

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

celestyn@umk.pl

ORCID: 0000-0002-4045-2314

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2024.003>

17 (2024) 1: 37–61

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Typologia postaci proroka Elizeusza we wczesnej tradycji monastycznej

Typology of the Figure of the Prophet Elisha in the Early Monastic Tradition

Streszczenie. Artykuł omawia kwestię rozumienia i praktycznego znaczenia prorocstwa w starożytnym monastycyzmie w odniesieniu do postaci Elizeusza. Charyzmat prorocki był silnie zakorzeniony w środowisku ascetycznym. Starożytna literatura monastyczna odnotowuje działanie Ducha Świętego w kontekście ascetycznym. Dar prorocstwa pojawia się u słynnych ascetów i mistrzów duchowych jako szczególna cecha. Biblijne postaci Eliasza i Elizeusza są postrzegane przez starożytnych mnichów jako „typy” i wzorce poszukujących doskonałego i duchowego życia (tj. „życia na wzór proroków”). Biografia proroka Elizeusza była wykorzystywana typologicznie w literaturze egzegetycznej, hagiograficznej i ascetycznej. Artykuł przedstawia także obecność innych darów duchowych (moc cudotwórcza i charyzmat „rozeznania serc”).

Abstract. The article examines the understanding and practical significance of prophecy in the ancient monastic tradition through the figure of Elisha. The prophetic charism was firmly rooted in asceticism: ancient monastic literature notes the Holy Spirit's revelatory activity in an ascetic context. The gift of prophecy appears as a characteristic of famous monks and great spiritual masters. The biblical figures of Elijah and Elisha are seen by ancient monks as “types” and models for those in search of a perfect and spiritual life (i.e. a “prophetic life”). In exegetical, hagiographical and ascetical literature, the story of the prophet Elisha was used typologically. Finally, the article presents the other spiritual gifts (thaumaturgical power and “knowledge of the heart”).

Słowa kluczowe: monastycyzm, prorocstwo, prorok Elizeusz, typologia biblijna, duchowość, literatura monastyczna.

Keywords: monasticism, prophecy, prophet Elisha, biblical typology, spirituality, monastic literature.

Typologia postaci ze Starego Testamentu pojawiła się w chrześcijaństwie bardzo wcześniej. Jednak obok interpretacji postaci wybranych bohaterów biblijnych w kluczu chrystologicznym pojawiła się tendencja do przedstawiania ich jako *exempla* dla wiernych. Obok patriarchów czy sprawiedliwych Starego Testamentu stawiano również proroków. Ich postacie przywoływano w literaturze ascetycznej i hagiograficznej¹. Najpopularniejszym spośród nich był Eliasz². Obok niego pojawia się Elizeusz³, wierny uczeń i kontynuator trudnego dzieła obrony monoteizmu w narodzie izraelskim. Osobną kwestię stanowiło użycie tekstów prorockich w refleksji starożytnego Kościoła. Zawierały one teologiczne i duchowe znaczenie, dlatego we wczesnej interpretacji chrześcijańskiej służyły różnorodnym celom⁴. Sugeruje to bogactwo wątków egzegetycznych i powiązań, także w odniesieniu do dziejów Elizeusza.

1. Dar prorocstwa i życie na wzór proroków

Już do zarania dziejów Kościoła charyzmatyczna posługa prorocka⁵ łączyła się z funkcjami hierarchów kierującymi wspólnotami wiernych⁶. Świadomość obecności Ducha proroczego w Kościele trwała przez kolejne wieki⁷: od Ojców apostoelskich po epokę konstantyńską. Jednym z najważniejszych tematów teologii charyzmatu proroczego stało się kryterium wiarygodności proroka⁸. Ten wątek widoczny jest u Euzebiusza z Cezarei, przeciwstawiającego się ruchowi

¹ Zob. Krueger 2004, 15–32.

² Por. C. Peters, *Élie (le prophète) – Élie et l'idéal monastique*, w: DSp, t. 4, Paryż 1937, kol. 567–571. Notabene: hasła encyklopedyczno-słownikowe nie są cytowane w bibliografii, gdzie znajdują się wyłącznie całościowe publikacje o tym charakterze.

³ Imię Elizeusz (hebr. *Elisza*) oznacza „Bóg jest zbawieniem” lub „Bóg okazał pomoc”. Postać tego proroka pojawia się jako synonim boskiego wsparcia w czasach przełomu.

⁴ Na temat ogólnej wizji tego zagadnienia por. M.G. Mara, *Profeta – III. Commenti ai libri profetici*, NDPAC, t. 3, kol. 4353–4357.

⁵ Na ten charyzmat wskazywał apostoł Paweł (por. 1 Kor 12,28).

⁶ Wzmianki na ten temat pojawiają się w formie praktycznych wskazówek dla gmin chrześcijańskich (por. Hermas, *Pastor* 59,4; *Doctrina apostolorum* [*Didache*] 10,7; 15,1).

⁷ Justyn Męczennik odwołuje się do prorocstwa Joela o powszechnym wylaniu Ducha i odnosi się do ówczesnej sytuacji: „Pośród nas jest widoczne, że są i kobiety, i mężczyźni, którzy mają dary Ducha Bożego”, tenże, *Dialogus cum Tryphone* 88.

⁸ Według opinii Ignacego Antiocheńskiego „prorocy Boga żyli według Jezusa Chrystusa”, *Epistula ad Magnesios* 8,2; zob. *Doctrina apostolorum* [*Didache*] 11, 7.

montanistycznemu⁹. Historyk chrześcijański, znając dzieje wcześniejszych zmagañ doktrynalnych i dyscyplinarnych, wskazywał, że Montanus¹⁰ „prorokował zgola przeciwko zwyczajowi kościelnemu, opartemu na tradycji i od dawna ustalonej kolejności”¹¹. Biskup Cezarei odwołał się do „zwyczaju kościelnego”, co poświadcza ugruntowanie się pojęcia daru proroctwa i pojmowanie niektórych elementów życia wspólnoty w kontekście tego charyzmatu. Z drugiej strony jest on wpisany w tradycję apostołską i trwa nieustannie¹². Doświadczenia Kościoła na tle polemiki z ruchem „nowego proroctwa” mogły być swego rodzaju siłą napędową w pojmowaniu cech charyzmatyka – proroka. Montaniści, ze swoimi wysokimi standardami życia moralnego i pojęcia ascezy, podnieśli poprzeczkę dla swoich zwolenników w kwestiach moralnych¹³.

W dojrzałszej już i późniejszej refleksji teologicznej mówiono o pochodzeniu proroctwa. Bazyli Wielki wskazywał na to, że „jednym z darów łaski rozdzielanych przez Ducha jest proroctwo. Ten zaś, któremu polecono głoszenie tajemniczych wizji «mężowi umiłowanemu», skąd miałby taką mądrość, aby pouczać o tym, co ukryte, jeśli nie przez Ducha Świętego?”¹⁴. Innym ważnym wątkiem w nauczaniu Ojców o tym charyzmacie proroctwa jest jego użyteczność. Hilary z Poitiers w tej kwestii odpowiedział bardzo klarownie: „Aby przez zrozumienie nauki wiadomo było, że zostaliśmy pouczeni przez Boga”¹⁵. Przez charyzmat, przez który przejawia się dar Ducha, ujawnia się w całej pełni, że

⁹ Na temat Montanusa i montanistów por. B. Aland, *Montano-montanismo*, NDPAC, t. 2, kol. 3358–3361.

¹⁰ Tertulian krytykuje tych, którzy podjęli walkę z „nowym proroctwem” montanistów. Dzieło *Adversus Praxean* stanowi swego rodzaju „akt oskarżenia” jednego z przeciwników ruchu montanistycznego – Prakseasa. On to właśnie, zdaniem Afrykańczyka, ponosi odpowiedzialność za potępienie Montanusa i jego uczniów przez biskupa Rzymu. Montaniści uważali swego założyciela za „Parakleta”; por. Paczkowski 1998, 66.

¹¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* V, 16, 7–8.

¹² Euzebiusz pisze: „Nie może charyzmat prorocy w całym Kościele wygasnąć aż do ostatniej paruzji, jak naucza Apostoł (por. Ef 4,11; 1 Kor 1,7)”; *Historia ecclesiastica* V, 17, 4.

¹³ Montaniści głosili życie pełne umartwień, praktykując posty i wstrzemięźliwość.

¹⁴ Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto* XVI, 38.

¹⁵ Hilary z Poitiers, *De Trinitate* VIII, 30. We wcześniejszym fragmencie tego dzieła stykamy się z tekstem, w którym odnajdujemy to samo znaczenie. Biskup Poitiers prosi Boga o udział w głoszeniu w duchu prorockim i apostołskim: „Błagamy Cię przeto, abyś zachęcał nas zalekzionych w początkach tego przedsięwzięcia, abyś umacniał nas w miarę postępu pisania tego dzieła, abyś dopuścił nas do udziału w głoszeniu w duchu prorockim czy apostołskim”; tamże I, 38.

pouczenie pochodzi od Boga. Jednak otrzymanie tego wyjątkowego daru wiązało się z osobistymi obowiązkami. Katechumenom powiadano: „Obyś stał się godny nawet daru prorocstwa!”¹⁶. Inną jasną wykładnię można znaleźć u Augustyna z Hippony. Pisze on: „Jeśli ktoś kiedyś raz zaprorokował, wcale jeszcze nie musi być zaliczany między proroków”¹⁷. *Doctor gratiae* doceniał dar prorocstwa, ale wystrzega się błędnego pojmowania go jako niezbędnego i kluczowego w życiu chrześcijańskim. „Choćby kto posiadał to prorocstwo, a nie miał miłości, niczym jest”¹⁸, twierdzi. Zbawienie człowieka dokonuje się na drodze miłości, bez której nawet prorocstwa stają się niczym¹⁹.

Daje się zauważyć, że nauczanie Ojców o charyzmacie prorokowania oscyluje pomiędzy pewnym instytucjonalnym rozumieniem charyzmatu (postaci konkretnych proroków) a dynamicznym obrazem tego daru, którego każdy ochrzczony winien stać się godnym. W rodzącym się monastycyzmie zwracano uwagę na charyzmat prorocki, który bynajmniej nie był zjawiskiem związanym wyłącznie z największymi i wyjątkowymi przedstawicielami ruchu ascetycznego. W pewnej mierze cały monastycyzm był nacechowany tym szczególnym charyzmatem. Życie ascetyczne zaczęło kwitnąć, gdy oczyszczono Wielki Kościół z podejrzanych ruchów o charakterze profetyczno-charyzmatycznym i pogłębiano refleksję na temat Ducha Świętego. Ukazywano także Jego działanie w strukturach hierarchicznych i w życiu duchowym. Ponadto pod wpływem monastycyzmu tekst ksiąg historycznych, w tym także 1–2 Krl, stał się nie tyle źródłem do poznawania dziejów narodu wybranego, co inspiracją opisów hagiograficznych i rozważań ascetyczno-duchowych.

W tradycji monastycznej wskazywano na liczne przykłady działania Ducha Świętego. W zbiorze *Verba Seniorum* znajdujemy *exempla* daru prorokowania, wizji i ekstaz. Taki chociażby przykład: „Święci ojcowie ze Sketis prorokowali o ostatnim pokoleniu”²⁰. Można się zastanowić tutaj nad historycznością tych tekstów. Tak na przykład dla autora *Historii Mnichów w Egipcie*, jasne było, że

¹⁶ Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* XVII, 37.

¹⁷ Augustyn z Hippony, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II, 1, 2.

¹⁸ Tamże. Por. Dideberg 1986a, 294–300; Dideberg 1986b, 730–743; Dideberg 1996c, 435–453.

¹⁹ Miłość ma dla biskupa Hippony absolutne pierwszeństwo, bowiem „żaden z darów Bożych nie jest bardziej doskonały niż ten dar”, *Homiliae in 1 Johannis* 8,1. Odnośnie do kwestii miłości u Doktora Łaski por. Beschin 1985.

²⁰ *Verba seniorum* XVIII, 14/34 (426).

Boże działanie w mnichach przejawiało się w tych samych zjawiskach, co wśród pierwszych apostołów²¹.

Pierwsi asceci chrześcijańscy szukali w Biblii inspiracji i wyodrębniali postacie, na których mogli by się wzorować. Było zresztą dla nich oczywiste, że wzoru i podstawy wszelkiej ascezy chrześcijańskiej należy szukać w osobie i nauce Jezusa. „Ojciec mnichów” – Antoni Egipski był przecież tym, który przede wszystkim naśladował Chrystusa²². Ponieważ jednak Biblia była w monastycyzmie punktem odniesienia, nie mogło zabraknąć przykładów z niej zaczerpniętych. Pismo Święte było dla mnichów podstawą edukacji, formacji i wykładnią postępowania, a więc swego rodzaju „podręcznikiem” życia ascetycznego. Z pewnością istniał specyficzny typ interpretacji biblijnej w kręgach monastycznych, odznaczający się pragmatyzmem ascetycznym. Chrześcijanie odchodzący na pustynię postrzegali Pismo Święte w kontekście duchowych poszukiwań. Nie można go było profanować przez nierozsądne spekulacje. Tak więc obok wielkiego szacunku do świętych tekstów istniała głęboka podejrzliwość w stosunku do wszelkiej spekulacji czy nawet roztrząsania o tajemnic zawartych w natchnionych słowach. Mądrość natchnionych tekstów nie potrzebuje uczonych dysput, lecz woli, by wcielić ją w życie. Jednak mimo tego faktu w *Apoftegmach* odnośniki do natchnionych tekstów są raczej sporadyczne²³.

Dla mnichów integralną postawę człowieka oddanego Bogu reprezentuje „ojciec naszej wiary” – Abraham. Pierwowzorów swego sposobu życia doszukiwali się w Mojżeszu i w prorokach Starego Testamentu, szczególnie w Eliaszu i Elizeuszu, którzy prowadzili odosobniony, surowy tryb życia w ustawicznym dialogu z Bogiem. Mieli oni także swoich uczniów. Jeszcze bliższym wzorem takiego życia był święty Jan Chrzciciel²⁴. Wizję pism nowotestamentowych, w których osoba Poprzednika Zbawcy zlewa się z postacią proroka Eliasza, potwierdzają wczesne źródła chrześcijańskie²⁵.

²¹ Por. Harmless 2009, 335.

²² Por. Atanazy, *Vita Antonii* 2.

²³ Por. De Margerie 1983, 150. Autor podkreśla, że spośród 918 sentencji Ojców Pustyni tylko niecałe 150 zawiera reminiscencje i aluzje do tekstów biblijnych.

²⁴ Niektórzy badacze przyjmują możliwość powiązań Jana Chrzciciela z esseńczykami, których idee były bardzo zbliżone do nauki głoszonej przez poprzednika Jezusa Chrystusa, jednakże jego życie ascetyczne było związane z tradycją proroków izraelskich, a nie ze społecznością religijną żyjącą według pewnej, określonej reguły.

²⁵ Tak na przykład pisze Orygenes: „Była w Eliaszu moc i duch, jak we wszystkich prorokach [...] Duch [Eliasza] [...] przeszedł do Jana [Chrzciciela]. I moc, która w nim

Warto sięgnąć po wczesne źródła monastyczne, gdyż to właśnie one mogą naświetlić zagadnienia stałej obecności charyzmatu prorockiego. Zwykle chodzi o odnośniki do wielkich postaci monastycyzmu, fundatorów i kierowników duchowych²⁶. Jednak wszyscy mnisi mieli obowiązek wzorować się na prorokach i prowadzić „życie prorockie”. Ci, których postępowanie wyróżniało się pod tym względem, otrzymywali tytuł „proroka”²⁷.

Teodoret, biskup Cyru ze szczególnym upodobaniem znajdował podobieństwa mnichów syryjskich do proroków Starego Testamentu. Selekcjonuje więc epizody²⁸ świadczące o „mocy prorockiej i apostołskiej”²⁹. „Prorokiem” w V wieku zostaje nazwany przez swego biografa Jana Rufusa abba Zenon³⁰. Czasami wystarczało samo imię, by pióro hagiografów opisywało prorockie czyny jakiegoś ascety³¹. Do sposobu postępowania dochodziły czasami rysy fizyczne, przywodzące na myśl „mężów Bożych”³².

W hagiografii monastycznej Zachodu odnośniki do dawnych proroków pojawiły się w *Vita Martini* Sulpicjusza Sewera³³. Jednakże to przede wszystkim Grzegorz Wielki w *Dialogach* odmalował św. Benedykta z Nursji na modłę starotestamentalnych „Bożych wysłanników”³⁴.

Spośród proroków niewątpliwie największą popularnością cieszył się Eliasz³⁵. W chrześcijaństwie pojawiła się zresztą tradycja apokryficzna związana tą po-

była, w tym także się objawiła. Tamten został uniesiony do nieba, ten zaś był poprzednikiem Pańskim. Umarł przed Nim, aby wstąpiwszy do Otchłani, przepowiadać tam Jego przyjście”; *Commentarius in Lucam* IV,5.

²⁶ Por. Füglistner 1973, 93.

²⁷ Przykłady wg van Parys 1988, 424–425, 456–457, 477, przypis 70. Por. także Paczkowski 1997, 182–188.

²⁸ Biskup Cyru zasięgnął informacji u godnych zaufania świadków i zrelacjonował własne doświadczenia.

²⁹ *Historia religiosa* VI,5.

³⁰ Por. van Parys 1988, 324–325.

³¹ Chodzi tu o abbę Izajasza, o którym pisał Zachariasz Retor. Por. tenże, *Historia ecclesiastica* II,3.

³² Dotyczy to egipskiego reformatora monastycyzmu Szenuty. Por. *Sinuthii Archimandritae vita* 14; 17.

³³ Por. przede wszystkim *Vita Martini* XX, 8–9.

³⁴ Por. Paczkowski 1997, 186.

³⁵ Podobną popularnością cieszył się Mojżesz, który ukazuje się razem z Eliaszem u boku Zbawcy w scenie przemienienia na Taborze.

stacją³⁶, cieszącą się wielką czcią u prostego ludu. Nic więc dziwnego, że potem pierwsi mnisi postrzegali w Eliaszu, który przez dłuższy czas ukrywał się na pustyni, pierwowzór swego sposobu życia.

W najwcześniejszej literaturze chrześcijańskiej można znaleźć dosyć częste odnośniki do postaci największego z proroków, który stał się wzorem życia dla wiernych³⁷. Już w okresie prześladowań Kościoła niektórzy chrześcijanie przybierali imiona proroków, w tym także Eliasza, ponieważ uważali się za „czysty i nieskazitelny Izrael Boży”³⁸. Apologeta Justyn z II wieku wspomina o Eliaszu w perspektywie końca świata. Podkreślano wiarę tego proroka, moc cudotwórczą, moralną nieskazitelność, orędownictwo u Boga, a nawet szczególne miejsce w eschatologicznej pełni. Orygenes z historii Eliasza wyciąga wnioski na temat praktycznego życia chrześcijan. Czyni to w swoich kazaniach na temat poszczególnych ksiąg Starego Testamentu.

Na ogół Ojcowie Kościoła z IV i V wieku byli oszczędni w przywoływaniu postaci Eliasza. Tylko metropolita Aleksandrii św. Atanazy przedstawiał tego jako wzór dla mnichów³⁹. Owo odosobnienie i surowy tryb życia w ustawicznym dialogu z Bogiem, sprawiły, że Eliaz mógł być uważany za pierwszego pustelnika. Naśladowali go wszyscy żyjący w surowej ascezie na pustyni i jak on pochłonięci całkowicie sprawami duchowymi. W *Apoptegmatach* Ojców pustyni jest zdanie abby Nisteroosa o tym, że „Eliaz kochał odosobnienie i Bóg był z nim”⁴⁰.

Wśród innych autorów to Grzegorz z Nyssy przypomina powszechną opinię o Eliaszu, który „przez długi czas prowadził życie pustelnicze w górach Gileadu i bardziej niż ktokolwiek inny, stał się nauczycielem życia wstrzemięźliwego... Wszyscy starający się osiągnąć doskonałość przez naśladowanie tego proroka, stają się ozdobą Kościoła”⁴¹. W podobnym tonie opisuje Eliasza św. Ambroży⁴², chociaż nie wspomina o mnichach na pustyni. Efrem Syryjczyk z kolei określał

³⁶ Istnieje apokryficzna *Apokalipsa Eliasza*, zapowiadająca upadek antychrysta i panowanie Mesjasza. Jest to chrześcijańska przeróbka wcześniejszego pisma judaistycznego. Jednak ta tradycja nie wpłynęła na chrześcijańską interpretację postaci wielkiego proroka.

³⁷ Por. *1 Clementis* 17,1.

³⁸ Euzebiusz z Cezarei, *De martyribus Palaestinae* 11,8.

³⁹ Por. Atanazy, *Vita Antonii* 7.

⁴⁰ *Apoptegmata Patrum* (Nisteroos 2). Jest to nawiązanie do 1 Krl 17,5; 19,4.

⁴¹ *Homiliae in Canticum* 7.

⁴² Por. *De Helia et ieiunio*. Jego śladem podąża Chromacjusz z Akwilei. Z dziejów proroka Eliasza wydobywa on wątki katechezy o poście, a następnie przywołuje bogatą typologię tej postaci. Por. *Sermo* XXV, 2–5. Na ten temat zob. Simonetti 2000, 289, przyp. 172.

Eliasa mianem „proroka i ojca proroków”⁴³. U autorów syryjskich ta tradycja była systematycznie rozwijana, chociaż to przekonanie potwierdziła zarówno refleksja Wschodu jak i Zachodu⁴⁴. Nic dziwnego więc, że np. średniowieczni pisarze karmelitańscy chętnie nawiązywali do typologii proroków. O. Jean de Cheminot (XIV w.) w swoim *Speculum fratrum Ordinis Beatae Mariae de Monte Carmeli*, poszedł śladam św. Hieronima⁴⁵ i pisał: „Wodzem jest nam Eliaz, naszym przywódcą Elizeusz i synowie proroków, którzy żyli z dala od ludzi i na pustkowiu. Sporządzali dla siebie szałas nad rzeką Jordan”⁴⁶. Tak więc miejsca słynące z działalności proroków stawały się ośrodkami monastycznymi, a następnie punktem odniesienia dla średniowiecznych zakonów.

2. Postać Elizeusza i jej typologia

W opinii współczesnej egzegezy cykl Elizeusza zawiera tzw. „legends proroc”⁴⁷, czyli opowiadania, w których zasadniczy element stanowi cud, wyjątkowy epizod albo inspirujące wydarzenie. Nie tyle chodzi o przekazanie informacji, lecz przede wszystkim to wzbudzenie szacunku i czci wobec osoby postrzeganej jako wyjątkowa oraz zachęta do naśladowania takiego postępowania. Był to więc odpowiedni materiał dla pragmatycznej duchowości pierwszych mnichów⁴⁸.

Ścisły związek z postacią Eliasa spowodował, że do pewnego momentu na kartach Biblii Elizeusz pozostawał w cieniu. Ma to także swoje przełożenie na opis tej postaci w literaturze starochrześcijańskiej. Rola Elizeusza była tak znacząca, że historiografowie biblijni skrzętnie zebrali opowiadania dotyczące jego życia i dzieła⁴⁹. Był on nie tylko uczniem Eliasa, ale otrzymał część jego „ducha”, stając się jednym z najznamienszych proroków w Izraelu⁵⁰. W sztuce

⁴³ *De Helia* 1.

⁴⁴ Por. Poirot 1998.

⁴⁵ Nawiązanie do *Epistula* 58, 5.

⁴⁶ Cyt. wg Jotischky 2002, 122.

⁴⁷ Por. Rofé 1970, 427–440.

⁴⁸ Na ten temat por. Paczkowski 1997, 199–202.

⁴⁹ Wg relacji biblijnej dopiero, gdy Eliasa „zakrył wir powietrzny, Elizeusz został napełniony jego duchem. Za dni swoich nie lękał się żadnego władcy i nikt nie osiągnął nad nim przewagi. Nic nie było zbyt wielkie dla niego i w grobowym spoczynku ciało jego prorokowało. Za życia czynił cuda i przy śmierci jego działy się rzeczy przedziwne” (Syr 48,12–14).

⁵⁰ Elizeusz wypełniał swoje powołanie jako prorok przez ponad sześćdziesiąt pięć lat,

wczesnochrześcijańskiej stała się popularna scena wstąpienia do nieba Eliasza na ognistym wozie i obecność Elizeusza⁵¹. Kompozycje odwołują do klasycznego modelu ikonograficznego bożka Heliosa na kwadrydze ciągniętej przez czwórkę rozpedzonych koni⁵². Popularność tej sceny jest związana z faktem, że wspólnota chrześcijańska w ten sposób wyrażała nadzieję na zmartwychwstanie. Z tego względu spotyka się ten motyw ikonograficzny w katakumbach, na sarkofagach, płaskorzeźbach i malowidłach ściennych. Nie brak tej sceny także na mozaikach i miniaturach o tematyce biblijnej⁵³. Podobieństwo imion (Eliasz – Helios) ułatwiało wykorzystanie tego motywu ikonograficznego⁵⁴.

Na kanwie Biblii postrzegano Elizeusza jako tego, który stał się sługą Eliasza, ale jednocześnie w pełni służył Bogu. Pisarze starożytni zwracali uwagę, że również Maryja powie o sobie: „Oto ja służebnica Pańska” (Łk 1,38)⁵⁵. W scenie powołania Elizeusza dostrzegano analogię do wezwania apostołów nad Jeziorem Galilejskim, którzy przecież porzucili swój warsztat pracy, codzienne zajęcia i poszli za Mistrzem⁵⁶. Postawa Elizeusza to jeden ze sposobów odpowiedzi na wezwanie Boga. „Niekórzy są wezwani przez prawo miłości... Gdy słowo Boga dotrze do nich, nie ociągają się nawet chwilę i od raz idą za nim”⁵⁷, miał powiedzieć Antoni Egipski.

Na kartach Biblii z powołaniem wiązała się wierność i konsekwencja w działaniu. W dziejach Elizeusza ten rys ujawnia się w ostatnich scenach wspólnej drogi z Eliaszem, gdy ten komunikuje mu swe odejście. Fakt, że imię Elizeusza pojawia się obok Eliasza spowodowało, iż dla chrześcijańskich ascetów aspekt dziedzictwa duchowego, który uwydatnił się w dziejach tych proroków i stał się szczególnie znaczący⁵⁸. „Bądź silny, a będziesz nazywany Eliaszem albo bądź posłuszny, a będziesz uznany za Elizeusza”, nakazywał Pachomiusz. „Z powodu

czyli w okresie panowania aż sześciu królów izraelskich. Odnośnie do datowania cyklu Elizeusza por. Avioz 2006, 28.

⁵¹ Por. M. Perraymond, *Elia: II. Iconografia*, NDPAC, t. 1, kol. 1629–1630.

⁵² Katakumby Domitylli, na via D. Compagni i płaskorzeźby na niektórych sarkofagach. Por. M. Marinone, *Profeta. II/Iconografia*, NDPAC, t. 3, kol. 4352.

⁵³ Por. H. Leclercq, *Elie, Elisée*, DACL, t. 4, kol. 2674–2676.

⁵⁴ Por. Seduliusz, *Carmen Paschale* I, 168–169.

⁵⁵ Zob. Welzen 2010, 26, 29–30.

⁵⁶ Apostołowie zajmowali pierwsze miejsce w hierarchii duchowej. Ta zasada była znana od czasów Orygenesusa. Por. *De principiis* I, 6, 1; *Contra Celsum* I, 7–8.

⁵⁷ Antoni Egipski, *Epistula* I,1. Pojawia się aluzja do Rdz 12,1.

⁵⁸ Por. Atanazy, *Vita Antonii* 91,8.

posłuszeństwa okazanemu Eliaszowi, (Elizeusz) otrzymał podwójną część jego ducha (por. 2 Krl 2,9–15)⁵⁹.

Na kartach Starego Testamentu Elizeusz jawił się jako zatroskany o sprawy królestw Północnego i Judy⁶⁰ oraz prorok – dobroczyńca, udzielający pomocy ubogim, potrzebującym i chorym⁶¹. Naród izraelski nie szedł jednak za wskazaniami i przykładem tego „męża Bożego”, oczekując od niego raczej niezwykłych i wprawiających w zdumienie cudów⁶². Na elementy cudowności zwracali uwagę również chrześcijanie, co znalazło swoje odbicie ikonografii⁶³.

Wątpliwe, by tradycje judaistyczne były znane w kręgach wiernych nauce Chrystusowej. Jednak z całą pewnością dla ascetów chrześcijańskich życie Elizeusza stanowiło świadectwo, że realizowanie powołania Bożego było nadzwyczaj trudne⁶⁴. Mnisi jednak szukali kierownictwa duchowego i pozostawali przy swoich „ojcach”. Elizeusz stał się prorokiem nie na mocy własnej decyzji, lecz powołanie nadeszło nieoczekiwanie od samego Boga⁶⁵. Eliasz wezwał Elizeusza do służby Bogu wykonując symboliczny gest narzucenia na niego swojego płaszcza. Ta część stroju kontekście kultury starożytnego Wschodu oznaczała osobę i prawa własności. Scena powołania Elizeusza w kręgach chrześcijańskich ascetów stała się toposem⁶⁶. Poddanie się pod jarzmo ascezy to odnalezienie

⁵⁹ Pachomiusz, *Catechesis* I, 18.

⁶⁰ Wprowadził on na tron dynastię Jehu, której władcy z determinacją zwalczali kult bożka Baala. Odniesienie do tej tematyki por. Battenfield 1988, 19–37.

⁶¹ Por. Homerski 1995, kol. 896.

⁶² Teksty rabinackie tłumaczą cudotwórczą moc Elizeusza tym, że dzięki swojej lojalności wobec mistrza – Eliasza zdobył podwójną część jego ducha, dlatego był w stanie uczynić dwa razy więcej cudów niż „ojciec proroków”.

⁶³ W sztuce zachodniej atrybutami proroka Elizeusza są niedźwiedzie, siekiera lub dwugłowy orzeł – symbol jego podwójnej mocy proroczej. Na temat przedstawień ikonograficznych tego proroka por. Jacniacka 1995, kol. 896–897.

⁶⁴ Por. Colombás 1974, 92.

⁶⁵ Eliasz nie otrzymał polecenia, aby wezwać na swego ucznia jednego z członków dość licznych już wtedy grup prorockich, zwanych „synami proroków”, lecz zwykłego „świeckiego” rolnika z Abel Mechola. W zasadzie nie wybrał on sobie „prorockiego rzemiosła” ani nie znajdował sposobu na życie w ciągłym towarzyszeniu Eliaszowi. Został oderwany od swych codziennych zajęć, od orki pługiem ciągniętym przez woły, by uzyskać mądrość proroków.

⁶⁶ Płaszcz czy inna część stroju stawały się swego rodzaju relikwią. Por. Atanazy, *Vita Antonii* 91, 8–9; 92, 3. Gest narzucenia płaszcza dla Jakuba z Sarug był zapowiedzią sakramen-

życiowego zadania – wsłuchiwanie się w Ducha, Dawcę życia⁶⁷. Św. Augustyn nauczał, że w perspektywie duchowej, złożyć ofiarę z wołów lub innych zwierząt znaczy ofiarować zmysłową naturę, namiętności⁶⁸.

Dla św. Ambrożego postaci biblijne zachęcają gorliwych chrześcijan, „by porzucili myśli i postępowanie właściwe miastu. Tak też czynili owi mężowie, jak Eliasz, Elizeusz i Jan Chrzciciel. Odziani we włosiennicę i skóry kozłat, ubodzy, cierpiący niedostatek, w lęku i w trudzie przemierzali miejsca pustynne”⁶⁹. Jan Kasjan⁷⁰ z archetypami życia ascetycznego łączył kwestię stroju monastycznego, wspominając o postaciach Eliasza i Elizeusza oraz Jana Chrzciciela, apostołów Piotra i Pawła⁷¹.

Listę licznych cudownych zdarzeń przypisywanych Elizeuszowi otwiera „uzdrowienie wody” w Jerychu. Według opowieści biblijnej do proroka, który po pożegnaniu się z Eliaszem przebywał w Jerychu przybyli mieszkańcy miasta i skarżyli się, iż „wody są niezdrowe, dlatego ziemia nie daje plonów”. Poprzez wrzucenie soli do źródła oraz modlitwę prorok oczyścił wody i uczynił je pożyteczne dla ludzi (por. 2 Krl 2,19)⁷². Gest proroka symbolizował również zerwanie z przeszłością, bowiem od tamtej chwili przekleństwo rzucone na źródło przez Jozuego straciło swą moc. Do dzisiaj najważniejsze źródło Jerycha, wpływające blisko ruin antycznego miasta, nosi nazwę „Źródła Elizeusza”.

talnego namaszczenia, stanu monastycznego, kapłaństwa i prorocstwa, por. *De Eliseo homilia I*, ln. 161–174, tł. ang. Kaufman 2010, 22–23.

⁶⁷ Syr rzuca światło na to niezwykle powołanie: „Jakże może poświęcić się mądrości ten, kto trzyma pług, kto chlubi się tylko ostrzem włóczni, kto woły pogania i całkowicie zajęty jest ich pracą, a rozmawia tylko o cielętach? Serce przykładać będzie do tego, by wyorywać bruzdy, a w czasie nocy bezsennej myśli o paszy dla jałówek” (Syr 38,24–26).

⁶⁸ Por. np. *Enarratio in Psalmum* 65, 20.

⁶⁹ *Epistula* 14. Chodzi o św. Euzebiusza, który połączył reguły mnisze z obowiązkami kapłańskimi.

⁷⁰ Jego osobowość dominuje wśród autorów gallołacińskich początków V wieku. Jest to autor *sui generis*, bo pisząc po łacinie, przekazuje wielką duchową tradycję monastycyzmu wschodniego. Kasjan zaczynał życie mnicha we wspólnocie w Betlejem, ale z czasem dzięki podróżom przyswoił sobie doświadczenia egipskie i greckie oraz ich wyważone i przepracowane doktryny duchowe.

⁷¹ Por. *Institutiones* I,1.

⁷² Do dzisiaj najważniejsze źródło Jerycha, wpływające blisko ruin antycznego miasta, nosi nazwę źródła Elizeusza. Odnośnie do starożytnych świadectw por. Kaswalder 2002, 358.

Sól jako składnik ozdrowieńczy ma tutaj ważne znaczenie⁷³. W Starym Testamencie nie ma innego cudu, w którym byłaby użyta sól⁷⁴. Zwraca jednak uwagę fakt, że dar słodkiej wody był interpretowany przez rabinów jako przywrócenie przez Elizeusza znaczenia i wartości Bożego Prawa. „Sól przymierza” (por. Kpł 2,13)⁷⁵ ma moc wiązania ze Źródłem Dobra i oczyszczenia, chroniąc przed przewrotnością⁷⁶. Ta substancja pokazuje, że w rękach Boga to, co gorzkie, palące czy nawet zabójcze może prowadzić do dobra.

Epizod starotestamentowy odwołuje do studni Zeusa zwanego „Asbamaoisem”, której słone wody zapewniły ochronę przez złymi mocami. Klemens Aleksandryjski wspomina o przesądzie, że woda pobrana z trzech studni i zmieszana z solą chroni przed atakami „książąt ciemności”⁷⁷.

Biblijną symbolikę soli przyjęły kręgi monastyczne. W jednym z pouczeń Barsabeusza, palestyńskiego mnicha z VI wieku⁷⁸, znajdujemy ciekawą interpretację tego symbolu: oczyszczająca moc soli przywołuje chrzest. „[Bóg] uczynił nas solą... Człowiek nie jest już więcej gliną lecz solą. Wąż nie może pochłonąć soli, gdyż śmierć nie ma już nad nami władzy. Z powodu oczyszczenia przez chrzest, śmierć nie ma nad nami żadnej władzy”⁷⁹. Jak prorok Elizeusz, także każdy chrześcijanin panuje nad siłami zła i staje się światłością świata dzięki „soli” Ducha Świętego.

Ciekawa w biblijnej biografii Elizeusza jest opowieść o siekierze, która w czasie wycinania drzew wpadła do wody (por. 2 Krl 6,1–7). Wtedy mąż Boży zwrócił

⁷³ Znane były określenia „sól przymierza” czy „należność wiekuista, przymierze soli” (por. Kpł 2,13; Lb 18,19). Wspólne dzielenie się solą przy stole było synonimem wzajemnego porozumienia. To także symbol gościnności i przyjaźni, stąd zwyczaj przypieczętowania wspólnym spożywaniem chleba i soli (por. 2 Krn 13,5). Sól związała się ściśle z pojęciem honoru, godności, czci, szacunku i dobroci. Wśród szczepów beduińskich na Bliskim Wschodzie po dzień dzisiejszy „dzielenie się solą” oznacza więzy mocnej przyjaźni.

⁷⁴ To być może powód, dla którego niektóre teksty tradycji żydowskiej plasują proroka Elizeusza na drugim miejscu za Mojżeszem.

⁷⁵ „Przymierze soli” uważano za wiekuiste i nierozzerwalne (por. Lb 18,19). Sam Bóg zawarł ze swoim ludem „przymierze soli” czyli nierozzerwalny pakt (por. 2 Krn 13,5). Por. Di Berardino 2008, kol. 4662.

⁷⁶ Sól jest niejako związana z prawdą rzeczy: posolić znaczy odzyskać pierwotne znaczenie, jakie coś ma w oczach Bożych, jak również przywrócić prawdę i odnowić wartość.

⁷⁷ Por. Gaster 1969, 516.

⁷⁸ Por. K. den Biesen, *Barsabas di Gerusalemme*, NDPAC, t. 1, kol. 713.

⁷⁹ *De Christo homilia* 8.

się do innego proroka, wskazując siekierę złączoną z drewnem: „Wyjmij ją sobie». On zaś wyciągnąwszy rękę, pochwycił ją” (2 Krl 6,7).

Asceta św. Nil naucza, że siekiera, która wpadła w wody Jordanu w czasie ścinania drzew symbolizuje przemianę umysłu. Jeden z Ojców pustyni o imieniu Pojmen mawiał, że „rozsądek jest jak siekiera” w ręku biegłego drwala⁸⁰. Podobnie jak mąż Boży z czasów biblijnych, św. Benedykt z Nursji sprawił, że z głębokiej wody wypłynęła na powierzchnię metalowa część narzędzia należącego do ubożego rzemieślnika gockiego⁸¹. Siekiera, jako żelazo złączone z drewnem, stanowiła symbol krzyża⁸², który winien być przyjęty przez chrześcijan.

Ten czyn Elizeusza stał się symbolem doskonałości duchowej ascetów. „Dzięki Elizeuszowi suchy kawałek drewna sprowadził z głębin żelazo na powierzchnię (por. 2 Krl 6,5–7). Dzięki czynom mnicha ciało wysuszone przez post, pozwala by dusza wydostała się z przepaści”⁸³. To interpretacja daleka od tej tradycyjnej, odwołującej się zwykle do zapowiedzi i symboli krzyża⁸⁴.

Prorok jako „niosący Ducha Świętego” ukazany jest poprzez pryzmat opowiadania z 2 Krl 4,7–17⁸⁵. W *Apophtegmatach* przywołana jest ta szczególna typologia: „Szunemitka przyjęła Elizeusza dlatego, że nie obcowała z innym człowiekiem. Mówi się, że Szunemitka wyobraża duszę, Elizeusz zaś symbolizuje Ducha Świętego. Ilekroć Dusza porzuca doczesne troski i kłopoty, wtedy nawiedza ją Duch Święty i wtedy może rodzić, chociaż byłaby bezpłodna”⁸⁶.

Prorok Elizeusz dokonywał cudów nie tylko wśród własnego narodu, lecz także pośród pogan⁸⁷. Jedno z najbardziej znanych opowiadań o uzdrowieniu w Starym Testamencie dotyczy epizodu oczyszczenia z trądu Naamana, walczy-

⁸⁰ *Apophthegmata Patrum* 626 (seria systematyczna I).

⁸¹ Por. Grzegorz Wielki, *Dialogorum libri quattuor* IV, 6. Odnośnik do 2 Krl 6,1–7.

⁸² Justyn męczennik mówił o krzyżu, którego kształt można dostrzec w naturze i w formie powszechnie używanych narzędzi (por. *Dialogus cum Tryphone* 86; I *Apologia* 55). Podobnie Ireneusz z Lyonu, por. *Adversus haereses* IV, 34.

⁸³ Hyperechios, *Adhortatio ad monachos* 89: PG 79, 1481 C–1482 C.

⁸⁴ Por. Simonetti 2000, 37, przyp. 74. Tego rodzaju tradycyjna interpretacja symboliczna była znana w kręgach monastycyzmu egipskiego, por. Teodor, *Epistula* III,3. Przywoływano Wj 15,23–25; 2 Krl 6,4–6; Ps 95,10 i Koh 11,3.

⁸⁵ Perspektywę judaistyczną przedstawia Ginzberg 2007, 459–460. Zob. także Shemesh 2008, 14–26.

⁸⁶ *Apophthegmata Patrum* 1363 (seria systematyczna II). Zob. Paczkowski 1997, 174.

⁸⁷ Zawarte tam orędzie ma uniwersalistyczny wymiar. Opowiadania biblijne o Elizeuszu w 1–2 Krl przez swój naczelny kerygmat Boga-Zbawcy „wprowadzają w bramy Nowego Testamentu”; por. Łach 1987, 232.

nego wodza syryjskiego. Żydowska służąca sugeruje choremu panu wyprawę do Samarii, gdzie mógłby on doznać uzdrowienia. Bóg posługuje się prorokiem Elizeuszem, który przybyłemu przykazuje siedmiokrotne zanurzenie w Jordanie. Ten nakaz miał na celu podkreślenie boskiego pochodzenia uzdrowienia. Po dokonanych cudzie uzdrowiony Syryjczyk przyznaje, że „nie ma Boga poza Izraelem” i postanawia odtąd Mu służyć (2 Krl 5,1–27)⁸⁸. Literatura chrześcijańska postrzegła ten epizod jako zapowiedź sakramentu chrztu – ozdrowieńczego obmycia, uwalniającego z trądu grzechu⁸⁹.

Na kanwie rozważań Bazylego Wielkiego w kręgach monastycznych sakrament chrztu był ujmowany w perspektywie „życia ewangelicznego”. Zresztą specyfika życia ascetycznego wymagała wyjaśnień i katechezy dotyczącej sakramentów. Bazyl nie ograniczył się jednak do kręgów wyłącznie monastycznych lecz dostosowuje teologię i duchowość swego wywodu do potrzeb ogółu wiernych. Z kolei biskup Mediolanu Ambroży upodobał sobie scenę uzdrowienia Naamana⁹⁰. Powodem był fakt, że „przez [tę] postać... zostało wskazane zbawienie pogan”⁹¹.

W przedstawianiu postaci mnichów w kontekście dziejów proroka Elizeusza widać pewną gradację. Tradycja judaistyczna zwraca uwagę, że prorok Elizeusz ulegał ludzkim słabościom. Zdarzyło się, że ściągnął napaść dwóch niedźwiedzi na grupę naśmiewających się z niego dzieci (por. 2 Krl 2). Cały epizod stanowił przestrożę przed niepoważnym traktowaniem wysłańców Boga⁹².

To casus opowiadania Teodoretą z Cyru, opisującego znamienny epizod z życia syryjskiego mnicha Jakuba, który udał się na tereny Persji. Tam ukarał lekomyślne dziewczęta⁹³. Swoją opowieść biskup Cyru zakończył następująco: „Oprócz

⁸⁸ Zob. Shemesh 2008, 8, 26–27.

⁸⁹ Ireneusz z Lyonu pisał, że za pośrednictwem chrztu z wody chrześcijanin otrzymuje Ducha Świętego; por. *Adversus haereses* III,17,2. Por. Paczkowski 2015, 59.

⁹⁰ Por. *De Mysteriis* (3) 16–17; *De sacramentis* I, (5) 13–14; II, (3) 8, Podobne znaczenie przybiera opowiadanie o uzdrowieniu paralityka, zob. *De Mysteriis* (4) 22–24; *De sacramentis* II, (2) 3–7.

⁹¹ *Expositio evangelii secundum Lucam* IV, 50.

⁹² Por. Shemesh 2008, 10–14.

⁹³ „Gdy przechodził obok jakiegoś źródła, młode dziewczyny stały właśnie w wodzie i stopami prały szaty. Nie okazały one żadnego zakłopotania na widok jego niezwyklej postaci, lecz odrzuciwszy skromność z bezczelną miną, bezwstydnie przyglądały się Bożemu mężowi... Oburzony tym człowiek Boży, chcąc przy tej okazji pokazać im moc Boga, aby za pomocą cudu uwolnić je od bezbożności, przeklął źródło i natychmiast znikły jego wody. Przeklął także dziewczyny i ich bezwstydną młodość ukarał przedwczesną siwizną – oto

daru czynienia cudów podziwiam jego łagodność, gdyż nie wydał, jak wielki Elizeusz⁹⁴, bezwstydnym dziewczyn na pastwę krwiożerczych niedźwiedzi, lecz udzielił im nieszkodliwej przestrogi... Powiedziałem to nie dlatego, by oskarżać proroka o okrucieństwo..., Jakub spełniał czyny odpowiadające łagodności Chrystusa i zgodne z nauką Nowego Testamentu”⁹⁵.

Natomiast mnich o imieniu Roman dla „wielu nieplodnych niewiast uprosił dar urodzenia dzieci. I mimo, że od Ducha Świętego otrzymał tak wielką moc, sam siebie nazywał biednym żebrakiem”⁹⁶. Jest to swego rodzaju podsumowanie, które nawiązuje do cudów zdziałanych przez proroka Elizeusza, którego moc leczyła wszystkie choroby i przypadłości, w odróżnieniu od sztuki lekarskiej, stosującej różne środki, nie zawsze skuteczne.

Opowiadanie 2Krl 5,15–27 stanowi punkt wyjścia dla ukazania daru rozeznania i znajomości ludzkich zamiarów przez świętych charyzmatyków. Antoni Egipski porównuje czystą duszę do duszy proroka Elizeusza, który „dostrzegał z daleka czyny Gehaziego i moce niebieskie, które jej strzegły”⁹⁷. Mnich Makary ostrzegł kandydata, który mu posługiwał: „Jesteś kuszony, a kusi cię chciwość pieniądza... Jeśli nie zechcesz mnie posłuchać, czeka cię koniec Gehaziego...». Stało się, że nie posłuchał, [a] przywłaszczywszy sobie środki przeznaczone dla ubogich, cierpiał na tak ciężką słoniowaciznę, że na jego ciele było zdrowego miejsca”⁹⁸. Paladiusz kończy opowiadanie stwierdzeniem: „Taka była moc prorocka świętego Makarego”⁹⁹.

bowiem na jego słowo ich czarne włosy zmieniły kolor... Dziewczyny spostrzegły nagłą zmianę, zrozumiały, że zostały ukarane. Pobiegly więc do miasta, aby opowiedzieć o tym, co się zdarzyło. Mieszkańcy przybyli na spotkanie wielkiego Jakuba i prosili go, by zaniechał gniewu i nie karał ich więcej... [Owi ludzie] prosili go, aby włosom ich córek przywrócił pierwotny kolor. Powiadają, że i na to się zgodził i kazał przywołać dziewczęta, które otrzymały taką przestroge, ale skoro nie przyszły, utrzymał karę, aby nosząc trwały i widoczny znak boskiej mocy uczyły się powściągliwości i zastanawiały się nad tym, co przystoi”. *Historia religiosa* I, 5.

⁹⁴ Aluzja do 2 Krl 2,23–24.

⁹⁵ *Historia religiosa* I, 6.

⁹⁶ *Historia religiosa* XI, 4.

⁹⁷ *Vita Antonii* 34, 1–3.

⁹⁸ Jak wiadomo, prorok potraktował wyjątkowo surowo służącego, który wziął nagrodę od wyleczonego przez Elizeusza syryjskiego wodza Naamana. Jednak także i w tym przypadku cel opowiadania jest wyraźnie pouczający: zostają napiętnowane i ukarane ludzka chciwość i samowola. Por. Ginzberg 2007, 460–462.

⁹⁹ *Historia Lausiaca* 17, 3–4.

Jan Kasjan odwoływał się do postaci proroka Elizeusza, opisując chciwość jako chorobę (*morbis*). Wydatnym tego przykładem jest zdrajca Judasz. Swoje przestrogi Kasjan wzmacnia odwołaniem do losu Gieziego. On to „nie tylko nie zasłużył na dar prorocstwa, który powinien otrzymać od swego mistrza, jakby prawem dziedziczenia, lecz przeciwnie: z powodu klątwy świętego Elizeusza na zawsze został okryty trądem”¹⁰⁰. Los sługi proroka jest swoistym ostrzeżeniem, chociaż nie wiadomo, czy Giezi miał być jego następcą. Nieco światła rzucają na tę kwestię przekazy rabinistyczne, wskazujące, że jednym z uczniów Elizeusza był prorok Jonasz¹⁰¹.

Grzegorz Wielki opisywał epizod, w którym są wyraźnie widoczne w osobie jego bohatera cechy proroka Elizeusza. Pewien mnich zawstydził się bardzo, bowiem „mąż święty miał w sercu ducha Elizeusza, który był obecny przy swoim uczniu, nawet gdy ten bawił daleko od niego”¹⁰². Benedykt, w przeciwieństwie do proroka Elizeusza karzącego Gieziego¹⁰³, przebaczył grzeszącemu mnichowi.

Jeden z cudów dokonanych przez św. Benedykta był wyraźnie inspirowany 2 Krl 5,10–14. Wskutek próby otrucia pewnego człowieka, na całym jego ciele wystąpiły charakterystyczne dla trądu plamy. Chory, przyprowadzony do św. Benedykta, szybko odzyskał pełne zdrowie: gdy tylko dotknął go mąż Boży, zaraz wszystkie plamy zniknęły”¹⁰⁴.

Według Cyryla ze Scytopolis, palestyński mnich Eutymiusz dokonywał wielu cudów i znaków prorockich. Jako potwierdzenie niezwykłych łask mu udzielonych, mnich ten dokonuje nie tylko ważnych przepowiedni, ale także jak Elizeusz obiecuje niepełnej kobiecie potomstwo. Obietnica wypełniła się „według słów prorocstwa ojca pełnego Ducha (*pneumatophoros*)”¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *De institutis* VII,14.

¹⁰¹ Por. Ginzberg 2007, 462.

¹⁰² Nawiązanie do 2 Krl 5,26. *Dialogorum libri quattuor* XIII, 2; 3.

¹⁰³ Podobna interpretacja, chociaż bez szczegółowych odnośników do narracji biblijnej, u Cyryla Jerozolimskiego: „Ciemność nie jest ciemna przed świętymi [...] Duch Święty oświeca dusze?”, *Catechesis* XVI, 17.

¹⁰⁴ *Dialogorum libri quattuor* XVII. Nie ma tu elementu obmycia, lecz jest interwencja „męża Bożego”.

¹⁰⁵ *Vita Euthymii* 23.

Innym cudem tego palestyńskiego ascety było nakarmienie całej karawany pielgrzymów ormiańskich, którzy znaleźli się w ławrze na Pustyni Judzkiej¹⁰⁶. Opowiadając o tym epizodzie biograf zaznacza, że Eutymiusz „był przepełniony duchem prorockim”, stąd rzekł: „Tak mówi Duch Święty: «Ci jedli i pozostawili resztki» (2 Krl 4,44)”¹⁰⁷. Następnie Cyryl ze Scytopolis kontynuuje: „Podobnie pobłogosławił wino i oliwę. «Jedli wszyscy do sytości» (Mt 15,37) i przez długie miesiące nie można było zamknąć drzwi celi [spiżarni]. Bowiem, tak jak Bóg przez słowo proroka sprawił, że miara mąki i naczynko z oliwą napełniały się [ciągle od nowa] dla gościnniej wdowy (por. 2 Krl 7,14), tak samo nagrodził gorliwość w gościnności¹⁰⁸ tego świętego starca”¹⁰⁹.

Interwencja św. Benedykta spowodowała, że pusta beczka napełniła się oliwą po brzegi, co było odnośnikiem do cudu Elizeusza (por. 2 Krl 4,1–7)¹¹⁰. Ojciec monastycyzmu zachodniego dokonał cudu „w czasie, gdy wielki głód panował w Kampanii. Mąż Boży rozdawał wszystkie zapasy swego klasztoru różnym potrzebującym, tak że w piwnicy nic już nie zostało”¹¹¹. Cuda związane z rozmnożeniem pokarmu i karmieniem głodnych były szczególnie eksponowane ze względu na ich charakter zapowiedzi Eucharystii. W opowiadaniach biblijnych Bóg pojawia się jako żywiciel¹¹², a ewangeliczne nakarmienie tłumów¹¹³ było dla Ojców Kościoła okazją do rozważań o „chlebie żywym, który zstąpił z nieba”¹¹⁴.

¹⁰⁶ Była to pierwsza połowa V wieku. Wówczas do Ziemi Świętej przybyło aż czterystu pielgrzymów z obszaru Armenii Mniejszej. Problematyka rozwinięta w: Stone 1986, 93–95.

¹⁰⁷ *Vita Euthymii* 17.

¹⁰⁸ O gościnności jako cnocie monastycznej por. Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae* 32 A.

¹⁰⁹ *Vita Euthymii* 17.

¹¹⁰ Grzegorz Wielki, *Dialogorum libri quattuor* XXIX, 1.

¹¹¹ *Dialogorum libri quattuor* XXVIII, 1.

¹¹² Izraelici wędrujący przez pustynię znaleźli mannę: „chleb, który daje wam Pan na pokarm” (Wj 16,15; por. Ps 78,25).

¹¹³ Opisy nakarmienia tłumów na pustkowiu znajdują się we wszystkich Ewangeliach synoptycznych. Mt (por. 14,13–21; 15,32–39) i Mk (por. 6,34–44; 8,1–9) mówią o dwóch oddzielnych wydarzeniach. Z kolei Łk (por. 9,12–17), podobnie jak Czworthy Ewangelista (J 6,1–14), wzmiankują tylko raz cud rozmnożenia chleba. Porównanie opisów cudu rozmnożenia chleba i posiłków Pana Jezusa z uczniami sprawiało, że niemal automatycznie łączono ten epizod Jego publicznej działalności z tajemnicą Eucharystii.

¹¹⁴ *Didascalía Apostolorum* upominają: „Jakież usprawiedliwienie może przedstawić Bogu ten, kto w niedzielę nie udaje się na zgromadzenie dla słuchania słowa zbawienia i karmienia się pokarmem Bożym, który trwa na wieki”. *Didascalía Apostolorum* II,59,3.

Metryczne homilie Jakuba z Sarug (zw. *memre*)¹¹⁵, zogniskowane na postaci Elizeusza, oparte są zarówno na szerszej narracji epizodów biblijnych, jak i na pojedynczych wersetach 1–2 Krl. Powstały one w różnych okresach życia tego syryjskiego biskupa. Stanowią one swoiste kompendium rozważań o postaci Elizeusza i jego dokonaniach.

Przepowiadanie Jakuba cechuje prostota. W swoich kazaniach ten syryjski autor trzyma się ściśle narracji biblijnej. Wydaje się, że wręcz jest to komentarz do „lectio continua” 1–2 Krl. Z pewnością ta systematyczność oraz wybór formy miały na celu ukazanie i zebranie tego, co proponowała tradycja egzegetyczna, teologiczna i duchowa. Dokonało się to na użytek kaznodziejów ówczesnego czasu w Syrii¹¹⁶. Często byli to mnisi, którzy ewangelizowali wiejskie terytoria „głębokiej Syrii”. Już Teodoret z Cyru miał świadomość tego, że potrzeba syntezy egzegetycznej, aby dać do ręki gotowy materiał dla przepowiadających prawdy biblijne. Czasami homilie przepełnione są dramatyzmem. Syryjski autor nie unikał trudnych stron w opowiadaniach biblijnych o Elizeuszu. Wykazywał przy tym sporą dozę oryginalności, ale także korzystał z wcześniejszych źródeł¹¹⁷. Dla biskupa Sarug Elizeusz reprezentuje Chrystusa¹¹⁸, a jego życie wskazuje na wyższość spraw duchowych nad ziemskimi. Nie brak także wątków, które wskazują na tę postać jako na wzór dla ascetów. Inne wątki na temat postaci następcy proroka Eliasza uwydatnili kaznodzieje i poeci syryjscy z kręgów monastycznych w późniejszym okresie. Biskup Sarug był przekonany, że dochodzenie do prawdy tekstu natchnionego opiera się na miłości Boga i umiłowaniu tekstu.

Popularność postaci Elizeusza wśród chrześcijan potwierdza zainteresowanie miejscem jego pochówku. Lokalizacji grobu Elizeusza dokonano na podstawie

¹¹⁵ Por. Chialà 2022, 184–185; Johnson 2017, 100–101.

¹¹⁶ Już u Teodoreta z Cyru daje się zauważyć potrzebę stworzenia syntezy tego wszystkiego, co powiedziano i napisano odnośnie do niektórych kwestii poruszanych w dyskusjach egzegetycznych i teologicznych. W ten sposób zaczyna tworzyć się tendencja interpretacji o charakterze podręcznikowym. Simonetti 2000, 193.

¹¹⁷ Możliwe do zidentyfikowania są wątki egzegezy Orygenesowskiej, oraz aluzje do gnostyckich tradycji egzegetycznych. Jest to widoczne w ostatniej homilii Elizeuszowego cyklu Jakuba z Sarug.

¹¹⁸ To wątek obecny u Afrahata. Zob. *Expositiones XXI*, 9–20. Według biskupa Sarug kenoza Chrystusa została niejako zapowiedziana przez proroków, przede wszystkim Eliasza i Elizeusza, por. *Homilia de Eliseo II*, ln. 183–190.

2 Krl 2,25¹¹⁹. W Samarii doczesne szczątki proroka spoczywały aż do IV wieku po Chr., kiedy na tron cesarstwa rzymskiego wstąpił Julian Apostata. Ten zaślepiony nienawiścią do wszystkiego, co otaczali wciąż chrześcijanie odstępcą, zlecił spalenie zarówno relikwii św. Jana Chrzciciela, jak i proroka Abdiasza oraz Elizeusza. Rufin z Akwilei zapewnia jednak, że chrześcijanie uchronili te cenne relikwie. Według relacji św. Hieronima miejsce przechowywania relikwii napęłniało strachem demony, które dawały różne złowrogie znaki¹²⁰. Ocalałe szczątki proroków¹²¹ zostały skrzętnie zebrane przez wiernych, a następnie część ich przeniesiono do Aleksandrii w Egipcie. W VIII wieku sprowadzono je do Ravnny i umieszczono w kaplicy kościoła św. Wawrzyńca (dedykowana św. Gerwazemu i Protazemu).

Zakończenie

Obecność charyzmatu prorockiego w środowiskach monastycznych była przywoływana w różny sposób. Charakterystyczne było to, że okręgi monastyczne przyswajały sobie wiele motywów biblijnych, stosując je później z hagiografii i w pouczeniach duchowych swoich najwybitniejszych przedstawicieli. Życie anachoretów i cenobitów było postrzegane jako aktualizacja niektórych wydarzeń z historii biblijnej. Widać to w całej literaturze monastycznej, w dziełach o różnym charakterze, powstałych w odmiennych epokach historycznych i regionach geograficznych. Konkretnie sytuacje z życia mnichów i ich działalności opisywane są zgodnie z konwencją ksiąg świętych, a opisywani asceci przedstawieni na sposób biblijnych postaci. Charyzmat prorocki w monastycyzmie nie zawsze i nie wszędzie był wyrażany w jednakowy sposób. Mimo początkowych

¹¹⁹ Doczesne szczątki tego proroka miały, jak poświadcza Biblia, moc cudotwórczą: „Elizeusz umarł i pochowano go. Oddziały zaś Moabitów wpadały do kraju każdego roku. Zdarzyło się, że grzebiący człowieka ujrzeli jeden oddział [nieprzyjacielski]. Wrzucili więc tego człowieka do grobu Elizeusza i oddalili się. Człowiek ten dotknął kości Elizeusza, ożył i stanął na nogi” (2 Krl 13,20–21). Tekst ma przekonać, że idea życia nie kończy się z doczesnością, a ożywiający dotyk to część charyzmatu prorockiego, który był udziałem Elizeusza. Por. Lasine 2004, 120; Shemesh 2008, 40.

¹²⁰ Por. Hieronim, *Epistula* 108, 13, zob. również Anonim z Piacenzy, *Itinerarium* 8.

¹²¹ W V wieku sukcesywnie odkrywano relikwie niektórych proroków: Micheasza, Habakuka i przede wszystkim Zachariasza. Dzięki nadprzyrodzonemu objawieniu zidentyfikowano miejsce, gdzie znajdowały się relikwie św. Szczepana. Por. Piccirillo 2008, 89–90.

trudności, ugruntował się bardzo mocno w środowisku ascetycznym. Należy jednak podkreślić, że mimo zależności od uwarunkowań środowiskowych, epoki, czy sposobu życia ascetycznego, niektóre aspekty tego charyzmatu różniły się między sobą. Zawsze chodziło jednak o szczególny dar Boży. Począwszy od Eliasza, postaci proroków stawały się w monastycyzmie wczesnochrześcijańskim bardzo ważne, ponieważ pomagały uzasadnić ten szczególny sposób życia w ascezie i poza ówczesnym społeczeństwem. Odnosi się wręcz wrażenie, że cuda i niezwykle wydarzenia stanowią normę w opisie michów–proroków. To często potwierdzenie ich świętości. Profetyzm monastyczny stał się zjawiskiem znanym dzięki licznym świadectwom o różnym charakterze. Wśród wzorców przyjętych przez mnichów, a odnoszących się do postaci biblijnych, znajduje się również Elizeusz.

W biografii wielkich figur reprezentujących życie monastyczne, gdzie nawiązuje się do tej postaci, nie tyle starano się, by dokładnie przedstawić dzieje historyczne, lecz szukano sposobu na to, by budować czytelników i zachęcić do naśladowania świętych mężów. Nic więc dziwnego, że opowiadania te zostały bardzo nasycone atmosferą cudowności. Poprzez egzemplaryczne postacie mnichów „niosących Ducha” ruch ascetyczny ukazał swoją żywotność, wskazującą na niezwykłą siłę religii chrześcijańskiej i jej zdolność do przemiany mentalności ludzi i społeczeństwa. Jednak fakt doświadczenia niezwyklej wizji nie gwarantował zdolności prorocstwa i poznania serc. Te charakterystyczne cechy mnicha – charyzmatyka były związane z gorliwą ascezą, otwarciem na natchnienie Ducha, czuwaniem nad sobą i nad innymi oraz darem rozeznania.

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *De Helia et ieiunio*, red. C. Schenkl, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [CSEL] 36/2. Tłumaczenie P. Jędrzejowski, Wien 1897, s. 411–465.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, Corpus Christianorum. Series Latina [CCL] 14, Turnhout 1957, tł. W. Szołdrski, Ambroży, *Wykład Ewangelii według świętego Łukasza*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy [PSP] 16, Warszawa 1977.

- Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis, De sacramentis*, ed. B. Botte, Sources Chrétiennes [SCh] 25, Paris 1950, tł. L. Gładyszewski, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu; O tajemnicach; O sakramentach*, Źródła Myśli Teologicznej [ŻMT] 31, Kraków 2004.
- Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio super psalmos*, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Wien 1919.
- Ambroży z Mediolanu, św., *O Eliaszu i poście*, Vox Patrum 34–35 (1998), s. 471–500.
- Antoninus Placentinus, *Itinerarium*, ed. P. Geyer, CCL 175, Turnholti 1965, s. 127–174, tł. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV–VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski, Ojcowie Żywi [OŻ] 13, Kraków 1994, s. 237–273.
- Aphraates, *Les Exposés*, ed. M.-J. Pierre, SCh 349, Paris 1988.
- Apophthegmata Patrum*, éd. J.-C. Guy, *Un entretien monastique sur la contemplation*, Recherches de Science Religieuse 50 (1962), s. 230–241, tł. S. Kur – M. Rymuza – M. Starowieyski: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3: *Zbiory etiopskie (wybór), Mniejsze zbiory greckie, Zbiory łacińskie*, oprac. M. Starowieyski – R. Zarzeczny, Źródła Monastyczne [ŻM] 56, Kraków – Tyniec 2011.
- Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71–440, tł. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, oprac. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2004.
- Athanasius, *Vita S. Antonii*, SCh 400, tł. Z. Brzostowska, Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego; Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, Warszawa 1987.
- Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Patrologia Latina [PL] 40, 101–148, tł. S. Ryznar – J. Sulowski, PSP 48, Warszawa 1989, s. 131–192.
- Augustinus Hipponensis, *In I Joannis homiliae*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 1–688, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1–2, Warszawa 1977.
- Barsabas, *De Christo homilia*, Patrologia Orientalis [PO] 41/2, 208–253.
- Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae*, Patrologia Graeca [PG 31], 88 9A–1052 C, tł. J. Naumowicz, Św. Bazyli Wielki, *Pisma Ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, Kraków 1995, s. 45–203.
- Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCh 17 bis; Paris 1968, tł. A. Brzostkowska, Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999.
- Constitutiones Apostolorum, Konstytucje Apostolskie*, tł. S. Kalinkowski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 (Synodes et Collectiones Legum 2), Kraków 2007.
- Constitutiones Apostolorum*, ed. B. Metzger, SCh 320, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 – *Synody i Kolekcje Praw 2*, Kraków 2007.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, tł. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.

- Cyrillus Scythopolitanus, *Vitae monachorum Palaestinae*, w: E. Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939; tł. E. Dąbrowska, *Cyryl ze Scytopolis, Żywoty mnichów palestyńskich*, Kraków 2011.
- Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quattuor*, ed. A. de Vogüé, SCh 251; 260; 265, Paris 1978–1980, tł. E. Czerny – A. Świderkówna, Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻM 23, Kraków 2007.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Wien – Leipzig 1910, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim, *Listy*, t. 1–5, opr. H. Pietras, ŻMT 54–55, 61; 63; 68, Kraków 2010–2013.
- Hieronymus, *Epistulae*, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy* (131–156), t. 4, red. M. Ożóg, ŻMT 68, Kraków 2013.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62–62A, Turnhout 1979–1980, tł. E. Stanula, Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 69, Warszawa 2005.
- Historia ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta, ed. E. W. Brooks, t. 1–2, Louvain 1919.
- Irenaeus, *Adversus haereses* I, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCh 293–294, Paris 1982.
- Jacob of Sarug's Homilies on Elisha*, transl. J.J. – S.A. Kaufman, Piscataway (NJ) 2010.
- Joannes Cassianus, *Collationes Patrum*, éd. E. Pichery, SCh 42, 54, 64, Paris 1955–1959, tł. A. Nocoń, Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X*, ŻM 28, Kraków 2007²; t. 2: *Rozmowy XI–XVII*, ŻM 70, Kraków 2015; A. Wilczyński, *Rozmowy XVIII–XXIV*, ŻM 80, Kraków 2017.
- Justinus, *I–II Apologia pro Christianis*, PG 6, 441–470; tł. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012.
- Justinus, *I–II Apologia*, ed. M. Marcovich, Iustini Martyris, *Apologiae pro Christianis, Dialogus cum Tryphone*, PTS 38; 47, Berlin – New York 1994; 1997, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, Paris 1967–1969, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I–II, SCh 252–253, Paris 1978; III–IV, SCh 268–269, Paris 1980, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon, SCh 87, Paris 1962, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- Pachomiana latina*, ed. A. Boon, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 7, Louvain 1932, tł. A. Bober – W. Miliszkiewicz – M. Starowieyski, *Pachomiana latina*, red. M. Starowieyski, ŻM 11, Kraków 1996.

- Palladius, *Historia Lausiaca*, t. 1–2, ed. C. Butler, Texts and Studies 6, Cambridge 1898–1904, tł. S. Kalinkowski, *Opowiadania dla Lausosa*, Kraków 1996.
- Patres Apostolici*, ed. F.X. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum*, t. I, Tubingae 1887, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Biblioteka Ojców Kościoła [BOK] 10, Kraków 1998.
- Sedulius Caelius, *Opera omnia*, Seduliusz, *Dzieła wszystkie*, tł. H. Wójtowicz, Lublin 1999.
- Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, ed. J. Leipoldt, W. Crum, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCO] 2.1 (Scriptores Coptici), Paris 1906.
- Sulpicius Severus, *Vita Martini Turonensis*, PL 20, 159–176, tł. P.J. Nowak, Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, ŻM 8, Tyniec 2012.
- Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa*, éd. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, Sch 234, 257, Paris 1977–1979; tł. K. Augustyniak, Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, M 7, Kraków 1994.
- Vitae monachorum Palaestinensium*, ed. E. Schwartz, TU 49/2, Leipzig 1939.

Opracowania

- Augustinus-Lexikon*, edited by Cornelius Mayer, Karl H. Chelius, t. 1–2, Basel–Stuttgart 1986–1996.
- Avioz, Michael. 2006. “The Book of Kings in Recent Research (Part II).” *Currents in Biblical Research* 5(1): 11–57. <https://doi.org/10.1177/1476993X06068698>.
- Battenfield, James K. 1988. “YHWH’s Refutation of the Baal Myth through the Actions of Elijah and Elisha.” In *Israel’s Apostasy and Restoration, Essays in Honor of Roland K. Harrison*, edited by Avraham Gileadi, 19–37. Grand Rapids: Baker Book House.
- Bernardino, Angelo Di. 2008. “Sale.” NDPAC, t. 3, kol. 4662. Genova–Milano.
- Beschin Giuseppe. 1983. *S. Agostino. Il significato dell’amore*. Rzym: Città Nuova.
- Chialà, Sabino. 2022. *Perła o wielu blaskach. Lektura Pisma Świętego w oparciu o ojców syryjskich*. Tłumaczenie Stanisław Basista, Kraków: Wydawnictwo Bratni Zew.
- Colombás, García M. 1974. *El monacato primitivo*, t. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (376).
- De Margerie Bertrand. 1983. *Introduzione alla storia dell’esegesi. Padri greci e orientali*, vol. I. Città di Castello.
- Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie* [DAACL], edited by F. Cabrol, H. Leclercq, t. 1–15. Paris 1924–1953.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* [DSp], ed. M. Viller, Paris 1937.
- Dideberg, Dany. 1986a. “Amor.” In *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1: Aaron–Conversio, 294–300. Basel–Berlin: Schwabe Verlag.
- Dideberg, Dany. 1986b. “Caritas.” In *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1: Aaron–Conversio, 730–743. Basel–Berlin: Schwabe Verlag.

- Dideberg, Dany. 1996. "Dilectio." In *Augustinus-Lexikon*. Vol. 2: *Cor-Fides*, 435–453. Basel–Berlin: Schwabe Verlag.
- Füglister, N. 1973. "L'expérience de Dieu dans et selon l'Écriture: le prophète comme un prototype." In *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*. Abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-vire: Les Presses Monastiques.
- Gaster, Theodor H. 1969. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*. New York: Harper Row.
- Ginzberg, Louis. 2007. *The Legends of the Jews*, t. 4. Teddington: Book Jungle.
- Harmless, William. 2009. *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*. Tłumaczenie Maria Höffner. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Homerski, Józef. 1995. „Elizeusz.” W *Encyklopedia Katolicka*, edited by R. Łukaszyc, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4. Lublin: Wydawnictwo: TN KUL.
- Jacniacka, Maria. 1995. „Elizeusz: 2.” W *Encyklopedia Katolicka*, edited by R. Łukaszyc, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4. Lublin: Wydawnictwo: TN KUL.
- Johnson, Scott Fitzgerald. 2017. "Biblical Historiography in Verse Exegesis: Jacob of Sarug on Elijah and Elisha." In *Literature, Rhetoric, and Exegesis in Syriac Verse*, edited by Jeffrey Wickes and Kristian Heal, *Studia Patristica*, 78(4): 99–106.
- Jotischky, Andrew. 2002. *The Carmelites and Antiquity, Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaswalder, Pietro Alberto. 2002. *Onomastica Biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*. SBF Collectio Minor 50. Jerusalem: Franciscan Print. Press.
- Kaufman, Stephen. 2010. *Jacob of Sarug's Homilies on Elisha (Texts from Christian Late Antiquity)* (English and Hebrew Edition). Piscataway Township, New Jersey: Gorgias Press.
- Krueger, Derek. 2004. *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lasine, Stuart. 2004. "Matters of Life and Death: The Story of Elijah and the Widow's Son in Comparative Perspective." *Biblical Interpretation* 12(2): 117–144.
- Łach, Józef Błażej. 1987. *Bóg-Zbawca w biblijnych opowiadaniach o Elizeuszu*. Szczecin-Warszawa.
- Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* [NDPAC], ed. A. Di Bernardino, t. 1–3, Genova – Milano 2006–2008.
- Paczkowski, Mieczysław C. 1997. „Lo Spirito della profezia nel monachesimo antico.” *Liber Annuus SBF* 47: 171–208.
- Paczkowski Mieczysław C. 1998. „«Duch Święty – Paraklet» w interpretacji wczesnochrześcijańskiej.” *Quaestiones selectae* 7: 61–78.

- Paczkowski, Mieczysław C. 2015. "Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4) w interpretacji patrystycznej." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 8(4): 39–73. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2015.025>.
- Piccirillo, Michele. 2008. *La Palestina Cristiana. I–VII secolo*. Bologna: EDB.
- Poirot, Eliane. 1998. *Les prophètes Elie et Elisée dans la littérature chrétienne ancienne*. Abbaye de Bellefontaine: Brepols.
- Rofé, Alexander. 1970. "The Classification of the Prophetical Stories." *Journal of Biblical Literature* 89(4): 427–440.
- Shemesh, Yael. 2008. "The Elisha Stories as Saints' Legends." *Journal of Hebrew Scriptures* 8(5): 1–38.
- Simonetti, Manlio. 2000. *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*. Tłumaczenie Tomasz Skibiński. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Stone, Michael E. 1986. "Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest." *Revue Biblique* 93(1): 93–110.
- Van Parys, Michel. 1988. "Abba Silvain et ses disciples." *Irénikon* 61: 315–330.
- Welzen, Huub. 2010. "Exegetical analyses and spiritual readings of the story of the annunciation (Luke 1:26–38)." *Acta Theologica* 31(1): 21–36. <https://doi.org/10.4314/actat.v31i1S.3>.