. Schemat ten można również zauważyć w utworach Williama Szekspira. W komedii *Jak wam się podoba* spotykamy Sylwiusza, który kocha Febe. Ich miłość ma strukturę trójkątną. Febe, będąca przedmiotem pragnienia Sylwiusza, obiera właśnie swego ukochanego za pośrednika mimetycznego pożądania siebie. Według Girarda jest to modelowy przykład miłości własnej, która oparta jest na pragnieniu bycia jak Inny.

SŁOWA KLUCZOWE

pragnienie, naśladowanie, autentyczność, miłość

INFORMACJE O AUTORZE

Grzegorz Wiończyk

Katedra Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Chrześcijańskiej

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Śląski

e-mail: gwionczyk@wp.pl

Tak naprawdę to chciałem siły i sławy, i kobiet.
Więc zacząłem fabrykować w sobie uczucia miłości i poświęcenia.
Tutaj przyda się mała powiastka o Jasiu i Małgosi.
Jaś pragnął Małgosi, ponieważ mieszkała w pałacu
trudno dla niego, chudopachołka, dostępnym.
Albo dlatego, że wydała mu się piękną nadziemską,
za wysoką dla niego, brudasą.
Małgosia pragnęła Jasia, bo wydał się jej świetniejszy
od innych zalotników.
A właściwie dlatego, że znała swoje defekty
i pochlebiało jej dumnie, że ją wybrał.
Nastąpiło tedy małżeństwo i miłość, która w istocie
była dwiema samotnościami, przyczyniła im obojgu męki,
aż doszło wreszcie do rozwodu.
Tak być mogło, albo nie.

Cz. Miłosz, *Wbrew naturze*¹, fragment

Literatura dostarcza nam wielu przykładów ludzkich zachowań. Wśród nich można wyróżnić te, które dotyczą sytuacji spotkania kobiety z mężczyzną. Jednym z dzieł podejmujących ten wątek jest komedia Williama

¹ Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 1234–1235.

Szekspira *Jak wam się podoba*. Idąc śladem interpretacji francuskiego antropologa René Girarda, przyjrzymy się, jak Szekspir przedstawił w swoim dziele relacje kobiety i mężczyzny. Dokona się to w kluczu określenia znaczenia pragnień w całej ludzkiej egzystencji, a zatem również w sferze erotycznej. Temat ten jest kluczowy dla autora *Kozła ofiarnego*, co można zaobserwować już w samej proponowanej przez niego teorii kulturowej, którą nazwał mimetyczno-ofiarniczą. W tych rozważaniach skoncentrujemy się jedynie na pierwszym członie, a zarazem pierwszym etapie kształtowania się tej teorii, jakim jest czynnik naśladowczy.

MIMETYCZNOŚĆ PRAGNIENIA

Pragnienie jest dla Girarda zawsze naśladowcze. Według tego badacza w pierwotnej wspólnotie ludzkiej, jeszcze przed ukształtowaniem się w niej kultury, doszło do kryzysu mimetycznego, który polegał na wzajemnym naśladowaniu się jej członków w wyborze dotyczącym poszczególnych dóbr. Takie działania w niunikniony sposób doprowadziły do powszechnej wojny, gdyż zaczęto rywalizować ze sobą o wyłączne posiadanie dóbr dystrybucyjnych. Lekarstwem na ten stan powszechnej anomii miało być, według Girarda, wyznaczenie kozła ofiarnego, którego typowano na podstawie znaków selekcji ofiarniczej. Wszystkie je Girard odnajduje w opowieści o królu Edypie: bycie przybyszem, okaleczonym, pozostawanie poza wspólnotą (król lub ktoś z marginesu społecznego) oraz oskarżenie o zbrodnie o charakterze seksualnym. Wspólnota, dokonawszy wygnania lub zabicia kozła ofiarnego, doznawała swego rodzaju oczyszczenia. Rytuał ofiarniczy był później powtarzany w sposób symboliczny, co dało początek wszelkiej kulturze.

Girard już w pierwszej swej książce porusza problem pragnienia. Ponieważ pozycja ta jest studium poświęconym pięciu wielkim pisarzom: Flaubertowi, Stendhalowi, Cervantesowi, Proustowi i Dostojewskiemu, zaliczona została do dziedziny socjologii literatury. Krytykom trudno było zrozumieć zmianę optyki, jaką zauważono u Girarda wraz z pojawieniem się drugiej książki, którą jest – odwołująca się do danych etnologicznych – *Sacrum i przemoc*. Jednak przygotowany czytelnik bez trudu zauważy, że wszystkie publikacje łączy jedna, rozwijana w czasie myśl. Analiza pragnienia z *Prawdy powieściowej i kłamstwa romantycznego*, dając podstawy do teorii mimetycznej, znajduje dopełnienie w elemencie ofiarniczym z *Sacrum i przemocy*, aby w całej pełni ukazać się w koncepcji kozła ofiarnego. Jak powtarza za Darwinem Girard: „od początku do końca jedno długie dowodzenie”². Jednak takie podejście do badanego materiału spotkało się z nieprzyjęciem *Sacrum i przemocy* i późniejszych książek przez środowiska naukowe.

* * *

Ludzie pragną być niepowtarzalni, nawet jeśli używają do osiągnięcia tego celu środków powszechnie znanych. Nie potrzeba przytaczać danych, aby móc stwierdzić, że ludzie nie lubią być do siebie porównywani. Doskonały tego obraz otrzymujemy w literaturze. Dla przykładu można przywołać postać Teresy z *Niežnośnej lekkości bytu* Milana Kundery. Bohaterka wstydzi się swojego podobieństwa do matki. Taką samą postawę znajdujemy u Piotra Kwinto ze *Zdobycia*

² R. Girard, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 141.

władzy Miłosza. Teoria mimetyczno-ofiarnicza opiera się na krytyce tego spostrzeżenia.

Pragnienie erotyczne, w najszerszym znaczeniu tego słowa, czyli pragnienie w największej ekstazy naszego bytu, jest zawsze kojarzone z pragnieniem najbardziej indywidualnym, w sposób niepowtarzalny łączącym dwoje ludzi. W decyzji, różnej od impulsu podniecenia lub zakochania, jest moment samoograniczenia, dopasowania dwóch różnych osób umożliwiającego stworzenie ich niepowtarzalnego związku. Gdyby odrzucić skrajnie redukcjonistyczne wytłumaczenie miłości, które jest echem wąsko rozumianej socjobiologii, to współczesna kultura przyjmuje wyżej zarysowany jedynie pobieżnie model interpretacyjny.

Skonfrontujmy go z pewnym miłosnym wątkiem z komedii Szekspira *Jak wam się podoba*. Analizie poddamy miłość Sylwiusza i Febe. Pasterka gardzi miłością Sylwiusza. Ten jednak nie rezygnuje z zabiegania o swoją ukochaną i cierpi z powodu odtrącenia. Sylwiusz jest całkowicie zależny od Febe. Jego miłość jest tym bardziej gorączkowa, z im większym lekceważeniem się spotyka. Ten bohater Szekspirowskiego dramatu jest bardziej niewolnikiem niż kochankiem. Miłość Sylwiusza nobilituje jednak Febe. Dzięki niej kobieta ta uważa się za obiekt pożądania. Jej samoocena rośnie wraz z frustracją Sylwiusza. Gdy do akcji wkracza Rosalinda, córka zbiegłego Księcia Seniora, uciekająca z dworu w męskim przebraniu, spotyka pasterza Sylwiusza, który opowiada jej o swojej nieszczęśliwej miłości. W odpowiedzi słyszy on: „Jesteś tysiąckroć bardziej urodziwym mężczyzną, niżli ona niewiastą”³. Kiedy w następnym akcie Rosalinda, będąc wciąż w męskim stroju, spotyka Febe, mówi jej:

³ Cytaty z dzieł Szekspira za: R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. B. Mikołajewska, Warszawa 1996, s. 129.

Spojrzyj na siebie. Padnij na kolana
I poszcząc dziękuj Niebiosom za miłość
Tego dobrego mężczyzny. Bo muszę
Po przyjacielsku szepnąć ci do ucha:
Sprzedawaj, kiedy możesz, bo nie jesteś
Dla wszystkich kupców⁴.

Febe, biorąc Rosalindę za mężczyznę, odpowiada na tę uwagę w sposób dość zaskakujący: „Słodki młodzieńcze, możesz mnie strofować / Choćby cały rok. Tego strofowania / Milej mi słuchać niż jego umi-zgów”⁵. Girard nakreślił swój sposób interpretacji już na wstępie książki, do której się odwołujemy, zatem fragmenty te są zrozumiałe bez obszerniejszego komentarza. My możemy samodzielnie, idąc za wskazówkami Girarda, odkryć właściwe przesłanie tekstu.

Febe przegląda się w miłości Sylwiusza jak w zwierciadle. Rosalinda wygłasza kwestię: „Dzięki tobie widzi się piękniejszą / Niż wówczas, kiedy patrzy w lico własne”⁶. Pasterka czerpie swoją wartość z pragnienia Sylwiusza. Oznacza to, że jej obojętność jest pozorowana. Jego działania nie są bez znaczenia dla Febe. Wprost przeciwnie, one właśnie mają najważniejsze znaczenie dla Febe, gdyż są jedyną jej motywacją do ujrzenia wartości w sobie. Bez miłości Sylwiusza jej życie byłoby pozbawione sensu. Wartość, jaką uznaje w sobie Febe, jest wartością pożyczoną od Sylwiusza. Kiedy wcześniej powiedzieliśmy, że Girard nazywa pragnienie metafizycznym, mieliśmy na myśli właśnie taką sytuację. Febe chce żyć pożyczonym życiem.

⁴ Ibidem, s. 131.

⁵ Ibidem, s. 132.

⁶ Ibidem, s. 130.

To sytuacja skrajnego braku w sobie, która prowadzi do wychylenia ku Innemu. Byt ludzki, napotykając inny byt, który w porównaniu z nim samym wydaje się pełny, pragnie rekompensować swoje braki, usensownić swoją egzystencję. Stanisław Budzik określa ten moment jako próżność, „niezadowolenie z siebie, metafizyczny wręcz sprzeciw wobec ludzkiej kondycji”⁷. Dalej konkluduje: „Człowiek próżny nie jest w stanie czerpać z własnej głębi, dlatego rozgląda się za innym, aby od niego zapożyczyć swe pragnienia”⁸. Wymownie w tym kontekście brzmią słowa: „pragnienie według Innego jest zawsze pragnieniem bycia Innym”⁹, co z głębią i dokładnością wyjaśnia Girard na innym miejscu *Prawdy powieściowej i kłamstwa romantycznego*: „żeby pragnąć podobnego stopienia z substancją Innego, trzeba odczuwać niepokonany wstręt do własnej substancji”¹⁰. Tak więc u podstaw pragnienia leży przekonanie, że wejście w posiadanie bliżej nieokreślonego przedmiotu¹¹ przemieni życie pragnącego¹².

MIŁOŚĆ WŁASNA

Widzimy zatem, że postawa, którą tutaj demaskuje Girard, to miłość własna. Termin ten budzi różne skojarzenia. Już św. Tomasz twierdził, że uporządkowana miłość zaczyna się od siebie. Miłość własna, w rze-

⁷ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 51.

⁸ Ibidem.

⁹ R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Warszawa 2001, s. 89.

¹⁰ Ibidem, s. 61.

¹¹ Por. S. Budzik, op. cit., s. 47.

¹² Por. R. Girard, *Prawda...*, op. cit., s. 59.

czywistości, jest postawą ucieczki od siebie; formą życia najbardziej nieautentycznego. Jest to życie w ciągłym zewnątrz. Zewnątrz to tworzą zespoły osób i grup kompensujących poczucie niższości. Współcześnie postawę taką określa się mianem narcyzmu. Jednak Girard, odcinając się ostro od Freuda, woli mówić właśnie o miłości własnej. Według filozofa ludzkiego pragnienia Freud nie rozpoznał w narcyzmie owej podwójności. Zapatrzenie w siebie i zapatrzenie w Innego to podstawa antropologii Girarda. Zanim odpowiemy sobie na zadane wcześniej pytanie o znaczenie miłości Febe i Sylwiusza, a tym samym odsłoniemy prawdę o ludzkiej indywidualności, przyjrzymy się tekstom, które mogą być bezpośrednio skojarzone z tematem naszych rozważań, poprzez pojawiającą się w nich rzeczywistość miłości własnej.

Osobą, która z ogromną precyzją określiła mechanizmy władające życiem nieautentycznym i związanym z nim narcyzmem, jest Teresa z Avila. W swojej, co prawda teologicznej, wizji antropologicznej umieszcza wiele uwag, które mogą się okazać bardzo wartościowe w kontekście naszych rozważań. W *Księdze mojego życia*, omawiając konieczność pokory, odwołuje się do fałszywego rozumienia tej cnoty. Teresa zauważa, że osoba pragnąca naśladować świętych może spotkać się z trudnościami związanymi z takim pojmowaniem pokory, które podaje w wątpliwość zdolność pójścia tą samą drogą, co obierane wzory. Mówiąc o demonie, ostrzega czytelnika: „Zaraz nam wmawia lub daje do zrozumienia, że sprawy tych świętych są [owszem] do podziwiania, ale nie do dokonywania ich przez nas, gdyż jesteśmy grzesznikami”¹³. Choć w porównaniu do dzieła Szekspira spotykamy się tutaj z zupełnie inną perspektywą egzystencjalną, jedno jest wspólne – zwró-

¹³ Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia. (Autobiografia)*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2007, s. 156.

cenie szczególnej uwagi na kwestię niewiary w siebie. W następnym passusie jednak, przechodząc płynnie od tematu postawy rezygnacji z własnych pragnień, Teresa podejmuje temat, który na pierwszy rzut oka może wydać się tylko przeciwieństwem pierwszego. Omawia w nim miłość własną jako postawę zbytnej wiary w siebie¹⁴. To samo zauważyliśmy u Febe, kiedy stwierdziliśmy, że jest osobą próżną. Postawy te, choć behawioralnie stanowią kontrapunkty ludzkiego zachowania, mają wspólne źródło, jakim jest niewłaściwe odniesienie do samego siebie.

Jeszcze więcej wskazówek uzyskamy z lektury *Drogi doskonałości*. Teresa mówi tam:

Nieraz sobie myślę, że wszelkie pragnienie tego, aby nas kochano, jest w gruncie dowodem wielkiego zaślepienia [...]. Przy bliższym zastanowieniu się nad sobą nietrudno spostrzec, że gdy pragniemy, aby nas kochano, zawsze w tym szukamy jakiegoś interesu własnego, pożytku czy przyjemności¹⁵.

Czy wobec tego Teresa wyklucza możliwość prawdziwej miłości? Na zarzut ten odpowiada:

A więc, może znowu wam się wyda, że takie dusze nikogo i niczego nie kochają i kochać nie umieją, jeno Boga samego. Owszem, upewniam was, kochają one nierównie mocniej, goręcej i bardziej owocną miłością niż inni. Jest to miłość szlachetna. Zawsze ochotna dawać raczej niż brać¹⁶.

Teresa z Avila ukazuje, że miłość własna deformuje nasze pragnienia. Przez nią są one skoncentrowane na nas samych, a zarazem są niewystarczające, aby zaspokoić najgłębsze i autentyczne pragnienie miłości. Mówiąc językiem psychologii, mamy tutaj do czynienia z osobowością

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 157.

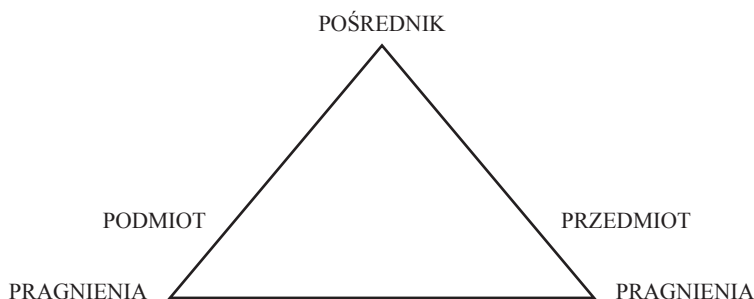
¹⁵ Eadem, *Dziela*, cz. 1, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1962, s. 623–624.

¹⁶ *Ibidem*.

niedojrzałą. Jej gmach własnej wartości jest budowany na Innym. Jeśli to zostanie zdemaskowane, to cała ta budowla się wali. Doskonałym tego przykładem jest wcześniej przywołana scena, w której Febe zmienia przedmiot swojej miłości z Sylwiusza na przebraną za mężczyznę Rosalindę, która ujawniła jej prawdziwe motywacje oddalania od siebie miłości zakochanego w niej pasterza.

PRAGNIENIE TRÓJKĄTNE

Jeśli Febe, dzięki miłości Sylwiusza, buduje swój pozytywny obraz, to warto zastanowić się nad tą sytuacją w dynamice podmiotowo-przedmiotowej. Zaczniemy od czytelniejszej postawy mężczyzny. Jego erotyczne lub miłosne pragnienie skierowane jest na przedmiot miłości, czyli Febe. Ta z kolei skoncentrowana jest na sobie, ale jak powiedzieliśmy, osoby narcystyczne nie są po prostu zasklepione w sobie; są otwarte na Innego, ale tylko o tyle, o ile Inny buduje dogodny dla nich obraz ich samych. Można wyprowadzić z tego dwa wnioski. Po pierwsze, przedmiotem miłości Febe jest ona sama. Po drugie, pragnienie to dokonuje się w ruchu od Febe do Sylwiusza i z powrotem do Febe. Oznacza to, że pragnienie ma strukturę trójkątną.



Podmiot pragnienia naśladuje pragnienie pośrednika, który spełnia względem niego rolę modelu. Girard, wychodząc od greckiego μίμησις, schemat ten nazywa pragnieniem mimetycznym. Zachowania podmiotu są mimetyczne względem pośrednika. W interesującym nas przypadku pośrednikiem pragnienia Febe będzie Sylwiusz, którego pragnienie ona naśladuje. Jak zauważa Girard:

[...] jeśli przedmiotem pragnienia mojego modelu jestem ja sam, będę pragnąc samego siebie i będę próbował uniemożliwić mojemu modelowi (który również mnie naśladuje) zawładnięcie przedmiotem, którego oboje pragniemy, tzn. mną samym. To ciągle wicie się pragnienia na sobie samym jest rodzajem mimetycznego współzawodnictwa, w którym wygrywający nie może wygrać, nie potęgując impulsu pierwotnego powodującego jego zwycięstwo¹⁷.

Model staje się pośrednikiem pomiędzy podmiotem a przedmiotem pragnienia, przez co pragnący naśladuje chęć zdobycia przedmiotu jedynie z racji jego cechy, którą jest bycie przedmiotem pragnienia modelu. Kiedy jednak naśladowanie zostaje zauważone przez model, to on sam będzie widział większą wartość w przedmiocie, którego już uprzednio pragnął. Girard mówi w tym kontekście o podbijaniu ceny. Innymi słowy, podmiot staje się po pewnym czasie modelem dla swojego pośrednika. Dlatego w kontekście miłości Febe i Sylwiusza możemy zauważyć, że stają się oni dla siebie rywalami. Walczą o miłość Febe. Naśladowanie pragnienia rodzi mimetyzm przywłaszczania. To czynnik wysoko konfliktogenny, który – w sytuacji powszechnego pragnienia tego samego dobra – może doprowadzić do przemocy. Analiza ludzkiego pragnienia doprowadziła nas do podstawowej przyczyny przemocy, którą jest mimetyzm przywłaszczania.

¹⁷ R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. B. Mikołajewska, Warszawa 1996, s. 130.

Dynamizm ludzkich relacji trudno oddać za pomocą schematu. Musimy zatem pamiętać, że pragnienia nakładają się na siebie, tak że dowolny wierzchołek trójkąta mimetycznego może stanowić jeden z wierzchołków niewyobrażalnej liczby innych trójkątów. Poza tym podmiot i pośrednik nie tylko naśladują swoje pragnienia, ale również oddziałują na siebie na wiele innych sposobów. W stosunku do omawianych bohaterów *Jak wam się podoba* można podnieść, że „skrajna miłość własna jednego kochanka i pogarda samego siebie drugiego są zjawiskami współzależnymi, które odnawiają się i wzmacniają bez zewnętrznych interwencji”¹⁸. Oznacza to, że dla Sylwiusza Febe jest modelem. Jest jeszcze jedna, głębsza kwestia. Mówimy ciągle o pragnieniu na przykładzie miłości własnej. Co jednak w przypadku, kiedy pragnienia są naśladowczo intensyfikowane, ale żadne z kochanków nie jest zarażone narcyzmem? Girard twierdzi, że każde ludzkie pragnienie ma strukturę trójkątną. Już bowiem Arystoteles zauważył, że człowieka odróżnia od zwierząt zdolność do naśladowania (chodzi tu o naśladowanie, które nie pokrywa się z instynktem, który możemy zaobserwować na przykład u zwierząt udających drapieżniki). Przy czym uwaga ta nie ogranicza się jedynie do pragnienia erotycznego, ale rozciąga się na każdy rodzaj ludzkich pragnień. W przypadku miłości kobiety i mężczyzny struktura trójkątna objawia się w dynamizmie trzech elementów: podmiotu, bycia mężczyzną/kobietą i ciała.

W *Prawdzie powieściowej i kłamstwie romantycznym* Girard omawia szczegółowo swoją koncepcję pragnienia trójkątnego. Należy jeszcze w perspektywie tego tekstu zaznaczyć jedną kwestię. Ludzkie pragnienia są motywowane różnorako, zatem musi istnieć też wiele typów pośrednictwa mimetycznego. Girard wyróżnia dwie szczegółowe sytuacje, w których

¹⁸ Ibidem.

pośrednik jest odpowiednio zewnętrzny lub wewnętrzny¹⁹. Pośrednikiem zewnętrznym może być postać, z którą podmiot nie ma kontaktu. Może chodzić o oddalenie geograficzne lub ontologiczne. Rolę takiego modelu może przybrać idea, bohater literacki lub nawet wytwór fantazji podmiotu: nadczołowiek, idealny przedstawiciel rasy, dobry student, własne rozumienie świętości itp. W tym kontekście ważna wydaje się uwaga Girarda:

U Cervantesa pośrednik króluje w niedostępnym niebiosach i zsyła na swojego wyznawcę odrobinę ukojenia. U Stendhala ten sam pośrednik zstąpił na ziemię. Rozróżnienie owych dwóch typów relacji pomiędzy pośrednikiem a podmiotem to uznanie istnienia ogromnej przepaści duchowej dzielącej Don Kichota [który za model obrał Amadisa – przyp. G. W.] od największych Stendhalowskich pyszałków²⁰.

Odróżnienie pośrednika zewnętrznego od wewnętrznego tłumaczy tak szerokie spektrum działania mimetyzmu u człowieka. Powracając do kwestii postawionej na początku: czy człowiek jest rzeczywiście tak oryginalny w swoich pragnieniach, jak wynikałoby to z jego samooceny? Podstawowa dystynkcja w modelach antropologii pragnień jest widoczna w samym tytule przywoływanej tutaj wielokrotnie książki Girarda: prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne. Kłamstwo romantyczne, które dziś według Girarda przeżywa swój renesans, wmawia ludziom, że ich pragnienia są niepowtarzalne, nie są oparte na niczym innym, jak na nich samych. Prawda wielkich powieści XIX wieku to prawda o obecności pośrednika w każdym naszym pragnieniu i o wszechobecnym naśladownictwie.

Paradygmatyczna w tej sprawie jest dla Girarda legenda o Tristanie i Izoldzie, których uznaje on za pierwszych bohaterów romantycznych²¹.

¹⁹ Por. idem, *Prawda...*, op. cit., s. 14–15.

²⁰ Ibidem, s. 13.

²¹ Por. ibidem, s. 115.

Ich miłość nazywa egoistyczną walką, gdyż – podaje za Denisem de Rougemont – jest ona budowana z pozycji własnej, a nie z oddania Innemu. Jako źródło ich tragedii wskazuje fałszywy pozór wzajemności²².

* * *

Czy oznacza to, że prawdę o człowieku uwikłanym w mimetyczną sieć może właściwie oddać jedynie jakiś rodzaj pesymizmu antropologicznego? Choć niektórzy wysuwają z lektury Girarda właśnie taki wniosek, to nie oddaje on złożoności problemu. Schemat pragnienia trójkątnego rzeczywiście mocno uderza w mit o rozdmuchanym do rozmiarów wszechświata romantycznym „ja”²³, żeby posłużyć się wyrażeniem Girarda. Jednak to dzięki niemu nasze pożądania nie są skupione na przedmiotach wcześniej zdeterminowanych²⁴. W późniejszej swojej książce, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Girard mówi:

Ludzie, jak pasące się krowy, nie mogliby już zmieniać swoich pragnień. Bez owego mimetycznego pożądania nie byłoby ani wolności, ani ludzkości. Mime-tyczne pożądanie ze swej istoty jest dobre. Człowiek jest tym stworzeniem, które zatraciło część swego zwierzęcego instynktu, aby osiągnąć etap tzw. pożądania²⁵.

Prawdą jednak pozostaje, że ludzie „nie mają własnego pożądania. Jako że właściwością pożądania jest to, że nie jest własne”²⁶. W girar-

²² Por. ibidem, s. 116.

²³ Por. ibidem, s. 72.

²⁴ Por. idem, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002, s. 28.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

diańskiej wizji człowiek został z pewnością pozbawiony marzeń o własnej indywidualności i wyjątkowości. Dotyczy to także, a raczej przede wszystkim, sfery erotycznej, ludzkiego nastawienia na drugiego człowieka i pragnienia tworzenia z nim niepowtarzalnej relacji. Nie jest to jednak wniosek pesymistyczny, gdyż właśnie naśladowczość pragnienia powoduje, że byt ludzki znajduje się w ciągłym stanie przekraczania siebie, co jest istotą wszelkiego spotkania kobiety i mężczyzny.

DESIRE OF ANOTHER IN PERSPECTIVE OF RENÉ GIRARD'S MIMETIC-SACRIFICIAL THEORY

French anthropologist, René Girard, noted that all human desires are mimetic. The relationship between the subject and the object of desire is marked by the third element. This third element is an intermediary (or go-between), who for the subject becomes a model of desire. This pattern can also be seen in the works of W. Shakespeare. In the comedy „As You Like It” we meet Silvius, who loves Phoebe. Their love has a triangular structure. Phoebe is the subject of Silvius’ desire, but her lover is an intermediary mimetic desire each other. According to Girard it is a model of self-love, which is based on the desire to be as Other.

KEYWORDS

Desire, imitation, authenticity (genuineness), love

BIBLIOGRAFIA

1. Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
2. Girard R., *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006.
3. Girard R., *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Warszawa 2001.
4. Girard R., *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. B. Mikołajewska, Warszawa 1996.

5. Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Warszawa 2002.
6. Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
7. Teresa od Jezusa, *Dziela*, cz. 1, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1962.
8. Teresa od Jezusa, *Księga mojego życia. (Autobiografia)*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2007.

ANNA GWIŹDŹ
(Uniwersytet Jagielloński)

OBLICZA MIŁOŚCI W TWÓRCZOŚCI WSPÓŁCZESNEGO, NOWOGRECKIEGO AUTORA KOMIKSÓW – ARKASA

STRESZCZENIE

Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji obrazu „miłości” w komiksowej twórczości Arkasa. Odwołując się do teorii afektów, traktuję komiksy jako tak zwane nośniki transmitujące emocje i patrzę na to uczucie z perspektywy wybranych psychologicznych teorii i modeli, Ericha Fromma, Zygmunta Freuda i Johna Lee. Staram się również wyodrębnić typy „miłości” funkcjonujące w pozornie odległych od siebie światach wykreowanych przez greckiego artystę, a także unaocznic cel leżący u podstaw ich zastosowania. Bazę źródłową stanowią trzy komiksowe serie Arkasa: „Χαμηλές Πτήσεις” (*Niskie loty*), „Ο Καλός Λύκος” (*Dobry wilk*) oraz „Καστράτο” (*Kastrato*).

SŁOWA KLUCZOWE

Arkas, miłość, modele miłości, teorie miłości, komiks

INFORMACJE O AUTORCE

Anna Gwiźdź

Instytut Filologii Klasycznej

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: agwiźdz@yahoo.co.uk

Debiut Arkasa jako autora historii komiksowych zbiega się w czasie ze wzrostem zainteresowania w Grecji komiksem w ogóle i z powstaniem pierwszego czasopisma skierowanego do fanów tej formy ekspresji twórczej. To właśnie w 1981 roku, w jednym z pierwszych numerów legendarnego czasopisma „Βαβέλ”, Arkas publikuje swoją pierwszą serię historii komiksowych pt. „Ο Κόκκορας”. Jej głównym bohaterem jest niepewny siebie, niestabilny emocjonalnie, neurotyczny i nieco dziwaczny w swoich zachowaniach Kogut, desperacko poszukujący akceptacji wśród podległych sobie kur. Symbolicznym antagonistą Koguta w walce o wpływy staje się będąca jego absolutnym przeciwieństwem Świnia, której wrodzony cynizm, pragmatyzm i brak wszelkich barier pozwala bez wysiłku zdobywać wszystko to, czego desperacko pragnie Kogut. Puentę dla pełnych emocji, a niekiedy i jadu dialogów pomiędzy bohaterami stanowi zwykle kończący historyjkę racjonalny komentarz Robaka. Wraz z rozwojem rynku czasopism komiksowych w Grecji historyjki Arkasa zaczęły się pojawiać również w takich czasopismach, jak „Παρά Πέντε”, „Μικρό Παρά Πέντε”, „Σχολιαστής”, *Micro Mad* czy „Μετρό”, a także w dodatkach do gazet, z których wart wspomnienia jest przede wszystkim „Έψιλον”, dodatek do gazety o zasięgu krajowym „Ελευθεροτυπία”. Najpopularniejsze z serii historyjek komiksowych Arkasa zostały również wydane w formie albumów przez mieszczące się w Atenach wydawnictwo

„Γράμματᾶ”. Arkas prowadzi także swoją stronę internetową oraz profil na Facebooku, gdzie prawie codziennie pojawiają się jego nowe wpisy (duża część z nich w formie interaktywnej). Dorobek literacki Arkasa to dwadzieścia trzy serie komiksowe oraz trzy sztuki teatralne. Wiele spośród nich zostało przetłumaczonych na języki obce¹. W Polsce dostępne jest tłumaczenie sześciu jego serii: „Ο Ισοβίτης” (*Dożywotniak*), „Χαμηλές Πτήσεις” (*Niskie loty*), „Ο Κόκκορας” (*Kogut*), „Καστράτο” (*Kastrato*), „Η Ζωή Μετά” (*Życie po...*), „Ξυπνάς Μέσα Μου Το Ζώο” (*Budzisz we mnie zwierzę*). Autorem wszystkich polskich tłumaczeń jest Γιάννης Παπαδομηλάκης. Kim jednak tak naprawdę jest autor wszystkich tych dzieł? Nie wiadomo. Pierwsze historyjki komiksowe Arkasa, publikowane w magazynie „Βαβέλ”, podpisywane były przez autora imieniem Αντώνης Ευδαίμων, które jednak – jak się powszechnie uważa – jest tylko pseudonimem artystycznym. Inna teoria mówi, że prawdziwe imię Arkasa to Άρης Καστρινός (stąd pseudonim AR-KAS), jeszcze inna wiąże pochodzenie pseudonimu z jedną z greckich krain geograficznych o bogatej historii mitycznej, Arkadią. Pseudonim „Arkas” mógłby więc bezpośrednio nawiązywać do legendarnego króla Arkadii, syna Zeusa i Kallisto, który z woli bogów zasiadł na tronie po śmierci Likaona i jego pięćdziesięciu synów.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba rekonstrukcji obrazu „miłości” w komiksowej twórczości Arkasa. Odwołując się do teorii afektów,

¹ Pomimo niezwyklej popularności Arkasa krytyka literacka zdaje się go pomijać. Jedynym naukowcem, który zdecydował się dotychczas na analizę dorobku Arkasa, jest Πέτρος Μαρτινίδης, profesor Uniwersytetu w Salonikach. Jest on autorem dwóch publikacji poświęconych twórczości Arkasa: wydanej w 1992 roku książki „Η υψηλή τέχνη της απελπισίας: Γύρω από τον Ισοβίτη του Αρκά” oraz wydanej w 2007 roku „Πώς πάνε στον «παράδεισο» του Αρκά: Ανατρέχοντας στην ιστορία του γέλιου”.

traktuję komiksy jako tak zwane nośniki transmitujące emocje i patrzę na to uczucie z perspektywy wybranych psychologicznych teorii i modeli. Staram się również wyodrębnić typy „miłości” funkcjonujące w pozornie odległych od siebie światach wykreowanych przez greckiego artystę, a także unaocznic cel leżący u podstaw ich zastosowania. Bazę źródłową stanowią trzy spośród komiksowych serii Arkasa: „Χαμηλές Πτήσεις” (*Niskie loty*), „Ο Καλός Λύκος” (*Dobry wilk*) oraz „Καστράτο” (*Kastrato*).

Nie ma większej miłości niż miłość matki do dziecka. Tak w skrócie podsumować można przewodnią myśl teorii miłości autorstwa niemieckiego filozofa i psychologa Ericha Fromma. Miłość matczyna to według Fromma miłość bezwarunkowa. Dziecko nie musi na nią w żaden sposób zasłużyć ani spełnić jakichkolwiek pokładanych w nim nadziei. Matka kocha je jedynie za to, że istnieje. Miłość matczyna jest więc z gruntu pozbawiona egoizmu i altruistyczna. Matka nie oczekuje za nią niczego w zamian². Zupełnie inną naturę ma według Fromma relacja łącząca dziecko z ojcem. W przeciwieństwie do matki, która staje się dla dziecka symbolem domu i łączności z otaczającym je światem, rola ojca we wczesnym okresie życia niemowlaka jest znikoma. Według Fromma dzieje się tak dlatego, że w oczach dziecka ojciec reprezentuje drugi biegun ludzkiej egzystencji: świat myśli, prawa, porządku, dyscypliny oraz podróży i przygody. Ojciec jest więc tym, który przekazuje dziecku wiedzę i uczy je radzić sobie w życiu. Miłość ojca, jak twierdzi Fromm, cechuje również warunkowość. Dziecko musi na nią zapracować. Posłuszeństwo staje się cnotą, a nieposłuszeństwo grzechem pociągającym za sobą utratę miłości rodzica. W koncepcji Fromma miłość matczyna i ojcowska dopełniają się, tworząc jedną całość. Rola matki, kluczowa

² M. Jankowska, *Miłość jako najpełniejszy sposób wyrażania siebie*, „Fides et Ratio”, nr 3(3), 2010, s. 32.

na początkowym etapie rozwoju dziecka, polega przede wszystkim na zapewnieniu mu poczucia bezpieczeństwa. Rola ojca istotna jest z kolei na kolejnym etapie rozwoju. Ma on za zadanie przekazać dziecku zasady funkcjonowania w społeczeństwie oraz nauczyć je stawiać naprzeciw problemom, jakie niesie ze sobą życie. Według Fromma niezwykle ważne jest, aby matka pozwoliła dziecku dorosnąć i osiągnąć niezależność, nie przenosząc przy tym na nie swoich obaw i niepokojów. Ojciec z kolei powinien wykształcić w sobie cierpliwość i tolerancję, a nie być groźny i autorytarny. Jego zadaniem jest bowiem wyposażać dziecko w zestaw kompetencji, które pozwolą mu zbudować własny wewnętrzny autorytet, oparty na świadomości matki i ojca. Tylko to pozwoli dziecku stać się w dorosłym życiu osobną jednostką, zdolną do samodzielnego podejmowania decyzji i niezależną od zewnętrznych figur rodziców³.

Co się jednak stanie, gdy matka nie jest na tyle dojrzała, by przejąć swoje obowiązki względem dziecka? Co, gdy zdecyduje się go porzucić i zostawić jedynie pod opieką ojca? Te i tym podobne pytania stawia Arkas w jednej ze swoich najpopularniejszych serii komiksowych, zatytułowanej *Niskie loty*. Główni bohaterowie tego zbioru to dwa borykające się z problemami współczesnego świata wróble, ojciec i syn. Poznajemy ich w momencie, gdy syn stawia swoje pierwsze kroki w trudnej sztuce latania. Dotychczasowe życie nie oszczędzało naszych bohaterów. Związek rodziców małego wróbelka rozpadł się zaraz po jego narodzinach. Niedojrzała emocjonalnie matka, nie potrafiąc poradzić sobie z odpowiedzialnością, jaką jest opiekowanie się małym dzieckiem, zdecydowała się porzucić rodzinę i uciekła z jaskółką do ciepłych krajów, zrzucając tym samym cały bagaż odpowiedzialności na ojca. Ten, przyjmując stoicką postawę względem rzeczywistości i koncentrując się

³ E. Fromm, *The Art of Loving*, New York 1956, s. 41–44.

tylko i wyłącznie na wychowaniu swojego dziecka⁴, starał się zrekompensować mu brak matki, a także wytłumaczyć motywy podjętej przez nią decyzji. Pomimo wysiłków ojca, całej jego cierpliwości i tolerancji, mały wróbel nie jest jednak w stanie pogodzić się z przeżyłą stratą. Zazdrości innym matczynej miłości⁵, której nigdy nie doświadczył, i wraz z tym, jak staje się coraz bardziej niezależny, neguje osobę ojca, jego postawę wobec rzeczywistości, a także podjęte przez niego decyzje. Brak świadomości matki i niemożliwość prawidłowej syntezy przedstawionych wyżej komponentów sprawia, że w konsekwencji staje się on neurotyczny, a jego zachowanie w kontaktach społecznych jest szorstkie i przepełnione agresją. Nie umie również, co według Fromma najważniejsze, „pokochać samego siebie”. Wszystko wydaje się mu lepsze niż bycie wróblem (patrz: ryc. 1).

„Głód matczynej miłości” oraz „głód przynależności” to dwa pojęcia niezwykle istotne dla tej serii historyjek komiksowych Arkasa. Zdają się one leżeć u podstaw wszystkich działań podejmowanych przez głównego bohatera. Negacja osoby ojca, idealizacja postaci matki oraz proces poszukiwania swojego miejsca w świecie to mechanizmy zastępcze, mające pomóc małemu wróbelkowi pogodzić się z przeżyłą w dzieciństwie traumą. Desperacko poszukuje on więc ciepła i akceptacji, które chce zdobyć nawet za cenę wyrzeczenia się swojej tożsamości. Wypiera

⁴ Warto podkreślić, że sposób pełnienia funkcji rodzicielskiej przez ojca nawiązuje bezpośrednio do koncepcji Platona, który formułując aksjomaty rządzenia, wyróżnił jako pierwszą zasadę wśród siedmiu: „rodzice muszą kierować dziećmi” (por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 1173).

⁵ O tym, jak „poszukiwanie miłości pochłania ludzi od wieków”, bardzo ciekawie pisze M. Evans w artykule pt. *Czym jest uczucie zwane miłością?* (*Love Unromantic Discussion*, Cambridge–Oxford–Malden 2003, s. 1–24).

Ryc. 1. Fragment komiksowej serii *Niskie loty*



Tłum. dialogów:

1. – Tato, my rajskie ptaki jesteśmy niezwykle rzadkie... prawda?
– Nie jesteś rajskim ptakiem! I nie wydaje się, żebyś nim został, niezależnie ile wstążek byś sobie nie dokleił!
2. – ...jesteś wróblem!... zrozum to wreszcie!...
– Sam jesteś wróblem i na takiego wyglądasz...
3. – ...ja jestem rajskim ptakiem, i się zamknij!
– Uważaj, jak do mnie mówisz, bo dostaniesz klapsa.
4. – Nie możesz mnie uderzyć.
– A to czemu?
5. – Bo jestem „zagrożonym gatunkiem”.

Źródło: Αρκάς, „Σπουργίτι είσαι και φαίνεσαι”, Αθήνα 1993 [tłum. A. G.].

ze świadomości fakty, które zdają się przeczyć zbudowanej przez niego wizji rzeczywistości. Nie dostrzega starań, cierpliwości oraz poświęcenia ojca. Nie szanuje go jako osoby, a okazywaną przez niego troskę bierze za słabość. Odrzuca ideały przez niego wyznawane, a także wpajany mu od małego system wartości. Jednym słowem uważa ojca za oderwanego od rzeczywistości naiwniaka. Matka z kolei jest dla niego uosobieniem siły i niezależności. To ona podjęła decyzję o zostawieniu rodziny, to ona zdecydowała się porzucić nudne, z perspektywy dziecka, miejskie życie i udać się w nieznaną, to ona w końcu jest prawdziwie wolna i niepodległa żadnym nakazom czy zakazom. Zafascynowany postacią matki syn podświadomie pragnie pozbyć się ojca⁶. Mają mu to zagwarantować coraz to nowe wybryki oraz nieustanna z nim polemika. Skrycie ma nadzieję, że ojciec w końcu straci cierpliwość, załamie się nerwowo i porzuci go, ofiarowując mu tym samym to, czego zdaje się pragnąć najbardziej na świecie, czyli wolność. Momenty refleksji przychodzą jedynie w obliczu zagrożenia. Tylko wtedy na krótką chwilę zdaje się on doceniać wysiłek, jaki ojciec włożył w jego wychowanie, oraz dostrzegać fakt, że nie jest jeszcze gotowy poradzić sobie sam w życiu.

Arkas, podejmując ważny problem wychowania i rozwoju dzieci w rodzinach niepełnych oraz czyniąc głównym bohaterem swoich historyjek ojca zmagającego się z wychowaniem dorastającego syna, spogląda na tę kwestię w nietypowy sposób. Walczy z zakorzenionym głęboko w świadomości społecznej stereotypem oraz aksjomatem wyrażonym w teorii

⁶ Podświadome pragnienie pozbycia się ojca Zygmunta Freuda zinterpretowałby z perspektywy teorii psychoanalitycznej jako „kompleks Edypa”. Źródło tej kategorii pojęciowej odnaleźć można w starożytnej mitologii greckiej, prezentującej tragiczną historię Edypa, króla Teb.

Fromma, że matczyzna miłość jest silniejsza od ojcowskiej i że tylko matki gotowe są poświęcić się całkowicie dla dobra swoich dzieci. Polemizuje także z równie powszechną tezą, że kobiety są bardziej odpowiedzialne od mężczyzn i mniej skłonne do podejmowania ryzyka, oraz wyraża pogląd, że sama skłonność do miłosnych przygód nie jest zależna od płci, ale od typu osobowości i dojrzałości emocjonalnej. To samo przekonanie dotyczy związków uczuciowych, jakie tworzą dorośli. Arkas stara się z góry nie potępiać postawy matki, lecz chce przedstawić otwarcie jej motywacje i spojrzeć na problem z jej perspektywy. Pomimo to niezaprzeczalna wydaje się teza, że dzieci w rodzinach niepełnych już w bardzo młodym wieku stają naprzeciw wielu sytuacji trudnych, a ich rozwój emocjonalny ze względu na przeżyte traumy i brak jednego z rodziców ulega zachwianiu. Często w takich sytuacjach wytwarzają one mechanizmy obronne, które zaburzą ich obraz rzeczywistości, prowadząc w konsekwencji do wystąpienia wielu sytuacji konfliktowych na linii dziecko – rodzic⁷. Arkas zdaje się jednak wierzyć, że rodzicielska miłość nie zna granic, a każdy konflikt przy odrobinie cierpliwości może zostać zażegnany.

Podobnie jak samotny ojciec w *Niskich lotach*, tak i wilk, główny bohater kolejnej serii komiksowych historyjek Arkasa, zatytułowanej *Dobry wilk*, marzy, by ktoś odwzajemnił jego uczucia. Mierzy się on jednak z problemem zupełnie innej natury, albowiem obiekt westchnień drapieżnika stanowi owca, naturalne źródło jego pożywienia. Jak każdy zakochany, nie zważa jednak na żadne przeciwności losu i stara się za imponować swojej ukochanej. Śpiewa w nocy serenady, układa poezje, przynosi kwiaty, a wszystko po to, by udowodnić owcy siłę swojej mi-

⁷ T. Kukołowicz, B. Kulczycka, *Spełnianie funkcji przez rodziny niepełne*, [w:] *Pomoc rodzinie niepełnej*, red. T. Kukołowicz, Sandomierz 1988.

łości. Nie waha się nawet stanąć do walki z pilnującym stada psem pasterskim i po chrześcijańsku nadstawić drugi policzek. Nasz wrażliwy wilk jest bowiem z przekonania pacyfistą i nie wierzy w przemoc. Marzy o świecie idealnym, niepodzielonym na ofiary i ich oprawców, świecie, w którym „kot pokochałby mysz, a lew gazelę”⁸. Jego wybranka podchodzi jednak do sprawy nieco bardziej pragmatycznie (patrz: ryc. 2).

Miłość wilka, choć z gruntu romantyczna, niezaprzeczalnie nosi znamiona manii. Prześladuje on swoją ofiarę, a obsesyjne myśli o niej nie opuszczają go nawet w nocy. Ma potrzebę nieustannego udowodniania ukochanej, jak wiele jest gotów dla niej poświęcić. Głęboko wierzy, że miłość jest w stanie całkowicie odmienić czyjąś naturę oraz stosunek do rzeczywistości. Intensywność żywionego uczucia sprawia, że separację od obiektu miłości odczuwa on w kategoriach psychicznej, a także fizycznej udręki. Niejeden raz prowadzi go to nieomal do utraty życia, gdy zmęczona niechcianymi zalotami owca wzywa na pomoc pilnującego stada strażnika. Podstawową motywacją do działania bohatera zdaje się lęk. Wilk, żyjąc marzeniami o wspólnej przyszłości, nie może sobie wyobrazić świata bez obiektu swojej miłości. Gotów jest więc bez końca znosić obelgi i poniżenie, byleby tylko zapobiec potencjalnej jego utracie. Nosi w sobie bowiem głębokie przekonanie, że jego miłości starczy za dwoje.

Obraz miłości w *Dobrym wilku* znajduje swoje teoretyczne odzwierciedlenie w modelu miłości autorstwa kanadyjskiego socjologa Johna Lee. Wyodrębnił on sześć typów miłości, które podzielił na dwie kategorie. Do pierwszej należą tak zwane pierwotne typy miłości: Storge, Eros i Ludus, do drugiej natomiast tak zwane typy wtórne: Pragma,

⁸ Αρκάς, „Ο Καλός λύκος”, Αθήνα 1999, s. 59.

Ryc. 2. Fragment komiksu *Dobry wilk*



Tłum. dialogów:

1. – E!... psssyttt!
2. – Czego tu szukasz? Mówiłam Ci już, żebyś nie zbliżał się do pastwiska.
– Ja tylko na małą chwilkę!
3. – W żadnym razie! Chcesz, żeby Cię pies pasterski zobaczył i żebym później miała problemy z szefem? Ja tu pracuję!
4. – Ale ja Cię kocham! Rozumiesz to? Nie mogę bez Ciebie żyć!
– Masz ci los!
5. – Przestań mnie dręczyć, mój mały! Już Ci mówiłam, że nie mogę się z Tobą związać! Nie czuję się przy Tobie bezpiecznie!
– Czemu nie czujesz się bezpiecznie? Czy to dlatego, że jestem wilkiem?!
6. – Nie!... To dlatego, że nie masz stałej pracy!

Źródło: Αρκάς, „Ο Καλός λύκος”, Αθήνα 1999 [tłum. A. G.].

Mania i Agape, powstałe na skutek połączenia typów pierwotnych. Każdemu ze wspomnianych typów przyporządkował Lee odpowiedni kolor. Tak więc Storge to kolor żółty, Eros – czerwony, Ludus – niebieski, Pragma – zielony, Mania – fioletowy, a Agape – pomarańczowy. Obsesyjna miłość, tak zręcznie sportretowana przez greckiego artystę, stanowi w modelu Lee kombinację Erosa i Ludusu, czyli Manię. Eros uosabia miłość romantyczną, której charakterystyczną cechą jest zafascynowanie obiektem miłości, a zwłaszcza jego sferą fizyczną. Zakochani przejawiają tendencję do idealizacji osoby partnera i są niezdolni do realnej jego oceny. Kochają intensywnie i z pasją, a także głęboko wierzą w miłość od pierwszego wejrzenia. Separacja od ukochanej osoby sprawia, że odczuwają fizyczny ból. Ludus z kolei to zabawa. Miłość jawi się tutaj jako gra, w której zwyciężyć może tylko jedna ze stron. Zakochani wkładają dużą dozę wysiłku i skłonni są do licznych poświęceń w celu zdobycia obiektu swojego pożądanego. Typowa dla tego typu miłości jest również koncentracja kochanków na własnych odczuciach i przedmiotowe traktowanie partnera. Powstała z połączenia Erosa i Ludusu Manię charakteryzuje przede wszystkim intensywność i obsesyjność relacji łączących osobę zakochaną z partnerem. Myśli kochanków niezależnie od pory dnia czy dzielącego ich dystansu nieustannie zajmuje obiekt pożądanego. Zakochani przejawiają potrzebę stałego podtrzymywania uczuć i zwracania uwagi partnera. Relacji tego typu często również towarzyszy lęk przed utratą obiektu miłości, który hamuje rozwój uczucia. Typowe dla Manii jest także zaburzenie równowagi w związku. Maniakalni kochankowie mają bowiem tendencję do zaniżania poczucia własnej wartości w stosunku do partnera⁹.

⁹ M. Jankowska, op. cit., s. 40–42.

Jak stwierdził Arystoteles: „człowiek jest zwierzęciem społecznym”¹⁰, seks natomiast jest najbardziej społeczną ze wszystkich potrzeb człowieka, zatem, skonkludował już Freud, najbardziej istotną. Miłość to według Freuda zjawisko seksualne. Termin *libido* nie ogranicza się jednakże tylko do opisu samego stosunku seksualnego. Freud rozumie pod pojęciem *libido* znacznie więcej. Jest to rodzaj energii, siły, której siedzibą jest w koncepcji psychoanalitika „Id”, część osobowości odpowiedzialna za wszystko to, co odziedziczone, czyli między innymi popędy. Podstawę działania „Id” stanowią impulsy, a jego celem jest uzyskanie natychmiastowego spełnienia i osiągnięcie uczucia przyjemności. „Id” skupia w sobie wszystkie subiektywne odczucia człowieka, dlatego też obca mu jest rzeczywistość obiektywna. Ta część osobowości pozbawiona jest kwantyfikatora moralnego. Rządzące nią impulsy w sposób irracjonalny dążą do samozaspokojenia, nie stawiając przy tym pytań o sposób, faktyczną możliwość czy też wydzwięk moralny towarzyszący jego realizacji. Skupione w „Id” popędy w teorii Freuda są pochodnymi występujących w zmiennych proporcjach dwóch prasił – Erosa i Tanatosa. Eros to siła twórcza, uosobienie życia, miłości i satysfakcji seksualnej. Tanatos jest z kolei odpowiednikiem śmierci, agresji i rozkładu. Na drodze „Id” do osiągnięcia zaspokojenia stoją według Freuda dwie inne struktury osobowości – „Ego” i „Superego”. „Ego” działa na zasadzie racjonalnej oceny rzeczywistości. Ma za zadanie doprowadzić do spełnienia pierwotnych potrzeb wyrażonych przez „Id” w cywilizowany sposób. Według Freuda w tej strukturze osobowości zostały skupione wszystkie funkcje obronne, percepcyjne, intelektualne, poznawcze i wykonawcze organizmu. „Ego” pomaga w uporządkowaniu myśli i zrozumieniu sposobu działania otaczającego świata. Można powiedzieć, że jest uosobieniem rozumu

¹⁰ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, 1253A3/4.

i zdrowego rozsądku. „Superego” to z kolei zbiór wartości moralnych i ideałów zinternalizowanych przez jednostkę w procesie socjalizacji, popularnie zwany „sumieniem”. Z tą strukturą osobowości wiąże się według Freuda poczucie winy, które powstaje, gdy w człowieku dojdą do głosu pierwotne instynkty. „Superego” odpowiada również za prawidłowe rozgraniczenie pojęć dobra i zła, a co za tym idzie pomaga jednostce podejmować działania w społecznie akceptowalny sposób. Podstawowe zadanie „Superego” to zatem blokowanie popędów „Id” i motywowanie „Ego” do zmiany celów realistycznych na moralne¹¹.

Co się jednak stanie, gdy „Ego” i „Superego” nie będą mogły powstrzymać „Id” i wymknie się ono spod kontroli? Takie pytanie stawia Arkas w kolejnej serii historyjek komiksowych. *Kastrato* to opowieść o dwóch kotach, z których jeden w bardzo młodym wieku poddany został zabiegowi kastracji i nigdy nie miał okazji poznać, czym jest fizyczne zbliżenie. Tego stanu rzeczy nie może pojąć towarzysząca Kastrato, Lukrecja, którą niemożność rozładowania tkwiącego w niej napięcia powoli, acz konsekwentnie zaczyna doprowadzać do szału (patrz: ryc. 3).

Podsumowując, można powiedzieć, że idea „miłości” stanowi istotny element komiksowej twórczości Arkasa. Grecki artysta przygląda się temu uczuciu z rozmaitych perspektyw, eksplorując jego różnorodne możliwości interpretacyjne. W *Niskich lotach* analizuje miłość rodzicielską i podaje w wątpliwość przewodnią tezę teorii Ericha Fromma, że tylko matki zdolne są bezwarunkowo kochać swoje dzieci. W *Dobrym wilku* buduje obraz miłości obsesyjnej, której teoretycznym odzwierciedleniem w modelu autorstwa Johna Lee jest Mania. *Kastrato* natomiast stanowi nowatorską próbę spojrzenia na psychoanalityczną teorię Zygmunta Freuda. Celem greckiego artysty wydaje się przede wszystkim skłonienie czytel-

¹¹ A. Storr, *Freud. A Very Short Introduction*, New York 2001, s. 57–68.

Ryc. 3. Fragment komiksowej serii *Kastrato*



Tłum. dialogów:

1. – Kontynuuj... w końcu spodobała mi się ta krzyżówka!
– Dobrze, ale masz przestać łączyć wszystko z seksem.
2. – Obiecuję! Już nigdy więcej nie wypowiem tego słowa!
– Bardzo dobrze!
3. – Dwa poziomo: „Robią to dyslektycy”.
4. – Skse!

Źródło: Αρκάς, „Η πιο σκύλα γάτα”, Αθήνα 2004 [tłum. A. G.].

nika do spojrzenia na świat z szerszej perspektywy, wskazanie wad i zalet konkretnych życiowych postaw oraz walka z zakorzenionymi w społeczeństwie stereotypami. Jak zawsze, robi to Arkas w charakterystycznym dla siebie lekko ironicznym, a przede wszystkim niesłychanie zabawnym stylu, który sprawia, że po dziś dzień jest on najbardziej popularnym greckim twórcą komiksów.

FACES OF LOVE IN THE WORKS OF MODERN GREEK COMIC ARTIST – ARKAS

The aim of my article is to give a full analysis of the image of love created by Arkas in three series of his comic books: *Sweeping Flights*, *The Big Good Wolf* and *Castrato*. Firstly, I provide a necessary background. I briefly present the development of Arkas' career as a comic artist, the most important studies on the subject and the possible origins of the artist's pen name as the true identity of the cartoonist remains unknown to the public. Secondly, I dwell on the structure of the motif of love itself looking at it from the point of view of selected psychological theories and models. Moving forward, I distinguish specific types of love that function within the three comic series mentioned above and argue that each of them either corresponds to or challenges those created by E. Fromm, J. Lee and S. Freud. Finally, I focus my attention on the nature of Arkas's vision of love and identify the artist's ultimate goal.

KEYWORDS

Arkas, love, models of love, theories of love, comics

BIBLIOGRAFIA

1. Αρκάς, „Σπουργίτι είσαι και φαίνεσαι”, Αθήνα 1993.
2. Αρκάς, „Ο Καλός λύκος”, Αθήνα 1999.
3. Αρκάς, „Η πιο σκύλα γάτα”, Αθήνα 2004.
4. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.

5. Evans M., *Czym jest uczucie zwane miłością?*, [w:] *Love Unromantic Discussion*, Cambridge–Oxford–Malden 2003.
6. Fromm E., *The Art of Loving*, New York 1956.
7. Jaeger W., *Paidea. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
8. Jankowska M., *Miłość jako najpełniejszy sposób wyrażania siebie*, „Fides et Ratio”, nr 3(3), 2010.
9. Kukołowicz T., Kulczycka B., *Spełnianie funkcji przez rodziny niepełne*, [w:] *Pomoc rodzinie niepełnej*, red. T. Kukołowicz, Sandomierz 1988.
10. Μαρτινίδης Π., „Η υψηλή τέχνη της απελπισίας: Γύρω από τον Ισοβίτη του Αρκά”, Αθήνα 1992.
11. Μαρτινίδης Π., „Πώς πάνε στον «παράδεισο» του Αρκά: Ανατρέχοντας στην ιστορία του γέλιου”, Αθήνα 2007.
12. Storr A., *Freud. A Very Short Introduction*, New York 2001.

INFORMACJE O AUTORACH

Anna Gwiżdż – absolwentka filologii klasycznej i doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, stypendystka programu Socrates/Erasmus i greckiej fundacji Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών. Przedmiotem jej pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Kazimierza Korusa, była twórczość greckiego poety Konstandinosa Kawafisa. Pisze pracę doktorską na temat inspiracji antycznych w twórczości współczesnego, nowogreckiego autora komiksów – Arkasa.

Kazimierz Korus – emerytowany prof. zw. dr hab. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Członek Korespondent Wydziału Filologicznego Polskiej Akademii Umiejętności, Członek Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN na lata 2015–2018. Jego zainteresowania naukowe obejmują grecką kulturę, historię literatury greckiej, zwłaszcza satyry, mimu, dramatu, poklasyycznej wymowy oraz antycznej krytyki literackiej. Interesuje się również teorią greckiej pedagogiki.

Wojciech Kowalski – absolwent filologii klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie doktorant na Wydziale Filologicznym UJ. Specjalizuje się w historiografii greckiej. Przygotowuje pracę na temat obecności elementów charakterystycznych dla tragedii w dziełach Mikołaja z Damaszku.

Andrzej Kuźma – doktorant na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zajmuje się literaturą rzymską (okres cesarstwa), przede wszystkim historiografią i biografistyką.

Damian Sochacki Ordo Carmelitarum Discalceatorum – doktorant w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe dotyczą antycznych technik narracji i przekładu. W swojej pracy badawczej koncentruje się na porównaniu oddziaływania języka i kultury w procesie komunikacji intelektualnych centrów chrześcijańskich późnego antyku (Syria, Grecja, Rzym) z wnioskami autorów koła *Translation Studies* w kontekście przewrotu kulturowego. Zainteresowania przekładoznawcze realizuje również na płaszczyźnie starohiszpańskiej mistycznej literatury późnego Renesansu.

Joanna Szwed-Kostecka – absolwentka filologii klasycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze obejmują literaturę chrześcijańską, patrologię oraz historię dogmatu.

Grzegorz Wióńczyk – doktorant w Instytucie Filozofii i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Asystent w Katedrze Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nauczyciel etyki.

Magdalena Wdowiak – doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, absolwentka filologii klasycznej oraz filozofii. Przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem dr hab. Joanny Janik na temat wpływu Platona na sposób komentowania *Pieśni nad Pieśniami* przez Orygenesusa. Jej zainteresowania naukowe dotyczą filozofii starożytnej oraz myśli wczesnego chrześcijaństwa, w szczególności chrześcijańskiej postaci neoplatonizmu.

