

Damian Wierdak

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

damianwierdak@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6151-5644

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2022.011>

15 (2022) 2: 67–93

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

De scripturis et scriptoribus sacris* Hugona ze św. Wiktora Wprowadzenie i przekład

Hugh of Saint-Victor's *De scripturis et scriptoribus sacris* Introduction and First Polish Translation

Streszczenie. Niniejszy artykuł zawiera pierwszy przekład na język polski dzieła *De scripturis et scriptoribus sacris* Hugona ze św. Wiktora (zm. 1141), które stanowi wartościowy przykład scholastycznej introdukcji biblijnej. W tekście tym Hugon dostarcza przydatnych wskazówek, które pozwalają właściwie czytać, rozumieć i interpretować Pismo Święte. Cechą charakterystyczną dzieła jest mocny akcent położony na historyczne rozumienie tekstów natchnionych. Traktat zawiera osiemnaście rozdziałów, w których można wyróżnić następujące cztery zasadnicze grupy tematyczne: kryteria odróżniania pism natchnionych od pozostałych pism, kwestie związane z kanonicznością tekstów biblijnych, walor użyteczności Biblii oraz przedmiot materialny Pisma Świętego. Dzieło stanowi cenne źródło dla historii egzegezy biblijnej w średniowieczu i dostarcza praktycznych instrukcji egzegetycznych niezbędnych dla owocnej lektury Biblii aktualnych również dziś.

Abstract. This article contains the first Polish translation of the work of Hugh of St Victor (d. 1141) *De scripturis et scriptoribus sacris*, which is a valuable example of scholastic biblical introduction. In his work, Hugh provides instructions for the correct reading, understanding, and interpretation of the Bible. A characteristic feature of the work is its strong emphasis on the historical aspect of the sacred texts. The treatise contains eighteen chapters, in which the following four main thematic groups can be identified: criteria for distinguishing sacred writings from other writings, issues related with the

* Wyrażam wdzięczność mojemu promotorowi panu dr. hab. A. Stefańczykowi za konsultacje i merytoryczne wskazówki w trakcie przygotowywania niniejszego artykułu. Dziękuję również M. J. Janeckiemu za uważną lekturę mojego przekładu oraz cenne sugestie bibliograficzne i translatorskie.

canonicity of biblical texts, the utility value of the Bible, and the material subject of the Scripture. The work is a valuable source for the history of biblical exegesis in the Middle Ages, providing practical exegetical instructions necessary for a fruitful reading of the Bible still relevant today.

Słowa kluczowe: Hugon ze św. Wiktora, alegoria, egzegeza, historia, Pismo Święte.

Keywords: Hugh of St. Victor, allegory, exegesis, history, Sacred Scripture.

Wprowadzenie

Cechą charakterystyczną egzegezy średniowiecznej jest jej przemiana od lektury ukierunkowanej na zmianę życia na rzecz naukowego poszukiwania prawdy. W historii czytania Biblii w wiekach średnich nie tylko obserwuje się stopniową zamianę miejsca z klasztornych cel na aule uniwersyteckie, ale w studium tekstów świętych zauważa się przede wszystkim postępujące zastosowanie osiągnięć nauk świeckich reprezentowanych przez ówczesne *artes* (Roszak 2018, 73).

Dwunastowieczny autor, Hugon ze św. Wiktora (zob. Janeczek 2003, 620–622; Soszyński 2017, 9–46; Croydon 1939, 232–253; Rorem 2009; Sicard 1991; Smalley 1952), zapisał się na kartach średniowiecznej historii nie tylko jako wybitny kanonik regularny św. Augustyna działający przy opactwie św. Wiktora pod Paryżem, ale również jako ceniony myśliciel i egzegeta. Jego bogata spuścizna literacka do dzisiaj stanowi inspirację dla szerokiego grona mediewistów.

Wśród wielu dzieł Hugona, które traktują o pedagogii, teologii, duchowości i filozofii, na szczególne uznanie zasługuje *De scripturis et scriptoribus sacris*, będące przemyślaną introdukcją biblijną, pomocną w czytaniu, interpretowaniu oraz rozumieniu Pisma Świętego. Dodatkowo, traktat ten szczegółowo porusza kwestie związane z historycznym wymiarem Biblii, co stanowi fundament i centralny przedmiot zainteresowań Autora.

Aktualny stan badań dotyczący dzieła, którego pierwszy przekład na język polski prezentujemy poniżej, nie pozwala jeszcze na wyjaśnienie okoliczności powstania dzieła, ani na ustalenie etapów jego redakcji i historii przekazu. Prace nad edycją krytyczną tego traktatu, podjęte niedawno przez M. Leyrę Curię, powinny rozwiązać wątpliwości i wyeliminować rozbieżności prezentowane przez literaturę przedmiotową w odniesieniu do tego cennego tekstu. W oczekiwaniu na ich wyniki dysponujemy mozaiką informacji, które podajemy celem ułatwienia lektury Hugonowego traktatu.

Trudno wskazać konkretną datę powstania dzieła. Punktem odniesienia w tej kwestii staje się inne, najbardziej znane dzieło Hugona *Didascalicon*, którego powstanie datuje się na koniec lat dwudziestych XII wieku (Soszyński 2017, 40). O ile bowiem *Didascalicon* zawiera ogólny program studiów, to *De scripturis et scriptoribus sacris* poświęcone jest szczegółowej i wnikliwej interpretacji tekstów biblijnych (Rorem 2009, 17). Ponadto, omawiany traktat w sposób bardziej dojrzały prezentuje rozróżnienie między pismami natchnionymi, a innymi rodzajami utworów literackich oraz prezentuje bardziej szczegółową teorię i praktykę hermeneutyczną aniżeli *Didascalicon* (Zinn 1997, 116). Zresztą sam Hugon w prologu do *De sacramentis*, swego największego acz nieukończonego dzieła, wspomina, że w jednym ze swoich wcześniejszych utworów zawarł wprowadzenie do Biblii z akcentem na jej historyczne odczytanie, tu zaś koncentruje się na drugim etapie czytania Biblii, czyli na alegorii (Hugon, *De sacramentis*, kol. 173A–618B). Wskazówki Autora pozwalają przypuszczać, że ma on na myśli właśnie *De scripturis et scriptoribus sacris*. Frans van Liere, wybitny znawca egzegezy szkoły wiktoryńskiej, zaznacza, że choć dokładna data powstania tego dzieła jest nieznaną, niektórzy uczeni datują omawiane dzieło przed *Didascaliconem*, jako jego wcześniejszą i krótszą wersję. Inni z kolei sądzą przeciwnie, że dzieło to powstało dopiero po *Didascaliconie*, do czego skłania się również sam amerykański badacz (Van Liere 2012, 208). Na podstawie kryteriów wewnętrznych tekstu, z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypuszczać, że interesujące nas dzieło powstało na początku lat trzydziestych XII wieku. Van Liere nie waha się stwierdzić, że obok powszechnie znanego *Didascaliconu* traktat *De scripturis et scriptoribus sacris* to najważniejsze dzieło egzegetyczne Hugona, w którym przedstawił w sposób klarowny swoją hermeneutykę Pisma Świętego (Van Liere 2012, 205. 208–210).

Niniejszy przekład został oparty na tekście łacińskim prezentowanym przez 175 tom *Patrologia Latina*. Uwzględnia on zawarty tam podział na osiemnaście rozdziałów. W całym korpusie można wyróżnić cztery główne grupy tematyczne. Pierwsza obejmuje rozdziały I–V, w których Hugon charakteryzuje cechy pism natchnionych, pozwalające odróżnić je od pozostałych tekstów. Ponadto, wskazuje w nich na potrójny sposób interpretacji Biblii, tj. dosłowny, alegoryczny oraz tropologiczny. W rozdziałach VI–XII Wiktoryn prezentuje kolejność i liczbę ksiąg, ich autorów i tłumaczenia Biblii. Pochyliła się także nad problemem apokryfów i proponuje swoje rozwiązanie. Następnie, w rozdziałach XIII–XVI Autor skupia się na użyteczności Pisma Świętego oraz na wskazaniu okoliczności (*circumstantes*), które mają wpływ na zrozumienie sensu alegorycznego. Wreszcie,

w rozdziale XVII, Hugon koncentruje się na przedmiocie materialnym Pisma Świętego, czyli na wcieleniu Słowa Bożego oraz na wszystkich sakramentach, które rozpatruje w perspektywie czasowej, dzieląc historię na okresy (stadia) w oparciu zastosowanie interesujących kryteriów (Van Liere 2012, 206–207).

Ostatni rozdział w wydaniu Migné'a nie został ujęty w niniejszym przedkładzie. Mimo że jest poświadczony przez pewną grupę rękopisów, wyraźnie odstaje stylistycznie i treściowo od wcześniejszych rozdziałów (Zinn 1997, 133). Najprawdopodobniej nie stanowił on integralnej części tego tekstu, ale jest świadectwem jednej z wcześniejszych jego redakcji. Być może to fragment zupełnie innego dzieła. W niejasnych okolicznościach został on dołączony do tego Hugonowego traktatu.

Zgodzić się jednak należy z opinią Fransa van Liere'a, że *De scripturis et scriptoribus sacris* stanowi serce Hugonowego kompendium historycznego rozumienia Pisma Świętego oraz jest naszym podstawowym źródłem dla zrozumienia hermeneutyki sensu dosłownego, uprawianej w szkole św. Wiktora (Van Liere 2012, 206). Należy zwrócić także uwagę na gatunek i styl literacki omawianego dzieła. G. A. Zinn stoi bowiem na stanowisku, że *De scripturis et scriptoribus sacris* jest przykładem charakterystycznego dla dwunastowiecznej literatury egzegetycznej tzw. *accessus ad auctores* (Maciąg 2011, 31–32), gdyż stanowi traktat wprowadzający i przygotowujący do studiowania Pisma Świętego. Dostarcza ono czytelnikowi konkretnych i praktycznych instrukcji egzegetycznych, dzięki którym zarówno sama lektura Biblii, jak i jej interpretacja stają się zrozumiałe (Zinn 1997, 112). Średniowieczna egzegeza jest bowiem wierna sentencji sformułowanej przez św. Grzegorza Wielkiego, że Pismo Święte nie jest statyczną, zamkniętą księgą z przeszłości, którą z epoki na epokę przekazuje się jak martwy przedmiot, ale jest żywym Słowem, które wzrasta wraz z tym, kto je czyta: *Scriptura cum legentibus crescit* (Roszak 2018, 73).

Do czytelnika trafia pierwszy polski przekład dzieła *De scripturis et scriptoribus sacris* Hugona ze św. Wiktora, które do tej pory doczekało się całościowych lub fragmentarycznych przekładów na kilka języków nowożytnych (Delègue 1987, 37–50). Ten niedługi, ale treściwy traktat, choć napisany niemal dziewięć wieków temu, współczesnemu czytelnikowi nadal może dostarczyć nie tylko wiedzy z zakresu historii lektury Biblii w Wiekach Średnich, ale również inspiracji do indywidualnego, twórczego badania i eksplorowania głębin tekstów natchnionych, aby skutecznie wyławiać ukrytą w nich prawdę i mądrość.

Przekład

Hugon ze św. Wiktora

O świętych pismach i ich autorach

I. Które pisma zasłużenie powinny być nazywane boskimi¹

Czytelnika Pisma Świętego najpierw należy pouczyć, aby wiedział, które pisma są w szczególności godne honorowania mianem boskiej nauki². Niektórzy bowiem wiele napisali, przemawiając przez ducha tego świata. Czytamy pieśni poetów, w których z przyjemnością połączona jest także pewna użyteczność; jak ktoś mówi: „Albo pożytek chcą przynieść, albo zabawić poeci”³.

Logika, matematyka i fizyka uczą pewnej prawdy, ale nie docierają do tej prawdy, w której jest zbawienie duszy, bez której wszystko jest daremne. Filozofowie pogańscy pisali również o etyce, w której odmalowali jakby pewne człony cnót oderwane od ciała dobroci; lecz człony cnót nie mogą żyć bez ciała Bożej miłości. Wszystkie cnoty tworzą jedno ciało; głową tego ciała jest miłość. Członki ciała nie mogą żyć, jeśli nie zostaną ożywione przez głowę.

Dlatego pisma te, w których nie dostrzega się prawdy bez zmyślenia błędu, ani [nie przyczyniają się] do odnowienia duszy dla prawdziwego poznania Boga, czyli do umiłowania Go, ani w żadnym wypadku nie są godne miana boskiej nauki.

Jedynie zaś to Pismo słusznie jest nazywane boskim, które zostało natchnione przez Ducha Bożego oraz zostało sporządzone przez tych, którzy przemawiali przez Ducha Bożego; Ono czyni człowieka boskim, kształtując go z powrotem na obraz Boga, poprzez pouczenie co do poznania i poprzez zachętę do miłowania Go.

Cokolwiek naucza się w tym Piśmie jest prawdą; cokolwiek się nakazuje – dobrocią; cokolwiek obiecuje – szczęściem. Bóg bowiem jest prawdą bez fałszu, dobrocią bez nieprawości, szczęściem bez utrapienia.

¹ Tytuł tego rozdziału za ms. Paris, BnF lat. 2092, f. 65^v.

² Łac. *divinitas*. W twórczości Hugona termin ten oznacza obszar wiedzy, której źródłem jest objawienie Boże, w odróżnieniu od *teologii* wymienianej w ustanowionych przez Wiktoryna podziałach dziedzin nauki w ramach filozofii przedstawionych w *Didascaliconie* oraz w *Epitoma Dindimi in philosophiam*.

³ Horacy podkreśla, że nie istnieje opozycja między przyjemnością (*delectare*) i pożytkiem (*prodesse*), a ich połączenie wpływa na istotną rolę poezji, por. Zawadzki 1996, 73.

Jeśli więc chcesz, poprzez poprawne rozważanie, odróżnić Pismo Święte od innych pism, które nie zasługują na to miano, rozważ z pilnością sam przedmiot, którego ono dotyczy i na którym skupia się jego treść, ponieważ poznanie rzeczy umożliwia odkrycie słów. Naturalnie, łatwiej zrozumiesz to, co jest powiedziane, jeśli będzie ci wiadome, dlaczego jest to powiedziane⁴.

II. *Pismo Święte odróżnia się od innych pism przedmiotem i sposobem opisywania*

Dwa są dzieła Boże, przez które wypełniło się wszystko, co zostało uczynione. Pierwszym jest dzieło stworzenia, w którym zostało uczynione to, czego nie było; drugim jest dzieło odnowienia, w którym zostało naprawione to, co było zniszczone. Dzieło stworzenia obejmuje stworzenie świata ze wszystkimi jego elementami. Dzieło odnowienia to wcielenie Słowa ze wszystkimi jego sakramentami, zarówno tymi, które nastąpiły przed Wcieleniem od początku świata, jak i tymi, które będą następować później, aż do końca świata.

Pierwsze dzieła zostały więc uczynione dla podległości, aby podlegały człowiekowi, który stoi dzięki sprawiedliwości. Drugie natomiast dla zbawienia, aby podniosły człowieka trwającego w upadku przez winę i dlatego dzieła te są większe [od dzieł stworzenia]. Z tego powodu dzieła stworzenia zostały dokonane w krótkim czasie, to jest zaledwie w ciągu sześciu dni, jakby były czymś nieznacznym i jedynie niewielką oznaką mocy Bożej. Z kolei dzieła odnowienia, będąc doskonalsze w porównaniu z tymi pierwszymi i posiadające większy skutek mocy [Bożej], mogą zostać doprowadzone do końca jedynie w ciągu sześciu okresów [historii]⁵.

Rozważaj także w nich przedmiot Pism boskich, abyś zarówno w tym, o czym traktują, jak i w samym sposobie, w jaki to czynią, tj. pod względem przedmiotu i sposobu mógł odróżnić te Pisma od innych. Przedmiot bowiem wszystkich innych pism dotyczy dzieł stworzenia, podczas gdy treść Pism Boskich dotyczy dzieła odnowienia.

Takie więc jest pierwsze rozróżnienie w odniesieniu do tego, o czym [pisma] traktują. Ponadto, jeśli inne pisma uczą jakiejś prawdy, nie odbywa się to bez domieszki błędu; jeśli zdają się zalecać jakąś dobroć, to albo jest ona zmieszana z nieprawością, co sprawia że nie jest czysta, albo bez odniesienia do poznania i umiłowania Boga, co sprawia że nie jest doskonała. Dlatego też jak to, co w pi-

⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon*, VI, 1,

⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, Prolog 2, PL 176, kol. 183A–184A.

smach tych uznaje się za boskie, z tej racji, że jest połączone z nieprawdą popycha umysł tego, kto je czyta, ku rzeczom ziemskim, tak też to, co w Piśmie Świętym wydaje się ziemskie, dzięki autentycznemu poznaniu Stwórcy, które jest zalecane w tych wszystkich [pismach], unosi [umysł czytającego] do rozmyślania rzeczy boskich i niebiańskich oraz do ich umiłowania.

III. O potrójnym rozumieniu Pisma Świętego

Święta mowa może być wyjaśniana według trojakiemu rozumienia. Pierwsze to wyjaśnienie historyczne. Rozważa się w nim podstawowe znaczenie słów w relacji do samych rzeczy, do których się odnoszą. Święta mowa posiada bowiem pewną właściwość, która odróżnia ją od innych pism, ponieważ w niej najpierw słowa, które są wypowiedane, odnoszą się do pewnych rzeczy, a następnie te rzeczy podaje się w miejsce słów dla oznaczenia innych rzeczy⁶.

‘Historia’ pochodzi od greckiego czasownika *historeo*, który znaczy ‘widzę’ i ‘opowiadam’. Dlatego pośród starożytnych nikomu nie było dozwolone opisywać wydarzeń, jeśli sam nie był ich naocznym świadkiem, aby fałsz nie mieszał się z prawdą na skutek winy pisarza, który powiedziałby coś więcej lub mniej albo inaczej [niż się wydarzyło]. Na podstawie tego [kryterium] ‘historia’ jest nazywana w sposób właściwy i precyzyjny. Niemniej [termin] ‘historia’ zazwyczaj rozumiany jest w szerszym znaczeniu, tak że ‘historią’ określa się znaczenie, które wynika w pierwszej kolejności ze znaczenia słów w odniesieniu do rzeczy.

Drugie wyjaśnienie jest alegoryczne. Alegoria występuje wtedy, gdy przez to, co podaje się jako oznaczane przez literę, oznacza się coś innego, co dokonało się w przeszłości, albo [dokonuje się] w teraźniejszości, albo [dokona się] w przyszłości⁷. ‘Alegorią’ określa się niejako „mowę innego”, ponieważ co innego się mówi, a co innego to oznacza⁸. Dzieli się ona na alegorię prostą i anagogię. Alegoria jest prosta, gdy przez fakt widzialny oznacza się inny niewidzialny fakt. Anagogia, to jest „prowadzenie w górę”, ma miejsce, gdy przez rzeczywistość widzialną rzuca się światło na to, co niewidzialne⁹.

Podajmy jeden przykład tego trojakiemu znaczenia. W ziemi Hus mieszkał mąż imieniem Hiob, który wcześniej opływając w bogactwa, popadł w nędzę

⁶ Por. ibidem, *Prolog* 4, PL 176, kol. 184CD.

⁷ Por. ibidem, 185A.

⁸ Por. Izydor z Sewilli, *Etymologie* I, 37, 22.

⁹ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis* ks. I, Prolog, 4, PL 176, kol. 185.

tak ogromną, że siedząc na gnoju drapał skorupą strupy swojego ciała¹⁰. Sens historyczny jest jasny. Przejdźmy zatem do alegorii, abyśmy zdali sobie sprawę, że przez rzeczy wyrażone słowami oznacza się inne rzeczy, a przez jedno zdarzenie – inne. Hiob, co tłumaczy się jako ‘cierpiący’, oznacza zatem Chrystusa, który wcześniej będąc współrówny Ojcu w bogactwie chwały, zstąpił w naszą nędzę¹¹, a uniżywszy się, zasiadł na gnojowisku tego świata, dzieląc z nami wszystkie nasze braki oprócz grzechu¹².

Zbadajmy również, co w oparciu o to wydarzenie, należy czynić, czyli co [wydarzenie to] oznacza jako rzecz godną podjęcia. Hiob może oznaczać jakiegokolwiek sprawiedliwego lub jakąkolwiek pokutującą duszę, która w swojej pamięci odmalowuje stertę gnoju [składającą się] ze wszystkich popełnionych przez nią grzechów. Siedząc na niej i medytując nie przez krótki czas, ale wytrwale, [sprawiedliwy] nie przestaje wylewać łez. Te zaś fakty wyrażone w sensie dosłownym, które przedstawiają tego rodzaju rzeczywistości duchowe, nazywa się sakramentami.

IV. Nie wszystko, co zawiera się w Bożej mowie, należy poddawać usilnie trojakiej interpretacji, lecz jedynie pewne fragmenty

Oczywiście nie należy siłą naginać wszystkiego, co można odnaleźć w Bożej mowie, do tej trojakiej interpretacji, tak, aby sądzono, że każdy fragment jednocześnie zawiera w sobie historię, alegorię i tropologię. Bo nawet jeśli wielu z nich można je słusznie przypisać, to dostrzeżenie jej wszędzie jest albo trudne, albo niemożliwe. Jak bowiem w przypadku cytry i tego rodzaju instrumentów muzycznych, chociaż nie wszystkie elementy, które się dotyka, wybrzmiewają harmonijnymi dźwiękami, lecz tylko struny, to jednak pozostałe części w całym korpusie cytry zostały stworzone po to, aby było gdzie zaczepić i czym naciągnąć te elementy, które artysta ma rytmicznie trzącać, aby wydobyć z nich słodycz swej melodii¹³. Podobnie w Boskiej mowie zostały umieszczone pewne fragmenty, które domagają się tego, by rozmieścić je jedynie w sposób duchowy; inne z kolei służą powadze obyczajów; jeszcze inne są wyrażone zgodnie z podstawowym

¹⁰ Hi 2, 8. Jeśli inaczej nie zaznaczono, cytaty biblijne w niniejszym tłumaczeniu pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. IV.

¹¹ Por. Flp 2, 8.

¹² Por. Hbr 4, 15.

¹³ Por. Isidore, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, praefatio 4, PL 83, kol. 208.

znaczeniem historii; niektóre natomiast mogą być wyjaśniane jednocześnie w sensie historycznym, alegorycznym i tropologicznym¹⁴.

V. Interpretacja literalna i historyczna jest nieodzowna

Jako że rozumienie mistyczne czerpie się jedynie z tego, co najpierw podaje litera, dziwię się temu, z jaką zuchwałością niektórzy szczytają się, że są nauczycielami alegorii, choć dotąd nie znają podstawowego znaczenia tekstu. Mówią: „Czytamy Pismo Święte, lecz nie czytamy litery. Nie dbamy o tekst, lecz uczymy alegorii”. Jak więc czytacie Pismo Święte i nie czytacie tekstu? Jeśli bowiem usunie się tekst, czym jest Pismo Święte? Mówią: Czytamy tekst, ale nie w znaczeniu dosłownym. Odczytujemy bowiem alegorię i wyjaśniamy tekst nie w znaczeniu dosłownym, lecz alegorycznym”. Czym zatem jest wyjaśnienie tekstu, jeśli nie wykazaniem tego, co oznacza w znaczeniu dosłownym? Oni zaś mówią: „Litera co innego oznacza w sensie historycznym, a co innego w sensie alegorycznym. ‘Lew’ w sensie historycznym rzeczywiście oznacza zwierzę, podczas gdy w sensie alegorycznym oznacza Chrystusa. A zatem samo słowo ‘lew’ oznacza Chrystusa. Zapytam więc ciebie, który tak twierdzisz, dlaczego ‘lew’ oznacza Chrystusa? Odpowiesz być może, jak zwykle odpowiada się w tym przypadku, że to przez wzgląd na odpowiedniość podobieństwa co do znaczenia przedstawionej rzeczywistości: ponieważ lew śpi z otwartymi oczami (lub coś innego, co jest analogiczne do innej rzeczy), zatem lew oznacza Chrystusa, bo śpi z otwartymi oczami. Ty bowiem tak powiedziałeś, że to słowo ‘lew’ oznacza Chrystusa, gdyż śpi z otwartymi oczami. Musisz albo usunąć twierdzenie, które zaproponowałeś, albo zmodyfikować argument, który przytoczyłeś. Bo albo twierdzenie, w którym powiedziałeś, że to wyraz ‘lew’ oznacza Chrystusa, jest fałszywe, albo użyty przez ciebie argument, że dlatego ‘lew’ oznacza Chrystusa, bo śpi z otwartymi oczami, jest nieodpowiedni. Albowiem to nie wyraz „śpi z otwartymi oczami”, ale samo zwierzę, które wyraz ten oznacza. Zrozum zatem, że gdy mówi się, że ‘lew’ oznacza Chrystusa, to nie oznacza się przez to nazwy zwierzęcia, lecz samo zwierzę. To właśnie dlatego, że jak to zostało powiedziane, że ‘śpi on z otwartymi oczami’, w oparciu o pewne podobieństwo jest figurą Tego, który przez swe człowieczeństwo zasnął snem śmierci, którą przyjął, lecz czuwając dzięki swej boskiej naturze, miał oczy otwarte.

¹⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* V, 2.

Nie chełp się więc tym, że rozumiesz Pismo Święte, dopóki nie znasz znaczenia dosłownego. Nieznajomość bowiem litery jest nieznanością tego, co ona oznacza i co jest przez nią oznaczane. To bowiem, co jest oznaczane przez pierwsze [znaczenie], oznacza trzecie¹⁵. Skoro więc te rzeczy, które oznacza litera, są znakami sensu duchowego, to w jaki sposób mogą być znakami dla ciebie te, które dla ciebie nie mają jeszcze znaczenia? Nie wykonuj więc skoku, abyś nie runął w przepaść. Ten postępuje najślusniej, kto postępuje w sposób uporządkowany¹⁶. Najpierw poprzez czytanie staraj się więc połączyć ze znaczeniem mistycznym znajomość tych rzeczy, które przedstawia ci święta mowa, abyś za ich przyczyną poznał ich piękno, a następnie w medytacji albo zebrał to, co odnosi się do wzrostu wiary, albo przez podobieństwo doszedł do wyrobienia dobrych obyczajów.

„Nie wszystko jednak – mówią niektórzy – można odczytać w znaczeniu dosłownym, albo właściwie zrozumieć”. Kiedy bowiem prorok mówi, że widział ognistą rzekę wypływającą spod tronu Bożego¹⁷ oraz że był świadkiem tego, jak dookoła latały jakieś skrzydlate i krzyżące zwierzęta¹⁸ i wiele innych podobnych rzeczy, nie ma wątpliwości, że pośród rzeczy, które przytacza święta mowa, niektóre słusznie przyjmuje się zgodnie z literą, inne natomiast da się zrozumieć jedynie jako wyrażone figuratywnie¹⁹.

Mówią to tak, jakbyśmy uważali, że wszystko, co jest wyrażone przez literę, powinno się brać bez wyjątku w takim właśnie [dosłownym] znaczeniu, ani że na podstawie tego, co jest powiedziane, nie powinno się rozumieć nic innego. Bo to, co jest, nie jest powiedziane przez literę, ale jest oznaczane przez to, co litera mówi. Albowiem również w tym, co rozumie się jako powiedziane figuratywnie, nie zaprzecza się, że litera ma swoje znaczenie, ponieważ gdy twierdzimy, że tego, co jest powiedziane, nie powinno się rozumieć tak, jak jest powiedziane, jednocześnie potwierdzamy, że w jakiś sposób zostało to powiedziane.

Coś jest wyrażane i oznaczane przez literę, także wówczas, gdy to, co jest powiedziane, nie jest rozumiane tak, jak jest powiedziane, ale że przez to wyrażenie oznacza się coś innego. A zatem w każdym wypadku litera coś mówi i coś

¹⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* VI, 2.

¹⁶ Por. *ibidem*.

¹⁷ Por. Dn 7,10.

¹⁸ Por. Ez 1.

¹⁹ Łac. *per figuram*, dosł. jako zapowiedź.

oznacza. Dlatego najpierw należy zrozumieć to, co litera oznacza, aby następnie można było zrozumieć to, co jest oznaczane przez tę rzeczywistość.

Chcemy, żeby czytelnik został pouczony co do tego sposobu, aby przypadkiem nie lekceważył tych fundamentalnych elementów nauki i aby nie uważał za godne pogardy poznania tych rzeczy, które Pismo Święte podaje nam poprzez pierwsze znaczenie tekstu. To bowiem właśnie za ich pośrednictwem Duch Święty niejako wymalował dla zmysłów cielesnych (jako że nie są one w stanie uchwycić rzeczywistości niewidzialnych inaczej niż poprzez rzeczy widzialne) pewne symbole mistycznych znaczeń, a za pośrednictwem przedstawionych podobieństw ukazał jasny dowód rzeczy, które należy pojmować na sposób duchowy.

Bo gdybyśmy – jak mówią tamci – mieli od razu przeskoczyć od litery do tego, co należy rozumieć na sposób duchowy, wówczas figury i podobieństwa rzeczy, przez które umysł zostaje ukształtowany do [poznania] rzeczy duchowych, byłyby umieszczone przez Ducha Świętego w świętej mowie na darmo. Apostoł bowiem zaświadcza, że najpierw jest to, co cielesne, następnie zaś to, co duchowe²⁰.

I sama mądrość Boża, gdyby najpierw nie została poznana cielesnie, nigdy nie mogłaby oświecić wierzchołka przyziemnego umysłu, aby mógł zostać oświecony, by kontemplować ją duchowo. Nie gardź zatem pokorą w Słowie Bożym, ponieważ przez pokorę dostępujesz oświecenia dla [poznania] boskości. To wszystko, co Słowo Boże przedstawia zewnętrznie, wydaje ci się błotem i być może dlatego depczesz to stopami jak błoto, i gardzisz tym, co o wydarzeniach litera opowiada w sposób cielesny i widzialny. Lecz posłuchaj: to właśnie błoto, które zostało zdeptane twoimi stopami, oświeca oko niewidomego, aby widział²¹.

Czytaj zatem Pismo Święte i najpierw ucz się pilnie tego, o czym opowiada ono w sposób cielesny. Jeśli bowiem nie szczędząc wysiłków będziesz odciskał w swym umyśle formę tych rzeczywistości według kolejności podanej treści, to później dzięki medytacji niczym z plastra miodu będziesz wydobywał słodycz duchowego zrozumienia²².

²⁰ Por. 1 Kor 15,44.

²¹ Por. J 9,1–41.

²² Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* V, 2.

VI. O porządku, liczbie i autorytecie ksiąg Pisma Świętego²³

Całe Pismo Święte zawiera się w dwóch Testamentach, mianowicie w Starym i Nowym. Jeden i drugi Testament wyróżnia się potrójnym porządkiem: Stary Testament zawiera Prawo, Proroków i Świętych Pisarzy. Nowy zaś – Ewangelię, Apostołów i Ojców.

Pierwszy porządek Starego Testamentu, czyli Prawo, które Hebrajczycy nazywają Torą, zawiera *Pentateuchon*, tj. pięć ksiąg Mojżesza. W tym porządku pierwszą [księgą] jest *Beresith*, którą jest Księga Rodzaju. Druga to *Hellesmoth*, czyli Wyjścia. Trzecia *Vagethra*, czyli Księga Kapłańska. Czwarta *Vagedaber*, czyli Księga Liczb. Piąta *Elleaddaberim*, czyli Księga Powtórzonego Prawa.

Drugi to porządek Proroków, który zawiera osiem zwojów. Pierwszym jest Bennum, czyli syna Nuna, który jest również nazywany Jozue, Jezus i Jezus Nave. Drugim jest Sothim, która jest Księgą Sędziów. Trzecim jest Samuel, która jest pierwszą i drugą [Księgą] Królewską. Czwartym – Malachim, która jest trzecią i czwartą Księgą Królewską. Piątym jest Izajasz. Szóstym – Jeremiasz, siódmym – Ezechiel. Ósmy Thereasra, który jest [księgą] Dwunastu Proroków.

Następnie trzeci porządek obejmuje dziewięć ksiąg. Pierwszą jest księga Hio-ba, drugą Dawida, trzecią Masloth, co po grecku oznacza przypowieści, a w łacińskim przysłowia, mianowicie [przysłowia] Salomona. Czwartą jest Koeleth, czyli Eklezjastes. Piątą – Sirasirim, czyli Pieśń nad Pieśniami, szóstą – Daniel, siódmą – *Dabreiamin*, czyli Kronik; ósmą – Ezdrasz; dziewiątą Estera. Wszystkie one stanowią liczbę dwudziestu dwóch ksiąg. Poza nimi istnieją także pewne inne księgi, jak Mądrość Salomona, [księga] Jezusa, syna Syracha, księga Judyty, Tobiasza i księgi Machabejskie, które wprawdzie są czytane, ale nie są zaliczane do kanonu²⁴.

Do tych dwudziestu dwóch ksiąg Starego Testamentu dołącza się osiem ksiąg Nowego Testamentu. W pierwszym porządku Nowego Testamentu są cztery Ewangelie: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. W drugim podobnie są cztery [księgi]: Dzieje Apostolskie, Listy Pawła w liczbie czternastu ujęte w jednym tomie, Listy Kanoniczne i Apokalipsa. W trzecim porządku pierwsze miejsce mają dekretały, które nazywamy kanonicznymi, czyli regularnymi. Następnie pisma świętych Ojców, to jest Hieronima, Augustyna, Ambrożego, Grzegorza,

²³ Por. Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis*, Prolog 7, PL 176, kol. 185D–186D.

²⁴ W rozumieniu kanonu Biblii hebrajskiej, por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* IV, 2 oraz św. Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ksiąg Królewskich*, PL 28, kol. 552A–555A.

Izydora, Orygenes, Bedy i innych doktorów, które są niezliczone. Jednak te pisma Ojców nie są zaliczane do tekstu Pisma Świętego²⁵, podobnie jak i w Starym Testamencie, jak powiedzieliśmy, że są pewne księgi, które nie są zapisane w kanonie, a jednak są czytane, jak Mądrość Salomona i inne. Tekst Boskich Pism, jako cały korpus, zawiera się głównie w trzydziestu księgach. Spośród nich dwadzieścia dwie zaliczają się (jak pokazano powyżej) do Starego, a osiem do Nowego Testamentu.

Inne zaś pisma są niejako dołączone i wynikają one z poprzednich. W tych bowiem podziałach najbardziej ukazuje się to, jak oba Testamenty sobie odpowiadają: jak bowiem po Prawie następują w porządku Prorocy, a po Prorokach Święci Pisarze, tak po Ewangelii następują zgodnie z porządkiem Apostołowie, zaś po Apostołach Doktorzy. Za przyczyną jakiegoś cudownego zrzędzenia Bożego, stało się tak, że gdy w poszczególnych pismach zawarta jest pełna i doskonała prawda, żadne z nich jednak nie jest zbędne.

VII. O autorach Świętych Ksiąg

Mojżesz napisał pięć ksiąg Prawa. Uważa się, że autorem księgi Jozuego był sam Jozue, którego imieniem została nazwana [ta księga]. Uznaje się, że Księga Sędziów została sporządzona przez Samuela. Pierwszą część Księgi Samuela napisał sam Samuel, zaś dalszy jej ciąg aż do końca – Dawid.

Jeremiasz najpierw zebrał w jeden tom [Księgę] *Malachim*, ponieważ wcześniej była rozproszona w historiach poszczególnych królów²⁶. Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel sporządzili swoje poszczególne księgi, które przypisane zostały ich imionami. Także księga Dwunastu Proroków została poprzedzona imionami swoich autorów, które brzmią następująco: Ozeasz, Joel, Amos, Abdiasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz i Malachaisz. Są oni nazywani „prorokami mniejszymi”, ponieważ ich mowy są krótkie, dlatego też mieszczą się w jednej księdze. Natomiast Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel oraz Daniel, którzy są czterema [prorokami] większymi, zostali wyodrębnieni w swoich indywidualnych tomach. Co do Księgi Hioba, jedni uważają, że napisał ją Mojżesz; inni, że jeden z proroków; niektórzy zaś, że sam Hiob. Księgę Psalmów wydał Dawid. Następnie zaś Ezdrasz uporządkował psalmy, w taki sposób, jak są

²⁵ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* IV, 2; *De sacramentis* I. Prolog 7, PL 176, kol. 186D. Zob. także Berndt, 191–199.

²⁶ Por. Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 2, 1–12; VI, 2, 26–27; VI, 2, 13.

[uporządkowane] teraz i nadał im tytuły. Natomiast Księgę Przysłów, Koheleta oraz Pieśń nad Pieśniami ułożył Salomon.

Daniel był autorem własnej księgi. Księga Ezdrasza nosi imię swojego autora. W tekście tegoż Ezdrasza zawarte są równocześnie mowy Nehemiasza. Uważa się, że księga Estery została zredagowana przez Ezdrasza. Księga Mądrości nie pojawia się nigdzie u Hebrajczyków, dlatego i sam tytuł wydziela woń raczej kultury greckiej [niż hebrajskiej]. Niektórzy Żydzi twierdzą, że napisał ją Filon.

Z całą pewnością Księgę Eklezjastyka ułożył syn Syracha z Jerozolimy, wnuk wielkiego kapłana Jezusa, którego wspomina Zachariasz²⁷. Znajduje się ona [w kanonie] Hebrajczyków, ale zalicza się ją do apokryfów. Bardzo mało wiadomo z kolei o autorach Księgi Judyty, Tobiasza i Ksiąg Machabejskich, spośród których, jak zaświadcza Hieronim, drugą księgę uważa się raczej za napisaną po grecku²⁸.

VIII. *O naprawie biblioteki Starego Testamentu*

Pisarz Ezdrasz, natchniony Duchem Bożym, naprawił bibliotekę Starego Testamentu, gdy Żydzi weszli do Jerozolimy po spaleniu [Ksiąg] Prawa przez Chaldejczyków. Poprawił wszystkie zwoje Prawa i Proroków, które wcześniej zostały zniszczone przez pogan. Podzielił on także cały Stary Testament na dwadzieścia dwie księgi, aby w Prawie było tyle ksiąg, ile jest liter [w alfabecie hebrajskim]²⁹.

IX. *O różnych tłumaczeniach Pisma świętego*

Jest rzeczą wiadomą, że najpierw Pismo Starego Testamentu było sporządzone w języku hebrajskim. Następnie Ptolemeusz, który nosi przydomek Filadelfus i, jako drugi po Aleksandrze Wielkim był królem Egiptu, dzięki pracy siedemdziesięciu tłumaczy, których pozyskał od kapłana Eleazara, dokonał przekładu zbioru ksiąg Starego Testamentu z języka hebrajskiego na grecki. I, jak twierdzą niektórzy, aby nie doznać zawodu z ich strony z powodu błędnego tłumaczenia, rozdzielili ich, aby każdy z nich został oddzielony [od innych] w osobnej celi. Oni zaś dzięki Duchowi Świętemu wszystko przetłumaczyli tak, że w jednym kodeksie nie można było znaleźć czegokolwiek, co nie znajdowałoby się po-

²⁷ Por. Za 3,1.8; 6,11.

²⁸ Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 2, 28–33.

²⁹ Por. *ibidem*.

dobnie w innym. Dlatego właśnie ich tłumaczenie jest jedno³⁰. Hieronim mówi jednak, aby nie dawać temu wiary³¹. Natomiast po wniebowstąpieniu Pana, gdy apostołowie głosili Ewangelię, to samo tłumaczenie zostało odnalezione pośród pogan i na początku Pismo Święte [Starego Testamentu] zaczęło być czytane według tego przekładu przez Kościoły Chrystusowe. Później jednak, ponieważ okazało się, że w tym przekładzie brakuje pewnych fragmentów, co do których autorytet tak samego Chrystusa, jak i głoszących Ewangelię apostołów potwierdzał, że zawierają się w autentycznym tekście hebrajskim³², także inni również próbowali tłumaczyć Pismo Święte z języka hebrajskiego na mowę grecką. Tak więc drugiego, trzeciego i czwartego przekładu³³ dokonali Aquila³⁴, Symmach³⁵, Teodocjon³⁶. Pierwszy z nich, mianowicie Aquila, był żydem; natomiast Symmachus i Teodocjon byli ebonickimi heretykami. Stało się jednak zwyczajem, że po wersji *Siedemdziesiąciu* tłumacze Kościoła greckiego otrzymali egzemplarze tego przekładu i właśnie ją czytali. Następnie miało miejsce piąte [tłumaczenie], określane mianem „powszechnego”³⁷, które swego czasu zostało odkryte w Jerychu. Do dzisiaj jednak nie wiadomo, kto był jego autorem. Szóstego i siódmego [przekładu] dokonał Orygenes. Zawierające go kodeksy rozpowszechnili Euzebiusz i Pamfilusz. Na ósmym miejscu znajduje się Hieronim, który inaczej niż

³⁰ Por. Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 3, 3–5; 4, 1–2 oraz Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym* XVIII, 42.

³¹ Por. Hieronim ze Strydonu, *Prolog do Pięcioksięgu*, PL 28, kol. 150AB.

³² Łac. *in hebraica veritate*. Więcej nt. tej doktryny w czasach Hugona zob. Grabois 1975, 613–634.

³³ Były to inne greckojęzyczne przekłady pism hebrajskich, opozycyjne względem Septuaginty.

³⁴ Akwila z Pontu (ok. 130 r.) był z pochodzenia poganinem, który najpierw nawrócił się na chrześcijaństwo, a następnie przeszedł na judaizm. Jego tłumaczenie było literalnym, wręcz niewolniczym przekładem hebrajskiego tekstu Biblii na język grecki, czego efektem były liczne błędy gramatyczne i syntaktyczne. Przekład Akwili został oficjalnie zalecony wyznawcom judaizmu i stał się przekładem diaspory żydowskiej, Majewski 2013, 14.

³⁵ Symmachus (ok. 170 r.) prawdopodobnie był wyznawcą judaizmu, lecz mógł być także judeochrześcijaninem. Jego przekład cechujący się eleganckim językiem i pompatycznym stylem miał załagodzić mankamenty niewolniczej wierności przekładu Akwili. Był przeznaczony głównie dla czytelników helleńskich, por. ibidem, s. 14.

³⁶ Teodocjon (ok. 200 r.) prawdopodobnie pochodził z Efezu i, podobnie jak Akwila, był prozelitą żydowskim. Okoliczności i czas powstania tego przekładu nie są znane. Teodocjon znał zastrzeżenia wobec Septuaginty, dlatego zamiast opracować nową wersję, zdecydował się na rewizję Biblii Greckiej „korygując” ją pod względem doktrynalnym, por. ibidem, s. 15.

³⁷ Łac. *Vulgaris*.

jego poprzednicy, tłumaczył już nie z hebrajszczyzny na grekę, ale z hebrajskiego na język łaciński.

Ponieważ zostało wykazane, że jego przekład w większym stopniu zgadzał się z autentycznym tekstem hebrajskim, dlatego też Kościół Chrystusa postanowił, aby jedynie on był czytany i posiadał autorytet w całym świecie łacińskim ponad wszystkimi tłumaczeniami skażonymi błędnym przekładem, zarówno tym dokonanym pierwotnie z hebrajszczyzny na grecki, jaki i wtórnie z greki na łacinę³⁸.

Jednak za sprawą źródłowego użycia, które częściej pragnie rzeczy, do których nawykł, niż tego, co prawdziwe, stało się tak, że różne przekłady w końcu zmieszały się z innymi, różnymi, późniejszymi tłumaczeniami do tego stopnia, że nawet teraz nie wiadomo komu należy je przypisać.

X. O autorach Nowego Testamentu

Wielu napisało Ewangelie, lecz niektórzy bez Ducha Świętego bardziej próbowali ułożyć opowiadanie, niż utkać prawdę historii. Dlatego święci Ojcowie, pouczeni przez Ducha Świętego, przyjęli za autorytet jedynie cztery Ewangelie, czyli Mateusza, Marka, Łukasza, Jana, na podobieństwo czterech rajszych rzek³⁹, czterech drążków arki⁴⁰ oraz czworga zwierząt u Ezechiela⁴¹. Jako pierwszy swoją Ewangelię po hebrajsku napisał Mateusz. Jako drugi Marek napisał [ją] po grecku. Jako trzeci Łukasz, pośród wszystkich Ewangelistów najbardziej wykształcony w mowie greckiej, napisał swoją Ewangelię dla arcybiskupa Teofila, dla którego także napisał Dzieje Apostolskie. Jako czwarty i ostatni swoją Ewangelię napisał Jan. Paweł napisał czternaście listów. Listów kanonicznych jest siedem: jeden Jakuba, dwa Piotra, trzy Jana i jeden Judy. Apokalipsę napisał Jan Apostoł na wyspie Patmos⁴².

XI. O pismach apokryficznych

³⁸ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* IV; Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 4, 3–5; Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym* XVIII, 43.

³⁹ Por. Rdz 10,10–14.

⁴⁰ Por. Wj 25,12–15; 37,4–5.

⁴¹ Zob. Ez 1,5–13.

⁴² Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* IV, 6; Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 2, 35–39; 44–49.

Autorami świętych ksiąg są ci, którzy przemawiając przez Ducha Świętego, spisali dla naszego pouczenia zasady i regułę życia. Poza tymi [świętymi księgami] istnieją inne pisma, które noszą nazwę ‘apokryfów’. Określono je bowiem ‘apokryfami’, to jest ‘ukrytymi’ i ‘tajemniczymi’, dlatego że budzą wątpliwości. Ich pochodzenie jest bowiem tajemnicze i nawet dla świętych Ojców nie jest jasne to, przez kogo zostały opublikowane. Nawet jeśli zawierają one jakąś prawdę, to jednak z powodu wielu treści nieprawdziwych, brak w nich jakiegokolwiek autorytetu kanonicznego. Dlatego też słusznie uznaje się, że nie są dziełami tych, którym są przypisane. Wiele bowiem [pism] jest rozpowszechnionych przez heretyków pod imionami proroków, nowsze zaś pod imionami apostołów. Po dokładnym zbadaniu wszystkie one zostały wykluczone pod nazwą ‘apokryfów’, jako [dzieła] pozbawione boskiego autorytetu⁴³.

XII. O znaczeniu nazwy ‘biblioteka’ i rozmaitych nazwach ksiąg

Nazwa ‘biblioteka’ wzięła się z greki, bo to w Grecji były przechowywane księgi⁴⁴: *biblion* tłumaczy się bowiem jako ‘księgi’, *theca* jako ‘depozyt’. Kodeks składa się z wielu ksiąg, księga zaś obejmuje jeden zwój. Nazywa się go mianem ‘kodeks’ przez przeniesienie [nazwy] od pni⁴⁵ drzew albo winnego krzewu, bo jak w pniu tkwi wiele gałęzi, tak w kodeksie zawiera się wiele ksiąg. Termin ‘zwój’ pochodzi od zwijania⁴⁶. *Liber* (‘księga’) to wewnętrzna strona kory drzewa, na której starożytni mieli zwyczaj pisać przed wynalezieniem pergaminu. Stąd autorów ksiąg określali oni mianem *librarii*. Z tej też przyczyny zwój nazywa się księgą⁴⁷. ‘Traktat’ jest wyłożeniem jednej rzeczy na wiele sposobów. ‘Testamentem’ nazywa się Pismo Święte, na co wpłynął ludzki zwyczaj, jako że od czasów starożytnych, ci którzy nie mieli własnych dzieci przysposabiali sobie synów, a kiedy ustanawiali ich dziedzicami, powoływali świadków i spisywali dokument⁴⁸. Pismo to jednak nie było ratyfikowane, aby nie można go było zmienić, chyba że dopiero po śmierci spadkodawcy. Podobnie Bóg, mając tylko jednego Syna z natury, zechciał przysposobić wielu przez łaskę⁴⁹. I na początku wybrał jednego Abrahama,

⁴³ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* IV, 7; Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 2, 50–53.

⁴⁴ Por. Hugon ze św. Wiktora, *Didascalicon* IV, 4; Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 3, 1.

⁴⁵ Łac. *caudices*.

⁴⁶ Łac. *volumen-volvendo*.

⁴⁷ Por. Isidore z Sewilli, *Etymologie*, VI, 13, 1–3; 14, 8.

⁴⁸ Łac. *chirographum*.

⁴⁹ Por. Rz 6.

któremu nakazał wyjść z jego rodzinnej ziemi i obiecał mu ziemię Palestyńską. Nie wzmiankuje się jednak [w Piśmie], że objął on w posiadanie coś z tego, co zostało mu obiecanie. Następnie, wyprowadziwszy z Egiptu synów Izraela, [Bóg] na nowo obiecał tę samą ziemię Palestyńską. I aby nie wątpili, na znak pewności obiecanego dziedzictwa zawarł przymierze⁵⁰, czyli Prawo, które zostało dane przez Mojżesza. Pnieważ jednak Bóg nie mógł umrzeć, a testament do swego uprawomocnienia wymagał śmierci testatora, zamiast Niego został zabity mistyczny baranek, którego krwią została skropiona księga oraz cały lud, na potwierdzenie obiecanego dziedzictwa⁵¹. W ten sam sposób Pan Jezus Chrystus wzywając do wiecznego dziedzictwa, nie tylko jednego człowieka, ale wszystkie narody, ustanowił testament, to znaczy Ewangelię. Dla uwierzytelnienia tego testamentu zostaje zabity nie ów starodawny baranek⁵², lecz On Sam (ponieważ był człowiekiem i mógł umrzeć) poddał się śmierci. I jak Bóg dając Stary Testament powołał świadków, mianowicie Aarona, jego siostrę Miriam i Chura, tak Chrystus, który obiecał większe rzeczy powołał wielu świadków, mianowicie, apostołów i męczenników. Pierwszy Testament nazywany jest „starym”, albo dlatego, że został dany wcześniej, albo że został ustanowiony w oparciu o rzeczy podlegające starzeniu się. Drugi określany jest „nowym” ponieważ mówi o niezmiennych i zawsze nowych [rzeczach].

Prorok nazywany jest tak ze względu na trzy okoliczności: urząd, łaskę i posłannictwo. Ze względu na urząd – jak wtedy, gdy ktoś zostaje wybrany jako ten, kto w obliczu nadchodzącej wojny w kwestiach wątpliwych zwracał się o radę do Pana, albo poprzez założenie efodu⁵³, albo w jakiś inny sposób. Dzięki łasce – jak ten, komu Pan za pośrednictwem wewnętrznego natchnienia udzielał poznania rzeczy, którego nie mógł mieć ani z natury, ani przez naukę, lecz tylko dzięki łasce, jak Dawid, Daniel i Hiob⁵⁴. Ze względu na posłannictwo, jak ten, kogo

⁵⁰ Łac. *Testamentum*.

⁵¹ Por. Kpł 16, 3.14 i nast.; Lb 19, 9.17 i nast.; Hbr 9, 19.

⁵² Należy tu widzieć nawiązanie do próby wiary Abrahama i jego ofiary złożonej Bogu, Rdz 22, 11–13.

⁵³ Efod był nie tylko liturgiczną szatą kapłańską, ale również, co ważne w naszym kontekście, stanowił narzędzie wyroczni (dla przykładu: Dawid dowiedziawszy się, że Saul ma przeciw niemu złe zamiary, rozkazał kapłanowi Abiatarowi, aby przyniósł efod, 1 Sm 23, 9–12). Efod wyrażał Bożą obecność i Boży autorytet. Kapłan posiadający efod udzielał wyroczni w imieniu Boga, por. Majewski 2012, 99–101.

⁵⁴ Por. Por. Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis* I, prolog 7, PL 176, kol. 186B.

Pan posłał, aby przepowiadał to, czym On go natchnął, jak Jonasza⁵⁵. Niemniej jednak, jak w obecnych czasach „biskupami” nazywa się jedynie tych, którzy posiadają godność urzędu i władzę, chociażby inni posiadali zasługę i cnotę tej nazwy w stopniu o wiele większym niż ci, którzy są biskupami, tak też „prorokami” nazywano jedynie tych, którzy prorokami byli ze względu na urząd lub posłanie. Dlatego Dawid, Hiob i Daniel, mimo że ich księgi zawierają proroctwa, zostali jednak umieszczeni wśród Świętych Pisarzy. Odwrotnie, Księga Jozuego, Księga Sędziów oraz Księgi Samuela i [Księgi] Królewskie, które opowiadają jedynie historię lub zdają się ją opowiadać, zostały zaliczone do Proroków.

Można by również zapytać, dlaczego wymienia się jedynie dziewięciu Hagiografów, tj. Świętych Pisarzy, skoro nazwa ta przysługuje wszystkim autorom Pisma Świętego? W odpowiedzi na to [należy rzec]: jako że żaden [z nich] nie posiada jakiejś szczególnej cechy, dzięki której wyróżniałby się z pozostałych, dlatego jako nazwę własną otrzymuje wspólną, nie na mocy przywileju, lecz raczej dlatego, że w pewien sposób nie dorównuje godnością innym, jak w przypadku dziewięciu chórów anielskich, najniższy otrzymuje po prostu nazwę wspólną. Temu zaś, kto pyta: „Kim jest?” odpowiada się: „Jest aniołem, jak także aniołami są Zwierzchności i Władze.

Ze względu na dwie okoliczności księgę nazywa się „apokryfem”, czyli „wątpliwą” i „ukrytą”: albo dlatego, że jej autor jest niepewny, albo dlatego, że nie została przyjęta i zatwierdzona powszechną zgodą wiernej Synagogi⁵⁶ bądź Kościoła, chociażby nawet nie odnaleziono w niej nic [zdróżnego]. Dlatego również księga Hioba jest apokryfem, ponieważ jej autor jest wątpliwy; niemniej autorytetem wiernej Synagogi została zatwierdzona w kanonie⁵⁷. Podobnie apokryfami są: Kohelet, Księga Mądrości Salomona i dwie Księgi Machabejskie, Tobiasza, Judyty oraz Księga Jezusa, syna Syracha. Są one jednak czytane i należą do Starego Testamentu, choć nie zostały zatwierdzone w kanonie.

⁵⁵ Por. Jon 1, 1–2.

⁵⁶ Synagoga była określana „wierną” prawdopodobnie dlatego, że kryzys hellenistyczny w II wieku przed Chr. doprowadził do powstania synagogi, jako formy oporu przeciw kulturze greckiej i jej zwyczajom. Doszło bowiem wówczas do konfliktów między Żydami w kwestii przystosowania się do kultury otoczenia lub pozostania wiernym tradycji. Stąd można mówić o tzw. „wiernej Synagodze”, por. <https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownik-biblijny/slowo/SYNAGOGA> (dostęp 23.02.2022).

⁵⁷ Tj. w kanonie Biblii hebrajskiej.

XIII. *O owocu boskiego czytania*

Ktokolwiek przystąpi do boskiej lektury, powinien najpierw poznać, jaki jest tego owoc. Niczego bowiem nie powinno się pragnąć bez przyczyny. Nic też nie przyciąga pragnienia, jeśli nie zawiera obietnicy jakiejś korzyści. Owoc boskiego czytania jest dwojaki, ponieważ albo doskonali umysł wiedzą, albo przyozdabia go dobrymi obyczajami. Uczy ono tego, że poznanie jest źródłem przyjemności i tego, co dobrze jest naśladować. Pierwsze z nich, tj. wiedza, odpowiada bardziej historii i alegorii; drugie, czyli wyrobienie dobrych obyczajów, odpowiada bardziej tropologii. Całe Pismo Święte ukierunkowane jest na ten cel. Wiedzy tej służy siedem sztuk wyzwolonych: *trivium* dotyczy znaczenia słów, *quadrivium* – znaczenia rzeczy. Gramatyka uczy tego, jak poprawnie mówić i należyście wypowiadać słowa. Dialektyka jest przydatna do rozróżniania w nich znaczeń i dociekania prawdy za pomocą debaty. Retoryka odnosi się do obu tych rzeczy. Fizyka uczy o wewnętrznej naturze rzeczy, a matematyka o ich formach zewnętrznych i liczbach.

XIV. *Jaki owoc Pismo święte czerpie z innych [pism] i co im daje; o siedmiu okolicznościach, poprzez które rozróżnia się rzeczy oznaczone*

Pilny badacz świętej mowy nie powinien w żaden sposób lekceważyć znaczeń rzeczy, bo jak dzięki słowom uzyskuje się wiedzę o rzeczach podstawowych, tak poprzez znaczenie – zrozumienie owych rzeczy, które dostrzega się dzięki percepcji duchowej, a ich wyjaśnienie staje się pełniejsze.

W innych pismach, filozof poznaje tylko znaczenie słów. Natomiast w Piśmie Świętym znaczenie rzeczy jest o wiele doskonalsze niż znaczenie słów, bo znaczenie słów zostało ustanowione w drodze uzusu, podczas gdy znaczenie rzeczy podyktowała natura. Pierwsze jest głosem człowieka, drugie zaś jest głosem Boga przemawiającego do ludzi. Znaczenie słów wynika z upodobania ludzi, a znaczenie rzeczy jest określone przez naturę i wynika z działania Stwórcy, który chce, aby pewne rzeczy były oznaczane przez inne. Co więcej, znaczenie rzeczy jest dużo bardziej wielorakie niż znaczenie słów. Niewiele bowiem słów ma więcej niż dwa lub trzy znaczenia, podczas gdy jakakolwiek rzecz pod względem oznaczania innych rzeczy może mieć tyle znaczeń, ile widzialnych lub niewidzialnych właściwości dzieli z innymi rzeczami. Te zaś rzeczy pierwotne, które są oznaczane przez słowa, i te, które oznaczają rzeczy wtóre, można rozpatrywać odrębnie w oparciu o sześć okoliczności, które są następujące: rzecz, osoba, liczba, miejsce,

czas i czyn. W oparciu o nie bowiem rozważa się znaczenie rzeczy pierwotnych względem wtórych.

Przez 'rzecz' rozumiemy tu byty ustanowione w materię albo substancje nieożywione rzeczywiście niebieskich lub ziemskich, jakimi są: kamienie, drewno, rośliny i inne tego rodzaju rzeczy, które istnieją w elementach lub są złożone z elementów⁵⁸. Każda zatem rzecz, która w Piśmie Świętym jest zaproponowana na oznaczenie [innej rzeczy], oznacza ją albo w oparciu o formę zewnętrzną, albo w oparciu o wewnętrzną naturę. Tu bowiem rzecz rozumiemy w szerokim znaczeniu, jako obejmującą sześć wyżej wspomnianych okoliczności, pod które ta rzecz podpada, czyli materia, którą zapronowaliśmy w pierwszej okoliczności.

Każda więc rzecz oznacza albo na podstawie wewnętrznej natury, albo w oparciu o formę zewnętrzną. Pod zewnętrzną formą zawierają się kształty i kolory, które dostrzegamy wzrokiem. Do natury wewnętrznej należą inne własności rzeczy, które ujmujemy pozostałymi zmysłami, jak słodycz w smaku, którą odczuwamy za pomocą zmysłu smaku; woń w zapachu, którą odbieramy węchem; melodie w dźwięku, które odbieramy za pomocą słuchu; gładkość lub chropowatość w ciele i inne tego rodzaju rzeczy, które odczuwamy dotykiem.

Pierwsza z tych okoliczności, czyli rzecz, którą w tym miejscu rozumiemy w znaczeniu ścisłym, oznacza [inne rzeczy] w dwojaki sposób, na przykład: śnieg przez swoją wewnętrzną naturę, mianowicie zimność, oznacza ugaszenie płomienia popędu, natomiast przez formę zewnętrzną, mianowicie biel – czystość uczynków.

Osoba jest indywidualną istotą substancji rozumnej. Osobami są ci, którzy są wspomniani w Piśmie Świętym. W nich znaczenie rzeczy zostaje przygotowane w oparciu o wydarzenia, czyny i w jakikolwiek inny sposób. Osoba w Piśmie Świętym zatem coś oznacza, jak Jakub, który otrzymał dziedzictwo ojca, oznacza Chrystusa lub lud pogański, a Izaak, który pobłogosławił syna, jest figurą Boga Ojca.

Także liczba coś znaczy, jak na przykład, szóstka oznacza doskonałość. Dlatego św. Augustyn powiedział: „Szóstka jest doskonała nie dlatego, że Bóg stworzył wszystkie swoje dzieła w ciągu sześciu dni, lecz raczej dlatego, że jest doskonała,

⁵⁸ Prawdopodobnie jest to nawiązanie do myśli filozofów przyrody, którzy wskazywali na pewne podstawowe elementy (woda, ogień, powietrze, ziemia itd.), z których składa się świat i każda rzecz w nim istniejąca.

Bóg wybrał uprzednio tę liczbę, aby [według niej] działać⁵⁹. Ponieważ liczba wyróżnia się tym, że posiada wielorakie znaczenie, należy powiedzieć o niej nieco szerzej.

XV. *O mistycznych liczbach w Piśmie Świętym*

W Piśmie Świętym liczby oznaczają coś na dziewięć sposobów: według kolejności ich umiejscowienia; według jakości ich złożenia; według sposobu następowania; według formy rozmieszczenia; według serii wyliczenia; według zwielokrotnienia, według dodania ich składowych, według ich wielości, według przesady. Rzeczy oznaczają coś według kolejności ich umiejscowienia – jak jedynka, ponieważ jest pierwsza wśród liczb, oznacza początek wszystkich rzeczy. Dwójka, ponieważ jest druga i jako pierwsza oddala się od jedności oznacza grzech, przez który oddalono się od pierwotnego dobra. Według jakości ich złożenia – jak ta sama dwójka, która przyjmuje podział i może być podzielona na dwie części, oznacza rzeczy podlegające rozkładowi i przemijające. Natomiast trójka, ponieważ w swej jedności nie może otrzymać dwóch równych części i nie daje się podzielić na pół oznacza to, co niepodzielne i niezniszczalne. Liczby oznaczają coś według sposobu ich rozciągnięcia – jak siódemka po szóstce oznacza odpoczynek po działaniu. Ósemka po siódemce oznacza wieczność po zmienności. Dziewiątka przed dziesiątką oznacza wewnętrzny brak doskonałości. Jedenastka po dziesiątce oznacza wykroczenie poza miarę. Według formy ich rozmieszczenia – jak dziesiątka, która, gdy się ją rozciągnie na długość, oznacza prawość wiary. Setka, ponieważ rozszerza się na boki, oznacza rozciągłość miłości. Tysiąc, który wznosi się w górę oznacza wysokość nadziei. Przez prostotę odnosi się do nas samych, przez szerokość do bliźniego, a przez wysokość do Boga. Spośród tych trzech członów pod względem kolejności umiejscowienia najbliższa w stosunku do tej pierwszej i głównej jedności jest zatem dziesiątka, a pod względem formy rozmieszczenia – tysiąc. Dziesiątka jest jej bliższa pod względem miejsca, a tysiąc bardziej podobny do niej przez swą doskonałość. Według obliczenia liczby – jak dziesiątka, oznacza doskonałość, ponieważ na niej seria wyliczenia znajduje swój kres.

Liczby oznaczają coś według zwielokrotnienia, jak dwunastka, która jest znakiem całości, ponieważ osiąga pełnię przez wzajemne pomnożenie trójki

⁵⁹ Augustyn z Hippony, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, przeł. J. Sulowski 1980, 170.

i czwórki urzeczywistnia się; gdyż czwórka jest formą rzeczy cielesnych, a trójka – duchowych.

Liczby oznaczają coś według sumy ich składowych, jak szóstka jest formą doskonałości, dlatego, że jej części, tj. trójka, dwójka, jedynka dodane do siebie jednocześnie tworzą pełną liczbę, ani nie wykraczają ponad nią, ani nie znajdują się ponad nią, co jest właściwe dla doskonałości, w której nie powinno mieć miejsca nie mniej, nie więcej, ale tylko to, co należy.

Liczby oznaczają coś według wielości ich części, jak dwójka dlatego, że składa się z dwóch jedności [oznacza] miłość Boga i bliźniego. Trójka, ze względu na trzy [jedności oznacza] Trójcę. Czwórka, ze względu na cztery pory, [oznacza] sprawy doczesne, bowiem rok i świat dzielą się na cztery części. Piątka oznacza pięć zmysłów. Siódemka oznacza obecny czas, który powraca w siedmiodniowych cyklach⁶⁰.

Liczby mogą mieć znaczenie według przesady, gdy z jakiegoś powodu należy coś wzmocnić, i z pewną przesadą ustosunkować się do tego, co zostało powiedziane wcześniej, jak w Księdze Kapłańskiej: „Z powodu waszych grzechów siedmiokrotnie pomnożę waszą karę”⁶¹, gdzie przez wyrażoną liczbę siedem zostaje oznaczone nic innego, jak wielokrotność kary. Mądry na podstawie niewielu wskazówek uczy się ważyć wiele spraw.

XVI. *O miejscach, czasach oraz mistycznych działaniach w Piśmie Świętym*

Ze względu na wielorakie znaczenie liczb, zatrzymaliśmy się przy nich nieco dłużej. Teraz zaś powróćmy w naszym wywodzie do czwartej okoliczności, to jest do miejsca. Również miejsca coś oznaczają. Dlatego Pan chciał, aby pewne rzeczy dokonywały się w określonych miejscach, ze względu na ich znaczenie, jak na przykład, kiedy przymuszeni głodem synowie Izraela zstępowali do Egiptu, zostali poddani w ciężką niewolę, natomiast kiedy zostali stamtąd wyprowadzeni przez Pana, po tym jak czterdzieści lat kroczyli przez pustynię, weszli do Ziemi Obiecanej, która jest położna między Babilonem i Egiptem. Oba te ludy, to jest Egipcjanie i Asyryjczycy, wzięły ich w niewolę. Najpierw jednak [uczynili to] Egipcjanie: wszystko to jest pełne znaczenia. Egipt, który jest ziemią obfitującą

⁶⁰ Poirel 2002, 446–451.

⁶¹ Kpł 26,24.

w przyjemności i rozkosze oznacza świat, nie jako strukturę⁶², ale rozkosze świata i przyziemne pragnienia. Pustynia oznacza życie zakonne, dzięki któremu jak powracający do ojczyzny powstrzymujemy się od wad i pożądlivosti tego świata. Babilon położony jest na północy, gdzie panuje ciągły chłód i ciemność, gdyż na ten region nigdy nie pada słońce. Asyryjczycy, czyli Babilończycy, adekwatnie oznaczają demony, które jako siedzibę obrały sobie północ, jako ci, którzy są zmrożeni chłodem niewiary i pozbawieni światła prawdy. Najpierw Izrael doznawał ucisków ze strony Egipcjan, a później od Asyryjczyków, ponieważ diabeł nie ma nad nami żadnej mocy, jeśli najpierw sami nie damy się pociągnąć własnym pożądlivościami. Dlatego „Przez moje pragnienie, Panie, nie oddawaj mnie w moc grzesznika”⁶³, czyli diabła.

Również czasy coś oznaczają. Dla przykładu: „Jezus przebywał w portyku Salomona, a była zima”⁶⁴. Wzmianka o zimie została uczyniona po to, aby przez charakter pory roku wyrazić usposobienie umysłów, czyli ospałość i brak wiary Żydów.

Również czyn coś oznacza, co jasno widać w Ewangelii. Jezus przyszedł do Betanii i wskrzesił Łazarza⁶⁵; następnie przez Górę Oliwną udał się do Doliny Jozafata i wysłał uczniów do miasta, aby znaleźli osiołka⁶⁶. Betania – to „dom posłuszeństwa”⁶⁷. Chrystus przychodzi wyłącznie do tego, kto jest posłuszny, aby wskrzesić Łazarza, czyli duszę, która wcześniej była martwa za sprawą grzechów, została wskrzeszona.

Skoro więc istnieje sześć okoliczności, o których mówi się, że coś oznaczają, to każda z nich może coś oznaczać: albo jedno wydarzenie oznacza inne wydarzenie, a wtedy mamy do czynienia z alegorią; albo to, co się wydarzyło, oznacza to, co należy robić, a wówczas chodzi o moralność. Przez te dwie rzeczy otrzymujemy pouczenie, abyśmy poznali prawdę, czyli integralność i umiłowali dobroć, czyli osiągnęli pełnię dobrych czynów. Dla tych dwóch rzeczy powinno czytać się Pismo Święte, mianowicie, abyśmy wierzyli szczerze i dobrze postępowali.

⁶² Użyte tu łacińskie określenie *machina*, rozumiane jako porządek, organizacja stworzonego świata i to, co jest dobre, wyraża kontrast wobec tego co złe, mianowicie wobec grzesznej rozkoszy i pożądania, których symbolem jest Egipt.

⁶³ Por. Vulg. Ps 139,9.

⁶⁴ Por. J 10,22–23.

⁶⁵ J 11,1–44.

⁶⁶ Por. J 12,1; Mt 21,1–7.

⁶⁷ Por. Hieronim ze Strydonu, *O nazwach hebrajskich*, PL 23, kol. 839A.

XVII. O treści Pisma Świętego

Treścią Pisma Świętego jest Słowo Wcielone wraz ze wszystkimi swymi sakramentami, zarówno tymi, które Je poprzedziły od początku świata, jak tymi, które mają nadejść, aż do końca czasów. Należy także wiedzieć, że cały ten ciąg i następstwo czasu podlega podziałowi na dwa stany – stary i nowy, a następnie na trzy epoki – prawa naturalnego, [prawa] pisanego i [prawa] łaski oraz na sześć okresów: pierwszy okres [rozciga się] od Adama do Noego; drugi – od Noego do Abrahama; trzeci – od Abrahama do Dawida; czwarty – od Dawida do przesiedlenia babilońskiego; piąty – od przesiedlenia babilońskiego do przyjścia Chrystusa. Podobnie pierwsze pięć okresów, czyli od Adama do Chrystusa dzieli się na cztery następujące po sobie ery: pierwsza (od Adama do Mojżesza) była erą patriarchów; druga (od Mojżesza do Dawida) była erą sędziów; trzecia (od Dawida do przesiedlenia babilońskiego) jest erą królów; czwarta (od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa), była erą kapłanów. Stany te określa się jako odnoszące się do istnienia człowieka. Stan określa się „starym”, ze względu na to, że aż do zmartwychwstania Chrystusa podlegał on winie i karze. Nowym natomiast określa się go ze względu na odnowienie życia ludzkiego, które dokonało się przez łaskę Chrystusa i [trwa] aż do końca świata.

Podobnie, nazywa się go okresem prawa naturalnego, dlatego że w czasie jego trwania człowiek był pozostawiony swemu naturalnemu rozumowi, bo nie posiadał powszechnie obowiązującego przykazania. Okres prawa pisanego nazywany jest tak dlatego, że wówczas Prawo podawało ludowi Bożemu przykazania, jak należy żyć. Okres łaski – dlatego że Chrystus przez łaskę pozwalał wypełniać, co nakazuje Prawo.

Sześć okresów określanych jest tak na podobieństwo wieku ludzi. Świat był bowiem niemowlęciem, później dzieckiem i tak aż do końca. Trzeba też zauważyć, że wieki te nie dzielą się według równych odstępów czasowych, ale według powszechnie zachodzących odnowień rzeczy, do jakich zalicza się potop, wybór Abrahama, ustanowienie królów, przesiedlenie do Babilonu i przyjście Chrystusa.

Era patriarchów nazywana jest tak dlatego, że w tym czasie jedynie ojcowie byli przywódcami dla swoich synów. Trwało to aż do Mojżesza, który po tym, jak jako pierwszy w ludzie Bożym otrzymał zwierzchność, został ustanowiony sędzią nie tylko nad swoimi synami, ale nad całym ludem Izraela, chociaż pośród ludów pogańskich istnieli już liczni królowie. Albo też dlatego określa się ją mianem „erą patriarchów”, że w owym okresie następowali po sobie ci pierwsi ojcowie, od których rozprzestrzenił się rodzaj ludzki oraz biorą początek

rodziny i nazwane są ojczyzny, jak Edomici – od Edomu, Lewici – od Lewiego, a Judejczycy – od Judy.

Bibliografia

Źródła

- Augustyn z Hippony. 1980. "De Genesi ad litteram libri duodecim". *Patrologia Latina*. J.P. Migne (ed.) 34, kol. 246–486. *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju. Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*. Przekł. J. Sulowski, 113–382. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Hieronim ze Strydonu. 1969. *Praefatio in Pentateuchum. Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Edited by R. Weber. 1:3–4; *Patrologia Latina* 28, kol. 147–152. Stuttgart.
- Hieronim ze Strydonu. *O nazwach hebrajskich*. *Patrologia Latina* 23, kol. 839A.
- Hugon ze św. Wiktora. *De scripturis et scriptoribus sacris*. *Patrologia Latina* 175, kol. 9A–28D.
- Hugon ze św. Wiktora. *De sacramentis christianae fidei*. *Patrologia Latina* 176, kol. 173A–618B.
- Hugon ze św. Wiktora. 2017. *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekład z języka łacińskiego. P. Pludra-Żuk, Warszawa : Instytut Badań Literackich PAN.
- Hugh of St.-Victor. 2012. "On sacred scripture and its authors", przekł. F. van Liere. In F.T Harkins, F. van Liere (ed.). *Interpretation of Scripture, Theory, A selection of Works of Hugh, Andrew, Richard and Godfrey of St. Victor and of Robert of Melun*, VTT, s. 213–230. Turnhout: Brepols Publishers Victorine Texts.
- Hugon ze św. Wiktora. 1966. "Epitome Dindimi", Hugo de Sancto Victore. *Opera propaedeutica*, edited by R. Baron, 187–247. Notre Dame.
- Hugon ze św. Wiktora. Manuskrypt. *Bibliothèque nationale de France*, lat. 2092, f. 65^v–77^r. Paris.
- Izydor z Sewilli. 1911. *Etymologiarum sive originum libri XX*, W. M. Lindsay (ed.). Oxford.
- Izydor z Sewilli. *Quaestiones in Vetus Testamentum*. PL 83, kol. 207–423.
- Pismo Świąte Starego i Nowego Testamentu*. 2003. Wyd. IV. Poznań: Pallottinum.

Opracowania

- Berndt, Rainer 1988. "«Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift?»", Zur Kanontheorie des Hugo von Sankt Viktor." In: *Zum Problem des biblischen Kanons*, edited by I. Baldermann et al., 191–199. Neukirchen-Vluyn.
- Croydon F. E. 1939. "Notes on the life of Hugh of st. Victor." *The Journal of Theological Studies* 40 (159): 232–253.

- Delègue, Yves. 1987. *Les machines du sens: fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre*, Paris.
- Grabois, Aryeh. 1975. "The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century." *Speculum* 50: 613–634.
- Janecek, Stanisław. 2003. „Hugon ze św. Wiktora”. W *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, 620–622. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Maciąg, Agnieszka. 2011. „Jaki pożytek płynie z czytania? Kwestia utilitas w średniowiecznych accessus ad auctores.” *Terminus* 13 (24): 31–40.
- Majewski, Marcin. 2013. *Jak przekłady zmieniają sens Biblii... O teorii i praktyce tłumaczenia Biblii*. Kraków.
- Majewski, Marcin. 2012. „Wyroczenia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej”. *Scripta Biblica et Orientalia* 4: 91–107.
- Poirel, Dominique. 2002. "L'opuscule «Praesens saeculum»: un texte inédit de Hugues de Saint-Victor sur l'histoire sainte." W Dominique Poirel, *Livre de la Nature et d. bat trinitaire au XIIe siècle. Le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Bibliotheca Victorina 14, 446–451. Turnhout: Brepols.
- Rorem, Paul. 2009. *Hugh of saint Victor*. Oxford: University Press.
- Rozsak, Piotr. 2018. "Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii." *Teologia w Polsce* 12 (2): 71–84.
- Sicard, Patrice. 1991. *Hugues de Saint-Victor et son école*. Turnhout: Brepols.
- Słownik biblijny*, <https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownikbiblijny/slowo/SYNAGOGA> (dostęp 23.02.2022).
- Smalley, Beryl. 1952. *The study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.
- Soszyński, Jacek. 2017. „Wstęp.” W *Hugon ze św. Wiktora, Didascalicon, czyli co i jak czytać*, przekład z języka łacińskiego P. Pludra-Żuk, 9–46. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Van Liere, Frans. 2012. "Introduction to On Sacred Scripture and Its Authors and The Diligent Examiner." In *Interpretation of Scripture, Theory, A selection of Works of Hugh, Andrew, Richard and Godfrey of St. Victor and of Robert of Melun*, edited by F.T Harkins, F. van Liere, 205–211. Turnhout: VTT 3.
- Zawadzki, Robert K. 1996. „Poetyka Arystotelesa i Sztuka Poetycka Horacego.” W *Studium porównawcze*, Częstochowa: WSP Częstochowa.
- Zinn, Grover A. 1997. "Hugh of st. Victor's De scripturis et scriptoribus sacris as an „accessus” treatise for the study of the Bible.” *Traditio* 52: 111–134.

