

Leszek Misiarczyk

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

l.misiarczyk@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9511-6174

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2023.010>

16 (2023) 2: 185–203

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Maryja piękna owieczka w Homilii paschalnej Melitona z Sardes

Mary as a „beautiful sheep” in the *Paschal Homily* by Meliton of Sardis

Streszczenie. Mariologia nie jest tematem centralnym *Homilii paschalnej Melitona z Sardes*, ale pojawia się zawsze w kontekście rozważań na temat zbawczej roli Chrystusa. Maryja pojawia się w tekście cztery razy, w r. 66, 70, 71 i 104, z czego trzy razy w pierwszej jej części dotyczącej typologicznej interpretacji Wj 12 (r. 66, 70 i 71) i jeden raz w Epilogu (r. 104). W r. 70 Meliton przedstawia tajemnicę wcielenia słowami „On to z Dziewicy wziął ciało (Οὗτος ἐστὶν ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς)” i dokładnie taki sam zwrot pojawia się w r. 104 „On przyjął ciało z Dziewicy (ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς)”. Na wyrażenie tajemnicy wcielenia Meliton używa czasownika greckiego σαρκόω, który nie występuje ani w Nowym Testamencie, ani w pismach Ojców Apostolskich czy Apologetów greckich. Justyn wprowadził wcześniej neologizm grecki na wyrażenie tajemnicy wcielenia Chrystusa σαρκωποιεῖν (1 *Apol.* 32,10; 66,2; *Dial.* 45,4; 84,2; 100,2), ale Meliton nie idzie za nim, lecz jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który wprowadza do użycia właśnie czasownik σαρκόω na opisanie tajemnicy wcielenia Chrystusa. Po nim będzie go używał Ireneusz, i co ciekawe, pojawi się on również w Credo nicejskim (σαρκωθέντα/incarnatus est), a także w Symbolu cezarejskim (σαρκωθέντα) i nicejsko-konstantynopolitańskim (σαρκωθέντα/incarnatus est), choć w Credo nicejskim i nicejsko-konstantynopolitańskim zostanie uzupełnione „stał się człowiekiem” (ἐνανθρωπήσαντα/humanatus est). W r. 66 pojawia się po raz pierwszy w *Homilii* tematyka wcielenia: „w niego (=człowieka cierpiącego) się też przyodziął w łonie Dziewicy, skąd wyszedł człowiekiem (αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἐνδυσάμενος διὰ παρθένου μήτρας καὶ προελθὼν ἄνθρωπος)”. *Homilia* Melitona łączy wyraźnie obydwa schematy chrystologiczne Logos-sarks i Logos-anthropos i to nie pod wpływem herezji apolinaryzmu, ale z powody zwykłej konieczności. Maryja pojawia się natomiast wyraźnie *expressis verbis* w r. 71 *Homilii* Melitona, gdzie czytamy „On to narodził się z Maryi, pięknej owieczki (Οὗτος ἐστὶν ὁ τεχθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς καλῆς ἀμνάδος)”. W tym zwrocie widzimy już wyraźnie użyty ewangeliczny czasownik τεκεῖν na wyrażenie narodzenia Jezusa oraz antydoketystyczne ἐκ, które będzie coraz częściej używane w drugiej połowie II wieku. Tekst nie wspomina nic o dziewictwie Maryi, a jedynie wymienia jej imię, ale w kontek-

ście całego tekstu nie ma wątpliwości, że dla Melitona Maryja jest Dziewicą. Zwrot Melitona „Maryja piękna owieczka (καλῆς ἀμνάδος)” z pewnością zawiera ideę dziewictwa i świętości Maryi oraz jej cierpienie spowodowanych cierpieniem Jej Syna, Baranka paschalnego. Trudno natomiast do końca rozstrzygnąć, czy ten zwrot można rozumieć jako „owieczka niepokalana”. Jeśli tak, to z pewnością byłaby to jedna z najstarszych określeń Maryi niepokalanej, ale bez łączenia tej idei z Jej niepokalanym poczęciem, tak jak to zostanie później określone w Kościele.

Abstract. Mariology is not the central theme of Meliton's *Paschal Homily*, but it always appears in the context of reflections on the salvific role of Christ. Mary appears four times in the text, in ch. 66, 70, 71 and 104, three of which in the first part of it, concerning the typological interpretation of Ex 12 (ch. 66, 70 and 71), and once in the Epilogue (ch. 104). In chapter 70, Meliton presents the mystery of the incarnation with the words, “He took flesh from the Virgin (Οὗτος ἐστὶν ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς)” and exactly the same phrase appears in 104 “He took flesh of the Virgin” (ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς). To express the mystery of the incarnation, Meliton uses the Greek verb σαρκώω, which does not appear in the New Testament, nor in the Writings of the Apostolic Fathers or Greek Apologists of the second century. Justin previously introduced Greek neologism to express the mystery of Christ's incarnation using the verb σαρκωποιεῖν (*1 Apol.* 32:10; 66.2; *Dial.* 45.4; 84.2; 100.2), but Meliton does not follow him and he is the first Christian author, who introduces the use of the verb σαρκώω to describe the mystery of Christ's incarnation. After him, it will be used by Irenaeus, and interestingly, it will also appear in the Nicene Creed (σαρκωθέντα/incarnatus est) as well as in the Caesarean Symbol (σαρκωθέντα) and Nicene-Constantinople (σαρκωθέντα/ incarnatus est) and will be completed in Nicene Nicene-Constantinople Creed by “he became man” (ἐνανθρωπήσαντα/humanatus est). In ch. 66, the theme of the incarnation appears for the first time in the *Homily*: “in him (= a suffering man) he was also clothed in the womb of the Virgin, from where he came out as a man (αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἐνδυσάμενος διὰ παρθένου μήτρον καὶ προελθὼν ἄνθρωπος)”. Meliton's *Homily* clearly combines both Christological schemes of Logos-sarks and Logos-anthropos, not under the influence of the heresy of Apollinarism, but for reasons of simple necessity. On the other hand, Mary appears explicitly *expressis verbis* in the ch. 71 *Homily* of Meliton, where we read “he was born of Mary, a beautiful sheep (Οὗτος ἐστὶν ὁ τεχθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς καλῆς ἀμνάδος)”. In this phrase, we can already see the evangelical verb τεκεῖν used clearly for the birth of Jesus and the anti-docetist ἐκ, which will be used more frequently in the second half of the second century. The text does not mention anything about Mary's virginity, but only makes reference to her name, however, in the context of the entire text there is no doubt that for Meliton Mary is a Virgin. Meliton's phrase “Mary the beautiful sheep (καλῆς ἀμνάδος)” certainly contains the idea of Mary's virginity and holiness and her sufferings caused by the suffering of her Son, the Paschal Lamb. However, it is difficult to conclude whether this phrase can be understood as “the immaculate sheep”. If so, it would certainly be one of the oldest expressions of Mary Immaculate, but without linking this idea to Her Immaculate Conception as it will be later defined in the Church.

Słowa kluczowe: Meliton z Sardes, *De Pascha*, Mariologia.

Keywords: Melito of Sardis, *De Pascha*, Mariology.

Wstęp

Polikrates z Efezu przedstawia Melitona w taki sposób: „eunuch (εὐνοῦχος), który całe życie był pełen Ducha Świętego, a który leży w Sardes, czekając nawiedzenia z niebios, kiedy to powstanie z martwych”¹. Późniejsza tradycja widziała w nim celibatariusza, zaś owo życie pełnią Ducha Świętego interpretowano jako chryzmat prorocki². Co prawda, dopiero Euzebiusz nazywa go wprost „biskupem Kościoła w Sardes”³, ale wszyscy późniejsi autorzy wskazują, że chodzi tutaj ciągle o jedną i tę samą osobę⁴. Euzebiusz (*HE* IV,13,8) wspomina, że Meliton był „sławny w owym czasie”, czyli w czasie panowania cesarza Antonina Piusa (138–161), a za panowania Marka Aureliusza był „ozdobą Kościoła” (*HE* IV,21) i „cieszył się wielką sławą” (*HE* IV,26,1) i do niego skierował swoją apologię napisaną pomiędzy 169 a 177 rokiem. Miał udać się na Wschód, by odwiedzić miejsca związane z wydarzeniami biblijnymi i ewangelicznymi, by poznać dokładnie kanon ksiąg świętych Starego Testamentu, a następnie przesłać go Onesimowi (*HE* IV,26,13–14). Z kolei Polikrates w swoim *Liście* z ok. 190 roku wspomina go już jako zmarłego (*HE* V, 14,5), więc szczyt jego działalności duszpasterskiej i pisarskiej przypadałby na lata 150/160–190. Euzebiusz wspomina kilkanaście jego dzieł (*HE* IV,26,2) i do 1940 roku znane były jedynie fragmenty dzieł Melitona zachowane w cytatach pism innych autorów, które zostały opublikowane

¹ Polikrates z Efezu, *List do papieża Wiktora*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* V, 24,2–4; *ŻMT* 70, s. 363–365.

² Hieronim, *De viris illustribus* 24; PSP VI, s. 51: „eum a plerisque nostrorum prophetam putari (wielu naszych [=katolików] uważało go za proroka)”.

³ Por. Euzebiusz z Cezarei, *Cronaca, Ad annum 170*; *Historia Ecclesiastica* IV 13,8 („Meliton, biskup Kościoła sardyjskiego, sławny w owym czasie”) *ŻMT* 70, s. 245; *Historia Ecclesiastica* IV 26,1 („Meliton, biskup Kościoła w Sardes”), *ŻMT* 70, s. 281.

⁴ O. Perler, *Introduction*, w: *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments*, SCh 123, s. 9–10; J. Quasten, *Patrologia*, s. 213; M. Starowieyski, *Tajemnica Bożego planu zbawienia – Meliton z Sardes*, s. 300–307; tenże, *Meliton, bp Sardes*, NSWP, kol. 699–701; R. M. Leszczyński, *Meliton z Sardes*, EK 12, kol. 505–506.

w różnych kolekcjach tekstów⁵. Mojej prezentacji tematyki dokonam w czterech punktach. Ponieważ istnieje wiele kontrowersji na temat samej *Homilii* Melitona, jej autorstwa i czasu powstania, warto syntetycznie przedstawić wyniki najnowszych badań polskiemu czytelnikowi (1), w punkcie 2 skupię się na syntetycznej prezentacji rodzaju literackiego i struktury dzieła, w punkcie 3 mariologii Melitona, by następnie na tym tle dokonać szczegółowej analizy określenia „Maria piękna owieczka” i jej rozumienia (4).

1. *Homila paschalna* – autorstwo i czas powstania

Punktem zwrotnym w badaniach na tekstami Melitona było odkrycie i wydanie w 1940 roku przez Campbella Bonnera prawie pełnego tekstu greckiego *Homilii paschalnej* przypisywanej wyraźnie właśnie jemu, a opartej na rękopisie z IV wieku⁶. Po dwudziestu latach okazało się, że jeszcze bardziej kompletny grecki tekst *Homilii* zawiera papirus Bodmer XIII datowany przez niektórych nawet na III wiek, który opublikował Testuz⁷. Papirus podaje również tytuł dzieła i autorstwo: *De Melito. De Pascha*. Od dłuższego już czasu znana była również skrócona wersja *Homilii* (*Epitome*) w tłumaczeniu łacińskim⁸, a nowe badania pozwoliły zidentyfikować z tekstem Melitona opublikowane wcześniej inne fragmenty greckie papirusu Oxyrynchos 1600⁹, dwie wersje syryjskie¹⁰, jedną

⁵ Por. N. I. Routh, *Reliquie Sacrae*, s. 113–153; C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, s. 374–478 i wersja syryjska s. 497–512; E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, s. 306–313. Fragmenty syryjskie zob. także I. Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum*, s. 12–16.67–73.

⁶ Campbell Bonner (ed.), *The Homily on the Passion by Bishop Melito of Sardes and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel*, London 1940; tenże, *A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily*, s. 317–319; tenże, *The Text of Melito's Homily*, s. 184–185.

⁷ M. Testuz (ed.), *Meliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, Papyrus Bodmer XIII*, Cologny–Geneve 1960.

⁸ Opublikowana przez H. Chadwicka, *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha*, s. 76–82.

⁹ B. P. Grenfell – A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XIII, s. 19–21.

¹⁰ Jedną wersję syryjską opartą na rękopisie Brit. Mus. Syr. Add. 12156 opublikowała W. Cureton, *Specilegium Syriacum*, s. 49; C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, s. 374–478 i inną wersję syryjską na s. 499–501; I. Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum*, s. 12–16.67–73. P. Nautin, *Le dossier d'Hypolite et de Meliton*, s. 47–49, wydał *Florilegium* obejmujące dzisiejsze rozdziały 70–104, którego twórca określa autora mianem „biskupa Attyki”.

koptyjską¹¹ i jedną gruzińską¹². Othmar Perler w swojej edycji tekstu greckiego w *Sources Chrétiennes* oparł się zasadniczo na papirusach Chester-Beatty-Michigan z IV wieku i Bodmer XIII, publikując również inne fragmenty tekstu greckiego i łacińskiego¹³. Nowsze badania Stuarta Halla doprowadziły do nowego wydania tekstu greckiego wraz z licznymi wariantami każdego manuskryptu¹⁴.

Równolegle z pracami nad identyfikacją i edycją tekstu greckiego oraz tłumaczeń antycznych *Homilii*, prowadzone były badania nad identyfikacją dzieła, jego autorstwem i datacją oraz treścią. Wiemy, że Euzebiusz w *HE* IV, 26, 2 pisał o dwóch księgach (τὰ Περὶ τοῦ πάσχα δύο), zaraz jednak potem, w *HE* IV, 26, 3, pisał o jednej księdze. Najprawdopodobniej nie miał jednak na myśli dwóch różnych traktatów, ale raczej jeden w dwóch księgach. Papirus Chester-Beatty-Michigan wspomina na początku o Melitonie jako autorze, ale nie ma w nim żadnego tytułu. Z kolei papirus Bodmer, zarówno na początku jak i na końcu umieszcza notkę: Μελίτωνος περὶ πάσχα, podobnie jak tłumaczenie koptyjskie i gruzińskie, potwierdzając informację Euzebiusza o tytule i autorze, nic jednak nie mówi o dwóch księgach¹⁵. Prawdopodobnie informacje Anastazego Synaity, który, cytując rok 96 i 735 – stwierdza, że są autorstwa „Melitona, biskupa z Sardes, z księgi o Męce” i homilii w j. syryjskim „O duszy, o ciele i o Męce naszego Pana”¹⁶ dały

Rękopis pochodzi z połowy VI wieku. Druga wersja syryjska, która obejmuje rozdziały 94–98 *Homilii* znajduje się w rękopisie Brit. Mus. Syr. Add. 12154 i została wydana przez J. B. Pitra, *Analecta Sacra*, s. 199.

¹¹ W. E. Crum – H. I. Bell, *Coptica*, s. 47–49, opublikowali jedną kartę rękopisu koptyjskiego, którą C. Bonner, *A Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion*, s. 141–142, zidentyfikował z *Homilią* Melitona. Z kolei W. H. Willis, *The New Collection of Papyri at the University of Mississippi. Proceedings of the IXth International Congress of Papyrology*, s. 381–392, obwieścił odkrycie wersji koptyjskiej drugiej części *Homilii* w kodeksie Crosby z VI–VII wieku w Bibliotece Uniwersytetu w Missisipi, która jednak dotychczas nie została jeszcze wydana.

¹² Pierwszą część tekstu, czyli r. 1–45 opublikował J. N. Birdsall, *Melito of Sardis PERI TOU PASCHA in a Georgian Version*, s. 121–138, drugą zaś, czyli r. 46–105, M. van Esbroeck, *Le Traité sur la Pâque de Mélicton de Sardes en Géorgien*, s. 373–394.

¹³ O. Perler (ed.), *Mélicton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments*, SCh 123, Paris 1966.

¹⁴ S. G. Hall, *The Melito Papyri*, s. 476–508; tenże, *Melito Peri Pascha 1 and 2. Text and Interpretation*, s. 236–248; tenże, *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, Oxford, (Clarendon) 1979.

¹⁵ O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (papyrus Bodmer XII)*, Freiburg 1960; tenże, *Introduction*, w: *Mélicton de Sardes* s. 17 nie wyklucza, że ostatnie linie papirusu Bodmera mogły stanowić części drugiej księgi.

¹⁶ Por. P. Nautin, *Le dossier d'Hypolite et de Mélicton*, s. 56–64.

asumpt Bonnerowi, by edycję papirusu Beatty-Michigan zatytułować *The Homily on the Passion* i traktować ją jako homilię kwartodecyman na Wielki Piątek¹⁷. Taka interpretacja wzbudziła jednak sprzeciw wielu badaczy, a Nautin słusznie zauważył, że określenie Anastazego „O Męce” dotyczy treści i nie jest tytułem samego dzieła¹⁸. Ponieważ autor dzieła komentuje fragment Wj 12, w którym jest mowa o baranku paschalnym, więc nie ma wątpliwości, że chodzi o homilię paschalną. Pozostają jednak do rozstrzygnięcia dwie zasadnicze kwestie: czy odkryty tekst to rzeczywiście dzieło Melitona czy może jakiegoś innego autora oraz czy jest to, to samo dzieło, o którym pisał Euzebiusz. Nautin opowiedział się zdecydowanie przeciw autentyczności dzieła¹⁹, natomiast wielu badaczy ją uznało²⁰. Główny zarzut, jaki jest podnoszony przeciwko autentyczności dzieła, to fakt, że Euzebiusz pisał o dwóch księgach, natomiast rękopisy przekazały nam tylko jeden traktat. Co prawda, w *Homilii* daje się wyróżnić dwie części: pierwsza to typologiczna interpretacja Paschy, a druga o odrzuceniu Izraela, ale to zdecydowanie zbyt mało, by mówić o dwóch księgach złączonych w jedną. Albo więc druga księga *Homilii* zaginęła, a fragment hymnu, który zachował się w papirusie Bodmera na końcu, stanowiłby początek drugiej księgi, albo też odkryta *Homilia* to zupełnie inny tekst niż ten, o którym pisał Euzebiusz. Druga hipoteza nie wyjaśnia jednakże faktu, że tytuł tekstu jest dokładnie taki sam jak u Euzebiusza. Drugi zarzut, jaki jest wysuwany przeciwko autentyczności dzieła to wzmianka Euzebiusza w *Historii kościelnej* IV,26,3, który twierdzi, iż Meliton na początku dzieła *O Wielkanocy* określa czas, w którym je napisał, następująco: „Za Serwiliusa Paulusa, prokonsula Azji, kiedy Sagaris poniósł śmierć męczeńską, wybuch w Laodycei wielki spór dotyczący Wielkanocy, która przypadała właśnie w te dni. Wtedy została napisana ta księga”²¹. Tego fragmentu brakuje jednak we wszystkich wersjach *Homilii*, jakie dotarły do naszych czasów. Łatwo jednak wyjaśnić tę rozbieżność tym, że cytowany fragment jest tak naprawdę wprowadzeniem chronologicznym i nie należał

¹⁷ C. Boner, *The Homily on the Passion*, s. 19.

¹⁸ Por. P. Nautin, *Le dossier d'Hypolite et de Mélito*, s. 83–97; B. Lohse, *Das Passfest der Quartadecimaner*, s. 75–92.

¹⁹ P. Nautin, *L'homélie de 'Méliton' sur la passion*, s. 429–438; tenże, *Le dossier d'Hypolite et de Méliton*, s. 56–64.

²⁰ Por. B. Lohse, *Einleitung*, s. 5–11; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, s. 137–145; F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, s. 104; J. Quasten, *Patrologia*, s. 214; O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (papyrus Bodmer XII)*, s. 25–32; tenże, *Introduction*, s. 18.

²¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica* IV,26,3; ŻMT 70, s. 280–281.

do samego dzieła, więc kopiści po prostu go opuszczali. Euzebiusz przypisuje go Melitonowi, bo tak pewnie było w kodeksie, który miał do dyspozycji, ale ostatnie słowa „wtedy została napisana ta księga” wyraźnie potwierdzają, że sam tekst jest dopiero potem. Trzeci zarzut wysunięto na podstawie wzmianki Polikratesa z Efezu, że *Homilia* broniła daty Paschy zachowywanej przez kwartodecymian, podczas gdy w samym tekście nie ma nic na temat tej kontrowersji²². Według jednak fragmentów traktatu *De Pascha* Apolinarego z Laodycei zachowanych w *Chronicon Paschale* wynika, że kontrowersja w Laodycei była swego rodzaju braterską kłótnią kwartodecymian na temat daty Ostatniej Wieczery i śmierci Pana. Jedni opowiadali się za chronologią Synoptyków 14 Nisan, inni za Janową 15 Nisan. Brak zaś jakiegokolwiek wzmianki w *Homilii* tej kontrowersji wyjaśnia sam charakter dzieła: jest to homilia liturgiczna, a nie traktat polemiczny. Świadectwo papirusów greckich, tłumaczenia koptyjskie i gruzińskie potwierdzają autentyczność *Homilii* jako dzieła Melitona. Analiza terminologii, stylu i teologii potwierdziła zbieżność ze środowiskiem Azji Mniejszej II wieku i takimi autorami jak Justyn, Apolinary z Hierapolis czy Ireneusz.

Jeśli chodzi o datę powstania pisma, to według cytowanego powyżej fragmentu z *HE* IV,26,3 Euzebiusza, dzieło miało powstać za rządów prokonsula Azji, Serwiliusa Paulusa. Wzmianka o nim pojawia się również we wszystkich rękopisach greckich i tłumaczeniu syryjskim. Problem jednak w tym, że nie znamy żadnego prokonsula o takim imieniu w II wieku. Rufin, prawdopodobnie na podstawie Dz 13,7 poprawił to imię na „Sergiusza Paulusa”, który był dwa razy prokonsulem Azji i nawet prefektem Rzymu. Pierwszy raz ok. 150 roku, natomiast drugi raz w latach 164–166, a Harnack proponuje wręcz okres przed 162 rokiem²³. Niewykluczone też, że chodzi o Serwiliusa Pudensa, który rozpoczął swój prokonsulat w Azji w 166 roku. Zbierając wszystkie te dane, data powstania *Homilii* przypadłaby na lata 160–170, a być może nawet na lata 164–166/7²⁴.

²² Por. B. Lohse, *Das Passfest der Quartadecimaner*, s. 123–138; B. Czyżewski, *Homilia paschalna Melitona z Sardes na tle pierwszego konfliktu paschalnego*, s. 107–120; A. Stewart-Sykes, *On Pascha*, s. 18–24; J. Naumowicz, *Trzy spory o datę Wielkanocy*, s. 454–458.

²³ A Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, s. 359.

²⁴ Zob. podsumowanie najnowszych badań L. H. Cohick, *The Peri Pascha Attributed to Melito of Sardis: Setting, Purpose, Sources*, Providence 2020.

2. Rodzaj literacki i struktura dzieła

Po odkryciu Bonnera i publikacji tekstu, który nazwał „homilią”, wszyscy późniejsi badacze używają tego terminu na określenie gatunku literackiego dzieła Melitona. Początek tekstu wyraźnie sugeruje, że tekst jest wyjaśnieniem odczytanego wcześniej fragmentu z Wj 12,3–32 o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Na charakter homiletyczny dzieła wskazuje również dwukrotne zwrócenie się autora do słuchaczy słowami „umiłowani”. Dzieło Melitona jest więc homilią, ale dosyć szczególnego rodzaju, gdyż powstała i wygłoszoną w kontekście celebracji Paschy przez kwartodecyman. Nie wiemy jednak do końca, kim byli adresaci homilii. Tekst został spisany z wygłoszonej wcześniej ustnie homilii paschalnej jako przykład chrześcijańskiej interpretacji Paschy, czyli wyzwolenia wszystkich ludzi z grzechów przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Czy jednak został spisany w celu wzmocnienia pozycji kwartodecyman w Kościele? Tego do końca nie wiemy, natomiast wiemy, że kościoły w Azji Mniejszej celebrowały Paschę 14 Nisan. Potwierdza to wizyta biskupa Polikarpa ze Smyrny w Rzymie i spotkanie z papieżem Anicetem w celu przedyskutowania tej kwestii. Być może rozpowszechnienie *Homilii* w całym Kościele było próbą ukazania zwyczaju kwartodecyman jako zakorzenionego w tradycji apostołskiej, zwłaszcza janowej. Wtedy adresatami *Homilii* byłoby chrześcijanie celebrujący Paschę w pierwszą niedzielę po 14 Nisan²⁵.

Po lekturze Wj 12 wyjaśniano jego sens typologicznie odnosząc wszystko do czasów mesjańskich, czyli do męki i śmierci Chrystusa, prawdziwego baranka paschalnego, wyzwolenia już nie tylko z Egiptu, ale z wszelkiego grzechu i z niewoli Szatana²⁶. Skoro *Homilia* Melitona przetrwała w formie spisanej, więc prawdopodobnie pierwszy raz cały tekst czytał autor, a w następnych latach lektor, gdyż nie nosi ona znamion tekstu mówionego. Dzięki swojemu specyficznemu stylowi tekst w sensie gatunku literackiego jest bardzo bliski znanej w Azji Mniejszej, deklamacji czy elegii, który był bardzo popularny właśnie na tym terenie w czasach tzw. drugiej sofistyki. Widzimy wpływ ich retoryki, zwanej też azjatycką na autorów chrześcijańskich takich jak Ignacy z Antiochii czy właśnie Meliton. Podobieństwo *Peri Pascha* do *Exultetu* i *Praeconium Paschale*

²⁵ Por. M. Rosik, *Krzyżowanie pośród tańca*, s. 309–314.

²⁶ Por. B. Czyżewski, *Tajemnica Wielkanocy*, s. 53–116; tenże, *Le mystère de la Pâque*, s. 57–63; A. Stewart Sykes, *The Lamb's High Feast. Melito, „Peri Pascha” and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*, Leiden 1999.

z dzieła pseudo-Augustyna *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti* doprowadziło niektórych badaczy do przypuszczeń, że dzieło Melitona należałoby również do *praeconium paschale*, ale szybko porzucono tę hipotezę. W *praeconium* brakuje zupełnie typologicznej interpretacji baranka paschalnego i polemiki z Żydami, które w tekście Melitona są centralne²⁷. Autor pisma, wzorując się na retoryce antycznej, konstruuje tekst z krótkich rymujących się fraz, często antytetycznych doprowadzając niekiedy do nużących powtórzeń bliskich właśnie sofistom. Oczywiście jego styl i język są bardziej dramatyczne i gwałtowne, słownictwo o wiele bogatsze w określenia poetyckie, figury retoryczne i metafory niż spokojna retoryka sofistów²⁸. Jeśli więc w sensie stylu *Homilia* czerpie bardzo wiele z małoazjatyckiej tradycji retorycznej, to w sensie treściowym z Pisma Świętego, zwłaszcza ksiąg prorockich, z liturgii synagogałnej, zwłaszcza haggady i liturgii Kościoła antycznego²⁹. Perler określa charakter szczególny *Peri Pascha* Melitona jako „retoryczną parafrazę haggadyczną Wj 12, które jest jednocześnie homilią z elementami *praeconium pascale* pełną entuzjazmu profetycznego i poetyckiego”³⁰. Definicja jest jednak tak pojemna, że mieści w sobie wszystko: elementy żydowskiej hagady, elementy retoryki, homilii i *praeconium pascale*.

Jak pisałem wcześniej, interpretacja typologiczna Wj 12 stanowi element centralny całej *Homilii*, a zwłaszcza jej pierwszej części³¹. Dla autora wszystkie wydarzenia, osoby, instytucje czy słowa Starego Testamentu są nakierowane na Nowy Testament i mają wartość zapowiedzi³². Meliton kreśli w ten sposób historię ekonomii zbawienia, która obejmuje całą ludzkość, rozpoczynając się stworzeniem człowieka, obejmuje jego grzech, przygotowanie do zbawienia i jego realizację poprzez wcielenie Chrystusa, Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, a teraz jest kontynuowana w Kościele. Jezus Chrystus, Jego nauczanie i zbawcze dzieło, którego dokonał w przejściu paschalnym stanowi centrum ekonomii zbawienia, a typologiczna interpretacja Starego Testamentu służy wykazaniu tego.

Struktura dzieł jest bardzo prosta i dzieli się na cztery części. Prolog – wprowadzenie w typologiczne rozumienie Paschy żydowskiej; część I: interpretacja

²⁷ Por. L. Cohick, *Melito of Sardis's Peri Pascha and Its „Israel”*, s. 251–372; A. Stewart-Sykes, *On Pascha*, s. 25–27; B. Czyżewski, *Postawa bpa Melitona z Sardes wobec pogan i żydów*, s. 27–41.

²⁸ Perler, *Introduction*, s. 24–29.

²⁹ S. G. Hall, *Melito in the light of the Passover Haggadah*, s. 29–46.

³⁰ O. Perler, *Introduction*, s. 29.

³¹ Por. H. M. Knopp, *Melito's Use of Scripture*, s. 343–374.

³² Por. J. Daniélou, *Figure et événement chez Méliton de Sardes*, s. 282–292; H. M. Knopp, *Melito's Use of Scripture*, s. 343–374.

typologiczna Paschy żydowskiej ([a] „odczytanie wyjaśniające” Wj 12,3–28: powtórzenie skrócone Wj 12,3–28, retoryczna eksplikacja plagi w Egipcie, interpretacja typologiczna – krew, która strzegła Izraelitów w Egipcie, jest typem krwi Chrystusa, która strzeże nowy lud; [b] historia zbawienia: grzech w raju, zapowiedzi Męki Chrystusa w Prawie i u Proroków oraz jej realizacja poprzez tajemnicę wcielenia, męki i zmartwychwstania Chrystusa); część II: odrzucenie Izraela ([a] niesprawiedliwość i niewdzięczność Izraela, [b] oskarżenie Izraela, [c] poganie lepiej potraktowali Chrystusa, [d] gorzkie zioła, zapowiedź kary dla Izraela, [e] zaproszenie pogan do spojrzenia na mękę Pana, [f] postawa Izraela przyczyną jego odrzucenia i klęski) i Epilog ([a] tryumf Chrystusa zmartwychwstałego, [b] wezwanie wszystkich narodów do przyjęcia odpuszczenia grzechów, [c] apoteoza). Ze względu na rodzaj literacki i charakter retoryczno-poetycki autor nie rozwija swojej myśli w logicznej kolejności, ale powraca później do wcześniejszych wątków, co sprawia wrażenie chaosu. Musimy jednak ciągle pamiętać, że nie jest to traktat filozoficzny ułożony starannie i logicznie, ale mówione żywe słowo, pełne dygresji, aluzji, obrazów i metafor.

3. Mariologia w *Homilii* Melitona

Mariologia nie jest tematem centralnym *Homilii*, ale pojawia się zawsze w kontekście rozważań na temat zbawczej roli Chrystusa³³. Niemniej jednak zawiera kilka ciekawych wątków, które warto poddać szczegółowej analizie. Maryja pojawia się w *Homilii* cztery razy, w roku 66, 70, 71 i 104, z czego trzy razy w pierwszej jej części dotyczącej typologicznej interpretacji Wj 12 (rok 66, 70 i 71) i jeden raz w Epilogu (r. 104). Ponieważ r. 70 i 104 przytaczają praktycznie identyczną wersję tekstu, więc dokonam ich analizy łącznie. Od roku 66 Meliton przedstawia urzeczywistnienie się wszystkich zapowiedzi starotestamentalnych w Chrystusie, prawdziwym baranku paschalnym, którego tamten z Księgi Wyjścia był jedynie typem. W roku 70 Meliton przedstawia tajemnicę wcielenia, śmierci na krzyżu, zmartwychwstania i wniebowstąpienie Chrystusa w typowy dla siebie sposób, czyli w formie krótkich fraz: „On to z Dziewicy wziął ciało, On zawisł na krzyżu, On w ziemi został pogrzebany, On powstał z martwych, On wstąpił

³³ Por. B. Czyżewski, *Chrystocentryzm mariologii Melitona z Sardes*, s. 62–69.

na wyżyny niebieskie”³⁴. Nas interesuje tutaj oczywiście pierwsze sformułowanie: „On to z Dziewicy wziął ciało (Οὗτος ἐστὶν ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς)”. Dokładnie taki sam zwrot pojawia się w roku 104, który stanowi swego rodzaju podsumowanie *Homilii*: „Oto Ten, który stworzył niebo i ziemię, i ukształtował od początku człowieka. On był zapowiadany przez Prawo i Proroków, On przyjął ciało z Dziewicy (ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς)”³⁵. W drugim przypadku brakuje początkowego zwrotu Οὗτος ἐστὶν, co wskazuje na to, że zwrot z roku 70 można przetłumaczyć „On jest tym, który wziął ciało z Dziewicy”, ale jego brak nic nie zmienia w rozumieniu kluczowej części tekstu „On przyjął ciało z Dziewicy”. Zwrot Οὗτος ἐστὶν pojawił się w roku 70, dlatego że tam autor po prostu wymieniał kolejno pewne przymioty Chrystusa, rozpoczynając nim każdy kolejny werset. Na wyrażenie tajemnicy wcielenia Meliton używa czasownika greckiego σαρκῶ, który nie występuje ani w Nowym Testamencie, ani w pismach Ojców Apostolskich³⁶ czy apologetów greckich. Justyn wprowadził nelogizm grecki na wyrażenie tajemnicy wcielenia Chrystusa σαρκωποιεῖν (*1 Apol.* 32,10; 66,2; *Dial.* 45,4; 84,2; 100,2)³⁷, ale Meliton nie idzie za nim, lecz jako pierwszy autor chrześcijański wprowadza do użycia właśnie czasownik σαρκῶ na opisanie tajemnicy wcielenia Chrystusa. Po nim będzie go używał Ireneusz³⁸, i co ciekawe, pojawi się on również w *Credo* nicejskim (σαρκωθέντα/incarnatus est)³⁹, a także w Symbolu cezarejskim (σαρκωθέντα)⁴⁰ i nicejsko-konstantynopolitańskim (σαρκωθέντα/incarnatus est)⁴¹, choć w *Credo* nicejskim i nicejsko-konstantynopolitańskim zostanie uzupełniony przez „stał się człowiekiem” (ἐνανθρωπήσαντα/humanatus est)⁴². Widzimy więc, że środowisko Azji Mniejszej było bardzo twórcze we wprowadzaniu do teologicznego słownictwa chrześcijańskiego nowych terminów na opisanie tajemnicy wcielenia. Justyn wprowadził nelogizm grecki σαρκωποιεῖν, a Meliton σαρκῶ. Użycie czasownika σαρκῶ wskazuje, że Meliton inspirowuje

³⁴ O. Perler (ed.), *Méliton de Sardes*, s. 98; tł. polskie A. Świderkówna, *Meliton z Sardes. Homilia paschalna*, s. 308–333, tutaj s. 322.

³⁵ Meliton z Sardes, *De Pascha*, SCh 123, s. 124; BOK 10, s. 330.

³⁶ Por. L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia w pismach Ojców apostolskich*, s. 21–40.

³⁷ Por. L. Misiarczyk, *Początki chrześcijańskiej nauki o Wcieleniu u apologetów greckich II wieku*, s. 41–70.

³⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* I,2.

³⁹ Por. A. Baron – H. Pietras (ed.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, s. 24.

⁴⁰ Tamże, s. 54.

⁴¹ Tamże, s. 68.

⁴² Tamże, s. 24.68.

się nauką św. Jana Apostoła o Logosie, który stał się ciałem (J 1,14). Mielibyśmy zatem tutaj dowód na rozwój w Azji Mniejszej tzw. chrystologii Logos-Sarks. Polskie tłumaczenie *Homilii* oddaje ten sam czasownik σαρκωθείς raz przez „wziął”, drugi raz przez „przyjął”, co prowadzi do zamieszania w jego rozumieniu. Forma σαρκωθείς jest *participium aorysti passivi* z bardzo wyraźnym akcentem biernym, co oznacza, że tłumaczenie „przyjął”, a nie sam sobie „wziął” ciało z Dziewicy, jest zdecydowanie lepsze. Poprzez użycie formy biernej czasownika σαρκώω Meliton chce podkreślić dwie rzeczy: po pierwsze, że Jezus wcielił się, przyjął ciało nie tyle z własnej inicjatywy, ile po to, by wypełnić wolę Ojca zbawienia wszystkich ludzie poprzez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, co byłoby niemożliwe bez przyjęcia wcześniej ciała; po drugie, podkreślenie przyjęcia ciała stanowiło zapewne element polemiki przeciw doketom, którzy – jak wiemy – negowali realność ciała Chrystusa⁴³. Choć Meliton nie precyzuje, że owa Dziewica, z której przyjął ciało Chrystus, to Maryja, to jednak kontekst całej *Homilii* i inspiracje Ewangeliami wyraźnie to sugerują. Z kolei zwrot ἐν παρθένῳ potwierdza, że owo ἐν należy rozumieć tutaj narzędziowo: „z/od dziewicy”. Sens więc całego zwrotu byłby następujący „On przyjął ciało z/od/za pośrednictwem Dziewicy”.

W roku 66 pojawia się po raz pierwszy w *Homilii* tematyka wcielenia: „To on przybył z nieba na ziemię dla tego, który cierpiał, w niego się też przyodziął w łonie Dziewicy, skąd wyszedł człowiekiem”⁴⁴. Dla niniejszych analiz najważniejsza jest ostatnia część wypowiedzi „w niego się też przyodziął w łonie Dziewicy, skąd wyszedł człowiekiem (αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἐνδυσάμενος διὰ παρθένου μήτρας καὶ προελθὼν ἄνθρωπος)”. Autor już w roku 47 wspomniał o tym, że „Pan przyszedł na ziemię, aby przyoblekłszy się w cierpiącego (τὸν πάσχοντα ἀμφιασάμενος) wyniósł go na wyżyny niebieskie”, natomiast teraz poszerza swoją prezentację. Opisuje tutaj tajemnicę wcielenia w trzech etapach: zstąpienie z nieba dla cierpiącego człowieka, przyobleczenie się w człowieka poddanego cierpieniom w łonie Dziewicy i ukazanie się jako człowiek podczas swego narodzenia. To wyraźne nawiązanie do schematu biblijnego obecnego w słynnym hymnie o kenozie w Flp 2,6–11, ale także do 1 Tm 3,16 i Hb 1,1–3; 2,9–10, który przejęli późniejsi Ojcowie jak Arystydes, *Apologia* 15,1; Justyn, *Dialogus* 45,4; 64,7; Tertulian, *De praescriptione haereticorum* 13; Hipolit, *Contra Noetum* 17. Pojawia się on później w większości symbolów wiary: nicejskim, nicejsko-konstanty-

⁴³ Por. R. Cantalamessa, *Mélon de Sardes*, s. 1–26.

⁴⁴ Meliton z Sardes, *De Pascha*, Sch 123, s. 96; BOK 10, s. 321.

nopolitańskim, w *Konstytucjach Apostolskich* czy Symbolu Epifaniusza⁴⁵. Meliton wyraźnie rozróżnia moment dziewiczego poczęcia od narodzenia na podstawie Iz 7,14; Mt 1,23 i Łk 1,31, a za nim inni autorzy wczesnochrześcijańscy, jak Ignacy, *List do Efezjan* 18,2–19; Justyn, *Dialog* 45,4; 84,1–2 czy Ireneusz, *Adv. Haer.* III,20,3. Biskup Sardes nie wspomina o zstąpieniu Ducha Świętego, podobnie jak inne najstarsze wyznania wiary, ale dziewicze poczęcie Jezusa je zakłada. Dalej, podobnie jak w r. 47 i 100 Syn Boży przyodział/przyoblekł się w człowieka poddanego cierpieniom. Meliton dwa razy używa czasownika ἐνδύειν na opisanie przyjęcia przez Niego człowieczeństwa, w r. 66 i 100. Co ciekawe, autor nie pisał tutaj o przyjęciu przez Syna Bożego tylko ciała, jak mogłoby się wydawać w kontekście chrystologii Logos-sarks, ale człowieka. Dlaczego? Przecież do herezji Apolinarego było jeszcze bardzo daleko, a to, jak się powszechnie przyjmuje, on twierdząc, że Chrystus po wcieleniu nie posiadał duszy rozumnej, wykluczył pełnię Jego człowieczeństwa i sprowokował przejście od schematu chrystologicznego Logos-sarks do Logos-anthropos. *Homilia* Melitona pokazuje nam w tym względzie jak zwodnicze i redukcyjne mogą być wszelkie próby sztywnej klasyfikacji. Otóż tekst łączy wyraźnie obydwa schematy chrystologiczne Logos-sarks i Logos-anthropos i to nie pod wpływem jakiejś herezji, ale z powodu zwykłej konieczności. Już bowiem w II wieku teologowie Azji Mniejszej doszli do wniosku, że pisząc o tajemnicy wcielenia Chrystusa nie wystarczy twierdzić przeciwko doketom, że przyjął on ciało, ale trzeba podkreślać, że stał się w pełni człowiekiem⁴⁶. Tak pisał Justyn w swoich tekstach, tak czyni też Meliton. Dalej, zwrot διὰ παρθένου μήτρας, w którym pojawia się διὰ zamiast oczekiwanego ἐκ, potwierdza, że forma z διὰ jest bardziej antyczna i w przyszłości zniknie, gdy gnostycy Walentyna będą jej nadużywać, by uzasadniać swoją błędną chrystologię doketystyczną. Διὰ akcentuje mocno narzędziowość czynności, stąd zwrot można by przetłumaczyć „w niego się też przyodział poprzez łono Dziewicy”. Meliton, zapewne znowu przeciwko doketom, akcentuje bardzo mocno zrodzenie Chrystusa poprzez łono kobiety, tak jak każdy inny człowiek, tylko tym razem z Dziewicy. W celu wzmocnienia jeszcze bardziej tego przekazu dodaje na końcu „skąd wyszedł człowiekiem (καὶ προελθὼν ἄνθρωπος)”. Czasownik προελθὼν jest tutaj synonimem narodzenia. Choć *Homilia* powstała w kontekście antydoketystycznym, co czyni zrozumiałym fakt, że Meliton pisał o wcieleniu Chrystusa jako przyjęciu ciała ludzkiego i staniu się człowiekiem, to widzimy

⁴⁵ O. Perler (ed.), *Mélon de Sardes*, Sch 123, s. 170–171.

⁴⁶ Por. B. Czyżewski, *Chrystocentryzm mariologii Melitona z Sardes*, s. 62–69.

jak ten starożytny schemat przetrwał w późniejszych wyznaniach wiary, jak np. nicejskie czy niecejsko-konstantynopolikańskie „przyjął ciało i stał się człowiekiem (σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα)”. W niektórych wersjach tekstu *Homilii* pojawia się dodatek „Maryi”, ale jest on zdecydowanie późniejszy.

4. Znaczenie zwrotu „Maryja piękna owieczka”

Maryja pojawia się natomiast wyraźnie *expressis verbis* w roku 71 w *Homilii* Melitona. W tym fragmencie czytamy: „On jest barankiem niemym, On jest barankiem zabitym, On to narodził się z Maryi, pięknej owieczki”⁴⁷. Na użytek niniejszych analiz kluczowy jest ostatni zwrot „On to narodził się z Maryi, pięknej owieczki (Οὗτος ἐστὶν ὁ τεχθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς καλῆς ἀμνάδος)”. W tym zwrocie widzimy już wyraźnie użyty ewangeliczny czasownik τεκεῖν na wyrażenie narodzenia Jezusa oraz antydoketystyczne ἐκ, które będzie coraz częściej używane w drugiej połowie II wieku. Tekst nie wspomina nic o dziewictwie Maryi, a jedynie wymienia jej imię. Oczywiście, w jednych fragmentach *Homilii* pojawia się Dziewica, w innych Maryja, więc nie ma wątpliwości, że dla Melitona Maryja jest Dziewicą. Najciekawsze jednak w tym zdaniu okazało się bardzo oryginalne i budzące zainteresowanie badaczy określenie Maryi „piękną owieczką (καλῆς ἀμνάδος)”. Metafora ta łączy się oczywiście bardzo ściśle z ideą baranka paschalnego. Po raz pierwszy zauważono ją w tłumaczeniu syryjskim, które zostało potwierdzone przez późniejsze odkrycie papirusu Bodmera. Otto w starszym tłumaczeniu tego fragmentu na j. łaciński oddał go tak: „His est qui natus est ex Maria pura, pulchra”⁴⁸, ale nie jest to tłumaczenie wierne tekstowi greckiemu. Rucker w swojej edycji rękopisu syryjskiego *Homilii* dokonał jego retranslacji na j. grecki, oddając ten zwrot przez εὐάρεστον πρόβατον⁴⁹. Podobny zwrot znajduje się w apokryficznym *Testamencie XII Patriarchów*, który pochodzi z okresu 190–225, ale jest najprawdopodobniej interpolacją chrześcijańską⁵⁰. Jak rozumieć ten zwrot? Być może pewną wskazówką do jego interpretacji jest późniejszy rozwój tej idei w tekstach chrześcijańskich. Wiemy, że w Starym Te-

⁴⁷ Meliton z Sardes, *De Pascha*, SCh 123, s. 96; BOK 10, s. 322.

⁴⁸ C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*, s. 421.

⁴⁹ I. Rucker, ed. *Cod. Brit. Mus. Syr. Add. 12156*, Sitzungsberichte d. Bayerische Akademie des Wissenschaftlichen, München 1933, H 5, s. 69.

⁵⁰ Por. R. H. Charles, *Apocrypha*, t. II, Oxford 1913, s. 353.

stamencie baranek oznacza często ofiarę, z którą Klemens Aleksandryjski łączy ideę dziewictwa i świętości: „Córki Boga, piękne i dobre (ἀμνάδες καὶ καλαί) owieczki tworzą chór pełen mądrości” (*Protreptikos* XX,119). Metody z Olimpu porównuje córkę Jefeego jako wzór dziewictwa do owieczki, która ma być złożona na ofiarę (*Uczta* 11,289). Podobny sens znajdujemy w traktacie Ambrożego *De virginis* I,2,6 o św. Agnieszce. Terminy *agna* i *agnella* w znaczeniu „dziewica święta i niewinna” pojawiają się w epigrafice wczesnochrześcijańskiej: „Mirifico genetrix fetu, quae quattuor agnas protulit electas”⁵¹. Cyryl Aleksandryjski we fragmencie zachowanym jedynie w j. koptyjskim (*Cat. Cod. Copt.* 257) w tłumaczeniu łacińskim mówi tak: „Pro nobis immolatus est agnus immaculatus quem genuit agna vere immaculata”. Proklos z Konstantynopola w *Oratio* 4,2 *In Natalem diem* używa zwrotu: ἐκ τῆς παρθενικῆς ἀμνάδος προελθόντα ποιμένα⁵². Z kolei w modlitwie na Wielki Piątek w rycie bizantyjskim znajdujemy takie piękne słowa: „Kontemplując swojego własnego Baranka wiedzionego na ofiarę i pełnego bólu, Maria, owieczka, towarzyszyła Mu wraz z innymi kobietami”⁵³. Zwrot Melitona „Maryja piękna owieczka” z pewnością więc zawiera ideę dziewictwa i świętości Maryi oraz jej cierpień spowodowanych cierpieniem Jej Syna, Baranka paschalnego. Chrystus jako baranek paschalny cierpiał na krzyżu w ciele, Maryja jako owieczka cierpiała duchowo i cieleśnie, zgodnie z zapowiedzią starca Symeona „a Twoje serce miecz przebije”. Trudno natomiast do końca rozstrzygnąć, czy ten zwrot można rozumieć jako „owieczka niepokalana”, choć oczywiście w rozumieniu innym niż w późniejszym orzeczeniu dogmatycznym Kościoła.

Zakończenie

Wynik współczesnych badań nie pozostawia wątpliwości, że *Homilia paschalna* jest autorstwa Melitona z Sardes, została wygłoszona w kontekście celebracji Paschy, najprawdopodobniej według zwyczaju kwartodecyman, gatunek literacki jakiego używa to oczywiście „homilia”, a powstała w połowie II wieku. Rolę Maryi bp Sardes przedstawia zawsze w kontekście chrystologicznym, gdzie jest Ona określana jako Dziewica i Matka narodzonego Jezusa, prawdziwego człowieka.

⁵¹ E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Leipzig 1925, no. 1714.

⁵² Proklos z Konstantynopola, PG 65,712A.

⁵³ E. Mergener, *La prière des Églises de rite byzantin*, s. 186.

Określenie Maryi jako „pięknej owieczki” zawiera ideę Jej dziewictwa i świętości oraz cierpień duchowych wynikających z cierpienia Syna, Baranka paschalnego.

Bibliografia

I. Źródła

I.1. Źródło pierwszorzędne: *Homilia paschalna* Melitona z Sardes (edycje fragmentów i całości przedstawione chronologicznie)

Routh N. I., *Reliquiae Sacrae*, Oxford 1846, s. 113–153.

Cureton W., *Specilegium Syriacum*, London 1855, s. 49 (fragmenty syryjskie).

Pitra J. B., *Analecta Sacra*, vol. IV, Paris 1883, s. 199 (r. 94–98 w j. syryjskim).

Otto C. Th., *Corpus Apologetarum Christianorum*, Vol 9, Jena 1872, s. 374–478 i wersja syryjska s. 497–512.

Goodspeed E. J., *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, s. 306–313.

Grenfell B. P. – Hunt A. S., *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XIII, London 1919, s. 19–21.

Crum W. E. – Bell H. I., *Coptica*, Copenhagen, 1922, s. 47–49 (jednak karta w j. koptyjskim).

Rucker I., *Florilegium Edessenum anonymum*, Berlin 1933, s. 12–16.67–73 (fragmenty syryjskie).

Rucker I., *Cod. Brit. Mus. Syr. Add. 12156*, Sitzungsberichte d. Bayerische Akademie des Wissenschaftlichen, München 1933, H 5, s. 69.

Bonner C., *A Coptic Fragment of Melito's Homily on the Passion*, Harvard Theological Review 32 (1939), s. 141–142.

Bonner C., *The Homily on the Passion by Bishop Melito of Sardes and some Fragments of the Apocryphal Ezekiel*, (Studies and Documents XII), London 1940.

Nautin P., *Le dossier d'Hypolite et de Méliton*, Paris 1953, s. 47–49 (Florilegium r. 70–104).

Testuz M. (ed.), *Meliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, Papyrus Bodmer XIII*, Cologny–Genève, 1960.

Chadwick H., *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha*, Journal of Theological Studies 11 (1960), s. 76–82.

Willis W. H., *The New Collection of Papyri at the University of Mississippi*.

Proceedings of the IXth International Congress of Papyrology, Oslo 1961, s. 381–392.

Perler O. (ed.), *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments*, SCH 123, Paris 1966; tł. polskie A. Świderkówna, *Melitona Homila Paschalna*, w: *Pierwsz Świadkowie BOK 10*, Kraków 1998, s. 308–333, tutaj s. 322.

- Birdsall J. N., *Melito of Sardis PERI TOU PASCA in a Georgian Version*, Le Muséon 80 (1967), s. 121–138.
- Esbroeck van M., *Le Traité sur la Paque de Méliton de Sardes en Géorgien*, Le Muséon 84 (1971), s. 373–394.
- Hall S. G., *The Melito Papyri*, Journal of Theological Studies 19 (1968), s. 476–508.
- Hall S. G., *Melito Peri Pascha 1 and 2. Text and Interpretation*, in *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, ed. Patrick Granfield and Josef Jungmann, Munster, Aschendorff 1970, s. 236–248.
- Hall S. G., *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, Oxford, Clarendon 1979.

I.2. Pozostałe źródła

- Apocrypha*, ed. R. H. Charles, t. II, Oxford 1913.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom I, ed. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica*, tł. A. Caba, *Historia Kościelna* ŻMT 70, Kraków 2013.
- Hieronim, *De viris illustribus*, tł. Wł. Szołdrski, *O znakomitych mężach*, PSP VI, Warszawa 1970.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, księga I, ed. I. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. I–II, Paris 2006.
- Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, ed. E. Diehl, Leipzig 1925.
- Patrologia Graeca, ed. J. J. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, t. 65, Parisiis 1878.
- Proklos z Konstantynopola, PG 65,712A.

II. Opracowania

- Bonner C., *A Supplementary Note on the Opening of Melito's Homily*, Harvard Theological Review 36 (1943), s. 317–319.
- Bonner C., *The Text of Melito's Homily*, Vigiliae Christianae 3 (1949), s. 173–192.
- Cantalamesa R., *Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du IIe siècle*, Revue des Sciences Religieuses 37 (1963), s. 1–26.
- Cohick L. H., *Melito of Sardis's Peri Pascha and Its „Israel”*, Harvard Theological Review 91 (1998) No 4, s. 251–372.
- Cohick L. H., *The Peri Pascha Attributed to Melito of Sardis: Setting, Purpose, Sources*, Providence 2020.
- Cross F. L., *The Early Christian Fathers*, Oxford 1960.
- Czyżewski B., *Homilia paschalna Melitona z Sardes na tle pierwszego konfliktu paschalnego*, Studia Gnesnensia 10 (1995), s. 107–120.

- Czyżewski B., *Tajemnica Wielkanocy w homilii „Peri Pascha” Melitona z Sardes*, w: *Festschrift B. Altaner*, Opole 1995, s. 53–116.
- Czyżewski B., *Le mystère de la Pâque selon Peri Pascha de Mélicon de Sardes*, w: *Veritatem desiderat anima* (Opolska Biblioteka Teologiczna, 6), Opole 1995, 57–63.
- Czyżewski B., *Postawa bpa Melitona z Sardes wobec pogan i żydów w homilii „Peri Pascha”*, w: red. J. Naumowicz, *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, *Studia Antiquitatis Christianae* 17 Warszawa 2004, s. 27–41.
- Czyżewski B., *Chrystocentryzm mariologii Melitona z Sardes*, *Salvatoris Mater* 11 (2009) nr 2, s. 62–29.
- Daniélou J., *Figure et événement chez Mélicon de Sardes*, w: W. C. van Unnik (ed.), *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundgabe Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht*, *Novum Testamentum Supplementum* 6, Leiden 1962, s. 282–292.
- Hall S. G., *Melito in the light of the Passover Haggadah*, *The Journal of Theological Studies* 22 (1971) No. 1, s. 29–46.
- Harnack A., *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, vol. I., Leipzig 1897.
- Knopp H. M., *Melito's Use of Scripture in Peri Pascha Second-Century Typology*, *Vigiliae Christianae* 54 (2000), s. 343–374.
- Leszczyński R. M., *Meliton z Sardes*, EK 12, Lublin 2008, kol. 505–506.
- Lohse B., *Das Passfest der Quartadecimaner*, Gutersloh 1953.
- Lohse B., *Einleitung*, w: *Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes*, Leiden 1958, s. 5–11.
- Mergenier E., *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, Chevetogne 1948.
- Misiarczyk L., *Teologia wcielenia w pismach Ojców apostolskich*, *Vox Patrum* 20 (2000) z. 38–39, s. 21–40.
- Misiarczyk L., *Początki chrześcijańskiej nauki o Wcieleniu u apologetów greckich II wieku*, *Vox Patrum* 20 (2000) z. 38–39, s. 41–70.
- Naumowicz J., *Trzy spory o datę Wielkanocy*, *Vox Patrum* 26 (2006) t. 49, 453–470.
- Nautin P., *L'homélie de 'Mélicon' sur la passion*, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 44 (1949), s. 429–438.
- Starowieyski M., *Tajemnica Bożego planu zbawienia – Meliton z Sardes*, w: *Pierwsi Świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 300–307.
- Starowieyski M., *Meliton, bp Sardes*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 2018, kol. 699–701.
- Perler O., *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (papyrus Bodmer XII)*, Freiburg 1960.
- Perler O., *Introduction*, w: *Mélicon de Sardes. Sur la Pâque et Fragments*, SCh 123, Paris 1966, s. 7–51.
- Peterson E., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rom–Freiburg–Wien 1959.
- Quasten J., *Patrologia*, vol. I, Casale Monferrato 1980, ristampa 1990.

- Stewart-Sykes A., *The Lamb's High Feast. Melito, „Peri Pascha” and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*, Supplement 42 *Vigiliae Christianae*, Leiden 1999.
- Stewart-Sykes A., *On Pascha. With the Fragments of Melito and Other Material Related to Quartodecimans*, Crestwood 2001.
- Rosik M., *Krzyżowanie pośród tańca. Kim byli adresaci „Homilii paschalnej” Melitona z Sardes*, w: *Festschrift bp I. Dec*, Wrocław 2014, s. 309–314.
- Wellesz M. E. J., *Melito's Homily on the Passion: An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography*, *The Journal of Theological Studies* 44 (1943), s. 41–52.